

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej
Instytut Filologii Polskiej

HERMENEUTYKA RADYKALNA A POWOJENNA POEZJA POLSKA
WAT – RÓŻEWICZ – BARAŃCZAK

Patryk Szaj

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. UAM dra hab. Michała Januszkiewicza



Poznań 2017

Spis treści

Wykaz skrótów zastosowanych w rozprawie	5
Wstęp.....	7
I Podstawowe wątki hermeneutyki radykalnej Johna D. Caputo.....	14
1. Hermeneutyka radykalna Johna D. Caputo w Polsce	15
2. Pierwotna trudność życia	20
Wobec metafizyki	20
Lekcja dekonstrukcji	23
Upływ.....	28
3. Powtórzenie.....	32
Kierkegaard: powtórzenie egzystencjalne	33
Heidegger: powtórzenie hermeneutyczne	35
Derrida: powtórzenie jako iteracja	37
4. Faktyczność, rozumienie, doświadczenie	40
Faktyczność jako pierwotna trudność życia	40
Pomiędzy rozumieniem a nierozumieniem	45
5. Zimna hermeneutyka	47
Metafizyka i zasada pocztowa	47
Czy Hermes musi stracić pracę?	50
Kwestia języka	52
Hermeneutyka sekretu	54
6. Zwi(ch)nięte koło radykalnohermeneutyczne	56
Nowoczesne koło hermeneutyczne – metoda i „struktura rozumienia”	56
Radykalne koło hermeneutyczne	59
Koło zwi(ch)nięte	62
Etyczno-polityczne implikacje koła radykalnohermeneutycznego	63
II Etyka radykalnohermeneutyczna	67
1. Etyka postmetafizyczna.....	68
2. Przeciw etyce	72
Ku bardziej faktycznej faktyczności	72
Poetyka zobowiązania	74
Ciało jako <i>body</i> , ciało jako <i>flesh</i>	76
Między prawem a sprawiedliwością	78

3.	Czy <i>phronimos</i> odszedł z tego świata (i czy powinniśmy oplakiwać jego zgon)?	80
	<i>Phronesis</i> w hermeneutyce nowoczesnej	81
	<i>Dasein</i> jako <i>phronimos</i>	84
	Caputo: kłopoty z <i>phronesis</i>	85
	Rzeczywiste czy pozorne ograniczenia <i>phronesis</i> ?	87
	Polityczność <i>phronesis</i> , polityczność <i>metaphronesis</i>	89
III	Hermeneutyka radykalna i literatura	92
1.	Śledzenie (śladów) sensu. Tekst i lektura w hermeneutyce radykalnej	93
	„Dać sobie coś powiedzieć” – tekst w hermeneutyce Gadamerowskiej	93
	„Skupić całość tekstu w prawdę sensu” – Derridiańska krytyka hermeneutyki	95
	Kontrowersja Derrida-Gadamer: powtórzenie (z przemieszczeniem).....	98
	„Posunąć rozumienie możliwie jak najdalej” – hermeneutyka po dekonstrukcji ...	100
	Śledzenie śladu – ontologia tekstu, ontologia lektury	101
	Dotkliwość	104
2.	Hermeneutyka radykalna jako język interpretacji literatury nowoczesnej	106
	Po/nowoczesność? Hermeneutyka radykalna i <i>Verwindung</i> modernizmu	106
	Radykalnohermeneutyczna tematyka tekstów literackich	111
	Radykalnohermeneutyczna praktyka interpretacyjna – wnioski	115
3.	Poezja jako pismo katastrofy	116
	Poetyka zobowiązania i pismo katastrofy	116
	Katastrofa poezji	118
	Pasja niemożliwego: nie/powtarzalność poezji	121
IV	„Imperatywny znak zapytania” – powojenna poezja Aleksandra Wata w perspektywie radykalnohermeneutycznej	123
1.	Aleksander Wat i hermeneutyka radykalna	124
	Hipoteza: dyskursy sobowtórze	124
	Pomiędzy	127
	Powtórzenie	132
2.	Dotkliwość	137
	Badacze o Wacie: pomiędzy nadawaniem sensu cierpieniu a bezwolnością podmiotu	137
	Konanie	142
	„Ja” z jednej strony i „ja” z drugiej strony granicy skóry	147
	Dotkliwość	154
V	„Nie będę kłamał / nie stanowią całości” – zimna hermeneutyka Tadeusza Różewicza	160

1. Zawsze fragment	161
Od poetyki do implikacji radykalnohermeneutycznych	161
Upływ.....	164
Radykalne koło hermeneutyczne Różewicza	176
„Teraz wszyscy czekają na listonosza”: brak tajemnicy, tajemnica braku	179
2. Poezja nie-do-skonała	186
Śmierć poezji	186
Widma (z) przeszłości.....	190
Widma (z) przy-szłości	197
3. Poetyka zobowiązania w poezji Różewicza.....	201
Wobec nihilizmu	201
Dziedzictwo	204
Pilność zobowiązania	207
Ucieczka przed zobowiązaniem.....	209
Między prawem a sprawiedliwością	212
VI „Żeby w kwestii tej nocy była pełna jasność” – radykalnohermeneutyczne wątki poezji Stanisława Barańczaka	215
1. Stanisław Barańczak i dekonstrukcja	216
Historia kontrowersji.....	216
Teoria poezji Barańczaka i jej wątki radykalnohermeneutyczne.....	218
Kwestia „prawdy”	222
Faktyczność.....	230
2. Kondycja radykalnohermeneutyczna w poezji Barańczaka.....	232
Kwestia sensu.....	232
Rzucenie w świat	235
Przygodność	241
Barańczak a zasada pocztowa	245
3. Barańczak i etyka	251
Etyka Bez Autorytetów – perspektywa <i>body</i>	251
„gdybym chciał wam powiedzieć to wszystko, o czym milczę” – perspektywa <i>flesh</i>	255
Kwestia wspólnoty	258
Zakończenie	263
Nota edytorska	267
Bibliografia	268

Wykaz skrótów zastosowanych w rozprawie

Prace Johna D. Caputo

AE – *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington and Indianapolis 1993.

DIAN – *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, wyd. 5, New York 2000.

DH – *Demythologizing Heidegger*, Bloomington and Indianapolis 1993.

HiD – *Heidegger i Derrida: zimna hermeneutyka*, tłum. T.K. Sieczkowski, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne” 2001, nr 12.

HTRK – *How to Read Kierkegaard*, London 2007.

JOS – *Jak oddzielić stronę lewą (niewłaściwą) od prawej (właściwej)*, „Sztuka i Filozofia” 2003, t. 22-23.

MRH – *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, Bloomington and Indianapolis 2000.

PT – *Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington and Indianapolis 1997.

RH – *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington and Indianapolis 1987.

T – *Truth. Philosophy in Transit*, London 2013.

Książki Aleksandra Wata

DBS – *Dziennik bez samogłosek*, oprac. K. Rutkowski, Warszawa 1990.

K – *Korespondencja*, cz. 1, wybór, oprac. i posł. A. Kowalczykowa, Warszawa 2005.

MW – *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, cz. I, rozmowy przeprowadził i przedm. opatrzył Cz. Miłosz, do druku przyg. L. Ciołkoszowa, Warszawa 1990.

P – *Publicystyka*, oprac. i posłowie P. Pietrych, Warszawa 2008.

PZ – *Poezje zebrane*, oprac. A. Micińska, J. Zieliński, Kraków 1992.

Książki Tadeusza Różewicza

JT – K. Braun, T. Różewicz, *Języki teatru*, Wrocław 1989.

MA – *Margines, ale...*, Wrocław 2010.

MO – *Matka odchodzi*, Wrocław 1999.

P1 – *Poezja*, t. 1, Wrocław 2005.

P2 – *Poezja*, t. 2, Wrocław 2006.

P3 – *Poezja*, t. 3, Wrocław 2006.

P4 – *Poezja*, t. 4, Wrocław 2006.

Pr3 – *Proza*, t. 3, Wrocław 2004.

tio – *to i owo*, Wrocław 2012.

WS – *Wbrew sobie. Rozmowy z Tadeuszem Różewiczem*, oprac. J. Stolarczyk, Wrocław 2011.

Książki Stanisława Barańczaka

EiP – *Etyka i poetyka*, Kraków 2009.

IiH – *Ironia i harmonia. Szkice o najnowszej literaturze polskiej*, Warszawa 1973.

NiZ – *Nieufni i zadufani. Romantyzm i klasycyzm w młodej poezji lat sześćdziesiątych*, Wrocław 1971.

OwT – *Ocalone w tłumaczeniu. Szkice o warsztacie tłumacza poezji z dodatkiem małej antologii przekładów-problemów*, wyd. 3, Kraków 2004.

PiDU – *Poezja i duch Uogólnienia. Wybór esejów 1970-1995*, Kraków 1996.

TzM – *Tablica z Macondo. Osiemnaście prób wytłumaczenia, po co i dlaczego się pisze*, Londyn 1990.

WZ – *Wiersze zebrane*, Kraków 2014.

ZN – *Zaufać nieufności. Osiem rozmów o sensie poezji 1990-1992*, Kraków 1993.

Wstęp

Hermeneutyka jest – jak wykazał w *Byciu i czasie* Martin Heidegger – pre-ontologią ludzkiego istnienia. Rozumienie to „fundamentalny egzystencjał”, w którym „tkwi egzystencjalnie sposób bycia jestestwa jako możliwości bycia”¹. Oznacza to, że dopiero wtórnie stać się ono może metodą, ale zanim zostanie jako taka opracowane, leży „u źródeł” egzystencji, tak że każdy człowiek rozumie otaczający go świat, a wraz ze światem współrozumie samego siebie. Co jednak istotne, rozumienie nie jest fenomenem pozytywnym, nie równa się *zrozumiałości* i harmonijnej relacji z innymi bytami. Przeciwnie, okazuje się ono raczej pierwotnie *nirozumieniem*: „ponieważ [...] rozumienie jest położone i jako takie egzystencjalnie dostarczone rzuceniu, jestestwo już z góry się gubi i zapoznaje. Dlatego w swej możliwości bycia jest ono zdane na możliwość odnajdywania się na nowo wśród swoich możliwości”².

Hermeneutyka radykalna Johna D. Caputo pragnie wyciągnąć z uświadomienia sobie tej pre-ontologii ludzkiego istnienia krańcowe implikacje. Kładzie ona akcent na zasadniczą „negatywność” doświadczenia hermeneutycznego jako nieustannie ponawianej i wciąż nieostatecznej próby odnajdywania się w świecie i projektowania własnych „możliwości bycia” ze względu na dramatyczną kondycję związaną z rzuceniem, z upływem, z zawodnością narzędzi poznawczych, z przygodnością instytucji, z alienującym działaniem języka, a wreszcie – z nierozstrzygalnością immanentnie wpisaną w każde takie doświadczenie. W wyciąganiu radykalnych implikacji postawy hermeneutycznej pomaga dekonstrukcja Jacques’a Derridy, która w interpretacji autora *Radical Hermeneutics* jawi się nie jako odrzucenie hermeneutyki, ale jako posunięcie granic hermeneutyki do granic możliwości. Wskazuje ona bowiem na aporie, w jakie wikła się rozumienie, a także na stojące u jego podstaw i będące jego konsekwencją potężne konteksty kulturowe, etyczne, polityczne itd. Ponieważ jednak, jak słusznie twierdzi Geoffrey Bennington, „dekonstrukcja to bardziej przejście niż dojście”³, okazuje się ona lekcją, którą wciąż musi odrabiać hermeneutyka, albo też bramą, którą nieustannie musi przemierzać (a przed którą czasem musi również, jak Kafkowski człowiek ze wsi, się zatrzymywać), chcąc uczciwie sprostać własnej kondycji, pozostając myślą (możliwie jak najkonsekwentniej) antymetafizyczną, wierną „pierwotnej trudności życia” [RH, 1].

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010, s. 195, 196.

² Tamże, s. 197.

³ G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, tłum. V. Szydłowska-Hmissi, Warszawa 2009, s. 141.

Zdaniem Caputo hermeneutyka po *Byciu i czasie* uległa rozwidleniu na trzy ścieżki: zmierzającą w prawo „konserwatywną” hermeneutykę Hansa-Georga Gadamera, kierującą się na wprost „powtórzenie” *Bycia i czasu* w późnej filozofii Heideggera oraz podążającą w lewo dekonstrukcję (radikalizację) hermeneutyki w wykonaniu Derridy [RH, 95-119]. Propozycja Caputo jest efektem tej „lewicowej” interpretacji, akcentującej aporetyczność rozumienia, ale jednocześnie nieporzucającej podstawowego hermeneutycznego odniesienia do świata⁴. Hermeneutyka radykalna posiada więc – mówiąc metaforycznie – strukturę *contradictio in adiecto*, i to w podwójnym sensie. Po pierwsze, jej radykalizm oznacza – wbrew etymologii (łac. *radicitus*, czyli „zakorzeniony”) – pozbawienie dostępu do źródeł, fundamentów, podstaw, do tego, co pierwotne czy uprzywilejowane. Po drugie, jeśli *hermeneuein* to „wykładać”, „objaśniać”, „przekazywać”, Caputo podkreśla swoiście pojętą niewykładalność, nieobjaśnialność, nieprzekazywalność. Nie skłania go to jednak do zaprzestania jakichkolwiek wysiłków interpretacyjnych. Zgodnie z postulatami Derridy „należy, przeciwnie, posunąć rozszyfrowywanie możliwie jak najdalej”⁵. Owo „możliwie jak najdalej” to właśnie zadanie hermeneutyki radykalnej. Posługując się pojęciem zaczerpniętym od Gianniego Vattima, można zatem powiedzieć, że myśl Caputo pozostaje w stosunku do hermeneutyki nowoczesnej w relacji *Verwindung*⁶: przeciwstawia się nostalgii za Sensem, której symboliczną figurą byłby „Schleiermacher”, „hermeneuta jako taki” goniący za rozumieniem i „wytwarzający zasłony”⁷ tuszujące momenty niepewności i nierozstrzygalności, nie przewycięża jednak tradycyjnego modelu hermeneutycznego na sposób dialektyczny czy metafizyczny, raczej go „przebolewa”, traktując jako niezbędny punkt odniesienia.

Propozycja Caputo nie została, rzecz jasna, sformułowana w próżni. Wpisuje się ona w rozległą, wielowątkową i z pewnością niezamkniętą dyskusję na temat związków pomiędzy hermeneutyką i dekonstrukcją, będącą przede wszystkim (choć nie tylko⁸) domeną humanistyki amerykańskiej. Jak powiada Bogdan Baran, „skłonność do «związania» metafizyki za pomocą hermeneutyki jest amerykańskiej proweniencji. Amerykanie chętnie łączą dekonstrukcję z postmodernizmem, hermeneutyką i nawet fenomenolo-

⁴ Na temat lewicy i prawicy heideggerowskiej zob. też G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011, s. 23.

⁵ J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2012, s. 94.

⁶ Zob. np. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006.

⁷ „Schleiermacher” znaczy dosłownie: „wytwórca zasłon”.

⁸ Podobna dyskusja toczy się także, co zrozumiale, w Niemczech. Zob. np. *Text und Interpretation*, red. P. Forget, München 1984; G.W. Bertram, *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, München 2002.

logią w bliżej nieokreślony amalgamat myślenia postmetafizycznego”⁹. Brak tu miejsca na dokładne przesłedzenie historii owej dyskusji (to temat na osobną rozprawę naukową), niemniej należy pamiętać, że poza Caputo wzajemną relację hermeneutyki i dekonstrukcji na rozmaite sposoby charakteryzowali np. William V. Spanos i skupiona wokół niego grupa¹⁰, Richard E. Palmer¹¹, Vincent B. Leitch¹², David Hoy¹³, Hugh J. Silverman¹⁴, Don Ihde¹⁵, Thomas Sheehan¹⁶ i wielu innych. Hermeneutyka radykalna nie stanowi więc arbitralnej mieszanki filozofii hermeneutycznej i myśli Derridy, ale wynika z dostrzeżonego na gruncie humanistyki amerykańskiej zasadniczego *hermeneutycznego* rysu dekonstrukcji.

Ponieważ zaś hermeneutyka to pre-ontologia ludzkiego istnienia, w pewnym sensie *wszyscy jesteśmy hermeneutami*, nawet jeśli nie uprawiamy hermeneutyki *intencjonalnie*. Każdemu człowiekowi w jego byciu chodzi o samo to bycie, każdy odnosi się do świata *rozumiejąco*, choć rozumienie przybiera najrozmaitsze aktualizacje: od jednoznacznie pozytywnych po skrajnie problematyzujące egzystencję. Dlatego o hermeneutyce radykalnej myśleć można w dwojnasób – jako o projekcie filozoficznym (i, zwłaszcza w późniejszych latach, teologicznym) samego Caputo, wydobywającym *za pomocą określonych metod* radykalne implikacje owej pre-ontologii (hermeneutyka radykalna *sensu stricto*), lub też jako o ogólnej, niezależnej od metod Caputo postawie, świadomej zawikłania ludzkiej relacji ze światem i z Innymi, pragnącej uczciwie radzić sobie z „pierwotną trudnością życia”, niezakłamującej dramatycznej kondycji człowieka, wystawionej na nierozstrzygalności rozumienia i wytrwale je drażącej, nawet za cenę skrajnej niepewności poznawczej i zagubienia egzystencjalnego (hermeneutyka radykalna *sensu largo*). To drugie ujęcie pozwala autorowi *More Radical Hermeneutics* traktować jako hermeneutów radykalnych myślicieli tak różnych jak Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Richard Rorty, Michel Fo-

⁹ B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1991, s. 189.

¹⁰ Zob. N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998, s. 35-40. Por. *Martin Heidegger and the Question of Literature*, red. W.V. Spanos, Bloomington and London 1979.

¹¹ Zob. R.E. Palmer, *The Postmodernity of Heidegger*, w: tamże; tenże, *Manifest hermeneutyczny (fragmenty)*, tłum. M. Król, W. Lubowiecki, „Pamiętnik Literacki” 1992, nr 1.

¹² Zob. V.B. Leitch, *Hermeneutyka, semiotyka i dekonstrukcjonizm*, tłum. G. Borkowska, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000.

¹³ Zob. D. Hoy, *Jacques Derrida*, w: *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, red. Q. Skinner, tłum. P. Łozowski, Lublin 1998.

¹⁴ Zob. H.J. Silverman, *Textualities. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York and London 1994. Por. N. Leśniewski, *O tekstualności. Hermeneutyka semiologiczna Hugh J. Silvermana*, w: tenże, *O hermeneutyce radykalnej...*

¹⁵ Zob. B. Baran, *Fenomenologia amerykańska. Studium z pogranicza*, Kraków 1990, s. 162-164.

¹⁶ Zob. T. Sheehan, *Derrida and Heidegger*, w: *Hermeneutics and Deconstruction*, red. H.J. Silverman, D. Ihde, Albany 1985.

ucault, Drucilla Cornell czy nawet Mistrz Eckhart. Uzasadnia ono także, jak sędzę, lekturę poezji Aleksandra Wata, Tadeusza Różewicza i Stanisława Barańczaka, którą podejmuję w kolejnych częściach niniejszej rozprawy doktorskiej. W tych trzech projektach poetyckich staram się odnaleźć właśnie postawę radykalnohermeneutyczną *sensu largo*, przykładając do twórczości Wata, Różewicza i Barańczaka radykalnohermeneutyczne narzędzia interpretacyjne i zastanawiając się, na ile diagnozy stawiane w ich utworach, światoodczucie i światopoglądy ich podmiotów i bohaterów, opisywane przez nich doświadczenia i próby rozumiejącego odnalezienia się pośród nich pozostają zbieżne z filozofią Caputo. Nie chodzi tu o jakąkolwiek korespondencję ani tym bardziej o świadome, intencjonalne nawiązania, które redukowałyby sens każdego z tych projektów poetyckich do zwykłej egzemplifikacji problemów radykalnohermeneutycznych (co zresztą byłoby błędem ilustracji), ale o wydobywanie ich potencjału radykalnohermeneutycznego, o specyficzny dialog, w jaki wchodzi one z myślą Caputo.

Celami niniejszej rozprawy są: 1) pierwsze w polskich badaniach literackich systematyczne wprowadzenie do hermeneutyki radykalnej Johna D. Caputo, 2) interpretacja poezji Aleksandra Wata, Tadeusza Różewicza i Stanisława Barańczaka wynikająca z przekonania o radykalnohermeneutycznym charakterze ich twórczości, a także dowodząca operatywności radykalnohermeneutycznych narzędzi interpretacyjnych, 3) rozszerzenie i uzupełnienie dotychczasowej polskiej recepcji myśli Caputo.

Rozprawa składa się z sześciu części. Część I, *Podstawowe wątki hermeneutyki radykalnej Johna D. Caputo*, omawia najważniejsze koncepcje amerykańskiego hermeneuty. Scharakteryzowany w niej zostaje naczelnym imperatyw hermeneutyki radykalnej: wierność pierwotnej trudności życia, polegająca na krytycznym odniesieniu do metafizyki jako filozofii „ułatwiającej” istnienie, na dokładnym przerobieniu lekcji dekonstrukcji oraz na wynikającej stąd uczciwej postawie wobec upływu – egzystencjalnego ruchu stawania się zastępującego silne pojęcie bytu postawą słabo-ontologiczną. Z upływem wiąże się jedno z najważniejszych pojęć radykalnohermeneutycznych – powtórzenie. Prześledzenie jego roli w filozofii Sorena Kierkegaarda, Martina Heideggera i Jacques’a Derridy zmierza do ukazania, że powtórzenie jest podstawową praktyką antymetafizyczną, uczciwą wobec upływu, gdyż – w przeciwieństwie do greckiego „przypomnienia” (*anamnesis*) – skierowaną nie w tył, lecz w przód i warunkującą nieustanną procesualność bycia. Wystawienie na upływ sprawia przy tym, że w myśli Ca-

puto rewaloryzacji ulegają ważne pojęcia hermeneutyczne: faktyczność, rozumienie i doświadczenie. Pierwsza z nich okazuje się czynnikiem pierwotnej trudności życia sprawiającym, że „właściwa” kondycja człowieka to nierozumienie, zagubienie, bycie-u-siebie-w-domu, zaś doświadczenie jest przede wszystkim doświadczeniem aporii, atopii i nieciągłości. Dlatego Caputo mówi w tym kontekście o „zimnej hermeneutyce”, krytycznej wobec (charakterystycznej dla metafizyki i dla hermeneutyki nowoczesnej) „zasady pocztowej”, zwracającej uwagę na niemożność zdekodowania strukturalnego sekretu istnienia i podającej w wątpliwość referencjalne moce języka. W zakończeniu tej części rozprawy postawiona zostaje teza, iż radykalne koło hermeneutyczne okazuje się „zwi(ch)nięte”, tzn. z jednej strony koślawe, zdecentrowane, nie-całościowe (skazane na perspektywę fragmentaryczną), z drugiej zaś – dokonujące „zwinięcia” (*Verwindung*) hermeneutyki nowoczesnej.

II część rozprawy, *Etyka radykalnohermeneutyczna*, omawia etyczne implikacje hermeneutyki radykalnej. W książce *Radical Hermeneutics* Caputo wypracował stanowisko, które nazwał „etyką dyseminacji”, wynikającą z połączenia refleksji moralnej Derridy i myśli *Gelassenheit* Heideggera. W tomie *Against Ethics* została ona uzupełniona i przekształcona w „poetykę zobowiązania” związaną z „wydarzeniowym” charakterem etyki postmetafizycznej, skupionej nie tyle na zasadach i normach, ile na wrażliwości na pojedyncze przypadki stanowiące wezwanie do interwencji. Przekształcenie etyki w poetykę (albo też: zwrot od krytyki rozumu praktycznego w stronę fenomenologii doświadczenia moralnego) skutkuje także refleksją amerykańskiego hermeneuty na temat cielesności jako wyznacznika jednostkowości zobowiązania. W części tej omówiony zostaje zaproponowany przez niego podział na ciało rozumiane jako *body* (intencjonalne, sprawcze, zdrowe, będące adresatem zobowiązania) i ciało rozumiane jako *flesh* (cierpiące, chore, wykluczane, wzywające do zobowiązania). Refleksja Caputo skutkuje także dokonaniem istotnych przesunięć w obrębie hermeneutycznej kategorii *phronesis*. Autor *Demythologizing Heidegger* proponuje wprowadzić w jej miejsce *metaphronesis* pojmowaną jako wy-rozumiałość dla pluralizmu konkurujących ze sobą na współczesnej agorze wizji dobrego życia.

Część III, *Hermeneutyka radykalna i literatura*, omawia literaturoznawcze konsekwencje hermeneutyki radykalnej. Rozpoczyna się od próby scharakteryzowania radykalnohermeneutycznej ontologii tekstu i lektury i opisanie radykalnohermeneutycznego modelu obcowania z utworem literackim za pomocą nierozstrzygalnej metafory dotkliwości. Następnie namysłowi poddana zostaje specyfika hermeneutyki radykalnej

jako języka interpretacji literatury nowoczesnej. Caputo traktuje swoją filozofię jako myśl ponowoczesną, a nawet postmodernistyczną, jednak wpisuje się w myślenie o postmodernizmie jako o *potencji* immanentnie tkwiącej w modernizmie (choć przezeń niezrealizowanej) – pozwala to na „anachroniczne” czytanie literatury modernistycznej w perspektywie późnonowoczesnej. Po uargumentowaniu tego stanowiska następuje przedstawienie inwentarza tematów i wątków tekstów literackich, które usprawiedliwiłyby ich lekturę radykalnohermeneutyczną. Na końcu tej części poezja scharakteryzowana zostaje jako pismo katastrofy, z jednej strony ocalające imię własne, z drugiej – podlegające „katastrofie”, świadome aporetyczności imienia własnego i nieuchronnego zanieczyszczenia idiomu przez instytucję.

Na początku IV części rozprawy, zatytułowanej „*Imperatywny znak zapytania*” – *powojenna poezja Aleksandra Wata w perspektywie radykalnohermeneutycznej*, ujmuję postawę radykalnohermeneutyczną jako „spekulatywne” podłoże poezji autora *Ciemnego świecidła*, przejawiające się w imperatywie uczciwości egzystencjalnej, nieulegania uproszczeniom, niegodzenia się na złudne pocieszenia, i wpływające na opracowanie jej „obsesyjnych” tematów, takich jak cielesność i cierpienie, dziedzictwo judaizmu i nawrócenie na wiarę chrześcijańską czy komunistyczny totalitaryzm. Następnie poddaję interpretacji jeden z tych „obsesyjnych” tematów – cierpienie. Organizuje się ona wokół dotkliwości tekstów Wata – wywołujących zobowiązanie etyczne (jak odpowiedzialnie odpowiedzieć na cierpienie?), a przy tym skrajnie wieloznacznych, sensotwórczych, heterogenicznych (jak pozostać uczciwym wobec ich skomplikowania?). W toku interpretacji prześledzony zostaje fenomen konania, który jawi się jako nierozstrzygalność strukturyzująca całą powojenną poezję Wata i warunkująca jej aporetyczny charakter.

V część rozprawy nosi tytuł „*Nie będę kłamał / nie stanowią całości*” – *zimna hermeneutyka Tadeusza Różewicza*. Rozpoczyna się ona od interpretacji fragmentaryczności poezji autora *Niepokoju*. W perspektywie radykalnohermeneutycznej pisarstwo fragmentaryczne stanowi konsekwencję rozpadu metafizycznej wykładni świata: poezja Różewicza okazuje się funkcjonować w nieustannym upływie, zaś ciągły nawrót do wcześniej podejmowanych wątków, wariantowość wierszy, przepisywanie utworów, zdawałoby się, gotowych w kolejnych tomach itp. zinterpretować można jako ruch po radykalnym („zwi(ch)niętym”) kole hermeneutycznym, które nigdy nie osiągnie perspektywy całościowej. Konsekwentnie odmawiając sobie pocieszeń gwarantowanych przez „poprawne formy”, Różewicz okazuje się przy tym krytykiem zasady pocztowej,

wytrwale uprawiającym „poezję pozbawioną tajemnicy”. W dalszej kolejności następuje wpisanie charakterystycznej dla autora *Poematu otwartego* problematyki śmierci poezji w kontekst widmontologii Jacques’a Derridy. To, co „zmarło”, zdaje się powracać u Różewicza niczym widmo, tak że śmierć okazuje się nieostateczna. Autora nawiedzają przy tym nie tylko widma poezji „zmarłej”, ale też widma poezji „nadchodzącej”, „przyszłościowej”. Jego twórczość jawi się więc jako „nie-do-skonała” – ułomna, ale i nie-w-pełni-umarła, czerpiąca moc z własnej bezsilności. Na końcu części prześledzone zostaje funkcjonowanie w wierszach Różewicza poetyki zobowiązania jako perspektywy podmiotu interweniującego w obliczu rozmaitych wezwań do udzielenia pomocy.

Ostatnia część rozprawy, zatytułowana „*Żeby w kwestii tej nocy była pełna jasność*” – radykalnohermeneutyczne wątki poezji Stanisława Barańczaka, rozpoczyna się od próby prześledzenia miejsc wspólnych twórczości autora *Chirurgicznej precyzji* i hermeneutyki radykalnej, istniejących niejako wbrew intencjonalnym gestom samego Barańczaka, jednoznacznie odzeganego się od afiliacji dekonstrukcyjnych. Te miejsca wspólne to uczynienie z poezji przestrzeni ocalania jednostkowości, odniesienie do „prawdy”, która – jak staram się dowieść – ma w twórczości autora *Etyki i poetyki* strukturę przyszłościową, oraz dowartościowanie faktyczności. Ze względu na powyższe aspekty podmiot poezji Barańczaka wydaje się wystawiony na kondycję radykalnohermeneutyczną wynikającą z braku sensu (pomimo intencjonalnego założenia, że sens istnieje), rzucenia w świat oraz przygodności egzystencji. Po prześledzeniu tych „dekonstrukcyjnych” wątków twórczości Barańczaka omówione zostaje znaczenie, jakie ma dla niego postawa etyczna, związana zarówno z perspektywą *body* (Etyka Bez Autorytetu), jak i z perspektywą *flesh* („późna” poezja autora *Atlantydy*), a także inicjująca szczególną dialektykę samotności i solidarności.

I

Podstawowe wątki hermeneutyki radykalnej Johna D. Caputo

Nie powinno się aż tak ekstremalnie kontrastować hermeneutyki i dekonstrukcji¹.

David Hoy

Moglibyśmy tę praktykę określić trafnie mianem „hermeneutyki dekonstrukcyjnej”².

Vincent B. Leitch

Twórczość Derridy śledziłem od dawna. Na całej francuskiej scenie był on tym, który dzielił ze mną największą liczbę wyjściowych założeń³.

Hans-Georg Gadamer

[...] czy Derridę można traktować jako myśliciela hermeneutycznego: ja twierdzę, że tak [...]⁴.

Gianni Vattimo

¹ D. Hoy, *Jacques Derrida*, w: *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, red. Q. Skinner, tłum. P. Łozowski, Lublin 1998, s. 76.

² V.B. Leitch, *Hermeneutyka, semiotyka i dekonstrukcjonizm*, tłum. G. Borkowska, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000, s. 316.

³ H.-G. Gadamer, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, w: tenże, *Język i rozumienie*, wybór i tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 143.

⁴ G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011, s. 116.

1. Hermeneutyka radykalna Johna D. Caputo w Polsce

O polskiej recepcji filozoficznych i teologicznych pism Johna D. Caputo nie można napisać wiele ponad to, że zostały one przez rodzimych badaczy zauważone. Niewielka jest liczba polskojęzycznych tłumaczeń artykułów autora *Radical Hermeneutics*⁵. Omówienia myśli amerykańskiego hermeneuty, choć nieliczne, da się jednak dość wyraźnie podzielić na trzy grupy. Do pierwszej należałyby prace oceniające jego idee pozytywnie, do drugiej – interpretacje zgłaszające wobec nich (nierzadko ważkie) zastrzeżenia, do trzeciej zaś – szkice wykorzystujące koncepcje Caputo narzędziowo.

Pierwszeństwo wśród autorów oceniających koncepcje Caputo pozytywnie należy przyznać Bogdanowi Baranowi. Jego studium – *Fenomenologia amerykańska* – ukazało się zaledwie 3 lata po amerykańskim wydaniu książki *Radical Hermeneutics*, wyprzedzając o niemal 10 lat zainteresowanie, jakim obdarzyli tego filozofa pozostali polscy badacze. Baran sytuuje myśl Caputo na tle innych amerykańskich fenomenologów konfrontujących ze sobą koncepcje Martina Heideggera i Jacques'a Derridy, takich jak Hugh J. Silverman, Don Ihde czy Thomas Sheehan, akcentując znaczenie „trudności życia”, którą hermeneutyka radykalna wywodzi z dekonstrukcyjnego „efektu przesunięcia”, i wskazując, że efekt ów skutkuje ustanowieniem postmetafizycznej, wolnej od fundamentalizmu racjonalności⁶.

Praca Barana ma jednak charakter przyczynkarski. Obszerniejsze omówienie myśli Caputo przyniosła monografia Norberta Leśniewskiego, *O hermeneutyce radykalnej*, przybliżająca trzy ponowoczesne koncepcje hermeneutyczne: Gianniego Vattima, Caputo i Silvermana. Poznański filozof wydobywa znaczenie dwóch podstawowych pojęć radykalnohermeneutycznych: upływu i powtórzenia, zwraca także uwagę na dekonstrukcyjną modyfikację problematyki rozumienia, które na gruncie hermeneutyki radykalnej „nie poszukuje już sensu w tym, co *upływa*, lecz stara się utrzymać to, co sensowne ‘z uwagi na’ *upływ*”⁷.

Jedynym polskim badaczem wydobywającym literaturoznawcze implikacje hermeneutyki radykalnej jest Michał Januszkiewicz. Poznański autor organizuje swoje

⁵ Jak dotąd na język polski przetłumaczono jedynie trzy teksty Caputo: *Heidegger i Derrida: zimna hermeneutyka*, tłum. T.K. Sieczkowski, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne” 2001, nr 12; *Jak oddzielić stronę lewą (niewłaściwą) od prawej (właściwej)*, „Sztuka i Filozofia” 2003, t. 22-23; *Widmowa hermeneutyka. O słabości Boga i teologii wydarzenia*, tłum. A. Malinowska, J. Soćko, w: *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Ziemia, Katowice 2012.

⁶ Zob. B. Baran, *Fenomenologia amerykańska. Studium z pogranicza*, Kraków 1990, s. 154-165.

⁷ Zob. N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998, s. 117-163 (cytat: s. 162).

rozważania wokół Derridiańskiej metafory zasady pocztowej, z którą to zasadą hermeneutyka radykalna zrywa, problematyzując kwestie tekstu, znaczenia i interpretacji⁸. Filozofia Caputo posłużyła też Januszkiewiczowi jako kontekst interpretacyjny dla twórczości Witolda Gombrowicza i Tadeusza Różewicza obejmującej problematykę nihilizmu⁹ – kontekst, jak uważam, dowodzący interpretacyjnej *operatywności* hermeneutyki radykalnej i służący mi w niniejszej rozprawie za punkt wyjścia dla dalej posuniętych radykalnohermeneutycznych odczytań polskiej poezji powojennej. Warto także zwrócić uwagę na kolejne książki Januszkiewicza: *Kim jestem ja, kim jestem ty?*, w której myśl Caputo pojawia się w dwóch kontekstach: radykalnohermeneutycznym oraz postsekularnym¹⁰, i *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, gdzie obszernie omówiono teologiczne koncepcje amerykańskiego hermeneuty¹¹.

Ciekawą kulturoznawczą interpretację hermeneutyki radykalnej (Caputo i Vattima) przedstawiła Zuzanna Dziuban w książce *Obcość, bezdomność, utrata*. Trzy tytułowe pojęcia stanowią jednocześnie „wymiaru atypii współczesnego doświadczenia kulturowego”, które zdaniem badaczki trafnie opisuje ponowoczesna myśl hermeneutyczna. Szczególnie istotne okazuje się tu pojęcie atypii, obecne wprawdzie już u Hansa-Georga Gadamera, jednak poddawane przez hermeneutykę ponowoczesną radykalizacji. Umożliwia ono (albo nawet: czyni niezbędną) niekonkluzywność rozważań, wymyka się dyskursywnej stabilizacji, eksponuje wielowymiarowość i niejednoznaczność współczesnego doświadczenia kulturowego¹².

O Caputo pozytywnie, acz niezbyt obszernie, pisali też Paweł Dybel, skupiający się – podobnie jak Leśniewski – na pojęciu powtórzenia i swoistej „fuzji horyzontów” pomiędzy Heideggerowskim „bezgrundem” (*der Abgrund*) a Derridiańskim „rozproszaniem”¹³, oraz Anna Burzyńska, traktująca hermeneutykę radykalną jako rodzaj (strategię) dekonstrukcji¹⁴.

⁸ Zob. M. Januszkiewicz, *Hermeneutyka radykalna Johna D. Caputo – implikacje literaturoznawcze*, w: tenże, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.

⁹ Zob. M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz – Borowski – Różewicz*, Poznań 2009.

¹⁰ Zob. M. Januszkiewicz, *Hermes tłumacz i Hermes krętacz albo: między rozumieniem a nierozumieniem; Śmierć śmierci Boga. Zwrot religijny w hermeneutyce ponowoczesnej*, w: tenże, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012.

¹¹ Zob. M. Januszkiewicz, „Iść dokąd iść nie można”. *O pasji niemożliwego, teologii wydarzenia i Bogu słabym w hermeneutyce radykalnej Johna D. Caputo*, w: tenże, *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, Poznań 2016.

¹² Zob. Z. Dziuban, *Obcość, bezdomność, utrata. Wymiary atypii współczesnego doświadczenia kulturowego*, Poznań 2009.

¹³ Zob. P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012, s. 53-55, 169.

¹⁴ Zob. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2001, s. 456-457.

Ostatnim jak dotąd polskim badaczem, który pozytywnie (choć nie bezkrytycznie) odniósł się do koncepcji Caputo, jest Łukasz Czajka, autor książki *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*, przynoszącej pewne novum w dotychczasowej recepcji myśli amerykańskiego hermeneuty. Po pierwsze – stanowi ona całościową próbę interpretacji pism autora *More Radical Hermeneutics*, wydobywającą jej implikacje etyczne, polityczne i religijne. Po drugie zaś – podejmuje polemikę z niektórymi radykalnymi propozycjami Caputo, zwłaszcza politycznymi¹⁵. Dlatego Czajkę uznać można za postać „przechodnią”, kierującą nas w stronę badaczy odnoszących się do Caputo niechętnie.

Pierwszą z nich jest Agata Bielik-Robson, która poddała hermeneutykę radykalną bardzo ostrej (także retorycznie) krytyce. W książce *Inna nowoczesność* zarzuciła ona Caputo swoistą „fobofobię”, czyli lęk przed lękiem, objawiający się w nakazie: „trzymaj oczy szeroko otwarte na okropności świata, ale pamiętaj: *nie wolno ci się bać*”, a także radykalizację Nietzscheańskiej *amor fati*, „czyniącą nieustraszoną jedynym sensem egzystencji” i przybierającą „patologiczną formę pogardy dla stałości i bezpieczeństwa w ogóle”¹⁶. Sądy te Bielik-Robson powtórzyła w kolejnej książce, *Duchu powierzchni*. Tu z kolei amerykański hermeneuta został oskarżony o zapoznanie rzeczywistej kondycji ludzkiej i głoszenie „bezmyślnej pochwały czystego *flux* i zamieszkujących go, płynnych «podmiotowości zdekonstruowanych»”¹⁷. Brak tu miejsca na podjęcie wnikliwszej polemiki z odczytaniem Bielik-Robson, poprzestaną więc na wyliczeniu kilku jego słabości: po pierwsze, pomija ono znaczenie, jakie dla Caputo ma filozofia Kierkegarda – filozofia, bądź co bądź, lęku¹⁸. Po drugie, ignoruje rozróżnienie między *strachem* a *lękiem*, albo też – bardziej hermeneutycznie – między *strachem* a *trwogą*. Wydaje się, że Caputo odnosi się krytycznie właśnie do tego pierwszego, podczas gdy dla lęku (trwogi) rezerwuje ważkie *pozytywne* znaczenie egzystencjalne. Po trzecie, nie sposób zgodzić się z twierdzeniem, że autor *Radical Hermeneutics* miłuje trudność dla niej samej, skoro wyprowadza z niej istotne implikacje quasi-metodologiczne, etyczne, polityczne czy religijne. Po czwarte, wątpliwa wydaje się teza, że Caputo trudność *miłuje* – raczej ją *afirmuje*, mówiąc „tak” światu wraz ze

¹⁵ Zob. Ł. Czajka, *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*, Poznań 2014.

¹⁶ Zob. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 331-358.

¹⁷ Zob. A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004, s. 424-459.

¹⁸ Zob. np. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, tłum. A. Szwed, Warszawa 2002.

wszystkimi jego ułomnościami. Po piąte wreszcie, odnosząc się do koncepcji Caputo, Bielik-Robson cytuje jedynie wstęp do książki *Radical Hermeneutics*, nie odnosząc się do innych jego pozycji ani nawet do wnikliwszych rozważań wewnątrz samej tej publikacji, co każe zastanowić się, czy autorka „*Na pustyni*” zapoznała się z jego rozważaniami wystarczająco dokładnie.

Znacznie lepiej uargumentowaną krytykę hermeneutyki radykalnej przedstawił Włodzimierz Lorenc, który zresztą – odmiennie niż Bielik-Robson – uważa ją za „hermeneutykę nie represjonującą *lęku i drżenia*”, obiecującą „bardziej *wrażliwe* rozumienie ludzkich spraw”, a także przedstawiającą *pesymistyczną* wizję współczesnego świata – znajdujemy się tu zatem na antypodach interpretacji autorki *Innej nowoczesności*, choć Lorenc docenia niektóre spośród jej krytycznych wniosków. Sam jednak organizuje swoją krytykę wokół zarzutu o skrycie metafizyczny charakter hermeneutyki radykalnej, która – deklarując postawę antymetafizyczną – czyni z „upływu” pojęcie nadrzędne, wyrażające ostateczną prawdę o kondycji ludzkiej. Interesujące wydaje się także twierdzenie Lorenca, że „radykalna hermeneutyka nie przejmuje od Derridy swego radykalizmu”, skutkując jedynie korektą pewnej wyjściowej świadomości człowieka co do „bycia w upływie”. Dzieje się tak, gdyż trudność życia – zdaniem autora *Hermeneutycznych koncepcji człowieka* – posiada u Caputo jedynie wymiar czysto intelektualny¹⁹.

Pośród krytyków koncepcji Caputo ważne miejsce zajmuje Andrzej Przyłębski. Jego wątpliwości budzi bowiem sam *hermeneutyczny* status hermeneutyki radykalnej. Poznański badacz twierdzi, że jest ona po prostu odnowioną wersją filozofii egzystencjalnej albo też wariantem dekonstrukcji, dla którego „filozofia hermeneutyczna” stanowi niepotrzebną i mylącą przykrywkę. Twierdzenie to wydaje się uprawnione ze względu na rozwijaną przez autora koncepcję systematycznej filozofii hermeneutycznej²⁰. Inna sprawa, że sam Caputo określa przecież swoją postawę jako „hermeneutykę bez hermeneutyki” [MRH, 3], zaś dekonstrukcję traktuje nie tyle jako hermeneutykę *sensu stricto*, ile jako jej *radykalizację*, do czego przyjdzie jeszcze powrócić w niniejszej rozprawie²¹.

¹⁹ Zob. W. Lorenc, *John D. Caputo: nieokreśloność sensu bycia człowiekiem w ujęciu hermeneutyki radykalnej*, w: tenże, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji Heideggerowskich*, Warszawa 2003.

²⁰ Zob. np. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005; A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa 2010; A. Przyłębski, *Krytyka hermeneutycznego rozumu. Preliminaria*, Kraków 2016.

²¹ Zob. A. Przyłębski, *Radykalna hermeneutyka Johna D. Caputo*, w: tenże, *Dlaczego Polska jest wartością. Wprowadzenie do hermeneutycznej filozofii polityki*, Poznań 2013.

Pora wreszcie dokonać skrótego przeglądu koncepcji wykorzystujących myśl Caputo narzędziowo. Ciekawą próbę podjął w tym względzie Jan P. Hudzik w książce *Estetyka egzystencji*. Hermeneutyka radykalna jest w niej jednym z wielu kontekstów interpretacyjnych, pojawiających się przy okazji rozważań o jednostkowości ludzkiego istnienia. Hudzik skupia się na wynikającej stąd etyce, przywołując dokonaną przez Caputo demitologizację Heideggerowskiej „fainestetyki” i omawiając jego „poetykę moralności”²². Szczególną rolę odgrywa myśl Caputo w książce Urszuli Idziak, *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*. Jest ona szczególnie, gdyż to właśnie z inicjatywy autora *Radical Hermeneutics* w 1997 roku na Villanova University odbyła się publiczna debata Derridy i Mariona na ten temat²³, a Idziak podąża w swoich rozważaniach za pytaniem samego Caputo: „czy niemożliwe mieści się w donacji, która nigdy nie może wynikać z intencji, czy w intencji, która nigdy nie może być dana”²⁴? Warto też zwrócić uwagę na monografię Krystyny Pietrych, *Co poezji po bólu?*, gdzie wprawdzie Caputo pojawia się *explicite* tylko w jednym miejscu, jednak z ważną adnotacją, że wprowadzone przez niego w książce *Against Ethics* kategorie *body* i *flesh* zajmują w rozważaniach badaczki „centralne miejsce”²⁵. Kategorie te wykorzystowała również Agnieszka Bandura, która podjęła próbę powiązania koncepcji cielesności Caputo z problematyką *body art*²⁶.

Prace Caputo doczekały się więc kilku ciekawych omówień. Nadal jednak brak monografii jego myśli wydobywającej wszystkie istotne aspekty hermeneutyki radykalnej. Niniejsza rozprawa stawia sobie za cel m.in. uzupełnienie i rozszerzenie dotychczasowej polskiej recepcji pism Caputo. Przedstawieniu jego koncepcji *hermeneutycznych* towarzyszyć musi przy tym istotne zastrzeżenie. Hermeneutyka radykalna była bowiem projektem rozwijanym przez niego przede wszystkim w latach 1987-2000. Uwaga amerykańskiego filozofa i teologa skierowała się później głównie w stronę refleksji postsekularnej. Jakkolwiek pewna postawa radykalnohermeneutyczna wydatnie oddziałuje na jego „słabą teologię”, niniejsza rozprawa skupia się właśnie na książkach Caputo z lat 1987-2000 (*Radical Hermeneutics*, *Against Ethics*, *Demythologizing Heidegger*, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, *Deconstruction in a Nutshell*, *More Radical*

²² Zob. J.P. Hudzik, *Estetyka egzystencji*, Lublin 1998 (szczególnie s. 44-59, 118-125).

²³ Jej efektem jest książka *God, the Gift and Postmodernism*, red. J.D. Caputo, M.J. Scanlon, Bloomington 1999.

²⁴ Zob. U. Idziak, *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, Kraków 2009, s. 13.

²⁵ Zob. K. Pietrych, *Co poezji po bólu? Empatyczne przestrzenie lektury*, Łódź 2009, s. 16-17.

²⁶ Zob. A. Bandura, *Czym jest ciało w body art?*, „Dyskurs. Pismo Naukowo-Artystyczne ASP we Wrocławiu” 2011, nr 12.

Hermeneutics). Refleksja teologiczna stanowi bardzo rozległy, samodzielny i – począwszy od roku 2000 – główny obszar myśli Caputo, domagający się osobnego opracowania, które dotąd (przynajmniej na gruncie humanistyki polskiej²⁷) nie powstało. Również w niniejszej rozprawie odwołania do późniejszych prac autora *Radical Hermeneutics* pojawiają się incydentalnie, przy czym kryterium stanowi tu ich „nerw” radykalno-hermeneutyczny i możliwość aplikacji zawartych w nich idei na grunt literaturoznawczy. Nie odwołuję się natomiast do dwóch książek Caputo napisanych przed 1987 rokiem – *The Mystical Element in Heidegger's Thought* oraz *Heidegger and Aquinas* – w których koncept hermeneutyki radykalnej nie został jeszcze zawarty²⁸.

2. Pierwotna trudność życia

Wobec metafizyki

W książce *Radical Hermeneutics* John D. Caputo postawił przed hermeneutyką zadanie przerobienia lekcji dekonstrukcji, z której miała ona wyjść „zradykalizowana” – pozbawiona naiwności, zdająca sprawę z niełatwej sytuacji poznawczej człowieka nowoczesnego, nie tyle konstytuująca sensy, ile ucząca radzenia sobie z ich załamywaniem, odpowiadania na dyseminację znaczeń, operowania wewnątrz aporii napotykanym przez rozumienie. Ten swoisty mariaż hermeneutyki i dekonstrukcji kierować się winien podstawowym – bez mała kategoriowym – imperatywem „pozostania wiernym pierwotnej trudności życia”: nieuciekającym się do iluzorycznych pocieszeń, uczciwym wytrwaniem w stanie niepewnej, płynnej, chwiejnej, dramatycznej kondycji ludzkiej związanej z wpływem – egzystencjalnym ruchem stawania się:

Ta nowa hermeneutyka nie chciałaby czynić rzeczy łatwymi i robić dobrej miny do egzystencji, lecz raczej odzyskać tę trudność życia, którą posiadało ono, zanim metafizyka ukazała nam szybką drogę przez tylne drzwi wpływu.

²⁷ Istnieje kilka anglojęzycznych monografii „słabej teologii” Caputo. Zob. np. *Religion With/out Religion: The Prayers and Tears of John D. Caputo*, red. J.H. Olthuis, London-New York 2001; *Cross and Khora: Deconstruction and Christianity in the Work of John D. Caputo*, red. M. Zlomsic, N. Deroo, Eugene 2010. Pewni polscy badacze uważają Caputo za „klasyka zwrotu postsekularnego” (A. Bielik-Robson, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. taż, M.A. Sosnowski, Warszawa 2013, s. 37), jednak polskie omówienia jego koncepcji „słabości Boga” mają głównie charakter przyczynkowski.

²⁸ Cezura 1987 roku jest poświadczana przez samego Caputo, traktującego publikację *Radical Hermeneutics* jako moment przełomowy, w którym porzucił on twardy dyskurs akademicki, dążąc – wzorem Derridy – do „poluzowania” języka filozofii. Zob. *Loosening Philosophy's Tongue: A Conversation with Jack Caputo*, http://www.jcrt.org/archives/03.2/caputo_raschke.shtml (dostęp: 30.07.2016).

Oto pojęcie hermeneutyki, od którego pragnę wyjść: hermeneutyka jako, niezdradzona metafizyką, próba pozostania wiernym pierwotnej trudności życia [RH, 1].

Właśnie wymóg „pozostania wiernym pierwotnej trudności życia” decyduje o radykalnym charakterze hermeneutyki Caputo. Jest ona bowiem kontynuacją Nietzscheańsko-Heideggerowsko-Derridiańskich rozważań nad metafizyką jako zasadniczym kierunkiem filozofii Zachodu, którego zwieńczeniem okazuje się nihilizm – logiczny punkt dojścia wysokich wartości²⁹. Metafizyka rozumiana jest tu szeroko jako nauka o bycie wyznaczana przez szereg założeń określonych przez Derridę mianem logocentrycznych, a zatem niepodważalnych, uprzywilejowujących to, co źródłowe, stojące u podstaw, podporządkowujące sobie i fundujące wszelkie pochodne byty, znaczenia i sensory.

Zdaniem Nietzschego tak pojęta metafizyka wspiera się na trzech filarach: wierze w sens/cel/zamiar istnienia, w możliwość orzekania o całości bądź jedności bytu oraz w istnienie świata prawdziwego, przekraczającego to, co doczesne, cielesne, zmysłowe, materialne³⁰. Konsekwencją myślenia metafizycznego jest – jak wykazał Heidegger – przedstawianie „bytu jako bytu”, zapominające o byciu i znajdujące swą istotę w ontologii, nazywanej też przez autora *Czym jest metafizyka?* onto-teo-logią:

Metafizyka orzeka, czym jest byt jako byt. [...] Jej przedstawienia odnoszą się do bytu jako bytu. W ten sposób metafizyka wszędzie przedstawia byt jako taki w całości, bytość (*die Seiendheit*) bytu (*ὄν* *ὅσ* *ὄν*). Lecz bytość bytu przedstawia metafizyka dwojako: raz całość bytu jako takiego w sensie jego najogólniejszych rysów [...], zarazem wszakże całość bytu jako takiego w sensie bytu najwyższego, a przeto boskiego³¹.

Zdaniem Caputo podstawowym zadaniem metafizyki jest wprowadzanie do życia komfortu i stabilizacji, ujmuje ona bowiem świat nie od strony bycia, lecz bytu, nie egzystencji, lecz esencji, nie zmienności wszechrzeczy, lecz przedmiotu, dlatego jej doskonałym wcieleniem jest nie tylko ontologia, ale też epistemologia, czyli nauka o poznaniu³². Jednak bezpieczeństwo, jakie zapewnia metafizyka, okazuje się pozorne,

²⁹ Zob. F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2009.

³⁰ Zob. tamże, s. 17.

³¹ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór i oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 70-71.

³² Wypada zauważyć, że antyepistemologiczny rys obecny jest w hermeneutyce co najmniej od czasów Wilhelma Diltheya. Nt. epistemologicznej i hermeneutycznej tradycji filozofii zachodniej zob. np. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.

gdyż sprzeniewierza się ona naszej rzeczywistej kondycji, „stabilizując” istnienie za pomocą esencjalistycznych terminów-podpórek. Ruch, zmienność, stawanie się, przemijalność, kineza są dla niej skandalem: „filozofia [metafizyczna] jest oburzona ruchem, dlatego też próbuje albo całkowicie wykluczyć go z prawdziwego istnienia (platonizm), albo – bardziej przewrotnie – przedstawiać się jako przyjaciółka ruchu i w ten sposób zwabiać go w sidła logicznych kategorii (heglizm)” [RH, 11-12]. Caputo powtarza tu w innych słowach Nietzscheańską krytykę złudzeń metafizyki:

Nie ma żadnego „bytu” poza czynieniem, działaniem, stawaniem się; „czyniciel” jest tylko zmyśleniem do czynienia dodanym – czynność jest wszystkim³³.

Charakter świata stającego się nie daje się sformułować, jest „fałszywy”, „sprzeczny z sobą”. Poznanie i stawanie się wyłączają się. Przeto „poznanie” musi być czymś innym, poprzedzać je musi wola czynienia poznawalnego, pewien rodzaj samego stawania się musi stworzyć złudzenie bytowania³⁴.

Najbardziej dzieli mnie od metafizyków to, że nie zgadzam się z nimi, iż „ja” jest tym, co myśli; uważam raczej *ja* za konstrukcję myślenia, podobnie jak „rzecz”, „substancję”, „jednostkę”, „cel”, „liczbę”: a więc tylko za *regulatywną fikcję*, z której pomocą wprowadzona, *wmyślona* zostaje w świat stawania się swego rodzaju „stałość”³⁵.

„Regulatywna fikcja” to jednak nie *ściśle* to samo, co „życiowe kłamstwo”, jak stabilizujące działanie metafizyki nazywa Odo Marquard³⁶. Zdaniem Derridy metafizyka jest raczej fałszem, pomyłką, przesądem, błędem wynikającym z *dobrej woli* czynienia świata zrozumiałym³⁷ i produkującym „białą mitologię”: racjonalizację świata wspartą na fundamencie logosu jako uniwersalnej formy rozumu, skrywającą swój mitologiczny charakter³⁸ i operującą ustaloną wykładnią całości bytu w jego całokształcie. Wykładnia ta implikuje – jak wcześniej dowodził w *Liście o „humanizmie”* Heidegger – statyczne ujęcie człowieka jako *animal rationale*: „metafizyka zamyka się przed prostą istotą rzeczy, że człowiek istoczy się li tylko w swej istocie, w której został ugodzo-

³³ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 31.

³⁴ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, s. 220.

³⁵ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, tłum. B. Baran, Kraków 1994, s. 188.

³⁶ O. Marquard, *Wiek oderwania od świata? Przyczynek do analiz teraźniejszości*, w: tenże, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 87.

³⁷ Zob. J. Derrida, *Historia kłamstwa. Prolegomena. Wykład warszawski*, tłum. V. Hmissi, Warszawa 2005.

³⁸ Zob. J. Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, tłum. W. Krzemień, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 3 (szczególnie s. 287-288).

ny przez wezwanie bycia”³⁹. Owo zamknięcie jest możliwe dlatego, że metafizyka – w każdym ze swych wcieleń – wytwarza pewne centrum o charakterze stałej obecności, jakim może być np. *eidos*, *arché*, *telos*, *ousia*, sumienie, Bóg czy człowiek. Działa ono paradoksalnie: wyznaczając rację istnienia wszelkich pochodnych bytów, samo nie podlega legitymizacji, znajduje się jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz systemu, stanowi jego nieskażoną podstawę, gwarantując stabilność i opanowując niepokój „bytu ogarniętego grą”⁴⁰.

Stąd jednym z pierwszych zadań hermeneutyki radykalnej jest podanie w wątpliwość bytu jako obecności i całości [RH, 1], dokonanie otwarcia metafizycznych struktur. W ten sposób Caputo jedynie radykalizuje implikacje zawarte w tradycji hermeneutycznej od zawsze: „hermeneutyka stale ma do czynienia z podtrzymywaniem trudności życia i z utrzymywaniem dystansu wobec łatwych zabezpieczeń metafizyki i pocieszeń filozofii. To, co nazywam «hermeneutyką radykalną», posuwa się na skraj i pisze filozofię z krawędzi” [RH, 3]. Dlatego autor *Radical Hermeneutics* rozwija swój projekt głównie w dialogu z myślicielami antymetafizycznymi, do których należą przede wszystkim Søren Kierkegaard, Nietzsche i Heidegger (nazywani przez Michała Januszkiewicza ojcami hermeneutyki radykalnej⁴¹), Derrida, a także Emmanuel Levinas, Richard Rorty czy Michel Foucault, w mniejszym stopniu zaś – Edmund Husserl i Hans-Georg Gadamer.

Lekcja dekonstrukcji

Mariaż hermeneutyki i dekonstrukcji, jaki dokonuje się w hermeneutyce radykalnej, nie jest zatem arbitralny, obie one przybierają bowiem opozycyjny kurs względem metafizyki [RH, 1]. To jednak nie wszystko – w interpretacji Caputo dekonstrukcja

³⁹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć...*, s. 86.

⁴⁰ Zob. J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. M. Adamczyk, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 2.

⁴¹ Zob. M. Januszkiewicz, *Ojcowie hermeneutyki radykalnej – Nietzsche i Heidegger*, w: tenże, *W-koło hermeneutyki literackiej...*, s. 116-121. Warto jednak zauważyć, że hermeneutyczny status filozofii Nietzschego bynajmniej nie jest bezsporny. Zdaniem Michała Pawła Markowskiego, z którym zgadza się Januszkiewicz, właśnie Nietzsche przypada w udziale zasługa doprowadzenia filozofii hermeneutycznej do radykalizacji, bowiem „porzuca [on] tęsknotę za scaleniem perspektyw”, „pokazuje, że to raczej nierozumienie panuje między ludźmi niż rozumienie”, a w konsekwencji dokonuje „zaprzeczenia metafizycznego dziedzictwa hermeneutyki za pomocą środków hermeneutycznego filozofowania” (zob. M.P. Markowski, *Nietzsche i hermeneutyka*, w: tenże, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997; cyt.: s. 60). Przeciw traktowaniu Nietzschego jako hermeneuty, opartemu na nieuprawnionym pomieszczeniu porządków rozumienia i interpretacji, stanowczo oponuje natomiast Andrzej Przyłębski (zob. np. A. Przyłębski, *Protohermeneuta Nietzsche?*, w: tenże, *Krytyka hermeneutycznego rozumu...*). Za postać graniczną pomiędzy hermeneutyką (w sensie ścisłym) a filozofią uważa zaś Nietzschego Paweł Dybel (zob. P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki...*, s. 148-155).

to nie „zewnętrzny” dodatek do hermeneutyki ani też jej bezwzględna krytyka i odrzucenie, ale coś, na co hermeneutyka – jak każdy inny dyskurs – tak czy owak jest zawsze już wystawiona: swoista kondycja, która rozsadza, lecz również napędza ją od środka, implikując jej radykalizację. Na czym owo działanie *od środka* dekonstrukcji w hermeneutyce miałyby polegać?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, warto przyjrzeć się najpierw dwóm przykładowym, ale i reprezentatywnym odczytaniom dekonstrukcji jako praktyki antyhermeneutycznej: Bogdana Banasiaka i Anny Burzyńskiej. Autor *Filozofii „końca filozofii”* wyraźnie przeciwstawia hermeneutyczny i dekonstrukcyjny model interpretacji, twierdząc, że pierwszy z nich odsyła tekst do zewnętrznego względem niego, poprzedzającego go i rządzącego nim sensu, przybiera przeto postać lektury „transcendentnej”, traktującej pismo jako przezroczysty instrument przedstawieniowej komunikacji i reprodukcją schemat metafizyczny. Scałościowanie sensu warunkowałoby tu bowiem „odkrycie ostatecznej, źródłowej prawdy tekstu bądź myśliciela, dając tym samym jedyną, jednoznaczną i wyczerpującą wersję lektury”⁴². Lektura taka, jak powiedziałby Derrida, „wstrzymuje grę”. W przeciwieństwie do niej dekonstrukcja grę afirmuje, zwraca uwagę na „teksturę” tekstu, nie prowadzi też do ostatecznego, jednoznacznego sensu, gdyż diagnozuje „nieobecność znaczonego transcendentalnego”, ze względu na którą sens „ulega nieopanowanemu rozplenieniu (*dissémination*), nie jest zatem aprioryczną strukturą obecności, lecz ma charakter procesualny”⁴³.

W ujęciu Banasiaka interpretacja hermeneutyczna jawi się więc jako czysta naiwność idealistyczna, podczas gdy dekonstrukcja niesie swego rodzaju wyższą świadomość aporetyczności procesu rozumienia. Pomijając fakt, że trudno byłoby znaleźć hermeneutę wpisującego się w ten model⁴⁴, należy zauważyć, że łódzki filozof myśli w kategoriach opozycji binarnych, odwracając jedynie wektor metafizycznych aksjomatów, tymczasem – jak doskonale wiadomo – to właśnie na przełamaniu podobnych binaryzmów zależy Derridzie. Czy więc tak jednoznaczne przeciwstawienie sobie hermeneutyki i dekonstrukcji jest uprawnione?

Na pierwszy rzut oka podobnie wygląda interpretacja stosunku autora *O gramatologii* do hermeneutyki przedstawiona przez Burzyńską. Krakowska badaczka pisze, że

⁴² B. Banasiak, *Derrida – Nietzsche(-go sobie)*, w: J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2012, s. 9-10.

⁴³ Tamże, s. 10-13.

⁴⁴ Banasiak reprodukuje po prostu obiegowe opinie o hermeneutyce, które niewiele mają wspólnego z rzeczywistością. Krytykę owych obiegowych opinii przedstawił P. Dybel, *Czy hermeneutyka jest sexy? Katalog rodzimych głupstwek*, w: tenże, *Oblicza hermeneutyki...*, s. 70-95.

prace Derridy o Husserlu przynosiły również ważny przyczynek do krytyki ukonstytuowanej w tej samej „idealizacyjnej matrycy” hermeneutyki. Derrida nie kwestionował przy tym hermeneutyki jako takiej, lecz konsekwentnie podważał to właśnie, co w tradycyjnej hermeneutyce „metafizyczne”: a więc zamiar dotarcia do źródła – „rozszyfrowywanie sensu lub prawdy zawartych w tekście”, a także totalistyczne skłonności hermeneutyki. [...] Interpretacja „hermeneutyczna” dokonywała bowiem zawsze – podkreślał Derrida – „redukcji tekstu do efektów sensu, treści, tezy lub tematu”⁴⁵.

Do takich interpretacji upoważnia, oczywiście, sam Derrida. Wielokrotnie formułował on krytyczne uwagi o hermeneutyce, począwszy od *Kresu człowieka*, gdzie „styl” *Bycia i czasu* Heideggera określony został mianem „hermeneutyki odsłonięcia bądź rozwinięcia”, realizującej „pewnego rodzaju nieustanne wydobywanie na jaw, a przynajmniej coś na kształt uświadomienia bez zerwania, bez przemieszczenia, bez zmiany terenu”⁴⁶, po książki *La dissémination* czy *La carte postale*. Jednocześnie jednak autor *O gramatologii* podkreślał: „nic z tego, co usiłuję robić, nie byłoby możliwe bez otwarcia pytań Heideggerowskich”⁴⁷, a ponadto – o czym nader często się zapomina – wielokrotnie sam nazywał siebie hermeneutą⁴⁸, dając do zrozumienia, że hermeneutyka stanowi niezbędny punkt wyjścia wszelkiej działalności interpretacyjnej.

Dlatego Caputo przeciwstawia się traktowaniu dekonstrukcji jako myśli antyhermeneutycznej. W jego interpretacji Derrida jawi się nie jako ktoś, kto całkowicie odrzuca hermeneutykę, ale – właśnie – jako hermeneuta radykalny, posuwający hermeneutykę do granic możliwości (i niemożliwości), formułujący jej zadanie w najbardziej ekstremalny sposób [RH, 4]⁴⁹, zwracający uwagę na aporie, w jakie wikła się ona

⁴⁵ A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja...*, s. 319 (Burzyńska cytuje fragmenty z książki Derridy *La dissémination*, nie tłumaczonej na język polski).

⁴⁶ J. Derrida, *Kres człowieka*, tłum. P. Pieniążek, w: tenże, *Pismo filozofii*, wybór B. Banasiak, Kraków 1992, s. 148.

⁴⁷ J. Derrida, *Implikacje. Rozmowa z Henri Ronsem*, w: tenże, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem, Guy Scarpettą*, tłum. A. Dziadek, Bytom 1997, s. 13.

⁴⁸ Zob. np. J. Derrida, *Szibboleet dla Paula Celana*, tłum. A. Dziadek, Bytom 2000, s. 4: „zanim zinterpretujemy [...] jako hermeneuci [...] sens tego, o czym mówi się w języku francuskim mówiąc «jeden raz» [...]”; J. Derrida, *Wiara i wiedza. Dwa źródła «religii» w obrębie samego rozumu*, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, Warszawa 1999, s. 9: „«Było sobie raz», tylko raz, pewnego dnia, na wyspie lub na pustyni, i to, wyobraźcie sobie, po to, aby «mówić o religii», kilku ludzi, filozofów, profesorów, hermeneutów, pustelników czy też anachoretów, którzy pozwolili sobie założyć jakby małą wspólnotę”.

⁴⁹ Podobnie o dekonstrukcji myśli David Hoy: „Ponieważ podstawą krytycznej oceny Derridy jest to, że ani Heidegger, ani hermeneutycy nie posunęli się dostatecznie daleko, uważam, że Derridę najlepiej można zrozumieć nie jako kogoś, kto uprawia coś zupełnie odmiennego od filozofii hermeneutycznej, ale jako kogoś, kto granice hermeneutyki rozszerza do granic możliwości. [...] Dekonstrukcjonizm Derridy może być więc odbierany jako zgoda na hermeneutyczną krytykę występującego w tradycyjnej epistemo-

nie z powodu swych słabości, ale dlatego, że stanowią one po prostu niezbywalne, quasi-transcendentalne warunki jej uprawiania. Krytyczne uwagi Derridy dotyczą raczej niedostrzegania owych warunków przez *poszczególnych* hermeneutów, ale przede wszystkim zwracają się w stronę ogólnego, tradycyjnego modelu interpretacji wykształconego przez kulturę Zachodu, polegającego na lekturze traktującej tekst jako „przesłanie” odsyłające do jakiegoś zewnętrznego względem niego sensu⁵⁰ – taki model lektury nazywał wprawdzie Derrida „onto-hermeneutyką”, nie utożsamiał go jednak bynajmniej z nowoczesną filozofią hermeneutyczną, co zauważa Burzyńska:

Praktyki Derridy były raczej krytyczną re-wizją „onto-teologii” (jeśli przystać na znany termin Heideggerowski) i zarazem „onto-hermeneutyki”, re-wizją, w toku której nie miały one zniknąć z powierzchni ziemi, lecz określić się na nowo, przemieścić swe granice, a w konsekwencji – podjąć próbę zupełnie innego myślenia. Także – o literaturze i jej czytaniu⁵¹.

Używając języka Derridy, można powiedzieć, że dekonstrukcja dokonuje *rozsunienia* w obrębie hermeneutyki, uwrażliwiając ją na pęknięcia, nierozstrzygalności, *sfałdowanie* tekstu uniemożliwiający jego jednoznaczną eksplikację. Nie działa jednak na hermeneutykę *z zewnątrz* – to raczej sama hermeneutyka jest zawsze już wystawiona na autodekonstrukcję, gdyż, jak podkreśla autor *Glas*, „dekonstrukcja to nie metoda albo jakieś narzędzie, które aplikuje się do czegoś z zewnątrz. Dekonstrukcja jest czymś, co się przydarza, i to przydarza się wewnątrz” [DIAN, 9].

Kiedy więc Caputo stawia przed hermeneutyką zadanie przerobienia lekcji dekonstrukcji, chodzi o uświadomienie sobie własnego wystawienia na działanie logiki *différance*, wraz z którym „hermeneutyka traci niewinność, a przeto staje się jeszcze bardziej wierna” pierwotnej trudności życia [RH, 5]. Lekcja ta polega przede wszystkim na zrozumieniu, że „obecność” sensu to jedynie „efekt” gry *signifiants*, w której kluczową funkcję spełnia *powtórzenie*: „Derrida pokazuje, że obecność jest «efektem» procesu powtórzenia, że re-prezentacja poprzedza i czyni możliwym samą obecność tego, co ma być reprodukowane, że powtórzenie jest «starsze» niż to, co ono powtarza” [RH, 4]. Autor *Głosu i fenomenu* czyni to na różne sposoby: udowadniając, że imię własne

logii metafizycznego samozrozumienia, ale również jako posunięcie tejże krytyki do granic możliwości i odniesienie jej do krytycznej oceny również tradycyjnej hermeneutyki” (D. Hoy, *Jacques Derrida...*, s. 60, 65).

⁵⁰ Tak Derrida rozumiał „hermeneutykę” m.in. w *O gramatologii* (tłum. B. Banasiak, Łódź 2011) czy w *Ostrogach. Stylach Nietzschego...*

⁵¹ A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja...*, s. 22.

nigdy nie jest własne⁵², że znaczenie determinuje iteracja *signifiants*⁵³, że suplement nie stanowi zwykłego dodatku do całości, ale coś, bez czego całość nigdy nie może się obejść, a co – tym samym – jej zagraża⁵⁴ itp. Dlatego Caputo twierdzi, że „dekonstrukcyjna krytyka jest bramą, przez którą musi przejść hermeneutyka radykalna” [RH, 97], nazywając Derridę „filozofem upływu *par excellence*” [RH, 116], „wyjątkowo dobrym w miotaniu trudności na ścieżkę metafizyki” [RH, 5]. Ale autor *Demythologizing Heidegger* upiera się – i tu mieści się sedno jego koncepcji – że „po nakreśleniu tego dekonstrukcyjnego kursu, po pełnym przyzwoleniu na ów dyseminacyjny dryf, dziwnym trafem powracamy do siebie, nie w sensie wyzdrowienia i samoobecności, lecz w głębszy, mniej niewinny sposób” [RH, 97]. Za Paulem Ricoeurem można by więc powiedzieć, że „konieczne jest [...] włączenie pewnego bieguna destrukcji do pracy nad zrozumieniem”⁵⁵, jednak dekonstrukcja nie może być ostatnim słowem interpretacji. Nie jest nim zresztą także dla samego Derridy, który przecież nie twierdził, że nierozstrzygalność uniemożliwia podjęcie jakiegokolwiek decyzji, przeciwnie – stanowi jej warunek⁵⁶.

Z tych powodów hermeneutyka radykalna zrazu została przez Caputo określona jako dyskurs „wydarzający się” pomiędzy Heideggerem i Derridą i „skutkujący innym i bardziej radykalnym czytaniem Heideggera i innym, bardziej hermeneutycznym czytaniem Derridy” [RH, 5]. Ten punkt wyjścia ulegał później korektom, w efekcie których stosunek autora *Against Ethics* do Heideggera stawał się coraz bardziej krytyczny, zaś początkowa niechęć do Gadamera zmieniała się w postawę nieco przychylniejszą⁵⁷. Główną rolę w projekcie hermeneutyki radykalnej niezmiennie odgrywa jednak Derrida, za sprawą którego, jak powiada Norbert Leśniewski,

⁵² Zob. np. J. Derrida, *Wojna imion własnych*, w: tenże, *O gramatologii...*

⁵³ Zob. np. J. Derrida, *Sygnatura zdarzenie kontekst*, tłum. J. Margański, w: tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.

⁵⁴ Zob. np. J. Derrida, *Farmakon*, tłum. K. Matuszewski, w: tenże, *Pismo filozofii...* (szczególnie s. 55: „*Farmakon* jest niebezpiecznym uzupełnieniem, wdzierającym się do tego, co chciałoby właśnie się bez niego obejść, a co pozwala się zarazem zetrzeć, wypaczyć, usunąć i zastąpić, uzupełnić tym samym śladem, w którym to, co obecne, umacnia się, jednocześnie w nim znikając”).

⁵⁵ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1975, s. 133. Ricoeur używa oczywiście określenia „destrukcja” w sensie Heideggerowskim. Właśnie to słowo – *der Destraktion*, ale też *die Abbau* – Derrida przetłumaczył na język francuski jako *déconstruction*.

⁵⁶ Zob. np. J. Derrida, *Aporias*, tłum. T. Dutoit, Stanford 1993.

⁵⁷ Poświadcza to niejako Roy Martinez, amerykański badacz hermeneutyki radykalnej, który mówi o trzech źródłach postawy Caputo: hermeneutyce faktyczności Heideggera, dekonstrukcji Derridy i hermeneutyce filozoficznej Gadamera (zob. R. Martinez, J.D. Caputo, *A Philosophical Propaedeutic: on the Very Idea of Radical Hermeneutics*, w: *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, red. R. Martinez, Amherst 1997, s. 13).

hermeneutyka po de(kon)strukcji zachowuje swój najbardziej istotny rys, nadal jest sposobem rozumiejącego ujmowania tego, co nas otacza, ale równocześnie zmuszona zostaje do porzucenia nostalgii za autorytetem czy to prawdy, istoty, autora, czy to intencji, sensu, przesłania⁵⁸.

Dekonstrukcja jest więc lekcją, jaką musi przerobić – albo raczej nieustannie przerabiać – hermeneutyka radykalna, ale też – z drugiej strony – sama hermeneutyka radykalna jest „lekcją” dekonstrukcji, tzn. interpretacją wydobywającą jej rysy hermeneutyczne i egzystencjalne. Ujawnia w ten sposób „podwójne związanie” (*double bind*), w jakim się znajduje: „lekcji” dekonstrukcji nie da się „przerobić”, istnieją jedynie „lekcje” (tzn. odczytania) dekonstrukcji umożliwiające orientację w świecie targanym przez nierozstrzygalności. Lekcja dekonstrukcji pozostaje – wciąż i wciąż – zadana, praktyka hermeneutyczna każdorazowo musi się z nią mierzyć.

Upływ

Metafora upływu (*flux*) wyraża w hermeneutyce radykalnej ruch, stawanie się, zmienność, przemijalność życia. To pojęcie – albo raczej quasi-pojęcie – ewokujące sprzeciw wobec stabilizującej pracy metafizyki, która „zazwyczaj trzyma bezpieczny dystans od *upływu* [...]”. W dystansie tym stwarza dostrzegalną iluzję stałości, na podstawie niepodważalnej istoty, niewzruszonego gruntu, operuje Pojęciem szachującym *upływ* i wstrzymującym ruch⁵⁹. Wbrew sugestiom Włodzimierza Lorenca⁶⁰ nie deklaruje ono złamania „kodu”, nie jest hipermetafizyczną, ostateczną prawdą o istnieniu, ale – tak jak *différance* Derridy – warunkiem (nie)możliwości wszelkich podobnych „prawd”, pre-ontologiczną quasi-podstawą, nad którą dopiero nadbudowują się metafizyczne konstrukcje. Chodzi w nim o pokazanie, że zanim świat wpisany zostanie w horyzont myślenia podmiotowo-przedmiotowego, jest stawaniem się⁶¹. I chodzi właśnie o „pracę u podstaw”, o próbę wytrwania w upływie bez uciekania się do transcendentnych pewników [RH, 3], o – jak mówi Bogdan Baran – „*inter-esse*, bycie w strumieniu życia”⁶². Upływowi poddana jest bowiem każda „stałość”, dlatego radzenie sobie z nim polegać może jedynie na „stawianiu czoła najgorszemu, grze epok, przygodnym konstelacjom, wewnątrz których wiemy nasze życie, na torowaniu sobie drogi przez upływ i staraniu się, by nie utonąć” [RH, 258]. Upływ

⁵⁸ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej...*, s. 159-160.

⁵⁹ Tamże, s. 130.

⁶⁰ Zob. W. Lorenc, *John D. Caputo...*, s. 385-391.

⁶¹ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010, s. 21-25 (§ 3).

⁶² B. Baran, *Fenomenologia amerykańska...*, s. 159.

nie jest wizją, objawieniem, eschatologią, apokalipsą, ale właśnie ubóstwem myślenia, pokorą kogoś, kto ma do powiedzenia mniej niż metafizyka. Jest to doświadczenie kogoś, kto otworzył się na otchłań, na grę, w którą wciągnięte są wszystkie rzeczy, na ébranler, na drzenie. Ma się on na baczności wobec iluzji leżenia-u-podstaw i szukania fundamentów [HiD, 210].

Hermeneutyka radykalna jest przeto „lekcją pokory, uchodzi pokonana z walki z wpływem. [...] Rozumie siłę wpływu, niwelującego nawet najlepiej opracowane schematy metafizyki” [RH, 258]. Mimo to – podobnie jak dekonstrukcja – pozostaje świadoma niemożliwości całkowitego wykroczenia poza metafizykę, której udaje się przemycić stabilizującą kontrabandę nawet do najkonsekwentniej antymetafizycznego dyskursu. O takim ustatyczniającym działaniu metafizyki pisał Baran, którego słowa okazują się szczególnie trafne w kontekście hermeneutyki radykalnej:

Modyfikacja statycznego podmiotywizmu w dynamiczny jak zwykle nie wystarcza. Jak zwykle przeciwstawienie staniu stawania się jest środkiem zbyt słabym na transcendentalną metafizykę. Proces, stawanie się, dynamizm to określenia *echt* metafizyczne, które metafizyka natychmiast „ustatycznia” i wchłania. Inaczej mówiąc: nie można przewyciężyć metafizyki dynamizując jej pojęcia⁶³.

Dlatego Caputo bynajmniej nie postuluje zarzucenia metafizycznych projektów, ale jedynie odebranie im metafizycznego kwantyfikatora – przystanie na ich przygodność, historyczność, przemijalność, nieuniwersalność, różnorodność, a także wadliwość, kruchość, załamywanie się w obliczu wpływu. W analogii do „pisma” Derridy, wpływ pełni w hermeneutyce radykalnej funkcję „archi-zasady” – czegoś, co stoi u podstaw, jednocześnie nie będąc podstawą, nie mieszcząc się w opozycji tego, co pierwotne i wtórne, poprzedzając to, co ontologiczne i logiczne. Nie oznacza to jednak prostej negacji źródłowości, ale raczej jej radykalną problematyzację. Archi-pismo Derridy sygnalizuje bowiem, że nigdy nie wywikłamy się z tekstualnej siatki uwarunkowań socjologicznych, historycznych, językowych, politycznych czy seksualnych, osiągając jakiś nagi, przed-językowy, poza-tekstowy, ahistoryczny, niezinterpretowany fakt, byt-w-sobie czy transcendentalne *signifié* [DIAN, 79]. Jak komentuje tę kwestię Michał Paweł Markowski,

⁶³ B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1991, s. 65.

inskrpcja nie jest negacją lub zaprzeczeniem źródła: jest tylko jego podwójnym warunkiem: możliwości (bo umożliwia jego istnienie) i niemożliwości (bo nie pozwala – dzięki Innemu – być mu w pełni sobą). Inskrypcja jest więc *quasi*-transcendentalną (kon)tekstualizacją: wpisywaniem źródła w (kon)tekst jego infrastrukturalnych (nie)możliwości⁶⁴.

Upływ „działa” podobnie jak archi-pismo (inskrpcja), gdyż tak jak ono załamuje metafizykę, unaoczniając, że obecność jest jedynie – paradoksalnie – efektem re-prezentacji, powtórzenia, „arche-kinezy” [RH, 200] „produkującej” to, co powtarzane, i wpisującej je we wciąż nowe konteksty: „gra różnic jest zawsze «starsza» niż jakikolwiek z jej efektów, konstytuując *quasi*-arché «przed» prawem archicznym narzucanym przez reguły” [DIAN, 101]. Dlatego rację ma Leśniewski, gdy określa upływ mianem „słabo-ontologicznej” podstawy hermeneutyki radykalnej, kojarząc koncepcję Caputo z propozycjami Gianni Vattima (myśl słaba⁶⁵) czy Hugh J. Silvermana (hermeneutyka semiologiczna) i dodając: „im *czynnik ontologiczny słabszy*, tym hermeneutyka bardziej radykalna, im *silniejszy*, tym bardziej metodyczna i techniczna”⁶⁶. Uważam jednak, że autor *O hermeneutyce radykalnej* myli się, gdy odbiera ów „słabo-ontologiczny” status dekonstrukcji, twierdząc, że „czynnik ontologiczny” nie występuje w niej w ogóle, a tym samym traktując ją jedynie jako strategię tekstualną. Słabo-ontologiczną podstawą dekonstrukcji jest bowiem właśnie archi-pismo, implikujące podobną, co upływ, ontologię, która zgodnie ze słowami Leśniewskiego

zastępuje silne pojęcie bytu ontologiczną zasadą *stawania się*, co nie oznacza jedynie prostego (egzystencjalnego) zastąpienia istoty istnieniem (esencji egzystencją – bytu byciem), lecz, przede wszystkim, stanowi radykalną modyfikację *pola możliwego rozumienia*. Rozumienie i interpretacja kierują się w tym polu już nie tyle ku Jedności w wielości, ile ku wielu jednościami. [...] *Słaba* ontologia jest ontologią *upływu*, gdzie nie można w istocie pomyśleć tego, co jest, ponieważ to, co *się staje* zarazem *jest i nie jest*, czym łamie reguły logiki *eidosu*⁶⁷.

Znajdujemy się tu bardzo blisko języka Derridy – radykalne pole możliwego rozumienia to bowiem hermeneutyczny odpowiednik „przestrzeni inskrpcji”. Zarówno pismo Derridy, jak i upływ Caputo, „osłabiają” ontologię metafizyczną, jednocześnie

⁶⁴ M.P. Markowski, *Efekt inskrpcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 114.

⁶⁵ Por. A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009, s. 14: „byt słaby więc to byt, który utracił swoją esencjonalność, substancjalność, «powagę», «sztywność», funkcję podstawy, fundamentu, tego, co pierwsze, co istnieje naprawdę i w sposób właściwy, istotny, jako różne – i odróżnialne – od tego, co nie w pełni istniejące, pozorne, przypadłościowe, przygodne, ufundowane i mające poza sobą istotę swej bytowości”.

⁶⁶ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej...*, s. 56.

⁶⁷ Tamże, s. 97.

wywłaszczają podmiot ze stabilnej, centralnej i autonomicznej pozycji, „odkłamując” jego uwikłanie w świat, „chiazmatyczną” relację z Innym, wystawienie na grę znaczeń, skończoność. Pismo/upływ to właśnie czynniki pierwotnej trudności życia, dlatego też hermeneutyka radykalna „nie jest hermeneutyką, której poszukujemy, ale taką, która nawiedza nas wbrew naszej woli” [RH, 189] w momentach załamywania rozumienia, rozsypania się sensotwórczych projektów, ujawniania w pozornie spójnych dyskursach pęknięć skutkujących nieustanną rearanżacją egzystencjalną⁶⁸. *Radykalizm* hermeneutyki radykalnej okazuje się w pierwszej kolejności radykalizmem egzystencjalnym: nie prowadzi ona bowiem do komfortowych konkluzji, lecz do dramatu naszej kondycji [RH, 214]. Uwypukla tym samym egzystencjalny wymiar dekonstrukcji, nie czyniąc tego jednak w sposób arbitralny (co zarzuca Caputo Agata Bielik-Robson⁶⁹), ale wydobywając te jej aspekty, które bywają ignorowane zarówno przez jej oponentów, jak i zwolenników⁷⁰, stają się jednak bardzo wyraźne w pismach Derridy z lat 90., o czym zaświadcza Jacek Gutorow:

Uważna lektura książek poświęconych melancholii prowadzi do wniosku, że w dekonstrukcji od początku obecny był dramat – dramat *par excellence* egzystencjalny. Dla Kierkegaarda dramat ten związany jest z przejściem ze stadium estetycznego do stadium etycznego. Derridy napięcie egzystencji skryte było za językiem i retoryką, jednak to właśnie ono nadawało kierunek jego filozofii⁷¹.

Pierwotna trudność życia oznacza zatem trudność życia rzuconego w świat, wystawionego na upływ, borykającego się z nierozstrzygalnością znaczeń, z aporetycznością decyzji, z „bojaźnią i drzeniem”, z bezgrunciem i rozproszeniem – słowem: z *différance*, będącą nie tylko (i nie przede wszystkim) regułą tekstualną, ale też – daleko bardziej – współczynnikiem przygodności egzystencji:

⁶⁸ O podobnej rearanżacji – ciągłym odnawianiu egzystencji w spotkaniu Innością – pisze w jednej ze swoich ostatnich książek Markowski, co zbliża go nieco do postawy radykalnohermeneutycznej (zob. M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013).

⁶⁹ Bielik-Robson twierdzi, że fuzja „myśli egzystencjalnej (Kierkegaard) z ponowoczesną (Derrida)”, jakiej dokonuje Caputo, jest „ryzykowna” (A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni...*, s. 430). Wynikałoby stąd, że nie traktuje ona (czy raczej: nie traktowała w 2004 roku) dekonstrukcji jako myśli egzystencjalnej.

⁷⁰ Do zwolenników Derridy nadmiernie „tekstualizujących” wymowę jego pism należy moim zdaniem Bogdan Banasiak (zob. np. B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacques’a Derridy*, Warszawa 1995).

⁷¹ J. Gutorow, *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Opole 2001, s. 49. Książka Gutorowa mocno akcentuje ten egzystencjalny wymiar dekonstrukcji: „[...] projekt Derridy jest w istocie projektem egzystencjalnym, nie zaś, jak często się powtarza, filozofią języka czy kontynuacją filozofii strukturalistycznej” (s. 16).

Différance nie wymazuje rzeczywistego świata, nie kradnie nam go sprzed nosa, nie grozi perspektywą, że pewnego dnia obudzimy się i zauważymy, że zniknął, nie zamyka nas w więzieniu *signifiants*. Po prostu uzupełnia egzystencjalne projekty o współczynnik kontyngencji, który powinien poskutkować pewną dozą referencyjnej pokory [MRH, 253].

Zarówno upływ, jak i *différance* uwrażliwiają na pierwotną trudność życia, gdyż uzmysławiają, że obecność – która miała być gwarantem stabilności egzystencji, stojącym u podstaw gry znaczeń: w samym jej centrum (jako element strukturujący), ale jednocześnie na zewnątrz (jako element niepodlegający strukturyzacji) – jest jedynie efektem powtórzenia.

3. Powtórzenie

Pojęcie powtórzenia było istotne dla takich autorów jak Søren Kierkegaard czy Friedrich Nietzsche, ale odegrało także – wbrew awangardowym tendencjom epoki – niebagatelną rolę w praktyce artystycznej modernizmu⁷². Rola powtórzenia w hermeneutyce radykalnej została przy tym dobrze opisana przez Norberta Leśniewskiego⁷³, jest ona jednak na tyle „fundamentalna”, że nie sposób do niej nie powrócić, posiłkując się rozważaniami poznańskiego filozofa i uzupełniając je o kilka istotnych kontekstów.

Można powiedzieć, że to właśnie w powtórzeniu upływ uzyskuje paradoksalną „tożsamość”, co zbliża nieco projekt Caputo do koncepcji Gilles’a Deleuze’a, który twierdził, że „powracanie to stawanie się-tożsamym samego stawania się. Powracanie jest więc jedyną tożsamością, ale tożsamością jako mocą wtórną, tożsamością różnicy, tożsamym, które orzeka się o różnym i obraca wokół tego, co różne. Taka wytworzona przez różnicę tożsamość określona jest jako «powtórzenie»”⁷⁴. W obu koncepcjach powtórzenie okazuje się „pierwotne”, „oryginalne”, uprzednie względem tego, co powtarzane. Caputo nie powołuje się jednak na autora *Różnicy i powtórzenia*, ale na trzy projekty „antymetafizyczne”: Kierkegarda, Husserla oraz Heideggera, które niejako „nawiedza” widmo dekonstrukcji, wydobywającej z pojęcia powtórzenia najdalej posunięte implikacje. Hermeneutyce radykalnej chodzi bowiem nie tyle – jak filozofii Deleuze’a –

⁷² Zob. np. T. Załuski, *Modernizm artystyczny i powtórzenie. Próba reinterpretacji*, Kraków 2012.

⁷³ Zob. N. Leśniewski, *O powtórzeniu. Hermeneutyka upływu Johna D. Caputo*, w: tenże, *O hermeneutyce radykalnej...*

⁷⁴ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 80.

o różnicę jako taką, ile o sam ruch różnicowania, mechanizm powtarzalności będący „wcieleniem” upływu.

Kierkegaard: powtórzenie egzystencjalne

Kierkegaard stanowi dla Caputo ważną inspirację jako autor pytania, „czy ruch w sensie egzystencjalnym jest możliwy, czy możliwe jest osiągnięcie progresu przez egzystujące indywiduum” [RH, 11]. Próbując na nie odpowiedzieć, duński filozof dokonał rozróżnienia między powtórzeniem a przypomnieniem, *anamnesis*. To drugie charakteryzuje metafizykę wspartą na autorytecie Platona, który – jak wiadomo – odróżniał (niewłaściwe) poznanie zmysłowe (*doxa*) od poznania właściwego (*episteme*) dotyczącego prawd wiecznych, a opartego na wspomnieniu: „Platon [...] przyjmował, że umysł nasz oglądał idee w poprzednim życiu i zachował o nich pamięć; to tłumaczy, że zna je od urodzenia i tak bezpośrednio, jak gdyby je oglądał. Dlatego to w życiu obecnym nie potrzebujemy już zdobywać wiedzy o ideach; wystarcza, że ją sobie przypominamy; wiedza wrodzona jest «przypomnieniem»⁷⁵. Według Kierkegaarda natomiast właściwe powtórzenie – w przeciwieństwie do przypomnienia, rekolekcji, anamnezy – nie nawraca wcale ku czemuś byłemu, lecz jest projektującym ruchem egzystencjalnym: „Powtórzenie i wspomnienie to ten sam ruch, lecz skierowany w przeciwne strony, gdyż to, co się wspomina, już było, powtarza się więc «do tyłu». A właściwe powtórzenie to wspomnienie zwrócone ku przyszłości”⁷⁶.

W ujęciu Caputo różnica między przypomnieniem a powtórzeniem okazuje się jednocześnie różnicą między zabezpieczającą życie metafizyką a afirmującą pierwotną trudność życia hermeneutyką. „«Rekolekcja» to [...] jedna z tych rzeczy, które zawsze oferują nam filozofowie nieufający ruchowi, gdy mówią w imieniu ruchu” [RH, 13], takim „ruchem” rządzi jednak pragnąca go przewyciężyć „dynamika nostalgii” [RH, 14]. W przypomnieniu „wieczność zawsze już była”, „jest utraconą rzeczywistością” – „przypomnienie rozpoczyna się na końcu, a nie na początku, wraz z «utratą», a nie jako zadanie” [RH, 14]. Dlatego Kierkegaard twierdzi, że „tylko odwaga pragnie powtórzenia”, podczas gdy ten, kto żyje nadzieją i wspomnieniem, to tchórz: „powtórzenie jest rzeczywistością i powagą bytu. Ten, kto wybrał powtórzenie, dojrzewa w powadze”⁷⁷.

⁷⁵ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1958, s. 121.

⁷⁶ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantiusa*, w: tenże, *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. i oprac. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 17.

⁷⁷ Tamże, s. 18-19.

Kto żyje wspomnieniem, traktuje przeszłość jako utraconą pełnię, siebie samego zaś – jako już ukształtowany podmiot. Ruch powtórzenia ujawnia natomiast paradoksalną „naturę” tożsamości: „przez powtórzenie indywiduum [dopiero] staje się sobą” [RH, 12]. Tożsamość nie jest tu czymś gotowym, istniejącym obiektywnie, (samo)obecnym, ale stanowi zadanie do wykonania. Dlatego powtórzenie „mieści się” zawsze pomiędzy *potentia* a *actus* i wyraża „dynamikę wolności” stawania się [RH, 28]. Chodzi zawsze o samą *możliwość* powtórzenia, nie o jego *realizację*. To „tutaj – w wolności, która jest ruchem we właściwym sensie – pojawia się coś nowego. Aktualność jest transcendentna względem możliwości, niezdeterminowana przez nią, niezamknięta w niej, niezawarta w niej uprzednio” [RH, 20]. Powtórzenie okazuje się produktywne: kierując się w przód, ku możliwości i ku przyszłości, nie reprodukuje tego, co już obecne, zaktualizowane, stojące tu-oto, ale wytwarza „obecność” jako swój efekt. Nie jest to wszakże kreacja *ex nihilo*: rozpoczyna się ona zawsze tu i teraz – w faktyczności ludzkiego bycia-w-świecie [RH, 30].

Nietrudno zauważyć, że Kierkegaard antycypuje Heideggerowską analitykę egzystencjalną. Powtórzenie przybiera w jego ujęciu charakterystyczną postać koła hermeneutycznego, będąc ruchem antycypacyjno-retrospektywnym, w którym dotychczasowe rozumienie pełni funkcję (niestabilnej) podstawy dla rozumienia projektującego, przemieszczającego, otwierającego na nowe możliwości. Duński filozof okazuje się też pierwszym myślicielem dokonującym delimitacji archeo-teleologicznych projektów metafizyki:

rozpoczyna dzieło rozkładania metafizycznego aparatu [...]. To dekonstrukcyjne dzieło prowadzi nas z powrotem do prawdziwej kondycji ludzkiej, ale nie w sensie odrzuconego już humanizmu, lecz w sensie decentrującej woli, która obnaża nędzę naszej egzystencji. Prowadzi nas do źródłowej trudności życia, którą metafizyka zawsze starała się pominąć [RH, 35]⁷⁸.

„Powtórzenie – jak komentuje tę kwestię Leśniewski – z natury swej podważa [...] stabilność. Wolność przerodziła się tu w wiedzę, *powtórzenie* staje się więc ciągle ponawianą realizacją wyboru”⁷⁹. Ów niewstrzymany, niespokojny, nieukończony ruch pozostaje uczciwą strategią radzenia sobie z upływem, trwania w nim bez uciekania się do metafizycznych pocieszeń: podczas gdy „przypomnienie wycisza zgiełk [upływu]; powtórzenie znajduje sposób, aby utrzymać się w samym jego środku” [RH, 17]. Projekt Kierkegarda może więc być nazwany przez Caputo

⁷⁸ Fragment w tłumaczeniu N. Leśniewskiego.

⁷⁹ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej...*, s. 123.

pierwszą „post-modernistyczną” próbą stawienia czoła upływowi, niezaprzeczającą mu ani nie „godzącą się” z nim w manierze metafizycznej, lecz trwającą w nim [...]. Kierkegaard stanowczo pragnie uniknąć obrócenia świata w zastygły *eidōs*, powstrzymujący jego ruch, aresztujący jego grę i – tym samym – uśmierający nasze lęki. Pragnie pozostać otwarty na *ébranler*, to, co chwiejne i zmienne, i gotowy na bojaźń i drzenie, na trwożę wstrząsającą indywiduum [RH, 12].

Heidegger: powtórzenie hermeneutyczne

W tym miejscu następuje przejście do fenomenologii Husserla i fenomenologii hermeneutycznej Heideggera. Pierwszego z nich Caputo nazywa proto-hermeneutą, zauważając w jego postawie „esencjalny komponent hermeneutyczny”, który jednak przez samego autora *Badań logicznych* pozostaje nierozwinięty albo nawet zagłuszony. W konsekwencji fenomenologia Husserla jawi się jako droga pośrednia pomiędzy „uczciwymi” próbami radzenia sobie z upływem a metafizycznymi strategiami zaprzeczania mu poprzez myślenie wspomnieniowo-uobecniające:

Husserl uważa, że możliwe jest przewyciężenie kondycji hermeneutycznej, którą on sam ustanowił, i uchwycenie świadomości w idealnym powrocie, który narusza wszystko, co mówił on o uprzednich warunkach [poznania]. [...] Fenomenologia Husserla w najlepszym wypadku reprezentuje rodzaj „proto-hermeneutyki”: „hermeneutyki”, gdyż pokazuje, jak torujemy sobie drogę przez przepływ doświadczeń za pomocą pewnych antycypacyjnych cięć, które szkicują jego strukturę i przewidują jego ruch; ale „proto-hermeneutyki”, gdyż ostatecznie wstrzymuje się ona przed wyciągnięciem wszystkich implikacji własnego odkrycia [RH, 38].

Powtórzenie w fenomenologii Husserla przybiera postać epistemiczną – z poziomu egzystencji przenosi się na poziom konstytucji sensu i znaczenia. Z jednej strony przedmiot intencjonalny ustanawiany jest przez antycypacyjną przed-strukturę [RH, 41], z drugiej jednak retencyjno-protencyjny ruch kieruje się zawsze w tył: ku świadomości transcendentalnej i ku nieskażonej „istocie” rzeczy [RH, 58]⁸⁰. Dlatego za właściwe rozwinięcie figury powtórzenia uważa Caputo hermeneutyczny projekt Heideggera, stanowiący niejako fuzję filozofii Kierkegaarda i Husserla: „sensem *Dasein* jako bytu «egzystującego» (w znaczeniu Kierkegaardowskim) jest podążać *w przód*, kontynuować ruch w kierunku jego autentycznej przyszłości. Lecz ten ruch *w przód* pojmowany jest przez Heideggera jako jednoczesny ruch *w tył*, w kierunku bycia, którym *Da-*

⁸⁰ Por. komentarz Leśniewskiego: „Husserlowskie powtórzenie epistemiczne stanowi inną wersję anamnezy Platona, czy mediacji Hegla, jest zatem wspomnieniem, które sytuuje świadomość poza rzeczywistym upływem, skąd rozważa rzeczywistość w terminach koniecznej struktury i istoty, a nie możliwości i istnienia” (tamże, s. 144).

sein zawsze już jest. Ruch w przód jest zatem także ruchem dochodzenia do siebie” [RH, 60]. Rozumienie określone zostaje jako antycypacyjno-retrospektywna projekcja, w której dochodzi do jednoczesności trzech ekstaz czasowych: „w możliwej przyszłości założona jest już cała dotychczasowość (*upředniość*) rozumienia”⁸¹. Ów czasowy modus rozumienia Heidegger nazywa w *Podstawowych problemach fenomenologii* „powtórzeniem”:

Dochodząc-do-siebie, jestestwo zawsze przejmując siebie jako byt, którym zawsze już było. [...] Powracając do siebie, wprowadza siebie na powrót [*holt... wieder*] ze wszystkim, czym jest, w swoją najgłębszą uchwyconą możność bycia. Czasowy *modus*, w którym to, jak i czym ono było, *jest*, nazywamy *powtórzeniem* [*Wiederholung*]. Powtórzenie to osobny *modus*, w którym jestestwo *jest byłe*. Owo zdecydowanie czasuje się jako powtarzające powracanie-do-siebie z uchwyconej możliwości, w którą jestestwo, dochodząc-do-siebie, *wybiegło*. W ekstatycznej jedności *powtarzającego wybiegania*, tzn. w tej byłości i przyszłości, tkwi specyficzna współczesność⁸².

Zadanie rozumienia to zatem cyrkularny nawrót do tego samego, co *de facto* nie jest już *tym samym*, ale się przemieszcza, dopełnia, otwiera na własne inne. Ów cyrkularny ruch pozostaje strukturalnie otwarty: „powtórzenie zwraca się nie ku *aktualności*, lecz ku *możliwości*. Możliwość jest wyżej niż aktualność” [RH, 91]⁸³. *Dasein* kieruje się zarówno w przód (jako projekt), jak i wstecz (jako byt faktyczny) – „podążając w przód, jednocześnie *powraca* do siebie. Taka jest istota «cyrkularnego bycia *Dasein*» i kamień węgielny Heideggerowskiej teorii powtórzenia” [RH, 86]. Dlatego Heidegger powie, że „właściwie przyszłe *jest* jestestwo właściwie *byłe*”⁸⁴, a „byłość” ujmie jako „*modus* bycia, określenie sposobu, w jaki jest jestestwo jako egzystujące”⁸⁵.

Cały ów egzystencjalny sztafaż *Bycia i czasu* uzupełnia ścisła fenomenologiczna analiza dowodząca, że „rozumieć znaczy projektować pewną horyzontalną ramę, wewnątrz której bycie może być rozumiane. Byty mogą jawić się tylko o tyle, o ile z góry został dla nich wyznaczony jakiś horyzont bycia” [RH, 61]. Zasada fenomenologiczna jest więc zachowana, gdyż coś jawić się może tylko *jako* coś i uzyskiwać znaczenie tylko *ze względu na* coś. Jest ona jednak ograniczona do faktyczności istnienia, bez uciekania się do redukcji egzystencjalnej i transcendentalnej. W konsekwencji powtórzenie okazuje się w *Byciu i czasie* zarówno sposobem bycia *Dasein*, jak i metodą dowodzenia [RH, 80].

⁸¹ Tamże, s. 153.

⁸² M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 309.

⁸³ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 195-202 (§31).

⁸⁴ Tamże, s. 423 (§65).

⁸⁵ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii...*, s. 313.

Derrida: powtórzenie jako iteracja

Dla Derridy powtórzenie stanowi „logikę” znaku i – ze względu na znakowy charakter rzeczywistości – wszelkiego doświadczenia. Jego namysł nad tym zagadnieniem można by opatrzyć mottem „z powrotem do de Saussure’a”, podobnie jednak jak powrót Jacques’a Lacana do Sigmunda Freuda, byłoby to powtórzenie z przemieszczeniem, swoista zdrada wynikająca z chęci pozostania wiernym najbardziej radykalnym implikacjom myśli autora *Kursu językoznawstwa ogólnego*⁸⁶. Zgadając się (do pewnego stopnia⁸⁷) z założeniem o arbitralności znaku, Derrida podaje w wątpliwość przede wszystkim jego dwuwartościowość, zgodnie z którą znaczenie znaku ustanawiane jest przez odniesienie materialnego elementu znaczącego (*signifiant*) do zewnętrznego względem niego elementu znaczonego (*signifié*). Zdaniem Derridy wszelkie znaki odnoszą się nie tyle do jakiegoś transcendentnego znaczonego, ile – jedynie – do innych znaków. Krótko mówiąc, znaczące jest wszystkim, w polu znaku nie istnieje element znaczonego: „znaczące jako uzupełnienie nie re-prezentuje najpierw i przede wszystkim nieobecnego znaczonego, lecz zastępuje inne znaczące, inny porządek znaczącego pozostający z brakującą obecnością w innym stosunku, bardziej waloryzowanym przez grę różnicy”⁸⁸. W obrazowy sposób tłumaczy tę „logikę” Geoffrey Bennington:

W systemie różnic, jakim jest język, działanie każdego *signifiant* polega na odsyłaniu do innych *signifiants*; ostatecznie nie osiągamy wcale jakiegoś *signifié*. [...] *signifié* (znaczenie) to tylko *signifiant* usytuowane przez inne *signifiants* w pewnej pozycji: nie ma znaczenia, ani sensu, są tylko „efekty”. Tymczasem ów przywilej, który przyznaliśmy *signifiant*, od razu je niszczy: w efekcie *signifiant* „signifiant” znaczy coś jedynie w relacji do (*signifiant*) „signifié”, które od początku ma uprzywilejowaną pozycję. „Signifiant” i „signifié” wynikają z-między-siebie; podobnie wynika stąd „znak” i „desygnat”⁸⁹.

⁸⁶ Podobnie – jako rozwinięcie tez de Saussure’a, a nie ich odrzucenie – traktuje namysł Derridy nad arbitralnością i umotywowaniem znaku J. Culler, *Znak. De Saussure i Derrida o arbitralności*, w: tenże, *Literatura w teorii*, tłum. M. Maryl, Kraków 2013.

⁸⁷ W tekście *Sygnatura zdarzenie kontekst...* założenie to zostało określone jako „problematyczne”, ale jednocześnie – co istotne – rozszerzające, pogłębiające i radykalizujące trudności (s. 231). W *Glas* (tłum. J. Leavey, R. Rand, Lincoln 1986, s. 94) natomiast Derrida poddał je bardziej zdecydowanej problematyzacji, zastanawiając się, na ile „arbitralność” jest osłabiana przez „umotywowanie”: „wewnętrzny system języka nie istnieje albo nigdy się z niego nie korzysta, albo przynajmniej korzysta się z niego tylko wtedy, gdy się go zatruwa, i to zatrucie jest nieuniknione, a zatem regularne i «normalne», stanowi część systemu i jego funkcjonowania, stanowi jego część, co także znaczy, że stanowi o jego wartości jako całości, części całości większej od niego”.

⁸⁸ J. Derrida, *Głos i fenomen*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Warszawa 1997, s. 148.

⁸⁹ G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, tłum. V. Szydłowska-Hmissi, Warszawa 2009, s. 33.

W jaki sposób jednak ustanawiane jest *signifiant* w pozycji „signifiant” i *signifiant* w pozycji „signifié”? Właśnie tu kluczową rolę ogrywa powtórzenie. Można ją prześledzić na podstawie wczesnego tekstu Derridy *Sygnatura zdarzenie kontekst*⁹⁰, stanowiącego polemiczny komentarz na temat teorii performatywu Johna Langshawa Austina. W przeciwieństwie do autora *Jak działać słowami*, który twierdzi, że performatyw musi być czymś jednostkowym i niepowtarzalnym, zaś „cytat” (np. wypowiedzenie czegoś na scenie, w wierszu, w rozmowie) nie jest „prawdziwym” performatywem, ale jedynie jego „powtórzeniem” „nie-serio”, wyjątkiem, anomalią, Derrida uważa „cytatość” nie tylko za pewną strukturalną możliwość, ale wręcz za warunek możliwości jakiegokolwiek performatywu: „czy wypowiedź performatywna mogłaby się udać, gdyby jej sformułowanie nie stanowiło powtórzenia wypowiedzi «zakodowanej» czy powtarzalnej, innymi słowy, gdyby formuła, jaką wypowiadam, żeby otworzyć posiedzenie, zwodować statek czy udzielić ślub, nie była identyfikowalna jako zgodna z pewnym iterowalnym wzorcem, gdyby więc nie była identyfikowalna poniekąd jako «cytat»?”⁹¹. Performatyw opiera się na powtórzeniu, nie istnieje bez niego, ale równocześnie iterowalność, czyli „potencja” performatywu do bycia powtórzonym, odbiera mu charakter performatywu *par excellence*. Derrida rozciąga to „prawo” na wszelką jednostkowość roszczącą sobie prawo do wyrażania obecności. Szczególną rolę odgrywa tu sygnatura, która miałaby poświadczać obecność sygnatariusza. Także ona podlega iteracji: „sygnatura [...], jeśli ma spełniać swoje funkcje, to znaczy być sygnaturą czytelną, musi mieć formę powtarzalną, iterowalną, możliwą do naśladowania; musi odewierać się od jednostkowej intencji uobecnionej w chwili, gdy zostaje złożona”⁹². W ujęciu Derridy *każdy* znak, ażeby był znakiem (tzn. czymś reprezentującym coś innego pod jego nieobecność), musi podlegać logice powtórzenia. Bennington:

⁹⁰ Na język polski najpierw została przełożona pierwsza część tekstu (J. Derrida, *Pismo i telekomunikacja*, tłum. S. Cichowicz, „Teksty” 1975, nr 3), druga ukazała się wiele lat później (J. Derrida, *Sygnatura zdarzenie kontekst*, tłum. B. Banasiak, w: tenże, *Pismo filozofii...*). Następnie szkic – w całości – przełożył Janusz Margański (J. Derrida, *Sygnatura zdarzenie kontekst*, w: tenże, *Marginesy filozofii...*). Ponadto dostępny jest on w książce Derridy, *Limited Inc*, tłum. S. Weber, Evanston 1988, zawierającej także odpowiedź na polemikę Johna R. Searle’a z zawartą w nim interpretacją filozofii Johna Langshawa Austina, *Limited Inc abc*. Korzystam z tłumaczenia Margańskiego zawartego w *Marginesach filozofii...*

⁹¹ J. Derrida, *Sygnatura zdarzenie kontekst...*, s. 399.

⁹² Tamże, s. 402. Dlatego Caputo powie, że sygnatura jest „obrzezana” i, jak Żyd-wieczny tułacz, nigdy nie wraca do domu (DIAN, 198). Autor *Deconstruction in a Nutshell* czyni tu aluzję do figury „obrzezania”, która pojawia się w późniejszych tekstach Derridy i oznacza strukturalne otwarcie podmiotu na Innego, co okaże się mieć fundamentalne znaczenie dla etycznych i literaturoznawczych implikacji hermeneutyki radykalnej.

ze względu na tę możliwość obecne uobecnienie sensu w ekspresji to już miejsce, gdzie mieszka lub które *nawiedza* powtórzenie. Jego reprodukcja czy reprezentacja są zawsze możliwe. Znak jest znakiem tylko pośród „re” [...]: odkąd pojawił się znak, różnica między pierwszym razem a powtórzeniem, między prezentacją a reprezentacją, między obecnością a nieobecnością zaczęła się już zamazywać. Znak jest (tylko i wyłącznie) swoją własną reprezentacją⁹³.

Tak pojęta re-prezentacja nie jest jednak niewinna. Jako się rzekło, powtórzenie stanowi jednocześnie iterację, a zatem przemieszczenie, rekontekstualizację, rozsunięcie – wywłaszcza znak z jego tożsamości, otwiera go, produkując inność: „*iter* pochodzi od *itara*, co w sanskrycie znaczy «inny», i wszystko, co następuje, można odczytywać jako wyzyskiwanie logiki łączącej powtórzenie z innością”⁹⁴. Właśnie dlatego powtórzenie pełni funkcję quasi-transcendentalnego warunku nie/możliwości sygnatury, performatywu, znaczenia jako własnych efektów [MRH, 95-101]⁹⁵, umożliwia czytelność jakiegokolwiek pisma pod nieobecność jego nadawcy (a także identyfikowalnego adresata), ale też warunkuje nieobecność jakiegokolwiek pierwotnej intencji znaczeniowej⁹⁶. W jej miejsce Derrida wprowadza logikę znamienia albo śladu, niebędącego pozostałością czy resztką po czymś uprzednio obecnym, ale – odwrotnie – tym, co dopiero „produkuje” obecność jako efekt. Znak jest bowiem nie tylko śladem swego nadawcy i odbiorcy, ale także śladem innych znaków. Jeśli *signifiant* odsyła jedynie do *signifiant*, to wszystkie *signifiants* muszą zawierać w sobie znamiona pozostałych znaczących.

Znak daje się pomyśleć jako ślad bądź znamię, gdyż podlega logice „rozsunięcia”. Iterowalność umożliwia wyciągnięcie go z danego kontekstu i przeszczepienie w jakikolwiek inny łańcuch semiotyczny. Nie powoduje to zniszczenia łańcucha, ale jego rekontekstualizację, bowiem wyrwanie danego elementu z pewnego ciągu znaków „to nie negatywność ziejąca z luki jakiegoś rozstępu, lecz wyłanianie się znamienia”⁹⁷.

⁹³ G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida...*, s. 58.

⁹⁴ J. Derrida, *Sygnatura zdarzenie kontekst...*, s. 385.

⁹⁵ Caputo twierdzi, że „quasi-transcendentalny” status iterowalności zbliża dekonstrukcję do neopragmatyzmu Richarda Rorty’ego, stanowiąc odpowiednik Rorty’owskiej rekontekstualizacji: „za pomocą teorii iterowalności (Derrida) i rekontekstualizacji (Rorty) zarówno Derrida, jak i Rorty tłumaczą, jak coś zostaje wypowiedziane i jak może ono zawsze i z *zasady* pozostać niewypowiedziane, jak konteksty czyniące łańcuchy językowe znaczącymi [...] umożliwiają *także* wpisanie ich w inny kontekst, falsyfikację, podanie w wątpliwość lub inne zawieszenie. [...] Jednym z rezultatów «iterowalności» (wersja paryska) jest to, że przyzwala ona na powtórzenie i rekontekstualizację (wersja jankeska), tak że zawsze jest możliwe znalezienie jakiegoś kontekstu, w którym jakieś fałszywe gdzie indziej twierdzenie jest prawdziwe, albo prawdziwe gdzie indziej twierdzenie jest fałszywe, albo poważny gdzie indziej komentarz jest zabawny itp., a przeto skłania ona do podawania w wątpliwość uniwersalizacji, którą chcielibyśmy przypisać własności transcendentalnej” [MRH, 97].

⁹⁶ „z uwagi na ową strukturę iteracji intencja ożywiająca wypowiedź już nigdy w pełni nie uobecnia się w sobie i w swej treści” (J. Derrida, *Sygnatura zdarzenie kontekst...*, s. 400).

⁹⁷ Tamże, s. 388.

Inaczej rzecz ujmując, rozsuniecie jest „rozerwaniem obecności w znamieniu”⁹⁸, wpisaniem danego znamienia w inną „wiązkę promieni”, pozostawiającym po sobie „grafem, czyli [...] nieobecną *pozostalność* różnicującego znamienia odciętego od swego domniemanego źródła czy też od tego, co go «wytworzyło»”⁹⁹. To dlatego, jak mówi Tomasz Załuski, „powtórzenie jest zawsze identyfikacyjno-transformacyjne”¹⁰⁰ – zmienia to, co identyfikuje, potwierdzając „tożsamość”, implikuje wewnętrzną inność. Jeśli więc de Saussure powiedział: „w języku istnieją tylko różnice”¹⁰¹, Derrida mógłby powiedzieć: „w języku istnieje tylko różnica” – ruch różnicowania, rozsuwania, odsłaniania znamion, powtarzalności niszczącej obecność¹⁰². Nie jest to anomalią, ale czymś normalnym – znak musi być iterowalny, aby pozostawał czytelny:

Krótko mówiąc: z „pisma” wynika powtórzenie, nieobecność, ryzyko straty, śmierć, ale żadna wypowiedź nie byłaby możliwa bez tych cech; zresztą jeżeli „pismo” oznaczało *signifiant*, które odsyła do innego *signifiant* i jeśli [...] każde *signifiant* zawsze odsyła do innych *signifiants*, zatem pismo nazywa po prostu funkcjonowanie języka w ogóle¹⁰³.

Derrida bynajmniej nie zamyka nas jednak w świecie autoreferencyjnych znaków, nie ogranicza bowiem tego prawa do języka, ale rozciąga je na wszelkie doświadczenie¹⁰⁴. Powtórzenie posiada zarówno wymiar semiotyczny, jak i egzystencjalno-hermeneutyczny, iteracja „działa” także w doświadczeniu życiowym – jest nieustannym ruchem przemieszczającym wszelkie rozpoznania, wrażliwym na upływ, uniemożliwiającym ustabilizowanie sensów, a przez to „osadzającym metafizykę na mieliźnie”¹⁰⁵.

4. Faktyczność, rozumienie, doświadczenie

Faktyczność jako pierwotna trudność życia

Upływ i powtórzenie są czynnikami decydującymi, by tak rzec, o „spekulatywnej” trudności życia. Skazują one na fiasko zabiegi hermeneutyczne dążące do pełnego zrozumienia świata, ujawniając konieczność permanentnej aktywności interpretacyjnej,

⁹⁸ Tamże, s. 400.

⁹⁹ Tamże, s. 389.

¹⁰⁰ T. Załuski, *Modernizm artystyczny i powtórzenie...*, s. 62.

¹⁰¹ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, oprac. K. Polański, Warszawa 2002, s. 143.

¹⁰² Zob. J. Derrida, *Różnica*, tłum. J. Margański, w: tenże, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002.

¹⁰³ G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida...*, s. 45.

¹⁰⁴ Por. J. Derrida, *Sygnatura zdarzenie kontekst...*, s. 389.

¹⁰⁵ S. Kierkegaard, *Powtórzenie...*, s. 39.

gotowej mierzyć się z tym, co niedookreślone, niedomknięte i nigdy nieujawniające w pełni swego oblicza. Stąd „niepewność, niekonkluzywność i brak komfortu, które napędzają aktywność interpretacji radykalno-hermeneutycznej, są również jej konsekwencją, są «pozytywnie powtórzone»”¹⁰⁶. Nie oznacza to, że trudność życia ogranicza się do niemożności intelektualnego zapanowania nad światem, jak chcieliby Włodzisław Lorenc, zarzucający Caputo, iż „ma on [jedynie] na myśli naszą niedoskonałość ujawniającą się w niemocy myślowego, teoretycznego sprostania sytuacji, w jakiej się znajdujemy”¹⁰⁷, i Agata Bielik-Robson, twierdząca, że „woli [on] awanturować się w rejonach różni niż borykać się z troskami tego świata”¹⁰⁸. Hermeneutyka radykalna to także kontynuacja Heideggerowskiej hermeneutyki faktyczności, akcentująca praktyczne uwikłanie w świat, wyrażające się choćby w dramatyzmie wyborów etycznych.

Zręby hermeneutyki faktyczności zostały nakreślone przez Heideggera w *Fenomenologii życia religijnego* – zbiorze wykładów z lat 1918-1921 – oraz w *Ontologii (hermeneutyce faktyczności)* – wykładzie wygłoszonym w semestrze letnim w 1923 r. W pierwszej z tych prac autor podkreślał, że

filozofia ma źródło w faktycznym doświadczaniu życiowym. [...] Pojęcie faktycznego doświadczania życiowego jest fundamentalne. Kto charakteryzuje filozofię jako poznawcze, racjonalne postępowanie, ten nic nie mówi – ulega ideałowi nauki. [...] Co to znaczy: «faktyczne doświadczanie życiowe»? [Słowo] „doświadczanie” oznacza: 1. Doświadczającą aktywność, 2. Coś, co dzięki niej zostaje doświadczone. [...] Sam doświadczający i doświadczenie nie są od siebie oderwani jak [dwie różne] rzeczy. [...] [Słowo] «faktyczny» oznacza, że coś nie jest rzeczywistością naturalną, że nie jest przyczynowo zdeterminowane, że nie jest rzeczywiste na sposób rzeczy¹⁰⁹.

Faktyczność okazuje się więc nieodłączna od doświadczenia, i to w taki sposób, że „wiąże” ona doświadczającego ze światem, jakby w chiazmatycznej relacji uprzedniej względem myślenia podmiotowo-przedmiotowego. Chodzi o to, jak doświadczam siebie we własnym rzuceniu, w moim tu i teraz, tu-oto: „żadnych teorii!”¹¹⁰. Ta redukcja do pierwotnego doświadczenia życiowego skutkuje ontologią fundamentalną, czyli na-

¹⁰⁶ N. Leśniewski, *Czy możliwa jest radykalizacja hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, w: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, red. A. Przyłębski, Poznań 1997, s. 72.

¹⁰⁷ W. Lorenc, *John D. Caputo...*, s. 389.

¹⁰⁸ A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność...*, s. 341.

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 12.

¹¹⁰ Tamże, s. 16. Warto zauważyć, że to zawołanie typowo husserlowskie, kojarzące się z postulatem powrotu „do rzeczy samych” (por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, cz. I, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 444).

uką o *Dasein* – „bycie, któremu jako byciu-w-świecie o nie samo chodzi”¹¹¹. Hermeneutyka stanowi w tym ujęciu „wykładnię” faktyczności – opracowuje ją ze względu na projekty egzystencjalne *Dasein*. Ścisłej mówiąc, jest „samowykładnią” bycia, nie ujmującą faktyczności jako swego „przedmiotu”, ale raczej bezpośrednio z niej wynikającą. Ma ona za zadanie „udostępnić” *Dasein* jemu samemu, otworzyć je na jego najbardziej własne możliwości bycia, słowem – pozwolić mu rozumiejąco odnieść się do świata i do siebie¹¹².

Rozwijając fenomenologię Husserla, hermeneutyka Heideggera niejako „przywraca” fenomenologa światu. Jak komentuje tę kwestię Paweł Dybel, „postulat opisu rzeczy od strony ich samych znaczy teraz: opisywać rzeczy od strony sposobu, w jaki *Dasein* je napotyka i wyklada w swoim rozumieniu. [...] fenomenolog ma udać się dokładnie w to miejsce, które autor *Ideji* ze względów metodycznych opuścił, redukując «fakt» uprzedniego istnienia *Dasein* w świecie do samej jego idei/istoty”¹¹³. Filozofowanie odbywa się więc *wewnątrz* faktycznego życia, „nie traktuje o faktycznym życiu, ale jest *nim samym*” [DH, 43], i właśnie to stanowi dla Caputo o największej wartości Heideggerowskiego konceptu. Rozumienie nie jest już bowiem w jego obrębie żadną metodą czy określonym działaniem podmiotu epistemologicznego, ale *modus*em praktycznego uwikłania w „nieuchwytny i ruchliwy, stale się wycofujący, u-suwający [*re-moving*] się z widoku” [RH, 44], niedający się pojąć i pojmać, zamknąć w jakiejś siatce kategoryjnej świat¹¹⁴.

Rzecz jasna, faktyczność niewiele ma wspólnego z empirią, nie dotyczy faktów w sensie pozytywistycznym. Fakty okazują się faktami – i to także lekcja hermeneutyki faktyczności – „jedynie w obrębie określonej ramy, która je uwydatnia, w obrębie uprzedniego horyzontu, który umożliwia im zjawienie się” [MRH, 162], są zatem raczej „arte-faktami” [RH 215], wytworami horyzontu poznawczego danej teorii czy filozofii [RH 215-216]. Dla autora *Demythologizing Heidegger* hermeneutyczna wierność wobec faktyczności wyraża się w dwóch zasadniczych postawach, reprezentowanych przez Derridę i Gadamera [MRH, 56]. Pierwszy z nich wskazywał na konieczność ciągłego rozpoczynania pracy rozumienia tu i teraz, w miejscu, w którym się aktualnie znajdujemy, a więc nie w jakimś mitycznym metodycznym „początku”, lecz pośród chaosu

¹¹¹ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 195.

¹¹² M. Heidegger, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Nowa Wieś 2007, s. 21.

¹¹³ P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, s. 58-59.

¹¹⁴ Por. N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej...*, s. 26.

i drżenia rzeczy. Drugi określał natomiast hermeneutykę jako „sztukę wystawiania samego siebie na ryzyko”¹¹⁵, na działanie impulsów zewnętrznych, na to, co Inne, nietożsame, niezrozumiałe i, tym samym, warunkujące rearanżację egzystencjalną.

Radykalnohermeneutyczny sprzeciw wobec metafizyki wyrażany jest więc w imię faktyczności jako pierwotnej trudności życia, w której *Dasein* egzystuje rozumiejąco (tzn. hermeneutycznie), a nie poznająco (tzn. epistemologicznie), będąc skazanym na jedynie „chwilowe uchwycenie całej złożoności jego *uwikłania*”¹¹⁶. Człowiek w ujęciu Caputo okazuje się nie tyle miarą, ile bez-miarem wszechrzeczy, nie tyle protagorasowym *homo mensura*, ile „biednym, egzystującym indywiduum” [MRH, 2-3]. Trudność faktycznego życia z jednej strony związana jest z trudem codziennych wyborów niewspartych autorytetem legitymizującej je wiedzy, odbywających się w nieprzewidywalnych i niemożliwych do całościowego ogarnięcia sytuacjach [MRH, 173-174]. W faktycznym życiu nie działa logika *eidosu*, ale logika „*es gibt*”, „*il y a*” – wydarzenia się bez jakiegokolwiek podstawy, racji czy przyczyny, wydarzenia, które się wydarza, gdyż się wydarza, gry, która gra, ponieważ gra: „ten bardzo tautologiczny sposób mówienia w istocie produkuje bardzo heterologiczne efekty. Ten minimalizm przynależy do odpowiadającego mu maksymalizmu w takim sensie, że przyzwala na maksimum pluralistycznych możliwości. [...] «*Es gibt*» to skromny środek wyrazu [...], który przyznaje, że nie wiemy, co się dzieje [...], że utknęliśmy w tym, co się dzieje, i że niemożliwe jest pójście ani kroku dalej. [...] «*Es gibt*» wystawia nas wszystkich na bezgruncie, sytuuje nas w pustce, pozostawia bez wsparcia, z minimum podstaw” [AE, 223-225]. W ten sposób Heideggerowsko-Derridiańska hermeneutyka radykalna łączy się w projekcie Caputo z filozofią egzystencji Kierkegaarda i filozofią życia Nietzschego, którzy – przy wszystkich dzielących ich różnicach – zgodnie przyznawali, że „prawda” filozofów jest fałszem, że „prawdziwa” prawda kryje się w żywym życiu i jest bezlitosna [T, 156-157]¹¹⁷.

¹¹⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybór, oprac. i wstęp K. Michalski, Warszawa 2000.

¹¹⁶ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej...*, s. 26.

¹¹⁷ Do pewnego stopnia do projektu przywracania pierwotnej trudności życia przynależałaby także hermeneutyka Odoona Marquarda, który inaczej argumentując swoją postawę i gdzie indziej sytuując jej źródła, wskazuje na kryzys myślenia fundacjonistycznego (metafizycznego) (zob. *Odciążenie. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, w: tenże, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994) i związaną z nim nieodzowność praktyk hermeneutycznych (zob. *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, w: tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994), wzmożoną dodatkowo „przyspieszeniem życia”, z jakim mamy do czynienia w epoce nowoczesnej (zob. *Wiek oderwania od świata? Przyczynek do analiz terażniej-*

Z drugiej strony, „źródłem” kondycji radykalnohermeneutycznej jest skończoność i otwartość *Dasein*, którą zresztą Caputo wywodzi już od Arystotelesa¹¹⁸. Niebezzasadne byłoby także powiązanie jej z poglądami Nietzschego na człowieka jako istoty niedoskonałej, nieukształtowanej, niegotowej¹¹⁹. Z pewnością jednak najpełniejsze omówienie uzyskuje ona w analizie egzystencjalnej Heideggera, której podstawową implikacją okazuje się podanie w wątpliwość substancjalnej koncepcji podmiotu. Jeśli bowiem powtórzenie jest ontologicznie *pierwotne* i *pierwotnie* performatywne, to dopiero inicjuje ono ruch toż-samości [RH, 91], w tym samym momencie ustanawiając jego strukturalne niedomknięcie. Tożsamość okazuje się raczej zadaniem do osiągnięcia, i to z góry skazanym na klęskę, także na gruncie narracyjnym¹²⁰, gdyż każde powtórzenie produkuje inność, wywłaszczając podmiot z jego autonomicznej pozycji. Toż-samość byłaby więc fantazmatem związanym z – by posłużyć się terminologią Lacanowską – porządkiem wyobrażenia: „tożsamość nie jest nigdy dana, przyjęta albo osiągnięta, nie: może się odbywać jedynie niekończący się, nieskończenie fantazmatyczny proces utożsamienia”¹²¹. To także jedna z lekcji dekonstrukcji, w której nie chodzi wcale o proste dowartościowanie różnicy kosztem tożsamości, ale o wykazanie, że różnica zawsze już *mieści się* w tożsamości (Derrida pyta: „Jak mogłaby istnieć jakaś «gra Tego Samego», gdyby sama odmiennność nie tkwiła już w Tym Samym?”¹²², por. też DIAN, 13-14). Podmiot – oto kondycja radykalnohermeneutyczna – okazuje się

zości, w: tenże, *Apologia przypadkowości...*), oraz – wynikającą z niego – pluralizacją i multiplikacją sensów (zob. np. *Historia uniwersalna i multiwersalna*, w: tamże).

¹¹⁸ „Faktyczne życie jest zatroskane swoim codziennym istnieniem. Według Arystotelesa każde bycie w ruchu jest naznaczone *privatio, carentia*, brakiem czegoś, czego potrzebuje, brakiem, którego wypełnienie jest celem jego ruchu” [DH, 45].

¹¹⁹ Zob. np. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Kęty 2004. Jeśli chodzi o „nadczołowieka”, najbliższą Caputo interpretacją tej figury byłoby chyba odczytanie zaproponowane przez Vattima, zgodnie z którym nadczołowiek jest po prostu człowiekiem umiarkowanym, wolnym od złudzeń metafizyki, wyzbytym resentmentu (zob. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1974. Za: A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba...*).

¹²⁰ Dowartościowanie faktycznego życia skutkuje tyleż „karierą” narracji (zob. A. Burzyńska, *Kariera narracji. O zwrocie narratystycznym w humanistyce*, w: taż, *Anty-teoria literatury*, Kraków 2006; K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003), co jej „barierą” – podaje w wątpliwość tradycyjne myślenie o niej jako o opowieści całościowej, skończonej, teleologicznej, rozwijającej się w porządku przyczynowo-skutkowym.

¹²¹ J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, tłum. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12, s. 53.

¹²² J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, tłum. K. Matuszewski, P. Pieniążek, w: tenże, *Pismo filozofii...*, s. 184. Por. uwagi zawarte w szkicu *Farmakon*: „Jako *farmakon* *logos* jest zarazem dobry i zły; nie rządzi nim z góry dobro i prawda. Dopiero wewnątrz tej ambiwalencji [...] określa Gorgiasz prawdę jako *świat*, strukturę bądź porządek, zespolenie (*kosmos*) *logosu*. [...] Lecz zanim pojawi się takie określenie, tkwimy w ambiwalentnej i nieokreślonej przestrzeni *farmakon*, tego, co w *logosie* pozostaje potencjalnością i, jako potencjalność, nie jest jeszcze przezroczystym językiem wiedzy” (*Pismo filozofii...*, s. 67).

heterogeniczny, nieautonomiczny, wewnętrznie poróżniony, naznaczony *śladam* inności¹²³.

Pomiędzy rozumieniem a nierozumieniem

Rozumienie rozpoczyna się więc na gruncie hermeneutyki radykalnej od nierozumienia, pośród którego torować sobie musi drogę *Dasein*¹²⁴. Projekt Caputo nie różni się w tym względzie znacznie od „tradycyjnej” hermeneutyki nowoczesnej, bowiem już Friedrich Schleiermacher zdefiniował hermeneutykę w sposób negatywny, jako „sztukę unikania nieporozumień”. Ów negatywny punkt wyjścia podkreślał także Gadamer, wyrażając go w zredefiniowanym pojęciu *atoponu*: „tego, co pozbawione miejsca, tego, czego nie można podciągnąć pod schematy naszych oczekiwań wobec rozumienia i co – z tego powodu – wprawia nas w zdumienie”, co jednak nie powstrzymuje ruchu rozumienia, ale – przeciwnie – dopiero go inicjuje¹²⁵. Przekonanie to charakterystyczne jest dla hermeneutyki nowoczesnej *jako takiej*, tak że za chybione należy uznać nierzadko stawiane jej zarzuty, że rozumienie zmierza do odkrycia jednoznacznej Prawdy, Sensu czy Znaczenia. Jak powiada Paweł Dybel, hermeneutyka „jest żywym ruchem myśli nieustannie wykraczającej poza siebie, myśli, która musi zawsze najpierw zgubić siebie, zatracić się bez reszty w tym, co mówi do mnie inny, aby móc siebie ponownie odnaleźć”¹²⁶, co odpowiada twierdzeniu Richarda Rorty’ego, iż zachowujemy się jak hermeneuci, gdy „jesteśmy na tyle uczciwi, by przyznać się do niezrozumienia”¹²⁷.

Niemniej, w hermeneutyce nowoczesnej obok tego ruchu wyłuszczającego wyraźnie zaznacza się ruch „ponownego odnalezienia”: mówiąc o *atoponie*, Gadamer bardzo szybko dodaje: „porozumienie jest założone tam, gdzie występują jego zakłócenia”¹²⁸, gdzie indziej twierdzi zaś, że hermeneutyka stanowi „formę przewycięzania uświadomionego podejrzenia”¹²⁹. Kondycja radykalnohermeneutyczna skłania jednak raczej do przyznania racji Ricoeurowi, gdy podkreśla on, że „pojęcie «przyswojenia»

¹²³ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, oprac. i wstęp. M. Kowalska, Warszawa 2005.

¹²⁴ Por. Z. Dziuban, *Obcość, bezdomność, utrata...*, s. 16: „Obcość, niezrozumienie, nieporozumienie jest tym, co generuje rozumienie”. Por. też. M.P. Markowski, *Od rozumienia do nierozumienia*, w: tenże, *Polityka wrażliwości...*

¹²⁵ H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, tłum. B. Sierocka, w: tenże, *Język i rozumienie...*, s. 7.

¹²⁶ P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki...*, s. 24.

¹²⁷ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury...*, s. 286.

¹²⁸ Gadamer, *Język i rozumienie...*, s. 7.

¹²⁹ H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka podejrzenia*, tłum. P. Czaplński, „Pamiętnik Literacki” 1992, z. 1, s. 172.

samo wymaga krytyki wewnętrznej w tej mierze, w jakiej jego ostrze skierowane jest przeciw obcości, oddaleni. [...] Rozumienie jest więc w tej samej mierze oddaleniem się co przyswojeniem. Można zatem, a nawet trzeba, włączyć w rozumienie siebie krytykę złudzeń podmiotu”¹³⁰.

Dla Caputo takie pojęcia jak „przyswojenie”, „przewyciężenie podejrzenia”, „odnalezienie siebie” stanowią efekt działania logiki śladu, który „nie na-śladuje i nie kopiuje oryginału, ale wytwarza, produkuje efekty, na-znacza, poprzedza i czyni możliwymi wszelakie jedności – «znaczenia», «bycia», a nawet «języka» – w obrębie których operuje [nowoczesna] hermeneutyka” [RH, 53]. Ze względu na tę logikę rozumienie pozostaje niekonkluzywne:

nie jest już więc poznawczą procedurą prowadzącą do uchwycenia *istoty* swego *przedmiotu*, jest ono raczej pierwotnie egzystencjalnym ruchem zawartym w *zbieraniu* fragmentów i *pozostałości* bytu – *zbieraniem* zmierzającym do uchwycenia jego złożoności, wieloaspektowości i niejednorodności¹³¹.

Pora zatem zapytać o status doświadczenia w owym faktycznym doświadczeniu życiowym. Caputo z jednej strony zgodziłby się z Gadamerem, iż bycie doświadczonym oznacza odsłonięcie nowego horyzontu, umożliwiającego zjawienie się czegoś innego¹³², z drugiej jednak – pragnie przekroczyć myślenie horyzontalne *jako takie*, zamykające się na to, co niemożliwe – aporie, nierozstrzygalności, *différance*. Rzeczywiste doświadczenie egzystencjalne mierzyć się bowiem musi przede wszystkim z radykalną atopią – pęknięciami, zerwaniami, nieciągłościami, których, jak podkreśla Zuzanna Dziuban, nijak nie można zapośredniczyć, gdyż (archi-pismo, wpływ...) sytuują się one *przed* pracą zapośredniczenia, zmuszając do ciągłej rewizji sytuacji hermeneutycznej¹³³. Raz jeszcze trzeba zatem podkreślić, że „prawo” iterowalności nie dotyczy tylko znaków, lecz rozciąga się na wszelkie doświadczenie rzeczywistości – wpływ i powtórzenie stanowią warunek możliwości bycia-w-świecie, ale, tym samym, stanowią warunek jego niemożliwości, gdyż faktyczny, doświadczający byt nigdy nie jest w pełni sobą, samo-tożsamy na wzór bytu-w-sobie. „Doświadczenie bycia jest do-

¹³⁰ P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, tłum. P. Graff, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 4, cz. 1, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1996, s. 167.

¹³¹ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej...*, s. 117.

¹³² Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 482.

¹³³ Zob. Z. Dziuban, *Obcość, bezdomność, utrata...*, s. 47, 58.

świadczaniem utraty *tout court*¹³⁴, zagubienia, bycia-nie-u-siebie-w-domu, rzucenia w świat zasadniczo obcy i niezrozumiały. Kondycję radykalnohermeneutyczną doskonale wyraża więc „skarga” młodzieńca z Kierkegaardowskiego *Powtórzenia* [MRH, 12]:

Gdzie jestem? Co to znaczy – świat? Co mówi to określenie? Kto wciągnął mnie w to wszystko i pozostawił? Kim jestem? Jak przyszedłem na świat? Czemu mnie wpieryw nie spytano, czemu nie zapoznano ze zwyczajami i normami, lecz zostałem wepchnięty w szereg [...] W jaki sposób stałem się udziałowcem w przedsiębiorstwie zwanym Rzeczywistością? Dlaczego mam być udziałowcem? Czy nie jestem niewinny? [...] Gdzie mam więc udać się ze skargą¹³⁵?

5. Zimna hermeneutyka

Metafizyka i zasada pocztowa

Hermeneutyka radykalna jest także nazywana przez Caputo hermeneutyką „zimną”, „pozbawioną iluzji i wygody” [HiD, 185]. Jego rozważania organizują się w tym kontekście wokół tzw. zasady pocztowej, „która, skoro dotyczy przenoszenia wiadomości, jest zasadą wszelkiej hermeneutyki” [RH, 160], i polega na reprodukowaniu ogólnego schematu „nasłuchiwanie wieści”, oczekiwania na przesyłkę/przesłanie, odpieczętowywania skrytych treści. Cały ten „pocztowy” sztafaż odwołuje się do mitycznej postaci Hermesa, od którego wywodzono nieraz etymologię słowa „hermeneutyka” [RH, 103] – zasada pocztowa rządzi się wiarą w istnienie takiego pośrednika sensu, przybierając różne aktualizacje historyczne: od interpretacji alegorycznej w szkole aleksandryjskiej po hermeneutykę symbolu Paula Ricoeura¹³⁶ czy filozofię bycia Heideggera i jej metaforykę „przesłania” (*Geschick*).

Dla Derridy zasada pocztowa jest przede wszystkim metaforą wyrażającą działanie wszelkiej metafizyki¹³⁷, ustanawiającej – notabene – *korespondencyjną* teorię prawdy, której idealnym wcieleniem okazuje się epistemologia, czyli filozofia świadomości (albo raczej ś-wiadomości). Zdaniem autora *Kresu człowieka* otrzymanie takiej korespondencji od świata oznaczałoby jednak... koniec świata, wypełnienie się dziejów, kres życia. Cel filozofii metafizycznej naznaczony jest od samego początku dwuznacznością: z jednej strony oznacza złamanie kodu dostępu do świata, ale z drugiej – śmierć:

¹³⁴ Tamże, s. 153.

¹³⁵ S. Kierkegaard, *Powtórzenie...*, s. 105-106.

¹³⁶ Zob. P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka...*

¹³⁷ Zob. J. Derrida, *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, tłum. A. Bass, Chicago 1987.

Jedność tych dwóch kresów człowieka, jedność jego śmierci, jego końca, jego spełnienia skrywa grecka myśl o *telos*, dyskurs o *telos*, będący również dyskursem dotyczącym *eidos*, *ousia* i *aletheia*. Dyskurs taki [...] łączy nierozzerwalnie teleologię z eschatologią, teologią i ontologią. *Myśl o kresie człowieka jest więc zawsze wpisana już w metafizykę, w myśl o prawdzie człowieka*¹³⁸.

Apokalipsa implikuje metafizykę. Wypowiedzi apokaliptyczne – wieszczące koniec/wypełnienie się dziejów, ale też, zgodnie z etymologią, odsłonięcie, obnażenie, odkrycie – wymagają uprzywilejowanego punktu widzenia, spojrzenia znikąd, z góry, z pozycji wszechwiedzącego podmiotu epistemologicznego. Apokalipsa wszakże się nie wydarza, kres się odracza, koniec nie następuje, Prawda wciąż jest nieodkryta. Metafizyka nie spełnia swej obietnicy, nie ziszcza się¹³⁹, „jest rozczarowująca”:

Apokalipsa w sensie metafizycznym polegałaby właśnie na objawieniu (*revelatio*), odsłonięciu nagiej prawdy, a tym samym na jej całkowitym katastroficznym uobecnieniu. Derrida twierdzi, że obietnica odkrycia, dotarcia do wiedzy absolutnej i jej ukazania jest [...] skazana na niedotrzymanie. Dlatego unieważnienie apokalipsy oznacza przede wszystkim niemożność dojścia do radykalnie pojmowanej prawdy, iluzoryczność jej objawienia, samoobecności, początku i końca¹⁴⁰.

Zasady pocztowej nie ustrzeżę się jednak również hermeneutyka Heideggerowska, która w późnej filozofii autora *Czasu światełobrazu* przekształca się z „dostarczycielki antycypujących projekcji bycia bytów” w nasłuchiwanie przekazywanego przez wielkich metafizyków „przesłania bycia” (*Seinsgeschichte*) [RH, 103]. Heidegger oferuje przy tym „eschatologiczną” wersję zasady pocztowej, która przeciwstawia się przyczynowo-skutkowej metafizycznej teleologii:

eschato-logia nie jest teleo-logią. Teleologia jest metafizyką. [...] W teleologii początek jest nieznaczący, postęp stały, koniec zaś jest wielkim spełnieniem oraz *parousia*, *Aufhebung*. Eschato-

¹³⁸ J. Derrida, *Kres człowieka...*, s. 141-142. Oryginalny tytuł eseju – *Les fins de l'homme* – zawiera już w sobie dwuznaczność kresu/celu. Jak komentuje tę kwestię Jacek Gutorow (*Na kresach człowieka...*, s. 26-27), „zadowalające przełożenie na język polski tytułu eseju Derridy jest niemożliwe [...] – *les fins* to zarazem *kresy*, jak i *cele*. Jedynie stała świadomość tej dwuznaczności może pomóc czytelnikowi zrozumieć istotę eseju Derridy. Więcej nawet: dwuznaczny, sprzeczny w sobie tytuł jest dźwignią całego tekstu, który w istocie opiera się na ruchu wahadłowym i oscylacji pomiędzy dwoma kresami/celami – człowieka (człowiekiem) i bycia (byciem)”.

¹³⁹ Zob. artykuły Derridy: *No Apocalypse, Not Now* (*Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives*), tłum. C. Porter, P. Lewis, „Diacritics” 1984, vol. 14, nr 2; *Of An Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy*, tłum. J.P. Leavey Jr., „The Oxford Literary Review” 1984, vol. 6, nr 2. Zob. też ciekawe omówienie „nuklearnej krytyki” Derridy: I. Boruszkowska, M. Koza, *Ostateczna de(kon)strukcja. Nuklearna apokalipsa Derridy*, „Czas Kultury” 2014, nr 5.

¹⁴⁰ A. Marzec, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Warszawa 2015, s. 49.

logia jest grą. W eschatologii początek jest wielkim świtem, przerażającym uderzeniem pioruna, błyskiem rozświetlającym całą okolicę. Ale znika on tak szybko jak błyskawica, a później jego wspomnienie blednie i się zaciera, a na końcu [...] jest tylko noc, tylko *Abend-land*. [...] Teleologia osiąga spełnienie, zaspokojenie, spokój, odpoczynek, kiedy osiąga *telos*. Jednakże w eschatologii *eschaton* jest punktem przejścia do nowego początku, nowym rozbłyskiem pioruna i inauguracją nowych usług pocztowych [HiD, 198].

Takie rozumienie eschatologii przedstawił Heidegger w szkicu *Powiedzenie Anaksymandra*: starożytny myśliciel ma dla nas jakąś wiadomość, która „rozbłysła” u zarania metafizyki, której jednak nie znamy, gdyż dotarła do nas jedynie we fragmencie. Wiadomość to daleka, ale też zaskakująco bliska: mówi o zapomnieniu bycia i nawołuje do ponownego otwarcia się na bycie¹⁴¹. Dokonuje się tu zatem odwrócenie schematu teleologicznego – „pełnia” nie jest efektem „dopełnienia” ruchu, ale sytuowała się właśnie na początku, rozwój dziejów oznacza jej stopniowe opróżnianie, postępujące aż do dziś¹⁴², koniec zaś to punkt przejścia do nowego początku: zapomnienie bycia otwiera na jego ponowne odkrycie. „Potrzeba nam jedynie hermeneutycznego oka, aby tę zbawczą wiadomość odszyfrować” [HiD, 200].

Takie zastąpienie teleologii eschatologią nie może jednak uniknąć zarzutu o metafizyczność. Jak gdzie indziej zauważał sam Heidegger, „odwrócenie zasady metafizycznej pozostaje zasadą metafizyczną”¹⁴³: eschatologia także „cierpi na metafizyczno-hermeneutyczne złudzenie, jakoby istniał sens bycia, który był nam kiedyś dany, lecz później ulotnił się, a zadanie myśli polega na jego odzyskaniu i przywróceniu” [HiD, 200]. Zarówno teleologia, jak i eschatologia wstrzymują grę, chronią przed upływem, dają nadzieję na nowy świt. Apokalipsa implikuje więc nie tylko metafizykę, ale także „głęboką hermeneutykę, na gorącej linii z bogami” [RH, 166]. Jednak obietnica uzyskania dostępu do uprzywilejowanej wiadomości bycia autodekonstruuje się [RH, 167], Hermes bowiem, jak zasadnie przypomina Michał Januszkiewicz, ma podwójne oblicze – to pośrednik między bogami a ludźmi, ale również patron krętaczy, oszustów, kłamców i złodziei: nigdy nie wiemy, czy niesiona przezeń wieść jest prawdziwa, miesza on listy, gubi przesyłki, opowiada niestworzone historie, nadpisuje nad sensami „źródłowymi” sensy „naddane”¹⁴⁴. Słowem: działa jak *différance* – powoduje podwójne uwią-

¹⁴¹ Zob. M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, tłum. J. Sidorek, w: tenże, *Drogi lasu*, Warszawa 1997.

¹⁴² Por. Tamże, s. 265.

¹⁴³ M. Heidegger, *List o „humanizmie”...*, s. 91.

¹⁴⁴ Zob. M. Januszkiewicz, *Hermes tłumacz i Hermes krętacz...*

zanie (*double bind*) pisma, które ma do zakomunikowania jakąś wiadomość, ale (logika śladu, znamienia, rozsunięcia) nie może jej przekazać w sposób jednoznaczny, absolutnie pewny.

Czy Hermes musi stracić pracę?

Dlatego Derrida pragnie pozbawić Hermesa pracy [RH, 153], pokazuje, że dyseminacja „roziewa na cztery strony świata przesyłki bycia. Dyseminacja odracza drogę do «bycia», «znaczenia», «człowieka» i «prawdy» i towarzyszącego im uprzywilejowania bliskości, jedności, posiadania, zakorzenienia, źródła i pierwotności, tak bardzo akcentowanych w tekście Heideggera” [RH, 154]. Listy są zagubione, wiadomości zniekształcone [RH, 160], logikę dostarczenia/przeznaczenia [*destination*] zastępuje logika przeznaczenie-błądzenia [*destinerrance*] [RH, 167] – „tam, gdzie hermeneutyka osiąga granicę swoich możliwości, dyseminacja dopiero się rozpoczyna”¹⁴⁵. Rolą dekonstrukcji jest uświadomienie tego stanu rzeczy, dlatego „Derrida nie łagodzi, nie pociesza, nie koi, za to po-różnia, rozjątrza, kwestionuje”¹⁴⁶.

Zdaniem Caputo „kontrowersja” wokół zasady pocztowej unaocznia, że nie powinniśmy rozumieć pisma w kategoriach systemu pocztowego, ale – odwrotnie – system pocztowy w kategoriach pisma [RH, 169], to bowiem ono jest „matrycą, w której wszelki transfer, wszelka metafora, korespondencja i komunikacja mają miejsce” [RH, 169]¹⁴⁷, warunkiem ich możliwości i jednoczesnej niemożliwości, pokazującym, że „rozłam czy podział dzieli od początku wszelki przekaz, nie ma jednego przekazu, lecz od razu, zawsze, wielość przekazów, tyle różnych śladów odsyłających do innych śladów i do śladów innych. Ta podzielność przekazu nie ma charakteru negatywnego, [...] jest warunkiem zaistnienia przekazu”¹⁴⁸. Bez niej nie istniałaby nie tylko hermeneutyka, ale i życie. „Na szczęście” jednak „istnieje” jedynie *différance*, jedynie wolna gra znaczeń – historia, tradycja i przekaz nie są niczym więcej niż jej efektami [RH, 170], bycie nie posiada imienia własnego: „prawdą bycia byłoby więc to, że nie ma prawdy,

¹⁴⁵ D. Hoy, *Jacques Derrida...*, s. 68.

¹⁴⁶ J. Gutorow, *Na kresach człowieka...*, s. 32-33.

¹⁴⁷ Jeszcze jednym „imieniem” tak pojętego pisma/*différance* byłaby *chora* – niemieszcząca się w logice logosu i mythosu, ale dopiero wyznaczająca miejsce tej dystynkcji, umożliwiająca wszelkie tego typu opozycje, ale sama nienależąca do horyzontu sensu, niedostępna jakimkolwiek hermeneutycznym typom, gdyż „nieistniejąca” w sensie metafizycznym czy ontologicznym, stanowiąca raczej pra-początek, który pozbawia bezpieczeństwa jakąkolwiek metafizykę (zob. J. Derrida, *Xôpa / Chora*, tłum. M. Gołębowska, Warszawa 1999).

¹⁴⁸ J. Derrida, *Envoi*, w: tenże, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris 1987, s. 141-142 (cyt. za: A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba...*, s. 63).

żadnego uprzywilejowanego sensu bycia” [RH, 181], „wiadomością jest to, że nie ma wiadomości” [RH, 185], „historia metafizyki okazuje się zbiorem przesyłek bycia, wysłanych i opieczętowanych, które okazują się tylko promesami, listami intencyjnymi, nigdy nie dostarczającymi obiecywanych wiadomości” [HiD, 207]. Naszym *Geschick* jest wielość, rozproszenie, podział, heterogeniczność. Oto Heidegger zdemitologizowany, odczytany w bardziej radykalny, dekonstrukcyjny sposób [RH, 171-186].

Poszukiwanie transcendentnego *signifié* napędza więc hermeneutykę, ale jego nieistnienie radykalizuje ją [MRH, 2] – niekonkluzywność, która stoi u źródła hermeneutyki radykalnej, stanowi też jej konsekwencję, zaś słabość ontologiczna skutkuje słabością epistemologiczną: „słabość – jak pisze Andrzej Zawadzki – dotyczyłaby [...] ludzkiego poznania i jego podstawowych narzędzi konceptualnych, odnosiłaby się do sytuacji niepewności poznawczej, wskazywałaby na niezdolność myśli i języka do pełnego uchwycenia bytu, utratę przez myśl jej mocy przed-stawieniowej jako zdolności do kontroli, panowania, zawłaszczania bytu”¹⁴⁹.

Po dokonaniu tego dekonstrukcyjnego ruchu należy jednak zapytać: co dalej? Co osiągnęliśmy? Gdzie się znaleźliśmy? Odpowiedź na te pytania musi pozostać nierozstrzygalna, dekonstrukcja nie oferuje wszak żadnej nowej wizji świata, przeciwnie – pozbawia nas wygody filozofii, wstrząsa całością, sprawia, że grunt drży. Ale w tym rzuceniu w nierozstrzygalność ujawnia się także inny, nieco bardziej „hermeneutyczny” (choć z pewnością apofatyczny, nie katafatyczny) Derrida. W tym drzeniu, zagubieniu, nieczytelności przesyłek nadal przecież chodzi o nas samych, o nasze bycie. Dlatego jądrem hermeneutyki radykalnej jest nie tyle *zastąpienie* hermeneutyki dekonstrukcją, ile ich wzajemna wymiana [RH, 155], nie tyle dekonstrukcja hermeneutyki, ile hermeneutyka dekonstrukcji [RH, 187] albo też hermeneutyka dekonstrukcyjna. Derrida, owszem, otwiera tekst Heideggera, pozwala na jego inne odczytanie, zgodnie z którym „poszukiwanie jednolitego znaczenia bycia kulminuje w odkryciu *rozplenienia* znaczeń, nieodwołalnej pluralizacji jego sensów, jego prawd” [JOS, 21], ale sam przecież posługuje się językiem Heideggera (*es gibt, Ereignis, a-letheia*), sam daje się zanieczyścić dyskursem Heideggerowskim. Linie podziału się zacierają, skutkując zimną hermeneutyką wystawioną na bezgruncie i drzenie, roztrząsanie (i roztrzęsienie), pozbawioną perspektywy *Versammlung* [DIAN, 32], niewierzącą w Prawdę skrywającą się za przesyłkami tradycji. Hermeneutyką, która „zbija nas z tropu w najmniej podejrzanym mo-

¹⁴⁹ A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba...*, s. 15.

mencie, gdy wydawało się, że wszystko idzie dobrze i całe drżenie zniknęło” [RH, 189], która otwiera przepaść, w której „nie ma Sensu i Znaczenia, obiektywizacji i idealizacji, bycia lub bycia poza nieustanną pracą znaczących, [gdyż] nie ma nic [...] poza tekstualną siatką łączącą nas z rzeczami” [RH, 191].

Kwestia języka

Nie oznacza to jednak negacji referencji. Derrida i w tej kwestii jedynie radykalizuje podejście hermeneutyczne – uprzedniość języka względem jego użytkowników podkreślał już przecież Gadamer, mówiąc, iż zawsze podlegamy jego grze¹⁵⁰. Czyż rzecz nie ma się analogicznie u autora *Jednojęzyczności innego*? Czy nie powiada on: „nigdy ów język – jedyny, jakim jestem zmuszony mówić [...] – nigdy ten jedyny język nie będzie moim”, „mój język – jedyny, który słyszę, gdy mówię, i jedyny, którym się porozumiewam – to język innego”¹⁵¹? Czy nie wpisuje nas to w quasi-hermeneutyczne doświadczenie rzucenia w język, który nie tylko nie jest całkowicie mój, ale co więcej – nigdy nie jest *jeden*? Skoro bowiem w obrębie języka istnieje jedynie różnica, jedynie wiązka śladów odsyłających do siebie nawzajem, to – paradoksalnie – „1. Mówi się zawsze tylko jednym językiem – lub raczej jednym narzeczem. 2. Nie mówi się nigdy jednym językiem – lub raczej nie ma narzecza czystego”¹⁵².

Oto istota – jeśli można tak powiedzieć – dekonstrukcyjnego ujęcia języka. Nie tyle *negacja* referencji, ile jej skrajna problematyzacja¹⁵³, motywowana nie subiektywizmem czy sceptycyzmem, ale – dokładnie na odwrót – troską o język innego i o innego (inne) języka [PT, 17]. Ukazanie, że nie istnieje referencja bez *différance* [PT, 17]: „referencja jest zawsze przeniknięta de-ferencją”, „znaki zarówno mediują, jak i blokują, odsyłają, jak i odraczają [*refer and defer*], i czynią to w splocie jednej tekstualnej operacji, tak że w jednym i tym samym czasie wypaczają nasz kontakt z rzeczami i kontaktują nas z «innym» w sposób, który nie może być zastąpiony” [RH, 191].

¹⁵⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*, tłum. K. Michalski, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje...*

¹⁵¹ J. Derrida, *Jednojęzyczność innego...*, s. 26, 48.

¹⁵² Tamże, s. 31.

¹⁵³ Byłaby to zresztą istotna rozbieżność pomiędzy praktyką Derridy a dekonstrukcjonizmem amerykańskim jako metodologią badań literackich. Jedynie dekonstrukcjoniści (szczególnie Paul de Man) – nie sam Derrida – podkreślali autoreferencjalny wymiar tekstów literackich (zob. P. de Man, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, tłum. A. Przybylski, Kraków 2004). W nieco inny – bardziej uprawniony z hermeneutycznego punktu widzenia – sposób ujmował ten problem Ricoeur, twierdząc, że pismo z jednej strony problematyzuje referencję, ale – z drugiej – wprowadza też funkcję referencyjną wyższego rzędu, otwierając przed czytelnikiem „świat tekstu” (zob. P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu...*, s. 162-165).

Wbrew pozorom nie oznacza to zanegowania idei prawdy, co Derrida podkreśla bardzo wyraźnie: „wartość prawdy nigdy nie została w moich pismach podana w wątpliwość lub zniszczona, lecz jedynie wpisana na nowo w potężniejsze, obszerniejsze, bardziej złożone konteksty”¹⁵⁴. Wprawdzie Caputo mówi, że „prawdą jest to, że nie ma prawdy” [RH, 185], jednak nie chodzi o to, że prawda (owa prawda-kobieta¹⁵⁵) po prostu *nie istnieje*. Wysiłki Derridy zmierzają ku unaocznieniu, że prawda nie jest faktem, ale raczej arte-faktem, że o jej „prawdziwości” decyduje umieszczenie jej w określonym schemacie transcendentualno-horyzontalnym, że więc *przed prawdą* istnieje pewna aktywność, którą Heidegger nazywał ustanowieniem horyzontu rozumienia, a Derrida – wpisaniem w przestrzeń inskrypcji:

Opozycja prawdziwego i nieprawdziwego [...] jest w całości wpisana w [...] strukturę [...] pisma ogólnego. Prawdziwe i nieprawdziwe to tylko rodzaje powtórzenia. [...] Z jednej strony powtórzenie jest tym, bez czego nie byłby prawdy: prawda tego, co jest w intelligibilnej formie idealności, odkrywa w *eidōs* to, co może się powtarzać, będąc tym samym. [...] Z drugiej jednak strony powtórzenie jest samym ruchem nie-prawdy: obecność bytu zostaje zagubiona, rozproszona, zwielokrotniona przez wytwory naśladowania, podobizny, fantazmaty, pozory *etc.*¹⁵⁶.

Decyduje to o *jednoczesnej* możliwości i niemożliwości prawdy ujętej jako korespondencja, rozwijającej się według schematu „*S jest P*”. Derrida nie neguje przy tym istnienia czegokolwiek poza tekstem, ale podkreśla jedynie istotne trudności w wypowiedzeniu owego zewnątrz: „to właśnie oznaczają słowa, że nic nie istnieje poza tekstem – pytania egzystencjalne nie mogą być wyplątane z pajęczyny dyskursu, dzięki któremu mogą się pojawić”¹⁵⁷. Zauważmy jednak, że – poniekąd – analogiczny sąd formułował Gadamer, gdy mówił, iż „nie mogą istnieć wypowiedzi po prostu prawdziwe”¹⁵⁸, ponieważ ilekroć wypowiadamy „prawdę”, wpisujemy się w dialogiczny wymiar języka, odpowiadamy na jakieś pytanie, a ponadto skrępowani jesteśmy naszymi przesądami. Czy nie ujawnia się tu – po raz kolejny i od innej strony – *hermeneutyczny* wymiar dekonstrukcji?

¹⁵⁴ J. Derrida, *Afterword: toward an ethics of discussion*, w: *Limited Inc...*, s. 146 (cytat w przekładzie M.P. Markowskiego).

¹⁵⁵ Zob. J. Derrida, *Ostrogi...*

¹⁵⁶ J. Derrida, *La dissémination*, Paris 1993, s. 210 (cytat w przekładzie M.P. Markowskiego).

¹⁵⁷ J.D. Caputo, *Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart*, w: *Derrida and Deconstruction*, red. H.J. Silverman, Routledge 1989 (cyt. za: J. Gutorow, *Na kresach człowieka...*, s. 65).

¹⁵⁸ H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje...*, s. 45.

Z uprzedniością języka względem człowieka wiąże bowiem Derrida strukturalną „obietnicę” wynikającą z faktu, że ilekroć otwieramy usta, zawsze już zwracamy się ku Innemu, wkraczamy we wspólną przestrzeń, która jest wcześniejsza niż jakikolwiek akt wypowiedzi [PT, 29-30]: „wszelką wypowiedź kształtuje immanentna struktura obietnicy lub pragnienia, oczekiwanie bez horyzontu oczekiwań. Z chwilą, gdy mówię, zanim jeszcze sformułuję obietnicę, oczekiwanie lub pragnienie jako takie [...], jestem w tej obietnicy albo w tej groźbie, która zatem spaja język, język obiecany lub zagrożony”¹⁵⁹. Mamy tu więc do czynienia z pewną „archi-obietnicą” [PT, 30], co pozwala Caputo sparafrazować za Paulem de Manem twierdzenie Heideggera: język nie tyle (albo nie tylko) mówi [*die Sprache spricht*], ale (także) obiecuje [*die Sprache verspricht*] [PT, 30].

Hermeneutyka sekretu

Jeśli język przekracza jego użytkowników, jeśli działa w nim logika *différance*, jeśli system pocztowy zawodzi, to hermeneutyka – konsekwentnie i radykalnie przemyślana – musi się okazać lekcją pokory: „nikt z nas nie posiada uprzywilejowanego wglądu, nikt nie ma dostępu do boga (czy też bogini), który (która) przekazuje nam jakiś hermeneutyczny sekret” [RH, 258]¹⁶⁰. Inaczej rzecz ujmując, ów metaforyczny „sekret”, którego odkrycie i eksplikację obiecywałyby tradycyjnie pojęta hermeneutyka, strukturalny jest przez bardziej strukturalny sekret wpisany w język i jego potencjał dyseminacyjny – przez rodzaj sekretu *bez sekretu*, sekretu *poza* sekretem wyznaczającego kondycję sekretu (aporia, którą dobrze oddaje angielski przysłówek *without*, umożliwiający także pisownię z ukośnikiem: *with/out*), nazywanego przez Derridę *absolutnym*:

to nie po prostu nieznanne, które może być poznane i którego rozpoznania się nie podejmuję. To coś, w relacji do czego wiedza pozostaje wykluczona. I kiedy określam to jako nie-wiedzę, a nie

¹⁵⁹ J. Derrida, *Jednojęzyczność innego...*, s. 45.

¹⁶⁰ Po raz kolejny wskazać można na pewne podobieństwo pomiędzy hermeneutyką radykalną a rozumieniem hermeneutyki zaproponowanym przez Rorty’ego (przede wszystkim w książce *Filozofia a zwierciadło natury*, ale nie tylko). Sam Caputo traktuje zresztą neopragmatyzm jako dyskurs pokrewny hermeneutyce radykalnej: „To, co Rorty opisuje za pomocą amerykańskiej nazwy «pragmatyzm», jest bardzo w duchu tego, co Amerykanin, który spędził dużo czasu i wysiłku na czytaniu współczesnych francuskich i niemieckich filozofów, mógłby nazwać «bardziej radykalną hermeneutyką» lub hermeneutyką sekretu, lub nie-wiedzy, lub faktyczności. [...] Zarówno jankeska hermeneutyka Rorty’ego, jak i rozwijana przeze mnie francusko-amerykańska hermeneutyka dekonstrukcyjna są zaangażowane w dekapitalizację [*de-capitalization*], dekapitację najmniejbezpiecznych Centrów [*Capitals*] – geograficznych, filozoficznych i ekonomicznych. Obaj pragniemy ograniczyć [*put a cap on*] ten nadmiar” [MRH, 84-85].

sekret, rozumiem przez to fakt, że gdy tekst wydaje się zaszyfrowany, nie jest to wcale kalkulacja, nie ma on intrygować albo odgradzać dostęp do czegoś, co ja wiem i czego inni nie mogą wiedzieć; jest to bardziej starożytne, bardziej pierwotne doświadczenie sekretu¹⁶¹.

Jesteśmy *au secret*, jak mówi się po francusku, „w sekrecie”, co nie oznacza, że cokolwiek wiemy¹⁶².

Ów absolutny, bezwarunkowy sekret okazuje się niedekodowalny. Pozostajemy wobec niego „strukturalnie ślepi” [MRH, 3]: „czytelność tekstu ustrukturowana jest przez nieczytelność sekretu, tzn. przez niedostępność pewnej intencji, znaczenia albo chęci powiedzenia”¹⁶³ leżącej poza powierzchnią tekstu. Jest to, jak mówi Agata Bielik-Robson, sekret „bez dna”¹⁶⁴. I właśnie to różni go od sekretu, do którego odnosi się tradycyjna hermeneutyka. „Hermeneutyczny” sekret konstytuuje się w momencie, gdy zostaje jako taki ustanowiony, w tej samej jednak chwili podlega on negacji – jest negacją dostępu do prawdy, która poddaje się de-negacji, ujawnia się jako sekret, coś-do-złamania, a przeto daje obietnicę poznania samego siebie. Caputo wyprowadza stąd dwa wnioski. Po pierwsze, „sekret jest konstytuowany poprzez wypowiedzenie i pomyślenie go *jako* sekretu, tak że jest on zarówno ujawniony, jak i zanegowany, i – z tego powodu – skłócony z samym sobą”. Po drugie, nie istnieje „czysty” sekret: „gdyby sekret był całkowicie sekretny, nie byłoby żadnego sekretu do ochrony”, nikt nie rozpoznałby go jako takiego [PT, 33].

„Strukturalny” sekret radykalizuje hermeneutyczne próby rozumienia [MRH, 2], mówi bowiem, ni mniej, ni więcej, że „sekretem jest to, że nie ma sekretu”, żadnej ukrytej treści semantycznej, żadnej *rzeczy w sobie*, do której posiadalibyśmy pozatekstowy (poza-ziemski) dostęp. Stąd też, „jeśli powtórzenie lub iterowalność skutkowały w pierwszym rzędzie hermeneutyką radykalną, to [...] absolutny sekret skutkuje *bardziej* radykalną hermeneutyką” [MRH, 3]. Nie ma ucieczki z powierzchni tekstu, nie ma sposobu, aby położyć kres interpretacyjnym kontrowersjom [PT, 34]. Inną nazwą dla tak pojętego sekretu jest *chora* – „tajemnica bez tajemnicy”, która „pozostaje na zawsze nieprzenikniona jako temat”¹⁶⁵. Dlatego Caputo nazwie w pewnym momencie her-

¹⁶¹ J. Derrida, *Points... Interviews. 1974-94*, red. E. Weber, tłum. P. Kamuff, Stanford 1995, s. 201.

¹⁶² J. Derrida, *On the Name*, tłum. J.P. Leavey Jr., Stanford 1995, s. 131-132.

¹⁶³ J. Derrida, *Given Time, I: Counterfeit Money*, tłum. P. Kamuff, Chicago 1991, s. 152.

¹⁶⁴ Zob. A. Bielik-Robson, *Maranaty Derridy: sekrety, tajne bractwa, widma*, „Czas Kultury” 2014, nr 5, s. 36.

¹⁶⁵ J. Derrida, *Χώρα / Chora...*, s. 72.

meneutykę radykalną „pasją niewiedzy, kim jesteśmy” [MRH, 5] – niewiedzy stanowiącej warunek możliwości uprawiania wszelkiej hermeneutyki.

Wszystko to skutkuje jednak nie tylko „bojaźnią i drżeniem”. Hermeneutykę radykalną cechuje także pewien efekt emancypacyjny [RH, 98] – skoro nikt nie posiada dostępu do uprzywilejowanej prawdy bycia, to przystać trzeba na różnorodność jego „imion”, na pluralizm i słabość projektów filozoficznych, na wielość sensów, perspektyw czy światopoglądów:

Ta redukcja pocztowa uwalnia *wolny* obieg listów [...], wolny obieg znaków, wolne powtórzenie, które nie musi odpowiadać jakiegś metafizycznej, albo meta-metafizycznej zasadzie i *arché*. A to pozwala na wolną literaturę, wolne pisanie, wolność myśli, wolność nauki, wolność, gdziekolwiek jej potrzeba [RH, 170-171].

Upadek metafizycznych projektów jest także pewnym zyskiem [RH, 262], umożliwia sprzeciw wobec wszelkich, mówiąc po Foucaultowsku, *ujarzmiających* instytucji, wszelkiej totalizacji i normalizacji¹⁶⁶, wszelkich fantazmatów natury i esencji, słowem: nadaje prawo do bycia innym [MRH, 28-36]. Wymóg wytrwania w upływie i w sekrecie podkreśla przygodność prób orientowania się w istnieniu, spośród których pewne (metafizyczne) okazują się z gruntu fałszywe i totalizujące¹⁶⁷. Nie oznacza to, że nie warto ich podejmować – chodzi o uczynienie życia trudnym, a nie niemożliwym [RH, 209]. Nie oznacza to też *umiłowania* upływu i sekretu, ale *afirmację* całego życia, wraz ze wszystkimi jego blaskami i cieniami, sensami i absurdami, rozkoszami i cierpieniami [AE, 51].

6. Zwi(ch)nięte koło radykalnohermeneutyczne

Nowoczesne koło hermeneutyczne – metoda i „struktura rozumienia”

Najpopularniejsza formuła koła hermeneutycznego, głosząca, że rozumienie dzieła sztuki ma postać kolistą, poruszając się od części do całości i od całości do części, pochodzi od Friedricha Schleiermachera¹⁶⁸. Na gruncie myśli autora *Hermeneutik und Kritik* ma ona charakter postulatu metodologicznego, wprzęgniętego w równie kolist-

¹⁶⁶ Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 2009.

¹⁶⁷ Por.: „bezdenność [sekretu] to nie aporetyczna niemoc, ale szansa: szansa na wymknięcie się wszelkiej z góry określonej tożsamości, która ogranicza wolność myślenia i dociekania” (A. Bielik-Robson, *Marnoty Derridy...*, s. 36). Por. też Z. Dziuban, *Obcość, bezdomność, utrata...*, s. 54-55.

¹⁶⁸ Zob. F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism. And Other Writings*, tłum. A. Bowie, Cambridge 1998 (szczególnie część *General Hermeneutics*, s. 225-268).

stą metodę interpretacji, poruszającej się pomiędzy wymiarem psychologicznym (subiektywnym) i gramatycznym (obiektywnym) dzieła oraz pomiędzy dywinacją (specyficznym wczuciem w intencje autora tekstu) i działaniem porównawczym. W tak pojętym kole hermeneutycznym widziano często błędne koło. Jak bowiem miałoby ono jednocześnie być metodą interpretacji tekstu oraz stanowić sam warunek rozumienia, a przy tym gwarantować jego „całościowość”? „Całościowość”, która – dodajmy – jest raczej postulatem niż rzeczywistym punktem dojścia procesu interpretacji, z czego zresztą zdawał sobie sprawę już Wilhelm Dilthey¹⁶⁹.

Koło hermeneutyczne jawi się jednak jako błędne tylko wtedy, gdy pojmiemy je – w wąski i, koniec końców, nieuprawniony sposób – właśnie jako postulat metodologiczny. Podejście metodologiczne ujmuje bowiem koło *przestrzennie*, podczas gdy właściwiej byłoby je pojąć *temporalnie*¹⁷⁰: w rzeczywistości ruch kolisty to nie tyle jakieś metodyczne działanie, ile sama, jak najwydatniej pokazał Hans-Georg Gadamer, „struktura rozumienia”. Nie trzyma się kurczowo raz obranego kierunku, jest procesualny, umożliwia skorygowanie wyjściowej postawy, a wręcz go wymaga, warunkując „ciągłe projektowanie-na-nowo”¹⁷¹ własnych antycypacji sensu „w obliczu rzeczy”, której dotyczy rozumienie. Nawet jeśli przystępujemy do rozumienia z pewnym „źródłowym” oczekiwaniem (obarczeni przedsądami, autorytetem tradycji, dziejowością, a także – co do listy Gadamera dodałyby nowsze nurty humanistyki – płciowością, uwarunkowaniem kulturowym i politycznym, ideologią), to antycypacja sensu całości wciąż jest dookreślana (i, chciałoby się dodać, od-określana). Ruch po kole hermeneutycznym polega na oddzielaniu ziaren od plew, przedsądów właściwych od niewłaściwych, antycypacji trafnych od nietrafnych. „Kto chce rozumieć – mówi Gadamer – ten nie zda się na przypadkowość własnego poglądu wstępnego [...]. Kto chce rozumieć tekst, ten, przeciwnie, jest gotowy pozwolić mu coś sobie powiedzieć”¹⁷².

¹⁶⁹ „może ona [interpretacja] zrealizować swoje zadanie tylko w określonym stopniu: wszelkie rozumienie pozostaje zawsze tylko względne i nigdy nie może się zakończyć” (W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki*, w: tenże, *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 309-310).

¹⁷⁰ Zob. W.V. Spanos, *Heidegger, Kierkegaard, and the Hermeneutic Circle: Towards a Postmodern Theory of Interpretation as Dis-closure*, w: *Martin Heidegger and the Question of Literature*, red. tenże, Bloomington and London 1979.

¹⁷¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 369.

¹⁷² H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*, tłum. G. Sowiński, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 230. Artykuł jest fragmentem *Prawdy i metody*, zatytułowanym w *opus magnum* Gadamera *Krąg hermeneutyczny i problem uprzedzeń*. Ze względu na niewielkie różnice w tłumaczeniach Sowińskiego i Barana, i na bardziej wyraziste podkreślenie problemu koła hermeneutycznego w tekście zamieszczonym w antologii *Wokół rozumienia*, cytuję tę wersję.

Autor *Prawdy i metody* daje do zrozumienia, że metodologiczne ujęcia koła hermeneutycznego nie odzwierciedlają w pełni jego radykalizmu, wydobytego przez Martina Heideggera. To właśnie autor *Bycia i czasu* pokazał, że rozumienie jest nie – jak chcieli jeszcze Schleiermacher czy Dilthey¹⁷³ – metodą nauk humanistycznych, ale – o wiele bardziej „źródłowo” – fundamentalnym *modus*em bycia *Dasein*. Jako takie, ma ono kolistą strukturę co najmniej z dwóch powodów: po pierwsze, dane jest zawsze na gruncie określonych przedrozumień, umożliwiających wstępny zasób, wstępny ogląd i wstępne pojęcie, które z kolei strukturyzują sens jako „to, w czym utrzymuje się rozumiałość czegoś”¹⁷⁴; po drugie, jest (zawsze już) samorozumieniem, wyznaczając relację zwrotną pomiędzy *Dasein* a światem: „w każdym rozumieniu świata współrozumiana jest egzystencja i na odwrót”¹⁷⁵. Jeśli więc w ogóle można mówić o rozumieniu jako metodzie postępowania, to byłaby ona wtórna względem tej podstawowej rozumiejącej postawy człowieka, nadpisując się nad nią, ale też wydatnie przykrawając jej sensotwórcze działanie [RH, 79-80].

Radykalizm *egzystencjalnego* koła hermeneutycznego polega na przewartościowaniu tradycyjnej relacji logicznej pomiędzy potencjalnością i aktualnością. Analityka egzystencjalna *Dasein* zmierza do ukazania fundamentalnego otwarcia, które Heidegger nazywa także „rzuceniem” w „tu oto”, a które oznacza, że *Dasein* nie tyle *jest* (na sposób obecności), ile *projektuje się* – stanowi pewną „możność bycia”, „jest pierwotnie byciem-możliwym”, „jest zawsze tym, czym może być”¹⁷⁶. Produktywność rozumienia konstytuuje zaś, jak stara się pokazać Caputo (ale także inni komentatorzy Heideggera¹⁷⁷), inną niż substancjalną koncepcję tożsamości. Byłaby ona nie tyle podstawą podmiotu, ile zadaniem do osiągnięcia [RH, 29], którego realizację ruch po kole hermeneutycznym stale odracza. Dlatego właśnie, jak mówi autor *Bycia i czasu*, możliwość stoi wyżej niż aktualność:

Możliwość w sensie modalnej kategorii obecności oznacza coś *jeszcze nie* rzeczywistego i *nigdy nie* koniecznego. Charakteryzuje ona coś *tylko* możliwego. Ontologicznie stoi niżej niż rzeczy-

¹⁷³ Przy czym rola Diltheya byłaby tu niejednoznaczna. Autorzy nowszych opracowań skłonni są właśnie w nim, a nie w Heideggerze, upatrywać twórcę współczesnej filozofii hermeneutycznej (zob. np. A. Przyłębski, *Hermeneutyczna antropologia Wilhelma Diltheya*, w: tenże, *Krytyka hermeneutycznego rozumu...*).

¹⁷⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 206.

¹⁷⁵ Tamże, s. 207.

¹⁷⁶ Tamże, s. 196.

¹⁷⁷ Zob. np. K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas...*

wistość i konieczność. Możliwość jako egzystencja natomiast to najbardziej pierwotny i ostateczny pozytywny ontologiczny określnik jestestwa¹⁷⁸.

Ruch po kole hermeneutycznym stanowi więc rodzaj arystotelesowskiego *kinesis*, które – cytując Caputo – „«istnieje» we wzajemnej wymianie potencjalności i aktualności, nie będąc ani jedną, ani drugą, gdyż jest tą przestrzenią pomiędzy [*in-between land*], która opisuje dynamikę wolności” [RH, 16]. Koło określa egzystencjalną prestrukturę *Dasein*: „nie chodzi tu o podporządkowanie rozumienia i wykładni określonego ideałowi poznania”, lecz o to, że *Dasein* zawsze już mieści się w kole, „ma ontologiczną strukturę koła”¹⁷⁹, i właśnie dlatego może – paradoksalnie – stawać się tym, kim już jest. Jak trafnie zauważa Zuzanna Dziuban, cyrkularność rozumienia jest tu nie tyle postulatem, ile fenomenem¹⁸⁰. Wszystko to umożliwia autorowi *Bycie i czasu* postawienie słynnej tezy, że „decydujące jest nie tyle wydobyć się z owego koła, ile odpowiednio w nie wejść”¹⁸¹. Koło hermeneutyczne nie stanowi bowiem metafizycznego uroszczenia, ale – jak komentuje tę kwestię Gadamer – „radikalizację postępowania, które w istocie zawsze podczas rozumienia realizujemy. [...] W ten sposób przedsięwzięcie hermeneutyczne zyskuje twardy grunt pod nogami”¹⁸². Właściwe wejście w koło oznacza nieufność wobec własnych przedsądów, nieustanną weryfikację wstępnych mniemań, wrażliwość na inność (np. inność tekstu). Warunkuje tym samym (tym-innym-samym) ciągle utrzymywanie koła w ruchu [RH, 11-12].

Radykalne koło hermeneutyczne

Czy jednak problem koła hermeneutycznego jako radykalizacji procesu rozumienia został przez hermeneutykę nowoczesną postawiony wystarczająco *radykalnie*? Jakie zastrzeżenia, korekty, uzupełnienia mogłaby tu wprowadzić hermeneutyka Caputo? Czy *différance*, będąca radykalizacją hermeneutycznej skończoności [MRH, 43], nie załamywałaby kołowego ruchu pomiędzy częścią i całością? Czy nie wskazywałaby, że „gra”, jaką koło umożliwia, jest już z góry zabezpieczona, tak że „piłka nigdy nie wy-

¹⁷⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 196. W tym sensie analityka egzystencjalna *Dasein* przekracza logikę Arystotelesowsko-Tomaszową. Dla św. Tomasza z Akwinu „akt jest [...] istnieniem, istnienie jest aktem. Dlatego to, co jest inaczej niż w akcie – naprawdę nie jest, to zaś co jest, jest *in actu*. Tak oto z kręgu istnienia zostaje wykluczona wszelka potencjalność, wirtualność, intencjonalność” (W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s. 67).

¹⁷⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 208, 209.

¹⁸⁰ Zob. Z. Dziuban, *Obcość, bezdomność, utrata...*, s. 20.

¹⁸¹ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 208.

¹⁸² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 370-371.

kracza poza granice boiska” [RH, 113]? Czy, w konsekwencji, umożliwiające przez koło otwarcie horyzontu rozumienia nie byłoby także pewnym zamknięciem?

Aby odpowiedzieć na te pytania, warto raz jeszcze powrócić do Heideggerowskiej analityki egzystencjalnej, z której wyprowadzić można wniosek, iż *Dasein jest zawsze już czymś więcej niż (f)aktualnie jest*. Ta dwuznaczna formuła oznaczałaby – po pierwsze – że „nigdy nie jest ono «obecne» czy całkowicie zaktualizowane” [RH, 69], tzn. skończone, dopełnione, ostateczne, ale też – po drugie – że wykracza ono poza swój fakualny byt, wciąż otwarte na nowe możliwości bycia. Jeśli jednak rzeczywiście tak jest, to ruch po kole hermeneutycznym traci perspektywę całościową, ulega przesunięciu w kierunku gry śladów. Heidegger:

w jestestwie zawsze jeszcze *coś zalega*, co jako możliwość bycia jego samego nie stało się jeszcze „rzeczywiste”. Istota podstawowego ukonstytuowania jestestwa zawiera zatem *ciągłą niezamkniętość*. Taki brak całokształtu oznacza zaległość możliwości bycia. [...] Dopóki jestestwo *jest* jako byt, nigdy nie osiąga swej „zupełności” (*Gänze*)¹⁸³.

Jeśli zadaniem rozumienia jest cyrkularny nawrót do tego samego (Heidegger mówi: „każdy myśliciel myśli tylko jedną jedyną myśl”¹⁸⁴), co *de facto* nie jest już *tym samym*, ale się przemieszcza, dopełnia, rozwija, otwiera na własne inne, to „całość”, „obecność”, samo „dopełnienie” byłyby jedynie efektami gry dokonującego się w kole hermeneutycznym powtórzenia [RH, 4]. Koło wystawia *Dasein* na upływ, uniemożliwiając wstrzymanie gry powtarzalności, która – jak widzieliśmy – skierowana jest nie w tył, ale w przód, nie podziela późnoheideggerowskiego *Andenken*, pragnącego powrócić do źródeł i restytuować to, co minione [DH, 17-18], zdecydowanie bliżej jej do Derridiańskiej *iteracji*.

Radykalne koło hermeneutyczne jest więc wykoślawione, albo – jak mówi Edward Kasperski – skołowane¹⁸⁵. Nie ma w nim już, bo być nie może, ruchu od części do całości i od całości do części, jest raczej (formuła Tadeusza Różewicza okazuje się tu nader trafna) „zawsze fragment”. Oznacza to, że formułując problem koła, hermeneutyka nowoczesna zatrzymywała się wpół kroku. Perspektywa całościowa zostaje bardzo wyraźnie zachowana szczególnie w myśli Gadamera. Twierdzi on nawet, że „zestroje-

¹⁸³ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 312.

¹⁸⁴ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000, s. 30.

¹⁸⁵ Zob. E. Kasperski, *Hermeneutyka. Teoria interpretacji*, w: *Literatura, teoria, metodologia*, red. D. Ulicka, Warszawa 2001, s. 134-136. Por. też G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie...*, gdzie koło wiecznego powrotu zostało określone jako „wygięte”, „ekscentryczne” i „zdecentrowane” (s. 145).

nie wszystkich szczegółów w całość jest w każdym przypadku probierem trafności rozumienia. Brak takiego zestroju równa się niepowodzeniu próby zrozumienia”¹⁸⁶. Do lektury tekstu przystępuje się bowiem zawsze z pewnym z góry zaprojektowanym sensem całości, który wprawdzie „stałe podlega rewizji w świetle rezultatów dalszego wnikania w sens”¹⁸⁷, ale w konsekwencji w całkiem harmonijny i zgoła heglowski sposób ulec musi ostatecznemu dopełnieniu. Czy jednak hermeneutyka Gadamerowska nie wikała się tym samym w wewnętrzną sprzeczność? Czy postulat zrozumienia, osiągnięcia pełni jest na jej gruncie realizowalny? Wszak sam autor *Prawdy i metody* mówi, że „rozumieć to zawsze rozumieć inaczej”, że rozumienie nie posiada żadnego określonego *telosu*, że „zły to hermeneuta, który sobie wyobraża, że może lub musi mieć ostatnie słowo”¹⁸⁸. Niemniej, nie przeszkadza mu to formułować „presupozycji pełni”, głoszącej, „iż tylko to jest zrozumiałe, co rzeczywiście prezentuje sobą pełną jedność sensu”¹⁸⁹. Zdaniem Caputo dzieje się tak, gdyż Gadamer jest po prostu

bardziej „egalitarnym” heglistą, heglistą trzeźwo twierdzącym, że absolut nigdy nie przyjmuje absolutnej i kanonicznej formy, że sama struktura historyczności uniemożliwia absolutną instancję absolutu. Nie jest to [jednak] heglizm bez absolutu, ale heglizm, w którym absolutowi brak absolutnej wykładni [RH, 111].

Krytyki Caputo (i, rzecz jasna, Derridy) nie ustrzega się także Heidegger. Czy horyzont rozumienia rzeczywiście oferuje pełne otwarcie? Czy nie jest tak, że widzimy/rozumiemy w nim tylko to, co on sam sobą obejmuje, a mianowicie: *jedynie* możliwości bycia? Przecież poza „możliwościami”, jak powiada Miron Białoszewski, „jeszcze się czają niemożliwości”¹⁹⁰ – to wszystko, co skrywa się za horyzontem, co niezrozumiałe, bez-sensowne, rozplenione, nie-toż-same.

Koło Heideggera nie dopuszcza takiego wykoślawienia, gdyż także ono – koniec końców – jest kołem części i całości. Wprawdzie autor *Bycia i czasu* wskazuje na niemożliwość ontologicznego ujęcia i określenia całościowego bycia jestestwa, jednak nazywa tę niemożliwość „pozorną”. Tym bowiem, co stanowi o całościowej egzystencji *Dasein*, jest śmierć: najbardziej ostateczna możliwość bycia, możliwość nie-bycia-już-tu-oto. Wbrew Heideggerowi, a za Derridą, Caputo twierdzi jednak, że śmierć jest nie

¹⁸⁶ H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia...*, s. 227.

¹⁸⁷ Tamże, s. 229.

¹⁸⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 757.

¹⁸⁹ H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia...*, s. 231.

¹⁹⁰ M. Białoszewski, *Choroba*, w: tenże, *Wiersze*, Warszawa 2003, s. 439.

tyle ostateczną możliwością, ile – właśnie – niemożliwością: czymś, co stanowi wyłom w intencjonalnych projektach *Dasein* i sprawia, że wypada ono z koła hermeneutycznego, albo raczej – co dokonuje *zwichnięcia* i *zwinięcia* samego koła.

Koło zwi(ch)nięte

Faktyczne życie – jak mówi Caputo – jest „złamane” albo „załamane” [DH, 50], niemożliwe do uładzenia, projekty zatroskanego o siebie *Dasein* podlegają permanentnej rewizji, wystawione zostają na ciągłą dekonstrukcję. Na czym ta dekonstrukcja polega? Projekcyjny charakter rozumienia skutkuje wychyleniem *Dasein* w przyszłość, owo wychylenie dokonuje się zaś ze względu na całą uprzedniość i terażniejszość jego doświadczenia i rozumienia. Troska ma więc miejsce nie w następstwie, ale w jedności trzech ekstaz czasowych: przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Oznacza to, że następuje w niej swoiste zwichnięcie czasu – terażniejszość nigdy nie jest spójna i zwarta, „teraz” nigdy się nie aktualizuje, stanowiąc raczej przestrzeń „pomiędzy”: pomiędzy „jeszcze nie” przyszłości i „już nie” przeszłości. Jak pokazuje w *Widmach Marksa* Derrida, potoczne rozumienie terażniejszości jest tu mylące, ale też znamienne – tym bowiem, co myśli blisko siebie „teraźniejszość” (łac. *praesenti*) i „obecność” (łac. *praesentia*), jest metafizyka¹⁹¹. Dokonywana przez nią „ontologizacja czasu” sprawia, że ujmujemy go jako byt pośród innych bytów, nie – jako bycie: „żeby mówić [...] o obecności [*du présent*] [...] należy z góry rozumieć, *czym jest czas*, czym jest owo *ens in praes-ens*”¹⁹². Jak komentuje tę kwestię, bardzo po caputowsku, Andrzej Marzec,

charakterystycznymi cechami czasu i zanurzonej w nim dynamicznej rzeczywistości są upływ i przemijanie, czyli osobliwy stan pomiędzy byciem a niebyciem. [...] Ulotność zjawisk, ich niestałość i płynność wzbudzają mniej lub bardziej uzasadnioną chęć ich zatrzymania oraz utrwale-
nia [...]. Proces ontologizacji to nic innego jak wytwarzanie iluzji obecności. Ma miejsce wtedy, gdy za pomocą metafizyki konserwujemy przemijającą rzeczywistość i nadajemy jej zbyt wiele istnienia¹⁹³.

Ontologizacja wstrzymuje upływ, nadaje pozór stałości temu, co zmienne, procesualne, przemijające. Czym jednak jest owo zwichnięcie, które skazuje wszelkie projekty ontologiczne na niepowodzenie, wszelkie koło hermeneutyczne na utratę perspek-

¹⁹¹ Zob. J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Warszawa 2016.

¹⁹² J. Derrida, *Przemoc i metafizyka...*, s. 194

¹⁹³ A. Marzec, *Widmontologia...*, s. 192.

tywy całościowej? Z pewnością nie skutkiem intencjonalnego działania podmiotu – to sam czas, by tak rzec, go doświadcza¹⁹⁴. Żeby to ukazać, Derrida dokonuje interpretacji słynnej frazy z *Hamleta* Williama Shakespeare’a: „*The time is out of ioynt: Oh cursed spight / that ever I was borne to set it right*”. Brak tu miejsca na dokładniejsze omówienie zabiegu autora *Widm Marksa*¹⁹⁵, jego intencje dobrze oddają jednak co najmniej dwa polskie tłumaczenia *Hamleta* przekładające „*out of ioynt*” jako „zwichnięcie”: Macieja Słomczyńskiego („Czasie zwichnięty! – Jak ci nie złorzeczyć? / Po cóż rodziłem się, by Cię wyleczyć?”¹⁹⁶) oraz Władysława Tarnawskiego („Zwichnięty czas, w przekłętym ja momencie / Rodziłem się, by leczyć to zwichnięcie”¹⁹⁷). Zwichnięcie czasu oznacza jego wypadnięcie z torów, z zawiasów, czy – właśnie – z orbity koła hermeneutycznego, rozstrojenie i wywrócenie do góry nogami, które niesie ze sobą szok poznawczy, gdyż przerywa płynność ruchów. Koło hermeneutyczne się zacina, cyrkularny nawrót zostaje złamany, zwichnięcie odbiera sprawność i sprawczość, wybija z rytmu, podważa intencjonalność.

Co więcej jednak, nie jest ono stanem przejściowym: koło hermeneutyczne – jako koło temporalne – doświadcza go *chronicznie* i przewlekle, i chyba przez to swego celu, tak że właściwiej byłoby określić je jako rozwijającą się w nieskończoność spiralę. Być może więc najlepszym jego określeniem dysponowałyby – znów – literatura, a dokładniej Fernando Pessoa: „[spirała] to koło, które sunie w górę, nigdy się nie zamykając. [...] Ujmę to dokładniej: spirala to potencjalne koło, które się rozwija i nigdy się nie urzeczywistnia. Ale nie, ta definicja jest wciąż abstrakcyjna. Posłużę się konkretem i wszystko będzie jasne: spirala to wąż bez węża, owinięty pionowo wokół niczego”¹⁹⁸.

Etyczno-polityczne implikacje koła radykalnohermeneutycznego

Ponowoczesne koło hermeneutyczne wyraża więc dramatyzm ludzkiej egzystencji, ale posiada ono także *pozytywne* znaczenie etyczno-polityczne. Tylko uczynienie (albo utrzymanie) wyłomu w logice koła otwiera przestrzeń wydarzenia – tego, co wyjątkowe, wykraczające poza intencjonalne projekty, niemieszczące się w horyzoncie sensu, absolutnie Inne. Wydarzenia, które jednocześnie byłoby darem, wydarzeniem,

¹⁹⁴ Można powiedzieć, że dzieje się tak, gdyż „mieści” się on w „logice” chory: „*Chora jest anachroniczna*, «jest» anachronią w bycie, więcej: «jest» samą anachronią bytu. Anachronizuje byt” (J. Derrida, *Xópa / Chora...*, s. 22).

¹⁹⁵ Zob. J. Derrida, *Nakazy Marksa*, w: *Widma Marksa...*, s. 19-89.

¹⁹⁶ W. Shakespeare, *Hamlet*, tłum. M. Słomczyński, Kraków 1995, s. 77.

¹⁹⁷ W. Shakespeare, *Hamlet, królówiczu duński*, tłum. W. Tarnawski, Wrocław 1966, s. 61.

¹⁹⁸ F. Pessoa, *Księga niepokoju Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*, tłum. M. Lipszyc, Izabelin 2007, s. 104.

przestrzenią gościnności, przygotowywaniem miejsca dla czegoś naprawdę obcego i wyjątkowego, albo też – jak w książce *Prayers and Tears of Jacques Derrida* pisze Caputo – kwestią nie właściwego wejścia w koło, ale „nauki [...], jak właściwe wyjść z koła” [PT, 160].

Etyczny wymiar posiada oczywiście także koło nowoczesne, dążące do zniwelowania wyjściowych nieporozumień, do fuzji horyzontów czy przyswojenia obcości. Zadaniem hermeneutyki jest, jak pisał Gadamer, „rozjaśnianie rozumienia” będącego „udziałem we wspólnym sensie”¹⁹⁹. Co jednak znaczy ów „wspólny” sens, jaką „wspólnotę” on ustanawia, albo – inaczej – jaka wspólnota stoi u jego podstaw? Jest to, rzecz jasna, wspólnota wspólnego horyzontu; otwarta, ale zasadniczo już zdefiniowana i ustalona. Wspólnota, która nie dostrzega tego, co poza nią. Dlatego Derrida i Caputo naciskają na konieczność utrzymywania zwichnięcia koła hermeneutycznego, na które tak czy owak jest ono zawsze już wystawione. Inność mieści się bowiem nie tylko na zewnątrz, ale także wewnątrz tożsamości. Rzucenie to wprawdzie rzucenie w dziedzictwo, w dar tradycji, w to, co wspólne, w *Geschick* wspólnoty [RH, 88], „tradycja” hermeneutyki nowoczesnej jest jednak zbyt „niewinna”, co uwidacznia się w refleksji Gadamera:

Opisuje on ciągłość tradycji, ale pozostawia niezadane pytanie o to, czy tradycja od początku jest czymś jednolitym. Nigdy nie pyta, w jakim stopniu gra tradycji jest grą władzy, a jej jedność – czymś narzuconym przez istniejące uprawnienia. Jego „tradycja” jest nieczuła na nietzscheańską podejrzliwość, na foucaultowską genealogię. Nie mierzy się on z pęknięciami wewnątrz tradycji, z jej wrażliwością na różnice, z jej potencjałem opresyjnym [RH, 112].

Różnicę pomiędzy hermeneutyką nowoczesną a ponowoczesną dobrze oddaje w tym względzie „poróżnienie” między Heideggerem a Derridą dotyczące – właśnie – kwestii zwichnięcia. W *Powiedzeniu Anaksymandra* niemiecki filozof sformułował podobne, co Hamlet, stwierdzenie o zwichnięciu czasu: „w czymś pękły spoiny”²⁰⁰. W ujęciu Heideggera oznacza to radykalną niesprawiedliwość: *a-dikia*, wybrakowanie, utratę harmonijnej całości, która rodzi wymóg ponownego wypełnienia, nastawienia pęknięcia, przywrócenia sprawiedliwości pojętej jako pełnia: *dikia*. Derrida jest jednak takiej interpretacji przeciwny, twierdząc, że to raczej – jak już powiedzieliśmy – utrzymanie zwichnięcia rodzi prawdziwą sprawiedliwość wobec tego, co pojedyncze, inne, niezauważane przez całościowy horyzont. Sprawiedliwość dotyczy bowiem zawsze

¹⁹⁹ H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia...*, s. 228.

²⁰⁰ M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra...*, s. 286.

jednostkowego wydarzenia, niepodpadającego pod ogólne kategorie, szczególnie kategorie prawne, i możliwa jest tylko dzięki zwichnięciu, otwierającemu koło hermeneutyczne na radykalną inkluzję, radykalną wspólnotowość [MRH, 263]. Sprawiedliwość to nie rodzaj *arché*, ale raczej przestrzeń *an-archii*, przepaści pomiędzy projektami etyczno-politycznymi a kruchością faktycznego życia [DH, 189]. Właśnie w tej przepaści, w tym zwichnięciu, w tej wyrwie w obecności „mieści” się sprawiedliwość, która – jak mówi Caputo – „jest śladem tego, co nadchodzi poza możliwością” [PT, XXIV] i uruchamia czas inny niż linearny, inny niż zaprojektowany przez metafizyczną teleologię bądź eschatologię – czas mesjaniczny:

Czas zwichnięty jest czasem mesjanicznym, czasem, który nie zamyka się w sobie, który zostaje strukturalnie wy-stawiony [*ex-posed*] na ze-wnętrze [*out-side*] zapobiegające zamknięciu. [...] Ruch sprawiedliwości jest ruchem poza zawiasy i zastałe spoiny prawa ku widmu innego, który wykoleja mnie z mojego zafiksowania na teraźniejszości, którego zjawienie się przede mną (*prévenance*) wytrąca mnie z równowagi, wciągając mnie w eksces rozproszenia [*dis-juncture*] [PT, 123].

Czy takie wykolejenie koła jest możliwe? Jako się rzekło, z koła nie można po prostu *wyjsć*. Nie można do niego nawet wejść – zawsze już w nim się jest. Chodziłoby więc ani nie o to, jak właściwe wkroczyć w koło, ani nie o to, jak właściwe je opuścić, ale o to, jak je właściwe zwichnąć, od której strony otworzyć je na zjawienie się daru, zjawienie się niemożliwego:

Marzenie i pragnienie daru [...] są pasją i pragnieniem przekroczenia koła, *nawet jeśli nie pozostają całkowicie poza kołem*. Właśnie to ma na myśli Derrida, gdy mówi o impulsie napędzającym koło, o niemożliwym impulsie, który zamieszkuje koło i wprawia je w ruch, pragnąc, by przestało ono być idealnym kołem, by lekko się wykrzywiło i by nie stało w martwym punkcie [PT, 172].

Dlatego zwichnięcie jest także zwinieniem: *Verwindung*, transgresją koła dokonywaną nie przeciw niemu, ale dla jego własnego dobra, wykraczaniem poza koło świadomym, że nigdy nie da się wykroczyć całkowicie, sfałdowaniem, odbieraniem kołu pretensji do całości [*whole*], pozbawianiem go „zdrowia” [*wholesome*], a nawet „świętości” [*holy*], w imię zanieczyszczenia, rozplenienia, kontaminacji, fragmentary-

zacji niosących dobrą nowinę sprawiedliwości. „Czy to w ogóle się zdarza? Nigdy nie wiadomo tego na pewno”²⁰¹.

Jeśli więc nowoczesne koło hermeneutyczne poruszało się pomiędzy potencjalnością i aktualnością, ruch koła ponowoczesnego odbywa się raczej pomiędzy możliwością i... niemożliwością. „Niemożliwe” byłoby tym, co nie mieści się w horyzoncie otwieranym przez koło, co wywołuje eksces i „szokuje nasze oczekiwania, co zatem zależy od antycypujących oczekiwań i danych z góry horyzontów, które zostały określone zbyt wąsko lub ze zbyt małą tolerancją” [PT, 22]. Niemożliwe nie jest przeciwieństwem możliwego. Podobnie jak hermeneutyka ponowoczesna w stosunku do hermeneutyki nowoczesnej, pozostają one do siebie w relacji *Verwindung*, nie *Überwindung*. Niemożliwe dokonuje zwichnięcia i zwinięcia możliwości, otwierając ją na to, co ponad nią, czyniąc w niej miejsce dla inności, dla sprawiedliwości. „Idź tam, dokąd iść nie można”, jak mówił Angelus Silesius, jak powtarzał za nim Derrida²⁰², i jak wielokrotnie powtarza Caputo [PT, 49]. To w istocie jedyna droga, którą można podążać, albo którą cokolwiek może nadejść. „Jeśli idziesz ku możliwemu, nie dzieje się nic wyjątkowego. Jedynym wydarzeniem, wydarzeniem lub odkrywaniem, jest odkrywanie niemożliwego” [PT, 50].

Czy znajdujemy się jeszcze w obrębie koła hermeneutycznego? A może uprawiamy już, jak mówi Caputo, „hermeneutykę bez hermeneutyki” [MRH, 3]? Jeśli tak, to owo „bez” nie byłoby żadną utratą, lecz – przeciwnie – otwarciem [PT, 71], nie znaczyłoby także całkowitego pożegnania z hermeneutyką. Raczej wskazywałoby na swój aporetyczny charakter, wyznaczający przestrzeń ze/wnętrza (*with/out*). Nie można wyjść z koła, trzeba wyjść z koła. Życie bez hermeneutyki jest możliwe. Życie bez hermeneutyki jest niemożliwe.

²⁰¹ J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie innego*, tłum. M.P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 98.

²⁰² J. Derrida, *Sauf le nom (Post-Scriptum)*, w: tenże, *On the Name*, tłum. J.P. Leavey Jr., Stanford 1995, s. 75.

II

Etyka radykalnohermeneutyczna

Kultywować etykę gościnności: czy ten język nie jest zresztą językiem tautologicznym¹?

Jacques Derrida

¹ J. Derrida, *Kosmopolici wszystkich krajów, jeszcze jeden wysilek!*, tłum. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12, s. 126.

1. Etyka postmetafizyczna

W książce *Radical Hermeneutics* John D. Caputo, wydobywając etyczne implikacje hermeneutyki radykalnej, zaproponował, aby miejsce dotychczasowej etyki norm i zasad zajęła „etyka dyseminacji” [RH, 236-267], wyrastająca z postawy „postmetafizycznej”. Miałyby ona przede wszystkim mierzyć się z pytaniami, jak postępować właściwie (tj. moralnie) wobec braku metafizycznych zworników sensu „zabezpieczających” upływ; jak robić wszystko, co się da, nie sytuując się ponad upływem [RH, 239]. Odpowiadając na te wątpliwości, Caputo stwierdzał: „chcę bronić etyki, która wyrasta z zimnej hermeneutyki, hermeneutyki pozbawionej komfortu, wynikającej z przynoszącego zbawienne efekty wzajemnego oddziaływania Heideggera i Derridy” [RH, 239].

Tak pojęta refleksja etyczna sprzymierza się z konstatacjami krytyków metafizyki w rodzaju Theodora W. Adorna, postulującego „towarzyszenie metafizyce w jej upadku”² i kultywowanie etyki „minimalistycznej”, czy – w szczególności – Emmanuela Levinasa, którego krytyka ontologicznych roszczeń metafizyki stanowi główną (obok myśli Derridy) inspirację filozofii moralnej Caputo³. Współcześnie zaś najbliższą byłoby do niej poglądom Gianniiego Vattima, zauważającego „przemoc” metafizyki wyrażającą się w dowartościowywaniu całości kosztem jednostki⁴.

Podobnie jednak, jak powyższym autorom, amerykańskiemu hermeneucie nie chodzi o porzucenie „rozumu” i „etyki”, ale jedynie o wypracowanie koncepcji „bardziej rozumnego rozumu, niż oferuje metafizyka” [RH, 209] i bardziej wrażliwej na to, co pojedyncze, inne, wymykające się normom, etyki. Stawką jest tu swoista samoświadomość niedoskonałości rozumu praktycznego albo też, jak tłumaczy Jan P. Hudzik, „«pokorne» uświadamianie sobie [...] rzeczywistości *życia skończonego* i jej ochrona przed triumfalizmem wyjaśniającego rozumu”, „etyka, która do moralnej powinności podchodzi «z dołu do góry», [...] która, nie będąc w stanie wyjaśnić nam wszystkiego, [...] pozwala przynajmniej zachować czujność wobec tego, co domaga się od nas za-

² Cyt. za: J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 89. Zob. też: T.W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1999.

³ Zob. np. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002. Brak tu miejsca na dokładniejsze prześledzenie relacji między myślą Caputo a etyką Levinasowską – dokonałem tego gdzie indziej (zob. P. Szaj, *Absolutny Inny? Kilka dekonstrukcyjnych glos do Levinasa*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2015, nr 4; P. Szaj, *Zwierzę jako absolutny Inny – otwieranie nie/możliwości*, „Analiza i Egzystencja” 2016, nr 36).

⁴ Zob. G. Vattimo, *Etyka*, w: tenże, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011.

wieszenia powszechników”⁵. Nie chodzi także o odrzucanie projektów metafizycznych, ale jedynie o ich osłabianie lub też – jak napisze Caputo w konkluzji *Against Ethics* – o „ograniczanie metafizyki do minimum” [AE, 221], o swoistą „metafizykę bez meta-wydarzenia, metafizykę zdekapitowaną” [AE, 222]. Ów „minimalizm” przynieść ma „maksymalistyczne” efekty, dopuszczając do głosu jak najwięcej uczestników debaty, jak najwięcej pluralizmu [AE, 223-225].

W książce *Radical Hermeneutics* amerykański filozof twierdził, że wymogom tak pojętej postawy postmetafizycznej odpowiada etyka dyseminacji, wynikająca z połączenia refleksji moralnej Jacques’a Derridy z myślą *Gelassenheit* Martina Heideggera. *Gelassenheit* to termin zaczerpnięty przez autora *Bycia i czasu* od Mistra Eckharta i opisywany przez niego metaforycznie jako „wyzwolenie ku rzeczom”, „które jest czymś jak spokój”, skutkujące swoistym „nie-chczeniem”, czyli „chcącym odmawianiem chcenia”, a ściślej – leżące poza rozróżnieniem aktywności i pasywności, gdyż nienależące już do sfery woli, przekraczające schemat przedstawieniowego myślenia transcendentally-horyzontalnego⁶. Caputo potraktował *Gelassenheit* jako „zgodę na to, aby wszystkie byty były tym, czym są, i w taki sposób, w jaki są” [RH, 288], a zatem jako postawę moralną wynikającą z szacunku wobec odmienności każdego pojedynczego bytu, którego idiom etyka radykalnohermeneutyczna pragnie ocalić. *Gelassenheit* skupia więc w sobie naraz swoiste „wyzwolenie” bytu, „tolerancję” wobec odmienności i „solidarność” z wszelkim istnieniem [RH, 288]. A jednak etyka *Gelassenheit*, mająca prowadzić do „istoty myślenia”, jawi się Caputo jedynie jako wyższe piętro refleksji metafizycznej, wymagające uzupełnienia lub dekonstrukcji (albo też „demitologizacji”, jak głosi tytuł książki *Demythologizing Heidegger*) ze strony filozofii dyseminacji:

Z punktu widzenia radykalnej pracy dekonstrukcyjnej [...] źródłowa etyka pozostaje w sferze oddziaływania metafizyki prawdy. Bardziej źródłowy *ethos* Heideggera jest wyższą, eschatologiczną wersją metafizyki. Opowiada on bowiem historię pierwotnego *ethosu* i wielkiego początku, wcześniejszego od podziału podmiot-przedmiot, i wypatruje nowego świtu, który ma być eschatologicznym powtórzeniem i odnowieniem tego, co zapoczątkowali wcześni Grecy, przed metafizyką i przed jakąkolwiek metafizyczną etyką [RH, 237].

Zdaniem Caputo tego „eschatologicznego Heideggera” trzeba obronić przed jego metafizycznymi ciągotami. Obrona ta polegać by miała na wyraźniejszym, niż u sa-

⁵ J.P. Hudzik, *Estetyka egzystencji*, Lublin 1998, s. 48, 119.

⁶ Zob. M. Heidegger, *Wyzwolenie*, tłum. J. Mizera, Kraków 1998. Por. M. Heidegger, *Gelassenheit – bycie w pobliżu rzeczy*, tłum. G. Szulczewski, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 3.

mego Heideggera, akcentowaniu *Ereignis* – wydarzenia, tego, co niepowtarzalne i jedyne w swoim rodzaju, co, jako doświadczenie, zmienia nasze życie, i co „demitologizuje” źródłową etykę bycia, gdyż wskazuje, że nigdy nie mamy do czynienia z jednym, weryfikowalnym, możliwym do usłyszenia przez wnikliwe hermeneutyczne ucho „wezwaniami bycia”, ale raczej – zgodnie z logiką *différance* – z nadmiarem takich „wezwań”: „prawdą bycia jest to, że jest wiele prawd bycia” [RH, 238]. To zaś kieruje nas w stronę etyki dyseminacji – „przedsięwzięcia mniej nostalgicznego, mniej ubezpieczającego” [AE, 3], wyrastającego z etyki *Gelassenheit*, ale radykalizującego ją i kładącego większy nacisk na oddawanie miejsca temu, co inne [RH, 260], oraz na polityczne implikacje własnej postawy:

Dyseminacja jest skierowana w stronę konstelacji władzy, centrów kontroli i manipulacji, które systematycznie dominują, normują, wykluczają. [...] W radykalnej etyce naszą troską jest utrzymywanie konwersacji w ruchu, niepowstrzymywanie jej, zaufanie dynamice *agory*. Czynimy wszystko, co możemy, aby upewnić się, że debata jest uczciwa, że niczyj głos nie jest wykluczony lub zdominowany [...] [RH, 261].

Etyka dyseminacji rodzi się bezpośrednio z wystawienia na wpływ, które skutkuje nie tylko egzystencjalnym dramatem, ale też „uwolnieniem” działania, emancypacją tego, co zabezpieczone (i zabronione) przez metafizykę – „wyrasta nie pomimo, ale właśnie z powodu upadku etyki metafizycznej i eschatologicznej” [RH, 238-239], umożliwiając „uwolnienie gry”, wzajemną „liberalną” wymianę imion bycia, w miejsce rozumu metafizycznego proponując zaś, jak pisze Hudzik, „racjonalność emancypacyjną”⁷. Tym bowiem, co szczególnie cenne dla etyki dyseminacji, jest jednostkowość, która uświadamia, że wypadki etyczne nierzadko wymykają się prawom etycznym. To dowartościowanie indywiduum kosztem uniwersalności ma oczywiście – o czym Caputo nie zapomina – jeszcze jedno źródło: filozofię Sorena Kierkegaarda [HTRK, 32-43]⁸, a także jej odczytanie przez Derridę, zmierzające do ustanowienia wyjątku jako kategorii etycznej [HTRK, 55]. To właśnie wyjątek, jakim jest pojedynczość innego, wymaga sprawiedliwości [MRH, 179]⁹, zawieszenia odniesienia do kodeksu, norm, nakazów i zakazów etyki heteronomicznej na rzecz „autonomicznego” osądu moralnego. Inny wymyka się naszym przeświadczeniom na jego temat, dlatego decyzja etyczna nieraz

⁷ J.P. Hudzik, *Estetyka egzystencji...*, s. 122.

⁸ Na rolę Kierkegaarda w koncepcji etycznej Caputo zwraca też uwagę Hudzik (tamże, s. 46).

⁹ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 93: „Relacja z innym – to znaczy sprawiedliwość”.

obejść się musi bez autorytetu praw, aby sprostać wymogom pilności („sprawiedliwość” nie może czekać), aporetyczności (każda decyzja etyczna naznaczona jest niemożliwością¹⁰) oraz niepowtarzalności (gdyby decyzja była powtarzalna, przestałaby być decyzją, stając się na powrót ogólnym i zwalniającym z jednostkowego wyboru prawem¹¹).

Z tych powodów w książce *More Radical Hermeneutics* Caputo przedstawił nieco prowokacyjną tezę o „końcu etyki” [MRH, 172-190]. Etyki nie można bowiem, podobnie jak metafizyki, po prostu porzucić. Amerykańskiemu hermeneucie chodzi raczej o uświadomienie, że każdy system etyczny jest czymś historycznym, a nie naturalnym, że nie istnieje żadna „etyka źródłowa” i nikt – nawet Hermes z Fryburga – nie zajmuje uprzywilejowanej pozycji względem „prawdy bycia”, autentyczność zaś polega na przyznaniu się do tego skonfundowania [RH, 258]. Chodzi też o wskazanie ograniczeń systemów etycznych – prawa i obowiązki są, rzecz jasna, potrzebne, ale nie zawsze wystarczają [MRH, 186]. Dlatego Caputo powie również: „jestem przeciw etyce. Tu stoję, nie mogę inaczej” [AE, 1]. Etykę końca etyki można by więc uznać za „nihilistyczną” diagnozę fikcyjności wartości etycznych [MRH, 172], która jednakże nie usprawiedliwia immoralizmu, lecz – przeciwnie – wymusza wzmoczone wysiłki moralne przy permanentnym braku pewności, czy okażą się one wystarczające. Jak powiada Zygmunt Bauman, „odpowiedzialność moralna jest bezwarunkowa i nieskończona, a objawia się w ciągłym niepokoju, że objawia się niedostatecznie”¹². „Koniec etyki” oznacza przy tym, jak chciałby Caputo, koniec teorii etycznej w jakimkolwiek mocnym sensie, która łudziłaby (i kusila) obietnicą rozwiązania wszelkich dylematów moralnych. Ów „koniec” odbywa się w imię trudności faktycznego życia, w jakim osądy moralne napotykają dwie zasadnicze trudności: 1) „nie wywodzą się z teoretycznych przesłanek, od których zależałaby ich legitymizacja” [MRH, 173], 2) „mają miejsce w pojedynczych, bezprzykładowych i niepowtarzalnych sytuacjach przydarzających się indywidualnemu życiu” [MRH, 174]. Faktyczność nie niszczy zatem etyki, ale – tak jak Nietzscheańska

¹⁰ Nie oznacza to oczywiście usprawiedliwienia braku decyzji, ale raczej – jak pisał np. Jacek Gutorow – swoiste przygotowanie do „chrztu woli” (J. Gutorow, *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Opole 2001, s. 50). Tę strukturalną niemożliwość decyzji etycznej Derrida tłumaczył np. w esej *Inny kurs. Pamiętanie, odpowiadanie, zobowiązanie*: „Ośmielam się twierdzić, że etyka, polityka, odpowiedzialność, jeśli takowe istnieją, zawsze będą się rozpoczynały jedynie wraz z doświadczeniem aporii [...]. Warunkiem możliwości [...] odpowiedzialności, jest rozumiane w określony sposób doświadczenie możliwości tego, co niemożliwe: próba aporii [...]” (J. Derrida, *Inny kurs*, tłum. T. Załuski, Warszawa 2017, s. 46-47).

¹¹ Na ten temat z kolei Derrida pisał: „Gdy droga jest dana, gdy z góry wiadomo którądy iść, decyzja jest już podjęta – można by równie dobrze powiedzieć, że nie ma żadnej decyzji do podjęcia: jest za to nieodpowiedzialność, spokojne sumienie i realizowanie pewnego programu” (tamże).

¹² Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2012, s. 388.

śmierć Boga – woła o „bardziej etyczną etykę” [MRH, 174] wyczuloną na słabości rozumu praktycznego¹³.

2. Przeciw etyce

Ku bardziej faktycznej faktyczności

Proponowana przez Caputo radykalizacja hermeneutyki odbywa się m.in. w imię faktyczności. Refleksja etyczna odgrywa tu szczególną rolę, gdyż dodatkowo „radykalizuje” ona odniesienie autora *Radical Hermeneutics* do faktycznego życia: wskazuje na dojmującą, niezbywalną trudność istnienia związaną z problemem bólu i cierpienia oraz wywoływanym przez nie wezwaniem do zobowiązania. Cierpienie uwydatnia („rzeczywistą”, bo związaną z wymiarem, który Giorgio Agamben nazywa za Arystotelesem *zoe*¹⁴) kruchość, skończoność i wrażliwość ludzkiego (i poza-ludzkiego) bycia. Dlatego też namysł etyczny Caputo, podobnie jak Levinasa czy Derridy, to nie tyle kontynuacja Kantowskiej krytyki rozumu praktycznego, ile „fenomenologia doświadczenia moralnego”¹⁵ – próba uchwycenia specyfiki każdorazowo innego, niepowtarzalnego wezwania do zobowiązania, jakie podjąć powinien podmiot moralny.

Caputo zauważa konieczność radykalizacji Heideggerowskiej faktyczności, która jawi mu się jako „niedostatecznie faktyczna” [DH, 65], gdyż niewystarczająco podkreśla ów wymiar etyczny. Faktyczność Heideggera nakierowana jest bowiem na codzienne zmagania *Dasein*, na troskę o realizację własnych projektów egzystencjalnych, niewiele w niej jednak miejsca dla *innego*, dla ruchu nakierowanego nie tyle na swoje bycie, ani nawet na *bycie-z*, ile na *bycie-dla*. Faktyczny świat to nie tylko, jak powiada Caputo, „świat żyjących ciał otoczonych przez sferę poręczności, lecz także świat, w którym ciała te są rozbijane, zawstydzane, niepełnosprawne” [DH, 66]. Dlatego „bycie zobowiązanym” stanowi dla amerykańskiego hermeneuty specyficzny fenomen etyczny, który wydarza się bezustannie ze względu na mnogość cierpień innych ludzi (i innych *innych* niż ludzie), tak że okazuje się „najbardziej faktycznym faktem” [AE, 25], odkrywającym inną niż spekulatywna „zimną prawdę” istnienia – związaną z ko-

¹³ Propozycja Caputo wyraźnie zbliża się do takich koncepcji jak „etyka ponowoczesna” Zygmunta Bauman (zob. np. tenże, *Etyka ponowoczesna...*; tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994) czy „etyka wrażliwości” Richarda Rorty’ego (zob. tenże *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, tłum. D. Arbiszewska, „Teksty Drugie” 2002, nr 1-2). Co ciekawe jednak, byłaby ona także pokrewna „etyce bez kodeksu” Leszka Kołakowskiego, skądinąd niechętnego myślicielom „postmodernistycznym” (zob. tenże, *Etyka bez kodeksu*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2010).

¹⁴ Zob. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008.

¹⁵ Por. P. Dehnel, *Dekonstrukcja, przyjaźń i polityka*, „Odra” 2001, nr 7-8, s. 42.

niecznością „rozumienia” cierpień konkretnego ciała, z niemożnością odsyłania ich do ogólnych praw, norm czy zasad postępowania etycznego:

Kwestia cierpienia i zła zwraca się w stronę *hermeneia*, pewnego odczytania kondycji ludzkiej i pewnej odpowiedzialności oraz wrażliwości. [...] Sfera zobowiązania jest [...] jedyna w swoim rodzaju, jest swą własną legitymizacją. Nie znaczy to, że jest samooczywista [...]. Nie wywodzi się skądinąd, nie wyrasta gdzie indziej. [...] Rozpoznajemy nasze zobowiązania, ponieważ spotykamy się z nimi twarzą w twarz. [...] Nie możemy zaczynać na początku, od *principium* [...]. Możemy jedynie zaczynać poprzez odpowiadanie [...], przez podleganie pojedynczości wezwania [...] [AE, 38-39].

Ta „zimna prawda” zobowiązania z reguły bywa Heideggerowi obca, gdyż troskę pojmował on jako *Sorge* – zatroskanie o realizację własnych projektów egzystencjalnych, nie zaś o drugiego człowieka [DH, 58]. Istnieje jednak także troska pojęta jako *kardia*, uzupełniająca hermeneutykę faktyczności o wymiar odpowiedzialności za Innego [DH, 60]. Jest to swego rodzaju „sądzenie według serca” [AE, 149] polegające na pragnieniu oddania sprawiedliwości idiomowi cierpiącego bytu, na potraktowaniu cierpień Innego z należyтым szacunkiem wobec jego wyjątkowości, niepowtarzalności lub też, jak powiedziałby Levinas, absolutności. Caputo mówi tu o swoistym *argumentum ad misericordiam*, który niejako „zawiesza” działanie ogólnych praw – nie aplikuje ich do pojedynczych przypadków, ale pozostaje wrażliwy na wymykanie się przypadków spod autorytetu prawa [AE, 117]¹⁶.

Amerykański hermeneuta ma jednak Heideggerowi do zarzucenia coś jeszcze: tendencję do zakrywania, wcześniej przez niego samego odkrytej, kontyngencji tego, co się wydarza [AE, 231]. Myślenie istotowe, uprawiane przez autora *Bycia i czasu* po tzw. zwrocie, odbywa się bowiem przeciw faktyczności. Heidegger zdecydowanie odrzuca przygodność bycia, myśli je zbyt „czysto”, jako eschatologiczne „źródło” istnienia [DH, 79]. Takie jego pojmowanie zdaniem Caputo nie daje się uzasadnić, gdyż nikt nie ma bezpośredniego dostępu do bycia, zawsze jest ono zanieczyszczone, skontaminowane przez faktyczność [DH, 121]. Autor *Demythologizing Heidegger* sprzymierza się tu z Derridą, podkreślającym, że „pierwszy odruch tego, co nazywa się «dekonstrukcją», kieruje ją ku «krytyce» fantazmatu bądź aksjomatu czystości, albo ku analitycznej dekompozycji oczyszczania, które miałyby ponoć prowadzić do nierozkładalnej już pro-

¹⁶ Por. opis Heideggerowskiej faktyczności i jej demitologizacji dokonany przez Z. Dziuban, *Obcość, bezdomność, utrata. Wymiary atopii współczesnego doświadczenia kulturowego*, Poznań 2009, s. 69-72, 84-91.

stoty źródła”¹⁷. Stawką tej dekonstrukcyjno-radykalnohermeneutycznej dekompozycji fantazmatu czystości (albo też mistyfikującej monogenealogii¹⁸) jest przywrócenie wagi rzeczywistym cierpieniom, faktycznym wezwaniom do zobowiązania, niebranym przez Heideggera pod uwagę bądź traktowanym przezeń jako mało znaczące wobec namysłu nad istotą bycia [DH, 70-71]. Caputo stara się nadrobić to uchybienie i odzyskać miejsce dla problemu cierpienia w refleksji hermeneutycznej.

Poetyka zobowiązania

Cierpienie – zarówno własne, jak i cudze – jest bowiem dojmującym fenomenem, którego nie sposób zneutralizować, odnosząc go do wyższej, usprawiedliwiającej instancji. To „przemoc” dokonywana na życiu, której faktyczny, cielesny wymiar w równym stopniu, co „spekulatywna” trudność życia, wpływa na kruchość i zawodność wszelkich intencjonalnych projektów sensotwórczych. Cierpienie dotkliwie ujawnia podatność na zranienie, brak skutecznej obrony przed upływem – destrukuje podmiot świadomości, podaje w wątpliwość zabezpieczające życie konstrukty onto-teo-logiczne [RH, 278]. Właściwą odpowiedzią na doświadczenie cierpienia nie jest jednak – zdaniem Caputo – Heideggerowskie myślenie bycia, ale raczej współ-czucie jako etyczny efekt hermeneutyki radykalnej wynikający z przeświadczenia o zasadniczej wspólnotcie wszystkich istot żyjących: „współczucie [*compassion*] wyrasta ściśle z tego poczucia wspólnego losu, z cierpienia (*passio*) wspólnej (*com*) niewygody. Współczucie to poczucie wspólnoty, które podzielają śmiertelni [...]” [RH, 259].

Stąd bierze się sformułowana w książce *Against Ethics* poetyka zobowiązania. Caputo stoi na stanowisku, że „życie jest usprawiedliwione nie jako fenomen estetyczny, ale quasi-etyczny” [AE, 248]. Przedrostek quasi- oznacza, że zobowiązania nie należy utożsamiać z czymś „źródłowym”, głębokim czy przedustawnym – nigdy nie przychodzi ono „z góry”, ale wydarza się zawsze pomiędzy ludźmi (i pomiędzy ludźmi a innymi istotami), pomiędzy mną a tobą, pomiędzy nami a Innymi [AE, 5]. Dlatego „siła zobowiązania zależy od słabości tego, kto woła o pomoc, jest więc siłą bezsilności” [AE, 5]. Dlatego też zobowiązanie stanowi „skandal” dla etyki norm i zasad, opartej na stabilnej, systemowej wiedzy – pokazuje bowiem, że wypadki etyczne nie zawsze mieszczą się w obrębie praw etycznych.

¹⁷ J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, tłum. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12, s. 60.

¹⁸ Por. J. Derrida, *Inny kurs...*, s. 16.

W istocie, bycie zobowiązanym to „najbardziej faktyczny fakt”, gdyż wydarza się nieustannie, gdziekolwiek się nie obrócimy [AE, 7]. Jednak będąc „tu i teraz”, zobowiązanie nieuchronnie podlega prawu anachronii: jestem wobec niego zawsze już spóźniony, zawsze przybywam po czasie, tzn. po wydarzeniu, które mnie „związało”. Co więcej, mnogość zobowiązań powoduje, że nierzadko stają one ze sobą w sprzeczności, a przez to bardzo trudno im sprostać. Dlatego autor *Against Ethics* powie też, że zobowiązanie jest „skandalem dla «ja»” [AE, 7] – coś, co domaga się mojej reakcji, odpowiedzi, interwencji, co wdziera się w moje życie, „znieswaja” mnie jako autonomiczny podmiot. Rzec można, że to nie zobowiązanie „należy” do mnie, ale ja należę do zobowiązania [AE, 8], jestem w nim tyleż „graczem”, co „granym”, przekracza mnie ono, a jednocześnie przejmuje, porusza, nie daje mi spokoju, apeluje do sumienia i wrażliwości [AE, 25-27].

Nie sposób, rzecz jasna, nie zauważyć związków poetyki zobowiązania z etyką twarzą Emmanuela Levinasa. Caputo uruchamia jednak znacznie szerszy kontekst – chodzi o całą tradycję starotestamentowej refleksji etyczno-religijnej, bardziej niż na prawo (filozofia grecka) kładącej nacisk na sprawiedliwość [AE, 12-13]¹⁹ – ów „niedekonstruowalny warunek dekonstrukcji”²⁰ wskazujący na mnogość, nieczystość, anarchiczność wszelkich zobowiązań: „nie znamy wszystkich imion własnych sprawiedliwości [...]. Sprawiedliwość nie jest jedną rzeczą, jednym imieniem, ale niekontrolowaną wielością imion. *Justitia disseminativa sui*” [AE, 89].

Z tych powodów Caputo nazywa swoją propozycję „poetyką”, a nie „etyką”. Jest to *etyka poetycka*, wydarzająca się pośród faktyczności istnienia, a nie pośród norm i praw [AE, 24]. Cierpienie konkretnego bytu to bowiem zimna prawda, z jaką musi się zmierzyć każdy, kto doświadcza zobowiązania [AE, 38], wymagająca zimnej hermeneutyki mierzącej się z nieufundowaniem wszelkiego doświadczenia i rozumienia [AE, 85]. Ale ta „zimna hermeneutyka” stanowi – jak chce Michał Januszkiewicz – warunek hermeneutyki „cieplej”²¹: hermeneutyki współ-czucia, wrażliwości i otwarcia na Innego, troski pojętej jako *kardia*, mieszczącej się, można by rzec, w samym sercu poetyki zobowiązania.

¹⁹ Brak tu miejsca na dokładniejszą charakterystykę Caputowskiego odniesienia do Starego Testamentu. Warto jednak zwrócić uwagę na wątpliwość, sformułowaną przez Michaela E. Zimmermana, czy aby stosunek Caputo do tradycji „żydowskiej” nie jest zbyt jednoznacznie pozytywny, tak jakby amerykański hermeneuta nie brał pod uwagę faktu, że także w niej działa logika *différance* (zob. M.E. Zimmerman, *A Postmodern, Prophetic, Liberal American in Paris*, „Continental Philosophy Review” 1998, nr 31).

²⁰ Zob. J. Derrida, *The Force of Law. The „Mystical Foundation of Authority”*, tłum. M. Quaintance, „Cardozo Law Review” 1990, nr 5-6.

²¹ Zob. M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007, s. 133-134.

Ciało jako *body*, ciało jako *flesh*

Namysł nad poetyką zobowiązania skłania Caputo do wypracowania własnej koncepcji cielesności. Rozważania amerykańskiego filozofa organizują się tu wokół dwóch kategorii: *body* i *flesh*. Na pierwszy rzut oka jest to dość schematyczny podział: *body* to ciało zdrowe, przeciętne, zwykłe, sprawne, niejako „przezroczyste”, niesklaniające do refleksji – ciało, jakim jesteśmy na co dzień. *Flesh* natomiast to ciało cierpiące: doznające bólu, wyniszczane przez choroby, poddawane represjom, torturowane, wykluczane. To właśnie *flesh* jawi się jako miejsce (albo scena) manifestacji zobowiązania, którego adresatem staje się *body*. Na zdrowe ciało spada ciężar podjęcia cierpienia, dania mu świadectwa i udzielenia pomocy. Schematyczność tego podziału jest jednak pozorna: pomiędzy *body* a *flesh* nie ma wyraźnego cięcia, każdy z nas może być nimi oboma naraz, z jednej strony odpowiadając na czyjeś wezwanie, z drugiej – samemu będąc takim wezwaniem wobec innych. Rozróżnienie na *body* i *flesh* pojawia się więc dopiero w ekonomii (albo raczej: nie-ekonomii²²) zobowiązania, gdzie cierpienie innych ujęte zostaje jako „katastrofa”, która nie równa się cierpieniu mojemu własnego ciała:

Katastrofa nie jest tym samym, co ból czy cierpienie. [...] Ból i cierpienie należą do naszego paktu z życiem. Są naszymi nieuniknionymi złowieszczymi towarzyszami i nie mogą zostać wykreślone z naszego scenariusza życiowego. Katastrofy są konstytuowane przez cierpienie, ale nie każde cierpienie jest katastrofą. Moje cierpienie, cierpienie „ja”, jest czymś, co muszę przepracować, aby się z niego wydostać. Katastrofy zawsze przytrafiają się innym. [...] Wpędzają wszelką kalkulację, wszelką rachubę, każdy *logos* i *ratio*, w chaos [AE 29].

Katastrofa jest określeniem konkretnego cierpienia, stanowi coś radykalnie idiosynkratycznego, niepowetowanego, niemożliwego do zuniwersalizowania w ramach tradycyjnej etyki imperatywów. Mamy tu zawsze do czynienia z imieniem własnym określonego *flesh*. Niekoniecznie musi ono oznaczać jakąś osobę: może być także „imieniem” katastrofalnego wydarzenia, konstelacji wydarzeń czy miejsc dotkniętych tragediami [AE 30]. Katastrofa wywłaszcza z jakiegokolwiek porządku: racjonalnego, logocentrycznego, kosmicznego czy prawnego. Zgodnie z łacińską etymologią – *dis-astrum* – wydarza się ona wtedy, gdy znika gwiazda przewodnia, gdy załamują się punkty oparcia, osuwa się grunt spod nóg [AE 5-6].

²² Zobowiązanie więcej ma wspólnego z logiką „niemożliwego daru” niż z ekonomią opartą na wymianie: podejmując zobowiązanie, nie mogę liczyć na to, że ktoś kiedyś się za nie odwdzięczy, odpowiadam więc na cierpienie bez żadnej kalkulacji czy rachuby, wikłając się w aporetyczność jego bez-zwrotnej relacji (nt. Derridańskiej logiki daru w interpretacji radykalnohermeneutycznej zob. PT, 160-229).

Istotny jest tu problematyczny status zobowiązania, jakie rodzi cierpienie cudzego ciała. Caputo nie pozostaje obojętny na lekcję dekonstrukcji, która wskazuje na nieuchronną aporetyczność relacji między *body* a *flesh*. Z jednej bowiem strony imienia własnego nie można wypowiedzieć w liczbie mnogiej [AE 72]. Z drugiej jednak – zgodnie z tradycją filozoficzną – poznać można tylko to, co ogólne, indywiduum jest niewyraźne, a wszelkie imię własne nieuchronnie wpisane zostaje w strukturę powtarzalności, „zdradzającej” jego pojedynczość: „jedyna rzecz, która [naprawdę] istnieje, jest zbyt trudna do [wiernego] wyrażenia” [AE 74]. Dlatego zobowiązanie jawi się jako próba odpowiedzi na nie/możliwe wezwanie, na wezwanie nie/możliwego – wezwanie, na które nie sposób odpowiedzieć, nie zapośredniczając go, nie okradając go z jego niepowtarzalności. Inaczej rzecz ujmując: „podmiot zobowiązania” jest pozbawiony klasycznej władzy sądenia, a mimo to zmuszony do jakiegoś osądu: co się dzieje? Jak odpowiedzialnie odpowiedzieć na wezwanie cierpiącego ciała [AE 97]?

„Topopoetyka” cierpiącego ciała wyglądałaby więc następująco: byłoby ono czymś kruchym, wrażliwym, odczuwającym, przepuszczalnym, tzn. wystawionym na działanie elementów, które je przenikają, wyczerpanym, głodnym, chorym, niesprawnym, udręczonym.

Koncepcja Caputo wpisuje się z pewnością w szereg zjawisk określanych mianem zwrotu somatycznego w humanistyce, wychodząc naprzeciw różnym fenomenologicznym i hermeneutycznym ujęciom cielesności – np. przekonaniu Maurice’a Merleau-Ponty’ego, iż ciało jest zdolne do rozumienia i przyswajania nowych znaczeń²³ czy twierdzeniu Paula Ricoeura, iż „posiadanie ciała [...] jest tym, co czynią, lub raczej: czym są, osoby”²⁴. Autor *Against Ethics* przekracza jednak te koncepcje. Zdaniem Caputo bowiem ciało, nawet jeśli zasłużyło sobie na namysł filozofów, było przez wielu z nich ujmowane niedostatecznie, jedynie od strony *body*:

ciało filozoficzne – od Platona i Arystotelesa do Merleau-Ponty’ego – jest aktywnym, atletycznym, zdrowym, wyprostowanym, białym ciałem męskim, sprawnym seksualnie i jednoznacznie upłciowionym, dobrze urodzonym, dobrze wychowanym i dobrze pochowanym, jest *corpus sanum*, przykrojonym tak, aby pasować do *mens sana* w stosowności bycia-w-świecie i doczesnego intencjonalnego życia [AE 194].

²³ Zob. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.

²⁴ Cyt. za: M. Miczka-Pajestka, *Ponowoczesne wymiary cielesności. Wyobrażenia a kult „formy”*, w: *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas, E. Struzik, Katowice 2010, s. 440.

Tymczasem redukcja do *flesh* jest swego rodzaju redukcją antyfenomenologiczną – redukcją nie do istoty, lecz do nędzy i poniżenia, do mięsa: „*flesh* jest tym, co przytrafia się *body* pozbawionemu bycia i sensu, cierpiącemu gwałtowną utratę świata” [AE 196]. Dlatego koncepcję Caputo skojarzyć można raczej z Agambenowskim (Arystotelesowskim) podziałem życia na *bios* i *zoe*. Narażenie ciała na cierpienie byłoby jego degradacją, odbieraniem mu podmiotowości, pozbawianiem go praw i czynieniem zeń „nagiego”, bezwartościowego życia: „*flesh* jest życiem, nie (tylko) lśniącym żywiołowym *physis*, lecz [zawsze już] *zoe*, życiem zwierzęcym” [AE 158]; „*Flesh* nie jest *principium* gatunku, nie jest rodzajem naturalnym, czymś specyficznym dla danego gatunku, i z pewnością nie przynależy jedynie ludziom. [...] *Flesh* to *flesh* u istot ludzkich i nieludzkich, gdziekolwiek istnieje *zoe*. To właśnie z powodu *flesh* różnice gatunkowe ulegają stopieniu” [DH, 210]. Refleksja Caputo stanowiłaby także implicytną krytykę współczesnych popkulturowych ujęć cielesności, o których pisze Jolanta Brach-Czaina: „Dzisiejsza kultura masowa eksponuje ciało wizualizowane, a ignoruje ciało doświadczające. Cenione jest ciało, które widać, a nie ciało, które coś czuje”²⁵.

Między prawem a sprawiedliwością

Jak powiada Caputo, faktyczne życie rozgrywa się w przestrzeni pomiędzy prawem a sprawiedliwością [AE, 89] – prawem, czyli dekonstruowalnym zespołem ogólnych zasad postępowania, a sprawiedliwością, czyli niedekonstruowalnym warunkiem nie/możliwości prawa [AE, 86-87], inicjującym jego krytyczną rozbiórkę, gdy okazuje się ono pogwałcać jednostkowość Innego. Etykę radykalnohermeneutyczną napędza pasja sprawiedliwości, nakazująca jej interweniować wszędzie tam, gdzie – w imię wyższych racji, metafizycznej całości czy „źródłowej” etyki – dzieje się krzywda konkretnemu istnieniu. Dekonstruowalność prawa jest zatem jego potencją, możliwą do zrealizowania *ze względu* na sprawiedliwość. Nie chodzi tu – rzecz jasna – o pozbycie się wszelkich kodeksów i hierarchii, ale o ich „poluzowanie”, otwarcie, osłabienie: prawo niejako „zasługuje” na dekonstrukcję, aby się nie spetryfikowało, aby mogło żyć, rozwijać się, odpowiadać na wyzwania upływu. Dlatego Derrida w pewnym miejscu powie: „dekonstrukcja jest sprawiedliwością”²⁶. Odpowiedzialność dekonstrukcji, którą Caputo aplikuje do hermeneutyki radykalnej, mieści w sobie trzy modalności: 1) odpowiadania za siebie, 2) odpowiadania komuś innemu, 3) odpowiadania przed kimś in-

²⁵ J. Brach-Czaina, *Ciało współczesne*, „Res Publica Nowa” 2000, nr 11.

²⁶ J. Derrida, *The Force of Law...*, s. 945.

nym²⁷. Sprawiedliwość jest bowiem w pierwszym rzędzie relacją z innym, ale relacją „widmową”, niemożliwą do pełnego uobecnienia, zaktualizowania, zrealizowania:

Sprawiedliwość nigdy nie znajduje się w istniejącym porządku, nigdy nie jest samoobecna, nigdy nie jest zebrana w sobie. Jest raczej relacją wobec innego, roz-spojeniem, które otwiera miejsce na przyjście innego. Esencją sprawiedliwości jest więc brak esencji, nierównowaga, permanentna nieproporcjonalność wobec samej siebie, brak adekwatności z samą sobą, nieidentyczność. Sprawiedliwość nigdy nie istnieje, i to jest jej istotą, gdyż – podobnie jak dar – jest ona czymś niemożliwym [DIAN, 154].

Z jednej strony sprawiedliwość to „pilne” wyzwanie, które nie może czekać. Z drugiej jednak – pełne uobecnienie sprawiedliwości okazuje się niemożliwe, jej zjawienie stale się odracza. Gdyby sprawiedliwość nadeszła, oznaczałoby to apokaliptyczne spełnienie się podmiotu moralnego, a tym samym – jego śmierć. Dlatego sprawiedliwość – albo raczej widmo sprawiedliwości – działa w hermeneutyce radykalnej, podobnie jak w dekonstrukcji, nie tyle jako idea regulatywna, ile jako idea krytyczna: jest nieustannie rzutowanym w przyszłość zadaniem, uruchamiającym rozbiórkę tego, co przedstawia się jako sprawiedliwość już uobecniona, już zrealizowana, już ustanowiona. Idea sprawiedliwości sprzymierza się więc z ideą demokracji radykalnej, która także – wbrew temu, co sądzą niektórzy niezyczliwi jej komentatorzy²⁸ – nie jest żadną mrzonką, ale raczej stale odraczającą swe nadejście „pasją niemożliwego”:

Nasze zobowiązanie wobec pojedynczości innego jest *nieskończone* i bezgraniczne po prostu dlatego, że nigdy nie możemy z czystym sumieniem pogratulować sobie, że wywiązaliśmy się z naszych zobowiązań. Nigdy nie możemy powiedzieć: to już koniec, zrobiłem wszystko, co się dało [MRH, 120].

Tak długo, jak istnieje niesprawiedliwość, nie możemy mieć czystego sumienia. Marzenie o demokracji radykalnej to marzenie o wspólnocie radykalnie otwartej, wspólnocie, w której „my” obejmie wszystkich, w której każdemu przysługiwać będą równe prawa. Ale demokracja radykalna nigdy nie nadejdzie, jest czymś strukturalnie przy-szłościowym [*à-venir, to come*]. Dlatego Caputo mówi o „mesjanicznym tonie” dekonstrukcji [PT, 128]. Ową „mesjaniczność” sam Derrida opisywał jako

²⁷ Zob. J. Derrida, *Polityka przyjaźni*, tłum. T. Zarębski, „Odra” 2001, nr 7-8, s. 49-50.

²⁸ Zob. np. A. Przyłębski, *Radykalna hermeneutyka Johna D. Caputo*, w: tenże, *Dlaczego Polska jest wartością. Wprowadzenie do hermeneutycznej filozofii polityki*, Poznań 2013.

pewne doświadczenie emancypacyjnej obietnicy; jest to być może sama formalność strukturalnego mesjanizmu, mesjanizm bez religii, a nawet mesjaniczność bez mesjanizmu, pewna idea sprawiedliwości – którą odróżniamy od prawa, a nawet od praw człowieka – i pewna idea demokracji – którą odróżniamy od jej aktualnego pojęcia i określających je dzisiaj predykatów²⁹.

Mesjaniczność pozbawiona mesjanizmu oznacza jednak – po pierwsze – że Mesjasz nigdy nie nadejdzie, że możemy jedynie, czekając na niego, czynić mu miejsce, otwierać się na jego inność, dekonstruować struktury blokujące jego przyście³⁰, a także – po drugie – że Mesjasz pozostaje nieidentyfikowalny, nie sposób utożsamić go z żadną ideą, żadną wspólnotą, żadnym systemem politycznym przedstawiającym się jako „prawy i sprawiedliwy”. W tej mesjanicznej przestrzeni, w tym interwale między dekonstruowalnością prawa a niedekonstruowalnością sprawiedliwości mieści się dekonstrukcja³¹, idea demokracji radykalnej, „niemożliwa możliwość tego, co niemożliwe”³². Tu także mieści się etyka radykalnohermeneutyczna, stawiająca przed sobą „nieskończony wymóg sprawiedliwości” [DH, 200].

3. Czy *phronimos* odszedł z tego świata (i czy powinniśmy oplakiwać jego zgon)?

Hermeneutykę radykalną traktować można jako próbę (możliwie jak najbardziej) adekwatnej diagnozy stanu współczesnej kultury zachodniej. Sytuowałaby się ona w horyzoncie ponowoczesnej paralogii, opisującej aporetyczny konflikt paradygmatów, wzajemnie równoważnych i pozbawionych odniesienia do metaparadygmatu i metakryteriów umożliwiających (zgoła dialektyczne) rozwiązanie sporu [RH 217-218]³³. Jest to także istotny kontekst dla etycznego namysłu Caputo, organizującego się w tym przypadku wokół tradycyjnej „hermeneutycznej” figury *phronesis* – mądrości praktycznej, umożliwiającej trafny osąd jednostkowej sytuacji w odniesieniu do ogólnych kryteriów postępowania. Ponowoczesny podmiot moralny jest, jak powiada Jan P. Hudzik, skazany na „kontakt z tym, co się zdarza, ale już bez żadnej «sprawiającej

²⁹ J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żaloby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Warszawa 2016, s. 106.

³⁰ Zob. J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie innego*, tłum. M.P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997.

³¹ Zob. J. Derrida, *The Force of Law...*, s. 945.

³² J. Derrida, *Inny kurs...*, s. 51. Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 124: „moralna praktyka może się opierać tylko na niepraktycznych fundamentach... Aby być tym, czym jest – praktyką moralną – musi zakreślać sobie standardy nie do osiągnięcia”.

³³ Por. S. Gallagher, *The Place of Phronesis in Postmodern Hermeneutics*, „Philosophy Today” 1993, nr 37, s. 300.

kłopoty» opowieści o Bycie, Duchu czy Wolności”³⁴, słowem – obejść się musi bez jakiegokolwiek metanarracji spajającej jego projekty egzystencjalne, gwarantującej słuszność postępowania, odnoszącej do wyższego dobra. Na gruncie refleksji Caputo zasadnie postawić więc można, w analogii do gestu Leszka Kołakowskiego³⁵, pytanie, czy *phronimos* odszedł z tego świata (i czy powinniśmy opłakiwać jego zgon). Spróbujmy na nie odpowiedzieć.

***Phronesis* w hermeneutyce nowoczesnej**

Aplikacji pojęcia *phronesis* do hermeneutyki nowoczesnej, choć wcześniej pojawiło się ono u Martina Heideggera, dokonał przede wszystkim Hans-Georg Gadamer³⁶. Jest to pojęcie proveniencji Arystotelesowskiej, wprowadzone w VI księdze *Etyki nikomachejskiej*, gdzie *phronesis* określona została jako rozsądek, czyli „zdolność trafnego namysłu” nad tym, co jest dla ludzi „dobre i pożyteczne [...] w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle”, będący – co istotne – „trwałą dyspozycją do działania”³⁷, a zatem nie tylko przekładający się na praktyczne postępowanie „człowieka rozsądnego”³⁸, ale też stanowiący jego niezbywalną cechę charakteru. *Phronesis* jest „pewnym rodzajem dzielności etycznej”³⁹ i zdecydowanie odróżnia się od pozostałych typów wiedzy, czyli *techne* (związanej ze znajomością reguł wytwórczości, np. w stolarstwie czy w antycznej poezji) i *sophia* (teoretycznej wiedzy na temat tego, co poznawalne). We *phronesis* nie chodzi bowiem ani o aplikację do danego przypadku gotowych wzorców lub jasnych reguł, ani też o pewność epistemologiczną, ale – jak to ujął Paweł Dybel – o „wrażliwość» na pewne fundamentalne pojęcia i prawdy, które są zrozumiałe same przez się, ale też zawsze przejawiają się jako takie dopiero w konkretnej jednostkowej sytuacji”⁴⁰.

Phronesis jest mądrością praktyczną, nieodłącznie związaną z przełożeniem „trafnego namysłu” na właściwe postępowanie. Jak czytamy u Arystotelesa, „dobrze [...] w bezwzględny tego słowa znaczeniu namyśla się ten, kto zgodnie z wynikami

³⁴ J.P. Hudzik, *Estetyka egzystencji...*, s. 124.

³⁵ Zob. L. Kołakowski, *Czy „człowiek historyczny” umarł i czy powinniśmy jego zgon opłakiwać?*, w: tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999.

³⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 48-51.

³⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 197, 198.

³⁸ Por. Arystoteles, *Etyka wielka*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 2010, s. 60: „rozsądek dotyczy działania, z czym wiąże się wybór oraz unikanie, i od nas zależy, czy działamy, czy nie działamy”.

³⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, s. 198.

⁴⁰ P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, s. 103.

swego rozumowania umie zmierzać do największego dla człowieka dobra, które może być osiągnięte przez działanie”⁴¹. Nie wystarczy więc wiedzieć, co jest dobre – trzeba jeszcze ku dobru dążyć. Słusznie zauważa Andrzej Przyłębski, że „nie posiada fronezy ten, kto tylko teoretyzuje, kto niby rozpoznaje, co w danej sytuacji należałoby uczynić, ale tego nie czyni – ze strachu, z wygody, z egocentryzmu”⁴², nie posiada jej zatem np. ktoś, kto przechodzi do porządku dziennego nad wezwaniem do zobowiązania płynącym ze strony *flesh*. Żeby jednak dobrze namyślać się nad tym, co dobre, i żeby trafnie rozpoznawać, co czynić, potrzebna jest jeszcze jedna istotna cecha: doświadczenie. *Phronimos* – człowiek rozsądny – musi być kimś dojrzałym, wyedukowanym; nie posiada *phronesis* niedoświadczony młodzieniec.

Trudno przecenić atrakcyjność pojęcia *phronesis* dla hermeneutyki: jeśli rozumienie jest odnajdywaniem się w świecie, trafnym rozpoznawaniem sytuacji egzystencjalnej związanej z fenomenem rzucenia (czy też dziejowości) i skończoności *Dasein*, to okazuje się ono właśnie współczesną wersją fronezy. Analogię tę zauważali np. wspomniany wcześniej Dybel czy Michał Januszkiewicz, który wprost powiada, że rozumienie jest problemem „*phronesis*, wiedzy praktycznej, osadzonej w doświadczeniu, wiedzy moralnej, [...] nierozzerwalnie związanej z naszym wychowaniem, nawykami, doświadczeniami i niedającej się oddzielić od sytuacji”, a także cechującej się niezbywalną niepewnością⁴³. *Phronesis* nie jest bowiem dana *a priori*, niezależnie od sytuacji, lecz – przeciwnie – „stawia nas wobec faktyczności rzucenia w świat, uczestnictwa w świecie”⁴⁴. Z tego uczestnictwa w świecie wynika jeszcze jedna cecha fronezy: dialogiczność. Choć bowiem *phronimos* dokonuje trafnego namysłu na własną rękę, to czyni tak ze względu na innych, na dobro ogólne. Dlatego Gadamer powie o fundamentalnej otwartości cechującej rozumiejącego człowieka, zawierającej w sobie „uznanie faktu, iż w sobie samym muszę pozwolić na uprawomocnienie czegoś, co jest mi przeciwne, nawet jeśli nie byłoby nikogo, kto uprawomocniłoby to wbrew mnie”⁴⁵. *Phronesis* ujawnia ścisły związek tego, co hermeneutyczne, i tego, co etyczne – tak jak rozumienie dokonuje się w określonym horyzoncie, tak też, jak powiada Gadamer,

⁴¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, s. 200.

⁴² A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa 2010, s. 95.

⁴³ Zob. M. Januszkiewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012, s. 16-17.

⁴⁴ Tamże, s. 62.

⁴⁵ H.-G. Gadamer, *Analiza świadomości oddziaływania historycznego*, w: *Gadamer i Wrocław. Gadamer und Breslau*, red. K. Bał, J. Wilk, Wrocław 1997, s. 146 (cyt. za: tamże, s. 63).

wiedza moralna rozpoznaje to, co „jest do zrobienia” (*Tunliche*), to, czego wymaga sytuacja, rozpoznaje na podstawie rozważania, które konkretną sytuację odnosi do tego, co w ogóle uznaje się za prawe i słuszne. [...] Nie spełnia się w ogólnych pojęciach dzielności, sprawiedliwości itd., lecz w konkretnej aplikacji, która to, co „tu i teraz” jest do zrobienia określa w świetle takiej wiedzy⁴⁶.

Ostatni cytat wskazuje wreszcie na usytuowanie *phronesis* pomiędzy tym, co ogólne, a tym, co partykularne. Choć bowiem dotyczy ona zawsze konkretnego, niepowtarzalnego faktu czy też wydarzenia, i związana jest z jednostkową decyzją podmiotu, to istnieje w niej odniesienie do pewnej „ogólnej” prawdy, która jednak, jak komentuje tę kwestię Dybel, „nie ma charakteru prawdy teoretycznej, obiektywnej i niezmiennej, ale jest prawdą «praktyczną»”⁴⁷. Ta „ogólna” prawda praktyczna to po prostu swego rodzaju *sensus communis* – podzielane przez wszystkich (bądź większość) uczestników hermeneutycznego dialogu, a zinterioryzowane przez *Dasein* przeświadczenie na temat tego, co dobre, pełniące funkcję wspólnego horyzontu, w obrębie którego i ze względu na który następują ewentualne spory i nieporozumienia⁴⁸. We *phronesis* istnieje jednak ciągle napięcie pomiędzy „ogólnym” odniesieniem a dziejową partykularnością podmiotu. Koniec końców to do tego ostatniego należy podjęcie decyzji moralnej, trafny namysł, właściwe zrozumienie swojego usytuowania. Dlatego Przyłębski powie, że *phronesis* ocala „to, co ogólne, bez jego niepotrzebnej absolutyzacji do postaci apriorycznego prawa moralnego”⁴⁹. *Phronesis* przybiera bowiem postać specyficznego koła hermeneutycznego, poruszającego się od tego, co partykularne (konkretne, faktyczne doświadczenie życiowe), do tego, co ogólne (przedsądy, podzielane przez podmiot wartości, jego usytuowanie), i z powrotem („rozwiązanie” jednostkowej sytuacji ze względu na „całościowy” światopogląd podmiotu).

W ostateczności więc we *phronesis* łączą się ze sobą, jak zauważa Michał Paweł Markowski, *logos*, *pathos* i *ethos*⁵⁰, przy czym – najważniejszy w interesującym nas kontekście – *ethos* rozumieć tu należy jako „partykularny kształt, który przybiera czyjaś historyczna (*Geschick*, *Geschichte*) egzystencja, historyczną modalność bycia w świecie, do której każdy z nas jest przypisany przez sam ruch bycia i wymagania, jakie ta historyczna egzystencja na nas nakłada” [RH, 246]. Zadaniem *Dasein* byłoby zatem

⁴⁶ H.-G. Gadamer, *O możliwościach etyki filozoficznej*, w: tenże, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wybór R. Godoń, wstęp i red. nauk. P. Dybel, Warszawa 2008, s. 135-136.

⁴⁷ P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji...*, s. 116.

⁴⁸ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 47-63.

⁴⁹ A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki...*, s. 92.

⁵⁰ M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013, s. 53.

właściwe „rozpoznanie” jego historycznego usytuowania, sprostanie wymogom konkretnej sytuacji dziejowej. Rozumienie jako *phronesis* dawałoby (możliwie najbardziej) adekwatną odpowiedź na takie rozpoznanie⁵¹.

Dasein* jako *phronimos

Phronesis pojąć można jako swego rodzaju rozum hermeneutyczny⁵² – o tyle różny od rozumu kartezjańskiego i jego rozmaitych wcieleń, że otwarty i wrażliwy na to, co inne i, jak chciałby Caputo, „bardziej rozumny” albo *wyrozumiały*, świadomy „pierwotnej trudności” faktycznego życia i dążący do porozumienia, a przy tym niekoniernie nastawiony na użyteczność w sensie technicznym czy instrumentalnym. A jeśli *phronesis* uznać za rozum hermeneutyczny, to i *Dasein* lub – po prostu – podmiot rozumiejący, hermeneutycznie odnoszący się do świata i Innych, okazuje się współczesnym wcieleniem *phronimosa*, czyli człowieka rozważnego, cechującego się trafnością namysłu i postępującego według jego wyników, o którym Caputo pisze następująco:

Phronimos [...] jest dorosłym człowiekiem i wie, co się dzieje. Jest ukształtowany przez doświadczenie, dojrzały poprzez wydarzenia i osiągnął nawyk wglądu w to, czego wydarzenia wymagają. [...] Z biegiem czasu wykształcił w sobie wrażliwość na to, co idiosynkratyczne. [...] Wie, co jest adekwatne wobec sytuacji, jak dostosować do niej dany schemat, tu i teraz [AE, 100].

Opis ten jako żywo przypomina analitykę egzystencjalną Heideggera. *Dasein*, przypomnijmy, „jest w ten sposób, że już z góry rozumie – bądź nie rozumie – że ma być tak a tak. Jako takie rozumienie «wie» ono, *u czego (woran)* jest ono z samym sobą, tj. ze swoją możliwością bycia. Ta «wiedza» nie powstaje dopiero w trakcie immanentnego postrzegania siebie, lecz należy do bycia «tu oto», które z istoty jest rozumieniem”⁵³. Projektowość rozumienia wymaga przy tym, aby *Dasein* cechowało się pewną stałością, jednością, rezolucyjnością czy też zdecydowaniem w dotrzymywaniu swego projektu egzystencjalnego, dzięki któremu staje się ono tym, czym i tak już jest, powra-

⁵¹ Na boku – z braku miejsca – pozostawiam związek *phronesis* z problemem *Bildung*, czyli swoistego „kształcenia wynoszącego ku człowieczeństwu”, rozumianego jako ciągle poszerzanie egzystencji, twórcza re-aranżacja egzystencjalna lub też, jak mówi Markowski, „wybór cyrkulujących idei przeciwko trwałej przynależności, wybór *ekspozycji* przeciwko *pozycji*” (tamże, s. 63). Wydaje się, że związek ten jest oczywisty, *phronesis* „działa” bowiem tylko wtedy, gdy jest otwarta na samoodnowę, gdy nie zasklepia się w pewnikach, gdy respektuje własne wystawienie na wpływ (nt. *Bildung* zob. tamże, s. 301-352).

⁵² Dwie niezależne od siebie koncepcje rozumu hermeneutycznego przedstawili ostatnio A. Przyłębski (*Krytyka hermeneutycznego rozumu. Preliminaria*, Kraków 2016) i M. Januszkiewicz (*W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, Poznań 2016).

⁵³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010, s. 197.

cając do miejsca, w jakim zawsze już się znajdowało [RH, 84]. Jeśli dodać do tego fenomen rzucenia *Dasein*, stawiający wymóg rozumienia siebie ze względu na swą historyczność, rozpoznania swej partykularnej sytuacji dziejowej, to jasne okazuje się, że „właściwa egzystencja” wymaga posiadania wiedzy typu *phronesis* – rozumienia własnego bycia, w którym chodzi o samo to bycie.

Caputo: kłopoty z *phronesis*

Caputo docenia rolę *phronesis* w hermeneutyce nowoczesnej, odnotowuje znaczenie, jakie ma ona dla Heideggera i Gadamera – pierwszego z nich chwali za wydobycie przygodności rozumienia [RH, 109], drugiego – za to, że jego „fronetyczny” rozum „jest wyemancypowany spod panowania metody i staje się bardziej plastyczną, elastyczną i spontaniczną zdolnością aplikacji lub, lepiej, dostosowywania norm będących w najlepszym przypadku jedynie generalnym schematem do nowych i idiosynkratycznych sytuacji, których nie sposób z góry przewidzieć” [RH, 210]. Ze względu na niepewność wiedzy typu *phronesis* autor *Against Ethics* nazywa ją nawet „greckim umiłowaniem otchłani” [AE, 101]. Na tym jednak kończy się podkreślanie przez Caputo jej walorów, a zaczynają wątpliwości. *Phronesis* jest bowiem, owszem, umiłowaniem otchłani, ale tylko „do pewnego stopnia”, gdyż „skok w otchłań”, jaki wykonuje *phronimos*, porzucając bezpieczne reguły postępowania i wydając się na łaskę (albo niełaskę) faktycznego życia, okazuje się zawsze lepiej lub gorzej zabezpieczony [AE, 101]. Jest to, jak powiada Caputo, skok, do którego *phronimos* wcześniej intensywnie się przygotowywał, niczym grecki atleta [AE, 101], przewidując, co może go spotkać, i z góry „zasypując” czyhające na niego przepaście.

Zdaniem Caputo *phronesis* doskonale sprawdza się w tzw. normalnym życiu, toczącym się według – poluzowanych, ale określonych – reguł, w atmosferze ogólnej zgody co do wyznaczników „dobrej” egzystencji i we wspólnocie dzielącej dane wartości. Autor *Against Ethics* zapytuje jednak, wedle jakich kryteriów powinniśmy osądzać, gdy kwestie stają się bardziej skomplikowane [AE, 101]; co począć, gdy dotychczasowe schematy działania popadają w kryzys, gdy nie możemy się uciec do żadnej ogólności i potrzebujemy innej racjonalności, która przekracza *phronesis* [RH, 211]:

Przypuśćmy, że nie istnieje ogólna zgoda lub konsensus w sprawie schematów i nie możemy dojść do porozumienia w kwestii tego, kto jest *phronimosem*. Przypuśćmy, [...] że w rzeczywistości jest wielu rozważnych mężów, a także całkiem sporo rozważnych kobiet, zbyt wielu

[*phronimosów*], by podążać za ich przykładem, zbyt wielu, żeby wykształcić (*bilden*) zbiór koherentnych schematów. Przypuśćmy, że brak konsensusu. Przypuśćmy, że wydarzenia prezentują się nam jako konstelacja skonfliktowanych i niewspółmiernych schematów, konstelacja zdekonstruowana, pewien rodzaj de-konstelacji lub kata-strofalnej [*dis-astrous*] konstelacji czy konfiguracji [AE, 102].

Phronesis przestaje działać w warunkach ponowoczesnej paralogii, gdy mamy do czynienia z konfliktem pomiędzy jedną a drugą *polis*, a nawet ze sporami w obrębie jednej *polis*, gdy na agorze występuje zbyt wielu rozsądnych ludzi, gdy ujawnia się niezgoda pomiędzy różnymi koncepcjami dobrego życia, albo też – jak powiada Zygmunt Bauman – „potrzebnych do szczęścia zasad jest zbyt wiele: przemawiają one różnymi głosami, jedne wychwalają to, co inne zganiły. Zderzają się i wzajemnie sobie zaprzeczają, a każda uzurpuje sobie autorytet, którego odmawiają jej pozostałe”⁵⁴. W analogii do figury zwi(ch)niętego ponowoczesnego koła hermeneutycznego można by powiedzieć, że *phronesis* „działa” tylko wtedy, gdy istnieje w niej odniesienie do całości – *phronimos/Dasein* jest „zdrowy” (*wholesome*) jedynie wówczas, gdy rozumie siebie na sposób całościowy (*whole*). Jak jednak starałem się argumentować w pierwszej części rozprawy, takie ujęcie urąga faktycznej trudności życia – „fragmentaryczna” kondycja podmiotu po/nowoczesnego oznacza nieuchronną utratę „zdrowia” i popadnięcie *phronesis* w kryzys⁵⁵. Inaczej mówiąc: hermeneutyczna *phronesis* zakłada istnienie uprzedniego horyzontu „zabezpieczającego” dokonujące się w niej rozumienie przed utratą gruntu spod nóg. Tym samym jednak – co Caputo zarzuca zwłaszcza Gadamerowi – ma ona tendencję do ignorowania subwersywnego działania gry zróżnicowanych sił [RH, 261].

Dlatego hermeneutykę radykalną interesują momenty rewolucji, transgresji, zmiany paradygmatów, kiedy *phronesis* bywa przedmiotem burzliwych konfliktów pomiędzy różnymi „rozsądnymi ludźmi”, a przeto przestaje spełniać swoją funkcję [RH, 217], wystawiona na działanie inności wymykającej się jej regułom [MRH, 181]. Z jaskrawym kryzysem *phronesis* mamy, zdaniem Caputo, do czynienia w warunkach po-

⁵⁴ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 33.

⁵⁵ Słowo „po/nowoczesność” zapisuję z ukośnikiem, który – w mojej intencji – oddaje nierozstrzygalność granicy pomiędzy nowoczesnością i ponowoczesnością, a ponadto wskazuje, że doświadczenie utraty całości, dogłębnie przeżywane przez podmiot ponowoczesny, było już doświadczeniem podmiotu nowoczesnego (zob. np. K. Bartoszyński, *O fragmentcie*, w: tenże, *Powieść w świecie literackości*, Warszawa 1991; M. Delaperrière, *Fragment i całość, czyli Dylematy nowoczesności*, „Teksty Drugie” 1997, nr 3; W. Hilsbecher, *Jak dalece literatura jest nowoczesna?*; *Fragment o fragmentcie*, w: tenże, *Tragizm, absurd, paradoks. Eseje*, tłum. S. Błaut, Warszawa 1972; T. Wójcik, *Fragment: poetyka i światopogląd*, „Tekstualia” 2005, nr 2).

nowoczesnej paralogii, stawiającej przed koniecznością przemyślenia na nowo naszej kondycji. Dlatego amerykański hermeneuta proponuje wprowadzenie figury *metaphronesis*, pomagającej radzić sobie z dyseminacją sensu i *ethosu*, wyposażającej w umiejętność poruszania się bez gwiazdy przewodniej, otwierającej na inne koncepcje *phronesis*, a nawet na to, co *inne* niż *phronesis*. Tak pojętą *metaphronesis* określa Caputo mianem *civility* [RH, 262; MRH, 182-183], co można przetłumaczyć jako „wyrozumiałość”, „rozum wy-rozumiały”, ale w czym słysząc także odniesienie do swoiście pojętej „obywatelskości”, dbałości o *polis*, zaangażowania na rzecz dobra wspólnego. *Metaphronesis* nie porzuca jednak fronezy, lecz – przeciwnie – radykalizuje ją:

[...] potrzeba nam swego rodzaju *metaphronesis*, która oznacza umiejętność radzenia sobie, oszczędzania podług rywalizujących ze sobą i niewspółmiernych schematów, bardziej radykalnej, zdekonstruowanej *phronesis*, gotowej na stawienie czoła najgorszemu, na brnięcie przez trudność faktycznego życia bez barier metafizyki czy etyki. [...] Ta bardziej radykalna *phronesis* działałaby także na rzecz bardziej radykalnej etyki [AE, 102].

Metaphronesis oznaczałaby więc umiejętność rozważnego wyboru między rywalizującymi paradygmatami, a także cnotę/odwagę przystania na dyseminację etyki. Ponadto odpowiadałaby kondycji ponowoczesnego *phronimos*, który mierzy się z zimną prawdą katastrofy wywłaszczającej podmiot i wystawiającej go na trudy egzystencji [AE, 190-192].

Rzeczywiste czy pozorne ograniczenia *phronesis*?

Ujęcie Caputo może jednak budzić pewne wątpliwości. Zgłaszał je np. Shaun Gallagher, który wskazał na trzy zasadnicze słabości propozycji amerykańskiego hermeneuty. Pierwsza dotyczy zbyt radykalnego położenia akcentu na sytuację paralogii, prowadzącego do nieuprawnionej absolutyzacji niewspółmierności. Gallagher zauważa, że z hermeneutycznego punktu widzenia żadne wydarzenie, choćby najbardziej „paralogiczne”, nie jest całkowicie niezborne z horyzontem oczekiwań – „zawsze jesteśmy usytuowani, ulokowani w jakimś (do pewnego stopnia) znajomym kontekście”⁵⁶, w związku z czym nigdy nie dochodzi do *całkowitego* załamania *phronesis*. Druga wątpliwość dotyczy zignorowania przez Caputo faktu, że froneza nigdy nie jest *mechaniczną* aplikacją istniejących reguł, zawsze pozostaje niepewna własnych racji⁵⁷. Ten

⁵⁶ S. Gallagher, *The Place of Phronesis...*, s. 302.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 303.

zarzut zdaje się jednak nie całkiem trafny – autor *Radical Hermeneutic* mówi przecież o *phronesis* jako o „greckim umiłowaniu otchłani” i ceni niesione przez nią „poluzowanie” racjonalności. Poważniejsze wydaje się natomiast trzecie zastrzeżenie Gallaghera, dotyczące tego, czy między *phronesis* a *metaphronesis* rzeczywiście istnieje tak duża różnica, jak chciałby Caputo. Gallagher zapytuje wręcz, „czy *metaphronesis* jest czymś więcej niż *phronesis*?”⁵⁸, i odpowiada na to pytanie negatywnie. Jego zdaniem autor *Against Ethics* po prostu opisuje warunki funkcjonowania fronezy w świecie ponowoczesnym – nie oznacza to jednak ustanowienia innej, bardziej radykalnej metafronezy, ale jedynie swego rodzaju „samoświadomość” fronezy, dowodzącą zresztą jej elastyczności, łatwości dostosowywania się do zmiennych reguł, otwartości na to, co inne, czego sam Caputo jej odmawia.

Do wątpliwości Gallaghera dołączyć można jeszcze jedną, tę mianowicie, czy pojęcie *metaphronesis* nie jest wewnątrznie niespójne. Wydaje się, że zarówno sytuacja paralogii, czyli – bądź co bądź – *upadku* wielkich metanarracji, jak i logika dekonstrukcji, której nieodmiennie chciałby pozostać wierny Caputo, uniemożliwiają mówienie o jakimkolwiek metapoziomie, stanowiącym logiczne i neutralne uzasadnienie poziomów niższego rzędu. To właśnie człon meta- jest obiektem radykalnohermeneutycznej krytyki metafizyki, w związku z czym Caputo zdaje się tu popadać w performatywną sprzeczność.

Niemniej, mimo że ujęcie zaproponowane przez amerykańskiego hermeneutę okazuje się zbyt jednostronne, zwraca on uwagę na istotne ograniczenia *phronesis* jako cnoty etycznej. Dlatego – nieco wbrew intencjom Caputo, ale w zgodzie z logiką hermeneutyki radykalnej – można potraktować *metaphronesis* nie tyle jako *phronesis* wyższego rzędu, ile jako *phronesis* operującą w obrębie *etycznie zwi(ch)niętego koła radykalnohermeneutycznego*, pozbawionego odniesienia „całościowego”, czyniącego stojącą u jego podstaw „ogólną prawdę” przedmiotem podejrzania bądź dekonstrukcji.

Etyczne zwi(ch)nięcie koła dokonywałoby się bowiem ze względu na swoisty problem Levinasowsko-Derridiański: jak oddać szacunek Innemu jako Innemu, nie traktując go jako *alter ego*⁵⁹. Jak ocalić imię własne Innego, nie czyniąc go przedmiotem filozoficznego poznania? Właśnie to zagadnienie – niemożliwość i jednoczesna konieczność ocalenia idiomu – dokonuje *zwi(ch)nięcia* stojącej u podstaw *phronesis* ogól-

⁵⁸ Tamże, s. 304.

⁵⁹ Zob. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, w: tenże, *Pismo filozofii*, Kraków 1992, a także mój artykuł: P. Szaj, *Absolutny Inny?*...

ności. Zwi(ch)nięcie to trzeba pojąć jako *Verwindung*: nie przewyciężenie ogólności, lecz osłabienie jej oddziaływania poprzez zrozumienie, że jest ona jedynie efektem powtórzenia. O takim zwi(ch)nięciu wspomina zresztą niejako Gadamer, gdy przyznaje, że „etyka w ogóle nie jest wiedzą ogólną, na dystans, która mogłaby przesłonić konkretne wymagania sytuacji”⁶⁰, tym samym wychodząc naprzeciw konieczności ocalenia tego, co partykularne. Pomiędzy *phronesis* Gadamera a *metaphronesis* Caputo istniałoby więc nie tyle radykalne cięcie, ile istotna różnica stopnia – podczas gdy ten pierwszy traktuje atypię, obcość, załamanie rozumienia jako problem napotykaną przez *phronimos*, możliwy (i konieczny) do przyswojenia przez ruch koła hermeneutycznego⁶¹, ten drugi uświadamiałby, że atopia *mieści się* w samym kole, ujmując ją – jak tłumaczy Zuzanna Dziuban – nie jako cechę tego, co rozumiane, ale jako cechę wpisaną w „jak” rozumienia, podważającą płynność kolistego ruchu⁶².

Polityczność *phronesis*, polityczność *metaphronesis*

Ciekawa wydaje się także kwestia politycznych implikacji figur *phronesis* i *metaphronesis*. Wiadomo, że Arystotelesowski *phronimos* to obywatel, członek *polis*. „Dobro”, ze względu na które dokonuje swego rozważnego namysłu, jest nie tylko jego dobrem osobistym, ale też dobrem wspólnoty – we *phronesis* mamy zatem do czynienia z korelacją etyki indywidualnej i etyki społecznej, a nawet ze swoistym utożsamieniem etyki i polityki⁶³. Oznacza to, że problemem *stricte* fronetycznym jest także Derridiańskie zagadnienie sprawiedliwej decyzji, relacji między prawem a sprawiedliwością, między ogólnym zbiorem reguł regulującym życie wspólnoty a pojedynczością i wyjątkowością wydarzeń, z jakimi mierzyć się musi jaźń moralna.

„Ogólną prawdę” *phronesis* można przy tym – jak pisałem – potraktować jako *sensus communis*, zdrowy rozsądek wynikający z przeświadczeń większości członków wspólnoty na temat tego, co dobre lub też „normalne”. Trudno jednak nie zauważyć, że odniesienie do autorytetu zdrowego rozsądku rodzi ryzyko dyktatu opinii publicznej, *doksy*, Się, słowem: opresji, której ofiarą paść może jednostka niemieszcząca się w porządku normatywnym. Wydaje się, że Caputo ma sporo racji, gdy twierdzi, że Gadamer nie pomaga wywikłać się z tego splotu, że jego hermeneutyka nie bierze pod uwagę

⁶⁰ H.-G. Gadamer, *O możliwościach etyki filozoficznej...*, s. 139.

⁶¹ Por. H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, w: tenże, *Język i rozumienie*, wybór, przekład i posłowie P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 7.

⁶² Zob. Z. Dziuban, *Obcość, bezdomność, utrata...*, s. 58.

⁶³ Por. A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki...*, s. 93.

potencjalnie wykluczającego charakteru wspólnoty ustanawiającej „ogólną prawdę” jako przestrzeń wzajemnej dyskusji. Autor *Prawdy i metody* oferuje wprawdzie możliwie najbardziej liberalną wersję tej „ogólności”, ale – mimo wszystko – liberalną w granicach założonego konsensusu [RH, 111].

Na podobne ograniczenia Gadamerowskiej „etyki ciągłości” zwracał uwagę Gianni Vattimo, przekonując, że grozi ona „pojmowaniem autentyczności egzystencji czy «dobrego życia», czy innymi słowy cnoty, w terminach doskonałej integracji w całości, która jako taka byłaby dobrem”⁶⁴. Nie wolno bowiem zapominać, że *phronesis* – trwała dyspozycja do działania – przysługuje wyłącznie *phronimosowi*, choć *phronimos* nie jest jedynym mieszkańcem Arystotelesowskiej *polis*. Do świata Greków należą też przecież niewolnicy, barbarzyńcy, a także kobiety – wszyscy oni (i wszystkie one) wykluczeni „z pierwotnej wspólnoty i solidarności pierwotnego *ethosu*” [RH, 252].

Caputo chce zwrócić uwagę na polityczne i instytucjonalne uwarunkowania rozumu, także rozumu hermeneutycznego, który „zawsze jest osadzony w systemach władzy”, decydujących o tym, co racjonalne, i co tego statusu bywa pozbawione [RH, 229]. „Czysty” rozum od początku podlega kontaminacji z faktycznym życiem, funkcjonuje w określonych polach społecznych rządzących się własnymi prawami i rządzonych przez takie, a nie inne siły. Jeśli pojmować *phronesis* jako trwałą dyspozycję do działania, to pamiętać trzeba – czego, jak się zdaje, nie problematyzuje Gadamer – że „dyspozycja” jest, jak powiedziałby Pierre Bourdieu, nieodłączna od habitusu, czyli wytworu trajektorii społecznej oraz pozycji zajmowanej przez dany podmiot/dane *Dasein* wewnątrz określonych pól społecznych⁶⁵. Nie każdy ma równe szanse aktualizowania swoich dyspozycji, nie każdy może uzyskać status *phronimosa*, który – przynajmniej na gruncie etyki Arystotelesa aplikowanej przez Gadamera – jest zawsze kimś dobrze urodzonym, cechującym się *areté* [DH, 63], kimś rozważnym, odważnym i ważnym w strukturze społecznej, słowem – wyedukowanym wolnym mężczyzną [MRH, 182].

W propozycję *metaphronesis* implicytnie wpisane jest więc takie przesunięcie (lub rozsunięcie) *phronesis*, które czyniłoby w niej miejsce na uświadomienie sobie usytuowania kulturowego, klasowego i społecznego *phronimosa*, które brałoby poprawkę na posiadany przezeń (by pozostać przy słowniku Bourdieu) kapitał kulturowy,

⁶⁴ G. Vattimo, *Etyka...*, s. 50. Vattimo postuluje zmianę kierunku etyki ciągłości na nihilistyczny, czym zbliża się nieco do propozycji etyki radykalnohermeneutycznej Caputo.

⁶⁵ Zob. P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Kraków 2001, s. 327.

symboliczny i ekonomiczny oraz na czynniki decydujące o możliwości zdobycia każdego z nich.

Phronesis, jak pisze Caputo w książce *Demythologizing Heidegger*, jest kwestią *nous*, a nie *kardia* [DH, 64], dlatego amerykański hermeneuta pragnie uzupełnić ją o wynajdowaną w tradycji biblijnej hermeneutykę wyrzutków, źle urodzonych, bezpaństwowców [DH, 63]. To „uzupełnienie” – zgodnie z logiką suplementu – byłoby czymś strukturalnie niezbędnym *phronesis*, czymś, bez czego pozostaje ona niepełna i niefunkcjonalna, co przenosi akcenty z *phronimos* na niewolnika, barbarzyńcę, kobietę, z zatroskanego o siebie *Dasein* na troskę o Innego.

III

Hermeneutyka radykalna i literatura

Operacja ekspresji, kiedy jest udana, nie wspomaga po prostu pamięci czytelnika lub pisarza, lecz sprawia, że znaczenie zaczyna istnieć jak rzecz w samym sercu tekstu, żyć w słownym organizmie; umieszcza je ona w pisarzu albo w czytelniku niczym nowy organ zmysłowy, otwiera nowe pole lub nowy wymiar przed naszym doświadczeniem¹.

Maurice Merleau-Ponty

Poetyckość, powiedzmy, byłaby tym, co pragnąłbyś wziąć sobie do serca od kogoś innego, dzięki innemu i pod jego dyktando, czego pragnąłbyś się nauczyć na pamięć: *imparare a memoria*².

Jacques Derrida

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 203.

² J. Derrida, *Che cos'è la poesia?*, tłum. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12, s. 156.

1. Śledzenie (śladów) sensu. Tekst i lektura w hermeneutyce radykalnej

Rozumienie tekstu nigdy nie jest rozumieniem tego, co *chciało* się rozumieć – na tym polega zasadnicza *negatywność doświadczenia hermeneutycznego*³.

Paweł Kuligowski

„Dać sobie coś powiedzieć” – tekst w hermeneutyce Gadamerowskiej

Hermeneutyka przypisuje istotną rolę bliskiej relacji z tekstem, nakładając na czytelnika wymóg dokładnego śledzenia jego poszczególnych partii, fragmentów, warstw czy też poziomów i weryfikowania na ich podstawie zarysowującego się w trakcie lektury obrazu całości. Ale równie ważny pozostaje dla hermeneutyki czytelnik: jak na gruncie ontologicznym wszelkie rozumienie jest samorozumieniem, tak na gruncie interpretacyjnym – czego najdonioślejszą lekcję dał Hans-Georg Gadamer – w obliczu rozumianego tekstu rozumiem samego siebie, podejmując z nim swoistą rozmowę⁴. W rozmowie tej – to już Paul Ricoeur – „tekst i czytelnik kolejno się do siebie zbliżają i od siebie oddalają”⁵. Dzieje się tak ze względu na „naturę” tekstu, którą opisywał Gadamer w szkicu *Tekst i interpretacja*:

hermeneutyczne odniesienie do pojęcia tekstu odnajdujemy w konkretnym zastosowaniu wszędzie tam, i tylko tam, gdzie z wyjściowym domniemaniem sensu przystępuje się do jakiejś faktyczności, która nie spełnia bezkonfliktowo oczekiwań odnośnie do tego sensu. [...] Z punktu widzenia hermeneutycznego – który jest punktem widzenia każdego czytelnika – tekst jest tylko wytworem pośrednim [*Zwischenprodukt*], pewną fazą w procesie porozumienia [...]⁶.

Wynikają stąd co najmniej trzy wnioski: po pierwsze, sens jest tym, wokół czego ogniskuje się hermeneutyczne czytanie tekstu, po drugie, sens jest czymś zrazu nieoczywistym, czymś, co dopiero należy *uobecnić* w procesie rozumienia, po trzecie wreszcie, tekst jawi się jedynie jako epifenomen, pełniący podrzędną funkcję w owym procesie uobecniania. Jak jednak proces ten się odbywa? To właśnie okazuje się na gruncie hermeneutyki Gadamerowskiej kwestią wieloznaczną. Z jednej strony autor

³ P. Kuligowski, *Humanistyka jako hermeneutyka*, Wrocław 2007, s. 290-291.

⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 503-515.

⁵ P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008, s. 321-322.

⁶ H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, w: tenże, *Język i rozumienie*, wybór i tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 113-114.

Prawdy i metody, mimo że – jak widzimy – dostrzega problematyczność założenia o „wyjściowym domniemaniu sensu”, wyraźnie podkreśla konieczność (i możliwość) jego pełnego uobecnienia, ilekroć powtarza, że każda hermeneutyka jest „formą przewycięzania uświadomionego podejrzenia”⁷, wskazuje na „rekonstrukcję i integrację jako zadanie hermeneutyczne”⁸, przekonuje, że na końcu procesu interpretacji „interpretator, który podał swoje racje, znika – tekst przemawia sam”⁹, jakby rzeczywiście miało dojść do cudownego ujednoznacznienia sensów przekazywanych przez dzieło. Gadamer z całą stanowczością podkreśla, że „tylko to jest zrozumiałe, co rzeczywiście prezentuje sobą pełną jedność sensu”¹⁰. Z drugiej strony, autor *Aktualności piękna* „osłabia” te finalistyczne roszczenia:

Nie znaczy to, że nieokreślone oczekiwanie sensu, które sprawia, iż dzieło staje się dla nas ważne, może za każdym razem znaleźć całkowite spełnienie, tak byśmy ze zrozumieniem i z aprobatą mogli sobie przyswoić pełny sens. [...] Oczekiwanie, że można w pojęciu zebrać sensowne treści, jakimi sztuka do nas przemawia, zawsze niebezpiecznie pozostawiało sztukę gdzieś w tyle¹¹.

Podobną dwuznacznością naznaczony jest ideał „fuzji horyzontów”, która bynajmniej nie stanowi *telosu* rozumienia, ale jest czymś procesualnym, chwilowym, wciąż na nowo de- i rekonstruowanym¹², tak że pojąć ją można raczej jako ideę regulatywną niż konstytutywną, podkreślającą zresztą prymat różnicy i nieporozumienia nad tożsamością i zrozumieniem: „ten, kto rozumie, musi rozumieć inaczej, jeśli w ogóle pragnie rozumieć”¹³.

Wydaje się, że oscylowanie hermeneutyki Gadamerowskiej wokół tych dwóch biegunów rozumienia wynika bezpośrednio z postawy czytelnika, który *pragnie* rozumieć, ale chce też oddać sprawiedliwość samemu tekstowi. Stąd bierze się także sprzeciw Gadamera wobec metody – chcieć zrozumieć tekst to dostrzec jego pojedynczość, niepowtarzalność, wymykanie się metodom, które wprawdzie mogą naświetlić go z jednej czy z drugiej strony, ale których w żadnym wypadku nie należy przykładać do

⁷ H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka podejrzenia*, tłum. P. Czaplński, „Pamiętnik Literacki” 1992, z. 1, s. 172.

⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 239-245.

⁹ H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja...*, s. 141.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wybór i tłum. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 231.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 44-45

¹² Por. P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012, s. 340.

¹³ H.-G. Gadamer, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, w: tenże, *Język i rozumienie...*, s. 148.

niego na ślepo¹⁴. Tym bowiem, o co toczy się hermeneutyczna gra z tekstem, jest jego inność będąca warunkiem możliwości dokonania rearanżacji egzystencjalnej czytelnika: „nie można zrozumieć, jeśli [...] się nie chce dać sobie czegoś powiedzieć”, „w radosnej i strasznej grozie dzieło sztuki oznajmia: To jesteś ty – ale mówi także: Musisz zmienić swoje życie”¹⁵.

„Skupić całość tekstu w prawdę sensu” – Derridiańska krytyka hermeneutyki

Ów deklarowany przez Gadamera szacunek wobec inności tekstu nie obronił jednak hermeneutyki przed krytyką Jacques’a Derridy, wedle którego przedsięwzięcie hermeneutyczne okazuje się chybione ze względu na – jak to ujęła Anna Burzyńska – „milczące założenie”, że tekst posiada sens¹⁶. Zarzut ten powtarzał Derrida zarówno podczas publicznej dyskusji z Gadamerem w 1981 r.¹⁷, jak i w wielu swoich szkicach. Lektura hermeneutyczna przybiera bowiem jego zdaniem postać „transcendentną” – odsyła zawsze na zewnątrz samego tekstu, w stronę (uprzedniego względem niego) sensu. Hermeneutyczne „trzymanie się blisko tekstu” okazuje się zatem pozorne, gdyż tak naprawdę chodzi w nim o to, co *poza* samym tekstem. Taki pozorny charakter miałyby np. zasada hermeneutyki protestanckiej, *sola Scriptura*, zdaniem Pawła Dybla implikująca „rygorystyczne podejście do litery tekstu”¹⁸, ale fundująca przecież to „literalne” odczytanie na zewnętrznym autorytecie Boskiego natchnienia. Jak mówi Derrida, w takim rozumieniu „czytanie i pisanie, wytwarzanie i interpretowanie znaków, tekst w ogóle, tekst jako tkanka znaków, dają się sprowadzić do postaci wtórnej. Poprzedza je prawda albo sens ukonstytuowane już przez żywioł logosu i w tym żywiole”¹⁹. Rozumieć to zatem „skupić całość tekstu w prawdę sensu”²⁰.

¹⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Czy poeci umilkną?*, tłum. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1998, s. 160. Podobnie twierdzi Ricoeur, dla którego hermeneutyka przemienia się w metodę dopiero wtedy, gdy jako taka zostanie usankcjonowana przez sam tekst (bądź rozumiany byt): „za każdym razem każda hermeneutyka odkrywa jakiś aspekt egzystencji, który ją uzasadnia jako metodę” (P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. K. Tarnawski, Warszawa 1985, s. 199).

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka*, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 2000, s. 138, 141.

¹⁶ Zob. A. Burzyńska, *Jak czytali dekonstrukcyjniści*, w: tenże, *Anty-teoria literatury*, Kraków 2006, s. 275.

¹⁷ Na temat tego paryskiego spotkania zob. np. K. Bartoszyński, *Hermeneutyka a dekonstrukcja. Hans-Georg Gadamer i Jacques Derrida wobec poezji*, w: tenże, *Kryzys czy trwanie powieści. Studia literaturoznawcze*, Kraków 2004; P. Dybel, *Poza dialektyką? Spór Gadamera z Derridą*, w: tenże, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004; P. Dehnel, *Dekonstrukcja a hermeneutyka*, w: tenże, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Kraków 2006.

¹⁸ Zob. P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki...*, s. 120-127.

¹⁹ J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 39.

²⁰ J. Derrida, *Positions*, Paris 1972, s. 44. Cyt. za: B. Banasiak, *Derrida – Nietzsche(-go sobie)*, w: J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2012, s. 10.

Warto jednak pamiętać, że hermeneutyka nie jest tu główną winowajczynią, a jedynie spadkobierczynią logocentrycznej metafizyki, którą stara się przekroczyć (szacunek dla inności tekstu), ale w której wciąż tkwi jedną nogą (tekst przekazuje jakiś sens). Kiedy Derrida posługiwał się pojęciem „hermeneutyka”, nie odnosząc tej nazwy do *konkretnego* przedstawiciela refleksji hermeneutycznej, miał z reguły na myśli tradycję filozofii zachodniej, którą po heideggerowsku²¹ nazywał „onto-hermeneutyczną”, a w której daleko bardziej niż sama hermeneutyka tkwiły np. strukturalizm czy semiotyka Ferdinanda de Saussure’a. Jest to tradycja zabezpieczania wolnej gry struktury poprzez wpisywanie jej w jakąś centralną/logocentryczną, a jednocześnie sytuującą się na zewnątrz niej samej, stabilizującą ideę²². Np. hermeneutyczny „sens”, ale też semiotyczne „znaczone” albo – najogólniej rzecz ujmując – „transcendentalne *signifié*”.

W odpowiedzi na to „skupianie całości tekstu w prawdę sensu” Derrida nie proponował jednak dowolności interpretacyjnej. Przeciwnie, lektura dekonstrukcyjna trzyma się bardzo blisko tekstu, można by nawet powiedzieć, że jest ona sztuką mikrolektury *par excellence*²³: „U Joyce’a potrafiłem jedynie wydzielić dwa słowa (*He war* albo *yes, yes*); u Celana jedno słowo obce (*Shibboleth*); u Blanchota jedno słowo i dwa homonimy (*pas*). Nigdy jednak nie twierdziłbym, że «przeczytałem» lub zaproponowałem ogólną lekturę tych dzieł”²⁴. Listę tę, jak wiadomo, uzupełnić by można wieloma przykładami: „hymen” u Mallarmégo, „suplement” u Rousseau, „farmakon” u Platona, „parergon” u Kanta, „skandal” zakazu kazirodztwa u Lévi-Straussa... To skupienie Derridy na pojedynczych wyimkach z czytanych (ale nie prze-czytanych) przez niego tekstów stanowi ważny element strategii podkreślania znaczeniorodnej roli pisma, które „działa” nie na zewnątrz tekstu, na poziomie znaczonego (np. znaczonego sensu), ale właśnie w jego wnętrzu, na poziomie znaczących. Na dochowaniu wierności tej grze polega lektura, którą autor *O gramatologii* nazywał „nietranscendentną”, nieporzucającą zainteresowania dla formy, języka, materii, z jakiej ustrukturyzowany został tekst. W przeciwieństwie jednak do tzw. dekonstrukcjonistów amerykańskich (szkoły z Yale), dla

²¹ Zob. M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, w: tenże, *Identyczność i różnica*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2010.

²² Zob. J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. M. Adamczyk, „Pamiętnik Literacki” 1986, nr 2.

²³ Podkreśla to bardzo wyraźnie Christopher Norris („[dekonstrukcja jest] aktywnością czytania ściśle związaną z tekstami, które bada” – *Deconstruction and Practice*, London and New York 1993, s. 31), a także sam Caputo [DIAN, 74-81]. Jako jednego z „patronów” projektu mikrologii literackiej traktował też Derridę Aleksander Nawarecki (zob. *Miniatura i mikrologia literacka*, t. 1-2, red. A. Nawarecki, Katowice 2000-2001).

²⁴ *Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacquesem Derridą rozmawia Derek Attridge*, tłum. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12, s. 210.

których „permanentna parabaza alegorii” oznaczała całkowite zawieszenie logiki i otwarcie przestrzeni dla „aberracji referencjalnej”²⁵, Derrida podkreślał jednoczesną *niemożliwość niepodejmowania* lektury transcendentnej: „tekst sam z siebie nie potrafi uniknąć poddania się lekturze «transcendentnej». [...] Tego momentu «transcendencji» nie sposób uniknąć, choć może on być bardzo skomplikowany lub powikłany”²⁶. Co więcej, zauważał *konieczność* lektury hermeneutycznej, pozbawiał ją jedynie statusu „prawdziwościowego”:

W miarę procesu generalizacji lub uniwersalizacji [...] wiersz nabiera wartości filozofemu. Może on, a nawet musi ulec obróbce hermeneutycznej [...] która jednak niekoniecznie prowadzi do odkrycia pojedynczej tajemnicy czasu dzielonego przez skończoną liczbę wyznań lub uczestników zdarzeń. Sam wiersz jest już takim hermeneutycznym zdarzeniem, jego pisanie wchodzi w zakres i wynika z *hermeneuein*²⁷.

Lektura transcendentna jest niemożliwa, gdyż nie ma wyjścia z tekstualnej siatki, w jaką uwikłane są interpretacje. Ale lektura transcendentna jest też konieczna, gdyż wszyscy czytamy, chcąc *wyciągnąć* z tekstu jakiś sens dla siebie. W ślad za tym *double bind* podąża hermeneutyka radykalna, która uświadamia, że ów „sens” jest efektem samego tekstu, że właśnie nie można *wyciągnąć* (w sensie: wyjąć na zewnątrz) sensu z tekstu, gdyż on zawsze znajduje się *w tekście*, w archi-tekście:

To, co nazywam «tekstem», zakłada w sobie wszelkie tak zwane rzeczywiste, ekonomiczne, historyczne, socjoinstytucjonalne struktury, słowem: wszelkie możliwe typy odniesień. [...] Nie oznacza to, że wszystkie odniesienia są zawieszane, zanegowane lub zawarte w książce [...]. Oznacza to natomiast, że wszelkie odniesienie, wszelka rzeczywistość posiada strukturę różnicującego śladu i że odnosić się do tej „rzeczywistości” można jedynie za pomocą doświadczenia interpretującego²⁸.

A zatem nie: zaprzestanie jakiegokolwiek rozumiejącej lektury, ale, jak mówi Derrida: posuwanie rozumienia możliwie jak najdalej²⁹.

²⁵ Zob. P. de Man, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, tłum. A. Przybyśławski, Kraków 2004 (cytat: s. 22).

²⁶ *Ta dziwna instytucja...*, s. 190-191.

²⁷ J. Derrida, *Szibbolet dla Paula Celana*, tłum. A. Dziadek, Bytom 2000, s. 55.

²⁸ J. Derrida, *Limited Inc.*, tłum. S. Weber, J. Mehlman, Evanstone 1988, s. 148 (cytat w tłumaczeniu M.P. Markowskiego).

²⁹ Zob. J. Derrida, *Ostrogi...*, s. 94.

Kontrowersja Derrida-Gadamer: powtórzenie (z przemieszczeniem)

Czy jednak po przesłedzeniu tego kolizyjnego kursu myśli Derridy i Gadamera nie dałoby się spojrzeć na cały problem jeszcze raz, od nieco innej strony? Czy nie dałoby się powiedzieć, że „element” dekonstrukcyjny mieści się już w samym środku doświadczenia hermeneutycznego? Czy nie to ma na myśli Richard E. Palmer, gdy twierdzi, że „skupienie się wyłącznie na pozytywności tego, co tekst mówi *explicite*, oznacza niewypełnienie hermeneutycznego zadania”, zaś „opory przed czynieniem «gwałtu na tekście» nie mogą stać się usprawiedliwieniem odwrotu od [tego] hermeneutycznego zadania”³⁰? Czyż w stronę dekonstrukcyjnego bieguna nie wychyla się Ricoeur, kiedy mówi, że „pismo, a zwłaszcza struktura dzieła, modyfikuje referencję do tego stopnia, że staje się ona problematyczna”³¹? Czy wreszcie *poza eksplicitność* tekstu nie dałoby się wskazać na kilka zasadniczych pokrewieństw myśli Derridy i Gadamera? Spróbujmy je scharakteryzować.

Wydaje się, że u autora *Marginesów filozofii* odnaleźć można powtórzenie (iterację) schematu dialogu między tekstem i czytelnikiem jako nieustannej wymiany pytań i odpowiedzi. Derrida przepisuje go na swój język, mówiąc o „sygnaturze” autora/tekstu i dopisywanej do niej „kontrasygnaturze” czytelnika, w obu przypadkach mamy jednak do czynienia z podobną ontologią tekstu literackiego, który istnieje (tzn. jest aktualizowany) jedynie w procesie interpretacji. I choć aktualizacja ta odbywa się na różne sposoby (bardziej „ekumeniczny” dialog u Gadamera, bardziej „agonistyczna” wymiana u Derridy), to zaryzykować można tezę, że obok koła hermeneutycznego dałoby się mówić o specyficznym („zwi(ch)niętym”) kole dekonstrukcyjnym, gdzie także chodziłoby o swoistą odpowiedź na wezwanie tekstu: „zawsze piszę w odpowiedzi na zaproszenie lub prowokację”, ale „moja odpowiedź na zaproszenie nigdy nie jest mu całkowicie posłuszna”³². W tej „prowokacji” usłyszeć trzeba, jak zwykle u Derridy, *pro-vocatio*, wezwanie skierowane tylko do mnie samego, wzywające do udzielenia twórczej odpowiedzi, do dopisania do idiomu tekstu własnej idiomatycznej sygnatury. Derrida mówi w takim przypadku o inwencji³³, ale czy nie znajdujemy się tu – nadal – bardzo blisko Gadamera, dla którego „rozumieć” oznacza zawsze „rozumieć inaczej”?

³⁰ R.E. Palmer, *Manifest hermeneutyczny (fragmenty)*, tłum. M. Król, W. Lubowiecki, „Pamiętnik Literacki” 1992, nr 1, s. 158-159.

³¹ P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, tłum. P. Graff, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 4, cz. 1, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1996, s. 163.

³² *Ta dziwna instytucja...*, s. 186.

³³ Zob. np. J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie innego*, tłum. M.P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997.

Warto także raz jeszcze podkreślić ambiwalencję tekstu Gadamerowskiego: choć stawia on przed interpretatorem zadanie rekonstrukcji i integracji sensu dzieła, to jednocześnie nigdy nie twierdzi, że takie scałościowanie jest bezproblemowe. Przeciwnie, zastanowić by się należało, czy na gruncie hermeneutyki Gadamera w ogóle kiedykolwiek do niego dochodzi. Autor *Prawdy i metody* równie często mówi o „nadwyżce” sensu, o „porażeniu przez sens tego, co powiedziane”³⁴, które destrukcyjnie jakkolwiek horyzont oczekiwań. I znów: czy nie dałoby się tutaj usłyszeć swoistego odpowiednika Derridańskiego „nadmiaru *signifiants*” podważającego jakiejkolwiek zabiegi zabezpieczające grę znaczeń? Jeśli by odpowiedzieć na to pytanie twierdząco, to w koncepcji „śladu” Derridy upatrywać należałoby po prostu radykalizacji tej hermeneutyki nowoczesnej (Gadamera, ale też Michaiła Bachtina) o dialogiczności rozumienia. I tu, i tu mowa o tym, że wszelkie rozumienie odbywa się we wspólnocie – we wspólnocie ludzi i znaków, których wzajemna wymiana nie ma końca.

W tym miejscu następuje jednak zerwanie. Bo choć „ślad” ująć można jako radykalizację „dialogiczności”, to – jak zauważa Caputo – „prawo” to nie działa w odwrotną stronę: sama „dialogiczność”, przynajmniej pojęta na sposób Gadamerowski, nie dopuszcza logiki „śladu” [MRH, 53]. Dlatego autor *Radical Hermeneutics* twierdzi, że ontologie dzieła sztuki Derridy i Gadamera mimo wszystko istotnie się od siebie różnią – podczas gdy „ślad” Derridy odsyła jedynie do innych „śladów” (zwi(ch)nięte koło dekonstrukcyjne), „fragment” Gadamera konotuje istnienie całości (koło hermeneutyczne):

Fragment Gadamerowski jest symbolem, który należy dopasować do jego brakującej, idealnie się z nim komponującej połowy, znakiem, poprzez który rozpoznajemy nieskończoność, całość [*the whole*], świętość [*the holy*]. Dekonstrukcyjne ślady to [...] *symbolon*, który został roztrząskany na zbyt wiele części, aby można go było złączyć w całość, który w istocie nigdy nie był całością [MRH, 50]³⁵.

³⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka...*, s. 138-139.

³⁵ Por. H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna...*, s. 42-43: „Czym jest *symbol*? Jest to przede wszystkim techniczny wyraz języka greckiego oznaczający skorupę pamięci. Podejmujący przyjaciela gospodarz domu wręcza mu tzw. *tessera hospitalis*, tzn. przełamuje skorupę, sam zatrzymuje połowę, a drugą daje gościowi, aby [...] można się było po złożeniu skorupki w całość wzajemnie rozpoznać. [...] przez doświadczenie symboliczności rozumiemy, że to, co jednostkowe, szczególne jest niczym ułamek bytu, że coś, co z nim koresponduje, jest obietnicą uzupełnienia całości szczęścia, albo też że ta wciąż poszukiwana uzupełniająca całość cząstka jest drugim odłamkiem pasującym do naszego fragmentu życia”. Na odmienną ontologię dzieła sztuki Derridy i Gadamera zwraca także uwagę Dybel, który zauważa, że wynika ona z poruszania się przez nich w odmiennych porządkach: „znaczącego” („ślad”, o którym mówi Derrida) i „znaczonego” („Rzecz”, o której mówi Gadamer) (zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 457-463).

„Posunąć rozumienie możliwie jak najdalej” – hermeneutyka po dekonstrukcji

Hermeneutyka radykalna stara się potraktować lekcję Derridy serio, a nawet wprost z niej wyrasta, traktując dekonstrukcję jako „bramę”, przez którą trzeba przejść, aby powrócić do siebie w mniej niewinny, mniej naiwny sposób [RH, 97]. Konieczność przejścia przez tę bramę wynika nie tylko z chęci dalszego uprawiania hermeneutyki po dekonstrukcji, lecz również z zauważenia fundamentalnego *hermeneutycznego* aspektu samej dekonstrukcji: „nie ma hermeneutycznego dojścia do siebie [*recovery*] bez dekonstrukcji”, ale też „nie ma dekonstrukcji, której celem nie byłoby dojście do siebie” [RH, 65]. Doświadczenie hermeneutyczne pojęte jako „pierwotna” sytuacja rzucenia w świat (choćby świat tekstu) i pragnienia odnalezienia się w nim tkwi w *środku* doświadczenia dekonstrukcyjnego, które jednak zdaje sprawę z tego, że – jak powiada Michał Paweł Markowski – wszelkie rozumienie jest „zarażone nie-rozumieniem”³⁶.

Lekcja, jaką hermeneutyka radykalna czerpie z dekonstrukcji, polega więc przede wszystkim na baczniejszym zwracaniu uwagi na tekstualność (znakowość) tekstu. Choć była ona dostrzegana już przez niektóre nurty hermeneutyki nowoczesnej (szczególnie przez Ricoeura), to jednak w koncepcjach Heideggera czy Gadamera, jak zauważa np. Wojciech Kalaga, po prostu jej brakuje³⁷. Caputo stara się nadrobić ten semiotyczny deficyt, otwierając hermeneutykę na logikę *différance* [RH, 6] – to właśnie ta logika decyduje o „śladowości” tekstu i jego „zanieczyszczonym” charakterze³⁸, będąc nie tylko swoistą „praktyką tekstu”, ale i „warunkiem tekstu” sprawiającym, że wszelki proces interpretacji okazuje się nieskończony. Jeśli bowiem każdy znak nosi w sobie „wspomnienie” poprzedzających go znaków, a jednocześnie „zapowiada” znaki, które przyjdą po nim, to załamuje się jego stabilna tożsamość. Dlatego rację ma Dybel, gdy twierdzi, że „każde znaczące jest sobą jedynie o tyle, o ile jest już poza sobą”³⁹. Modelowy przykład takiego zanieczyszczenia stanowi zaś – jak mówi Caputo – literatura [PT, 52].

³⁶ Zob. M.P. Markowski, *Od rozumienia do nierozumienia*, w: tenże, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013 (cytat: s. 233).

³⁷ W. Kalaga, *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Kraków 2001, s. 49: „[...] brak w aparacie pojęciowym hermeneutyki koherentnej i metodologicznie aktywnej kategorii znaku. Hermeneutyka skupia się na zagadnieniach interpretacji, nie poświęcając jednocześnie większej uwagi najważniejszemu konstytutywnemu czynnikowi i medium procesów interpretacyjnych; bada ona mechanizmy interpretacji, pomijając leżącą u jej podstaw maszynierę” (zob. też cały rozdział *Interpretacja i ontologia*, w którym autor dokonuje ciekawej, komplementarnej względem hermeneutyki Caputo, próby połączenia stanowisk hermeneutyki i semiotyki wobec zagadnienia interpretacji).

³⁸ Por. H.J. Silverman, *Textualities. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York and London 1994, a także omówienie koncepcji Silvermana dokonane przez N. Leśniewskiego, *O tekstualności. Hermeneutyka semiologiczna Hugh J. Silvermana*, w: tenże, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998).

³⁹ P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki...*, s. 42.

Wszystko to nie oznacza jednak zaprzestania hermeneutycznych wysiłków. Przeciwnie, wysiłki te należy dodatkowo wzmóc, by – właśnie – posunąć rozumienie możliwie jak najdalej. Owo „możliwie jak najdalej” wskazuje, że w samym tekście znajdują się elementy, które w pewnym sensie zabezpieczają go „przed wszelkim pytaniem hermeneutycznym”, a nawet „wysadzają z siodła hermeneutę”⁴⁰. Logika *différance* bynajmniej nie wieńczy jednak zabiegów hermeneutycznych, ale – podobnie jak Gadamerowski *atopon* – wręcz je wymusza, jednocześnie uniemożliwiając ich *zakończenie*.

Czy zatem rację ma Michał Januszkiewicz, gdy twierdzi, że ponowoczesna radykalizacja hermeneutyki odbywa się pod znakiem *intentio lectoris*⁴¹? Wydaje się, że sprawa nie jest tak oczywista, albo nawet – że naznaczona jest fundamentalną *nierozstrzygalnością*. Z jednej strony czytelnik radykalnohermeneutyczny cechować się musi inwencyjnością, musi odpowiadać na tekst twórczo, a tzn., że istotnie wnosi do niego własną perspektywę. Z drugiej jednak, to tekst „coś” mu mówi, „wymusza” na nim respektowanie jego skomplikowanych gier tekstualnych, nie dopuszcza całkowitej swobody interpretacyjnej, ale „blokuje” też interpretacje zbyt upraszczające jego wymowę, a chcące uchodzić za koherentne, całościowe i adekwatne. Interpretacja radykalnohermeneutyczna nie jest więc ani *adekwatnościowa*, ani *konstruktivistyczna* – jak zauważa Norbert Leśniewski, mieści się ona pomiędzy tymi dwoma biegunami, oba je zresztą przekraczając⁴². Dlaczego tak się dzieje? Spróbujmy przyjrzeć się sprawie dokładniej.

Śledzenie śladu – ontologia tekstu, ontologia lektury

Radykalnohermeneutyczna ontologia tekstu to oczywiście ontologia „słaba”: nie pyta o to, czym jest tekst-w-sobie, ale czym jest tekst jako *wydarzenie*, jako specyficzny fenomen dany jedynie w doświadczeniu lekturowym. Traktuje go jako coś nieskończonego, otwartego semantycznie i strukturalnie, podatnego na rekontekstualizację. Wszelki utwór literacki z perspektywy radykalnohermeneutycznej utożsamić można z „sylwą” – tekstem wystawionym na możliwość dalszego rozwoju i czytelnicze strukturyzacje, swoistą, jak mówi Ryszard Nycz, „partyturą oczekującą lekturowego «wykonania»”. O ile jednak sylwa stanowiłaby modelowy przykład tekstu radykalnohermeneutycznego, przejaw „wyższej hermeneutycznej świadomości” współczesnej literatury (tym bar-

⁴⁰ Zob. J. Derrida, *Ostrogi...*, s. 91, 94.

⁴¹ Zob. M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej...*, s. 19-21.

⁴² Zob. N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej...*, s. 48-57 (choć, jak już zauważałem, poznański filozof powiela błąd badaczy zarzucających Derridzie dowolność interpretacyjną).

dziej, że sam Nycz zauważa, iż podmiot sylw niejako porusza się po „hermeneutycznym kręgu”⁴³), o tyle jedynie uwydatniałaby cechy immanentnie przynależne *wszystkim* tekstom. Tekst pojmowany jest bowiem w hermeneutyce radykalnej nie tyle jako *ergon* (dzieło w sensie klasycznym), ile jako *energeia* – działanie o wyraźnym rysie performatywnym. Takie myślenie zaznacza się zresztą także w hermeneutyce nowoczesnej, o czym wspomina Januszkiewicz⁴⁴ czy (implicytnie) Katarzyna Rosner, gdy twierdzi, że

znaczenie tekstu nie jest czymś gotowym, zamkniętym w tekście i wymagającym rozpoznania. Znaczenie tekstu powstaje w toku interpretacji, przez przyswojenie go, tzn. odniesienie zawartego w nim przekazu do naszej sytuacji egzystencjalnej, wyposażenie w referencję do naszego świata. Tylko dzięki przyswojeniu [...] tekst przemawia do nas, przekazuje nam swoją prawdę⁴⁵.

Hermeneutyka radykalna zachowuje ten pogląd, ale jednocześnie osłabia jego „prawdziwościowe” roszczenia, nieufnie podchodząc do takich kwestii jak „przyswojenie”, „zawarty w tekście przekaz” czy „referencja”. Na performatywność Gadamerowską (dzieło literackie mówi: to jesteś ty, musisz zmienić swoje życie) odpowiada performatywnością zgoła derridiańską (dzieło literackie mówi czasem: nie ma żadnego ty – oto ty! – MRH, 55) – nie ma żadnego „ty”, gdyż „ty” stanowi dopiero efekt lektury, jest przez tekst jakby *performatywnie konstatawane*. Krótko mówiąc: tożsamość czytelnika jest tożsamością relacyjną. Sam tekst zaś okazuje się „obszarem spotkania potencjalności i aktualności”⁴⁶ – wzajemnej wymiany śladów, która prowadzić może w najrozmaitszych kierunkach (biegun konstruktywistyczny), oraz czytelniczych konkretyzacji, które zawsze jakoś przykrawają, wstrzymują, stabilizują tę znaczeniorodną grę, przedkładając pewne ślady nad inne (biegun adekwatnościowy)⁴⁷.

Jeśli jednak tekst pojmowany jest jako ślad, albo raczej skupisko śladów, to pamiętać należy, że ślad znaczy poza wszelką intencją znaczącą. Oznacza to, że hermeneutyka radykalna wprawdzie żegna się z pojęciem *intentio operis* (a tym bardziej

⁴³ Zob. R. Nycz, *Współczesne sylwy wobec literackości*, w: *Problemy teorii literatury. Seria 3*, red. H. Markiewicz, Wrocław 1988 (pierwszy cytat: s. 292, drugi cytat: s. 283).

⁴⁴ Zob. M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej...*, s. 60.

⁴⁵ K. Rosner, *Hermeneutyczny model obcowania z tekstem literackim*, w: *Problemy teorii literatury. Seria 4*, red. H. Markiewicz, Wrocław 1998, s. 300. Przywołać można także słowa Palmera: „znaczenie nie jest obiektywną, wieczną ideą, ale czymś, co pojawia się we wzajemnej relacji” (R. Palmer, *Manifest hermeneutyczny...*, s. 153).

⁴⁶ W. Kalaga, *Mgławice dyskursu...*, s. 227.

⁴⁷ Język fenomenologiczny jest tu nie od rzeczy: myśl Derridy wyrasta z tradycji fenomenologicznej, co ujawnia się być może najwyraźniej właśnie w jego przekonaniach na temat procesu interpretacji tekstu literackiego. W rozmowie z Derekiem Attridge mówił on: „Myślę, że język fenomenologiczny jest tu konieczny, nawet jeśli w pewnym punkcie sytuacja pisania i czytania [...] wprowadza [...] fenomenologię [...] w stan kryzysu” (*Ta dziwna instytucja...*, s. 190).

z *intentio auctoris*), ale nie z samym pojęciem tekstu, przy czym nie traktuje go już substancjalnie, ale jako każdorazowo odnawiający się (*energeia*) efekt gry śladów. Jak zatem rozumieć na tym (bez)gruncie postulat trzymania się blisko tekstu? Byłoby to swoiste „śledzenie śladów” albo – jak pisze Andrzej Zawadzki – „naśladowanie, kroczenie po śladach, tropienie ich i odczytywanie, odpowiadanie na nie własnym śladem”⁴⁸. Słowem: kroczenie po śladach tekstu i podążanie w ślad za ich znaczeniorodną grą, przy jednoczesnej świadomości, że każda re-prezentacja jest de-prezentacją, każde odczytanie – niedoczytaniem, że każdorazowo możemy znosić nieokreśloność znaczenia jedynie *pod pewnym względem*⁴⁹. Jeśli bowiem tekst jest splotem (od łac. *texere*) tekstualnych fałd, warstw, zagięć, czytanie zaś polega na ich de-konstruowaniu, tzn. od-wijaniu [DIAN, 88], to praca ta pozostać musi nieskończona, gdyż fałda czy też zmarszczka – *le pli*⁵⁰ – stanowi „elementarny” element tekstu, który uniemożliwia jego semantyczne zamknięcie⁵¹. Niemożliwa okazuje się więc pełna eks-*pli*-kacja tekstu, w sensie: wygładzenie, odwinięcie wszystkich jego fałd. Dla hermeneutyki to oczywiście źródło dramatu. Ale to także – po prostu – warunek możliwości uprawiania jakiegokolwiek hermeneutyki: gdyby wszystkie tekstualne fałdy dawały się bezproblemowo „odwinąć”, hermeneutyka w ogóle nie byłaby potrzebna. Szczeliny tekstu nie tylko więc nie dopuszczają dowolnej interpretacji, ale wręcz wymuszają na czytelniku *wierną* mikrolekturę:

Istnieje „system” i istnieje tekst, w tekście zaś – szczeliny i zasoby, które nie dają się opanować przez systematyczny dyskurs [...]. Stąd też konieczność nieustannej, aktywnej interpretacji, zaangażowanej niczym skalpel w mikrobiologię, usilnej i zarazem wiernej⁵².

Chciałoby się powiedzieć, że Derrida i Caputo proponują swoistą strategię *close reading* – uważną (*close*), ale nie zamkniętą (*close*). Tekst bowiem, jak powiada Kalaga, „jest «rozwiązły»”⁵³. Aktualizując go, muszę brać pod uwagę wszystkie dostępne mi narzędzia analityczne, ale wykonuję tę pracę zawsze ze względu na *siebie*, akcentując

⁴⁸ A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009, s. 157.

⁴⁹ Por. N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej...*, s. 201, 203.

⁵⁰ Por. wywód na temat fałdki/zmarszczki/złożenia (*le pli*) M.P. Markowskiego, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 261-267.

⁵¹ Nieco inaczej semantyczną otwartość tekstu tłumaczy Włodzimierz Bolecki, według którego wynika ona z „braku modalności całego utworu”, tzn. z niemożności jednoznacznego ustalenia jego modalności nadrzędnej (pomimo istnienia modalności „pośrednich”) (zob. W. Bolecki, *Modalność. Literaturoznawstwo i kognitywizm (rekonesans)*, w: tenże, *Modalności modernizmu. Studia, analizy, interpretacje*, Warszawa 2012).

⁵² *Rozmowa Christiana Descampes'a z Jacques'em Derridą*, w: *Derridiana*, wybór i oprac. B. Banasiak, Kraków 1994, s. 14. Por. omówienie tego zagadnienia przez A. Burzyńską, *Lekturografia. Derridowska filozofia czytania*, w: taż, *Anty-teoria literatury...*

⁵³ W. Kalaga, *Mgławice dyskursu...*, s. 222.

to, co *mnie* w nim wiąże, dotyka bądź porusza, i *dopuszczając* utratę innych znaczeń. Rozumienie nigdy nie jest pełne, i wynika to zarówno ze skończoności interpretatora, jak i ze śladowej struktury znaku.

Radykalnohermeneutyczna wierność tekstowi byłaby zatem wiernością... niewierną. Jeśli dla Derridy każde znaczące jest sobą, o ile jest już poza sobą, to na poziomie interpretacji odpowiada temu „zdrada” tekstu: zdradza się tożsamość znaku jako coś oznaczającego, ale po to, aby mógł znaczyć dalej, aby nie u-toż-samiać się z nim w interpretacji tautologicznej, ale oddać szacunek jego inności. Dlatego Januszkiewicz powie, że „twórcza niewierność” wobec tekstu „jest właśnie wiernością *par excellence*”⁵⁴, i wynika z jednej strony ze swoistego *double bind* (tekst chce zakomunikować jakiś sens, ale nie może powiedzieć nic jednoznacznego), z drugiej zaś – z modelu czytania jako „pojedyńku jednostkowości”, w którym kontrsygnatura tyleż potwierdza sygnaturę innego, co „wyprowadza ją gdzieś indziej”, iterując tekst „pierwotny”, wydobywając zeń jakąś „prawdę” dla siebie⁵⁵. Jeśli więc miałyby tu być mowa o korespondencji między tekstem a interpretacją, to tylko w sensie „odpowiedzialnej odpowiedzi”, ko-respondencji, współ-odpowiadania, współ-odpowiedzialności za sens.

Dotkliwość

Zaryzykować można opis radykalnohermeneutycznej relacji z tekstem za pomocą metafory dotkliwości. Słowo to wskazywałoby na nieobojętność interpretacji, na swoiste bycie dotkniętym przez czytany tekst, a także na wydarzeniowy (w sensie: niepowtarzalny) charakter lektury, w którą czytelnik jest zaangażowany egzystencjalnie. Wskazywałoby jednak także na dotkliwą niemożność scałościowania jej wyników.

Takie rozumienie dotkliwości odnaleźć można zarówno u Gadamera, jak i u Derridy. Jak zaznaczałem, pierwszy z nich opisywał doświadczenie lektury jako „porażenie przez sens tego, co powiedziane”, które nie prowadzi do harmonijnego skupienia sensu, ale przekracza jakikolwiek horyzont oczekiwania. W niemieckim oryginale „porażenie” to zostało określone jako „*Betroffenheit*”, w czym słychać także czasownik *treffen* – trafiać, i jego stronę bierną: *betroffen werden* – być trafionym, ugodzonym, uderzonym. Do zmysłu dotyku i problemu dotkliwości dzieła sztuki odwołuje się także zaczerpnięte od Heideggera pojęcie „pchnięcia” [*Stoß*], jakiego zdaniem Gadamera

⁵⁴ Zob. M. Januszkiewicz, *Hermeneutyka jako miejsce spotkania filozofii i literatury*, w: tenże, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012 (cytat: s. 83).

⁵⁵ Zob. *Ta dziwna instytucja...*, s. 218-219. Por D. Attridge, *Czytanie i opowiadanie*, w: tenże, *Jednostkowość literatury*, tłum. P. Mościcki, Kraków 2007.

miałby doświadczać czytelnik ze strony szczególnie nań oddziałującego dzieła. Także to „pchnięcie” nie odpowiada harmonijnie na oczekiwanie sensu, ale prowadzi raczej do bolesnego „zerwania”⁵⁶. Analogiczne określenia odnajdujemy u Derridy, który mówi o doświadczeniu lektury jako o „dotkliwej próbie”⁵⁷. Próba ta jest dotkliwa, gdyż – jak czytamy gdzie indziej – „nie ma poematu, który nie otwierałby się jak rana, i sam nie byłby raniący”⁵⁸, który zatem z jednej strony nie wystawiałby się na czytelnicze ingerencje, a z drugiej – nie ingerowałby boleśnie w świat czytelnika.

Wydaje się, że kategoria dotkliwości posiada kilka istotnych zalet. Po pierwsze, wskazuje, że hermeneutyczne rozumienie nie jest – wbrew pozorom – czynnością czysto intelektualną, ale ma także wymiar cielesny, że biorą w nim udział afekty, nastroj, określone „nastawienie” czytelnika. W tym sensie nie miała racji np. Susan Sontag, gdy postulowała zastąpienie hermeneutyki „erotyką sztuki”⁵⁹, gdyż rozumienie jak najbardziej może (choć nie musi) być nastrojone erotycznie.

Po drugie, w perspektywie tej „trzymać się blisko tekstu” oznaczałoby być wrażliwym na jego dotkliwość, pozwolić mu – jak mówi Andrzej Sosnowski – „wdać się w moje znaki”, a jednocześnie pozwolić, aby „dawał się on we znaki”, aby mógł jakoś mnie naznaczyć, pozostawić we mnie po sobie ślad, i aby ślad ten odciskał rzeczywiste piętno, nie dawał mi spokoju, nie poddawał się neutralizacji⁶⁰. Tak pojęta dotkliwość działałaby również w drugą stronę: jeśli tekst wdaje się w moje znaki/daje mi się we znaki, to – jak komentuje koncept Sosnowskiego Markowski – i ja „jakoś [...] narzucam sobie temu, co czytam”, tak że możemy tu mówić o „dotkliwym współnictwie”⁶¹, o wzajemnej wymianie między „otwartym jak rana” i „raniącym” tekstem a „wczytującym się w tekst” i „wczytującym siebie w tekst” czytelnikiem⁶². Jak bowiem powiada

⁵⁶ Określenie pochodzi z tekstu Gadamera *Und dennoch: Macht des guten Willens* (cyt. za: P. Dehnel, *Dekonstrukcja a hermeneutyka...*, s. 88).

⁵⁷ *Ta dziwna instytucja...*, s. 197. Doświadczenie to jest jednak także, jak zaraz potem dodaje Derrida, cielesnym „pożądaniem”.

⁵⁸ J. Derrida, *Che cos'è la poesia?...*, s. 159.

⁵⁹ Zob. S. Sontag, *Przeciw interpretacji i inne eseje*, tłum. M. Pasicka, A. Skucińska, D. Żukowski, Kraków 2012. Z podobnych powodów za nietrafną uznaję diagnozę Izabelli Bukraby-Rylskiej, jakoby we współczesnej humanistyce dokonywało się przejście od „hermeneutycznego «rozumienia» do somatycznego «doświadczenia»”, gdyż rozumienie samo w sobie jest już takim „somatycznym doświadczeniem” (zob. I. Bukraba-Rylska, *Humanistyka współczesna. Od hermeneutycznego „rozumienia” do somatycznego „doświadczenia”*, „Kultura Współczesna” 2015, nr 2).

⁶⁰ Zob. A. Sosnowski, *Ostatnia miłość literatury*, „Literatura na Świecie” 1998, s. 11-12.

⁶¹ M.P. Markowski, *Od rozumienia do nierozumienia...*, s. 260-261.

⁶² Odwołuję się tu do propozycji M. Januszkiewicza (*Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej*. w: tenże, *Kim jestem ja, kim jesteś ty?...*), zgodnie z którą interpretacja jest zawsze pewną transakcją: wczytując się w tekst (tzn. w to, co tekst ma mi do powiedzenia), jednocześnie wczytuję w tekst siebie (tzn. wchodzę do świata tekstu z bagażem własnych przedsądów, doświadczeń, światopoglądu itp., ze względu na które dokonuję interpretacji).

Martin Heidegger, „to, ku czemu będąc w drodze sięgamy, aby to osiągnąć, samo nas dosięga, dotyczy nas i zajmuje, o ile zawraca nas ku sobie”⁶³.

Po trzecie wreszcie, dotkliwość jawiłaby się jako kategoria nierozstrzygalna: z jednej strony podkreślałaby bolesność bycia ugodzonym przez tekst, z drugiej – wskazywałaby też na pewną intymność, a nawet erotyzm, do-*tkliwość* relacji z tekstem. Z jednej strony mówiłaby, że to tekst boleśnie mnie naznacza, z drugiej – że to ja w tekst ingeruję, dopisując do niego swoją kontrsygnaturę. Wszystko bowiem dzieje się w tym przecięciu, w punkcie spotkania, w *inter-esse*, w *chiasmie*, w „relacji między dwoma doświadczeniami, dwoma zdarzeniami lub dwoma językami polegającej na podwójnej inwaginacji”⁶⁴. I właśnie ów chiasm potraktować można jako zradykalizowaną (w sensie: osłabioną) figurę fuzji horyzontów.

2. Hermeneutyka radykalna jako język interpretacji literatury nowoczesnej

Po/nowoczesność? Hermeneutyka radykalna i *Verwindung* modernizmu

Hermeneutyka radykalna to teoria ponowoczesna, aprobatywnie odnosząca się do dziedzictwa postmodernizmu, którego Caputo czuje się spadkobiercą⁶⁵. Badanie za jej pomocą powojennej literatury polskiej niewątpliwie rodzi ryzyko prezentyzmu. Szczególnie mocno na takie niebezpieczeństwo zwracał uwagę Włodzimierz Bolecki, przestrzegając przed „postmodernizowaniem modernizmu”, czyli przykładaniem do tekstów *stricte* modernistycznych kategorii wypracowanych przez teorie ponowoczesne. Zdaniem autora *Polowania na postmodernistów* podobne działania są nie tylko anachroniczne, ale i mało twórcze, gdyż rzekomo „postmodernistyczne” cechy odnajdywane w twórczości poszczególnych autorów tkwiły już immanentnie w modernizmie, to więc, co nazywa się nieraz postmodernizmem, okazuje się po prostu innym modernizmem⁶⁶.

Perspektywa historycznoliteracka, jaką przyjmuje Bolecki, usprawiedliwia jego postawę: rzeczywiście „gdy rzecz dotyczy opisu procesu historycznoliterackiego, który musi uwzględniać znacznie więcej elementów niż sama poetyka narracji, przede

⁶³ M. Heidegger, *Istota języka*, w: tenże, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000, s. 129.

⁶⁴ J. Derrida, *Parages*, Paris 1986, s. 196 (cyt. za: M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 368; por. interpretacja figury chiazmu dokonana przez Markowskiego w zmieszczonym w tej książce rozdziale *Chiasm*).

⁶⁵ Zob. np. wywiad z Caputo przeprowadzony przez George’a Yancy’ego, *Looking ‘White’ in the Face*, „The New York Times”, 02.07.2015.

⁶⁶ Zob. W. Bolecki, *Polowanie na postmodernistów (w Polsce) i inne szkice*, Kraków 1999 (szczególnie rozdz. *Polowanie na postmodernistów (w Polsce)* i *Postmodernizowanie modernizmu*).

wszystkim problematykę utworu, rozmaite, często pozaliterackie konteksty oraz złoża sensów określających specyfikę długich pasm ewolucji literackiej⁶⁷, właściwszym kontekstem dla przed- i powojennej literatury polskiej wydaje się modernizm. Problem jednak w samym rozumieniu postmodernizmu, jakie przyjmuje badacz, twierdząc, że jego podstawowym czynnikiem jest „odrzućcie dziedzictwa modernizmu”⁶⁸. Takie myślenie nie tylko powiela stereotypy (mimo że Bolecki zauważa, że istnieją *różne* postmodernizmy), ale także traktuje relację pomiędzy oboma nurtami w kategoriach opozycji binarnych, jako albo-albo, *tertium non datur*. Nie jest to wcale podejście niewinne – formułując problem jako *przewycięzanie* jednego nurtu przez drugi, Bolecki ujawnia wybitnie *modernistyczne* przedzałożenia swojej postawy. Rzut oka na filozofię postmodernizmu przenosi jednak rozważania w zupełnie inny kontekst.

Już autor jednej z pierwszych polskich monografii zagadnienia, Bogdan Baran, pisał, że postmodernizm polega przede wszystkim na „postawieniu modernego świata do dyspozycji”⁶⁹. Oznacza to, że dokonuje on przemieszczenia problematyki modernizmu, inaczej się względem niej sytuując. Ale ta dyspozycja jako przemieszczenie nie byłaby możliwa, gdyby sam modernizm nie mieścił w sobie dyspozycji do postmodernizmu, w sensie: skłonności ku postmodernizmowi, potencjału postmodernistycznego. Takie rozumienie postmodernizmu – jako nie tyle następstwa modernizmu, ile immanentnie wpisanej weń *możliwości do zrealizowania* (przez sam modernizm niezaktualizowanej) – dominuje w filozofii Jeana-François Lyotarda, twierdzącego, że „postmodernizm nie jest modernizmem u swego kresu, lecz w momencie narodzin, który wciąż się powtarza”, zaś „dzieło może być modernistyczne, o ile wcześniej było postmodernistyczne”⁷⁰. Ponowoczesność jawiłaby się więc jako krytyczna faza nowoczesności, wydobycie jej radykalnych implikacji. „Przepisać nowożytność” nie oznaczałoby: „porzucić nowożytność”, ale „przepracować” ją, dokonać przemieszczenia w obrębie samej nowożytności: „postmoderna jest już zawarta w modernie, skoro nowożytność, nowożytna temporalność, mieści w sobie ów impuls, by przekraczać samą siebie ku innemu

⁶⁷ W. Bolecki, *Wstęp*, w: tamże, s. 12.

⁶⁸ Tamże. Wydaje się zresztą, że sam Bolecki zmienił stosunek do omawianego zagadnienia w książce *Modalności modernizmu*, gdzie rozważania na temat relacji modernizmu i postmodernizmu są znacznie bardziej zniuansowane. Autor pisze np.: „Trudno jednak dziś orzekać, czy te zjawiska są przekroczeniem granic modernizmu, czy jedynie kolejnym wariantem jego dominant” (W. Bolecki, *Modalności modernizmu...*, s. 95-96).

⁶⁹ B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1991, s. 11.

⁷⁰ J.-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, tłum. M.P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów...*, s. 58.

niż ona sama stanowi. [...] Na mocy swej konstytucji nowożytność jest stale brzemien-
na ponowożytnością”⁷¹.

Analogicznie myśli Wolfgang Iser, który mówi o „narodzinach filozofii postmodernistycznej z ducha sztuki modernistycznej”. Nie czyni ona bowiem nic innego, niż dyskursywnie formułowanie tego, co istniało już – *implicite*, a nierzadko też *explicite* – w sztuce modernizmu. Wydobywa i opracowuje ze swojej perspektywy takie jej cechy jak dekompozycja, refleksywność, wzniosłość, eksperyment czy pluralizm, ale nie oznacza to, że pozbawia je wymiaru modernistycznego. Raczej wskazuje, że sam modernizm jest już *potencjalnie* postmodernistyczny⁷². Dlatego Iser może mówić o „naszej postmodernistycznej modernie”, tak jakby – w pewnym sensie – ponowoczesność (jako potencjalność) stała *przed* nowoczesnością (jako aktualnością). W istocie jest ona „egzoteryczną formą rozwoju ezoterycznej ongi moderny XX wieku” – wydobywa te jej elementy, które tkwiły na jej marginesach, przez co okazuje się „realizacją twardej i radykalnej moderny”⁷³.

W podobny sposób myśli wielu innych badaczy: Linda Hutcheon traktuje np. postmodernizm jako paradoksalne następstwo modernizmu, sprzeciwiając się myśleniu w kategoriach zerwania na rzecz myślenia w kategoriach „nawiedzenia” (postmodernizmu przez modernizm) i tożsamości problemów, z jakimi zmagają się moderniści i postmoderniści⁷⁴, Rosalind Krauss twierdzi, że podejrzliwa „postmodernistyczna” lektura tekstów modernistycznych wynika z zasad, jakimi rządzi się ich – podważająca własne podstawy – konstrukcja⁷⁵, Grzegorz Dziamski traktuje postmodernizm jako modernizm dojrzały, przepracowujący własne podstawy, a także – w duchu bardzo mi bliskim – jako „radykalizację postawy hermeneutycznej”⁷⁶. Na postmodernizm patrzy tak nawet niechętny mu Terry Eagleton, który podkreśla, że od początku był on wpisany w niemożliwość realizacji projektu nowoczesności, jest więc jego „edypalnym dzieckiem”, wyrosłym z rozziwu pomiędzy ideałami nowoczesności a jej praktykami⁷⁷.

⁷¹ J.-F. Lyotard, *Przepisać nowożytność*, tłum. W. Szydłowska, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996, s. 46.

⁷² Zob. W. Iser, *Narodziny filozofii postmodernistycznej z ducha sztuki modernistycznej*, tłum. J. Balbierz, w: *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. R. Nycz, Kraków 2004.

⁷³ Zob. W. Iser, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998 (cytaty: s. 10, 116).

⁷⁴ Zob. L. Hutcheon, *Limiting the postmodern: the paradoxical aftermath of modernism*, w: *taż, A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*, New York 1988.

⁷⁵ Cyt. za: tamże, s. 38.

⁷⁶ Zob. G. Dziamski, *Co po nowoczesności? Dwie perspektywy postmodernizmu*, w: *Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, red. M.A. Potocka, Kraków 2003 (cytat: s. 32).

⁷⁷ Zob. T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, tłum. P. Rybarczyk, Warszawa 1998 (cytat: s. 90-91).

Ten pobieżny przegląd stanowisk dowodzi, jak sądzę, że o relacji między modernizmem a postmodernizmem myśleć można inaczej niż Bolecki. Nawet jeśli przystać na jego twierdzenie o anachroniczności postmodernistycznych odczytań literatury modernistycznej, to nie należy zapominać o rozumieniu anachronii, które w *Widmach Marksa* przedstawił Jacques Derrida. W takim ujęciu byłaby ona immanentną przypadłością czasu „zwichniętego”, niewspółczesnego z samym sobą, naznaczonego „widmowym” nawiedzeniem dziedzictwa (tradycja, rola autorytetu, przedsady itp.) oraz przyszłości (projekty egzystencjalne, mesjaniczna nadzieja itp.)⁷⁸. W tym „zwichnięciu” odnaleźć można oczywiście przepisana na kategorie egzystencjalne, etyczne i polityczne koncepcję „śladu”. Analogicznie myśleć można o interesującym nas zagadnieniu: ponowoczesność nie jest dialektycznym przeciwieństwem nowoczesności, ale tkwi jako ślad w jej *faldach*. Nie chodzi więc o to, aby *przezwyćzić* nowoczesność ku ponowoczesności, ale o to, aby ją „zwinąć”, wygładzić fałdy skrywające jej ponowoczesne implikacje. Nie ma tu wyraźnego cięcia pomiędzy dwiema epokami. Jest raczej „nierozstrzygalna” po/nowoczesność. Dla samego Caputo ponowoczesność oznacza „przeięcie lub alterację, która kontynuuje «projekt» nowoczesności, ale za pomocą innych środków” [T, 5], twarde rozróżnienie między nimi kwestionował też Derrida [T, 73]. Za Giannim Vattimem można by napisać, że chodzi tu o *Verwindung* – niekończące się „długie pożegnanie”, przebolewanie dziedzictwa nowoczesności, permanentne wychodzenie z choroby nowoczesnej, z której nie da się wyleczyć⁷⁹. W tej interpretacji czasowe *rozsuniecie*, dla Boleckiego stanowiące główny argument przeciw „postmodernizowaniu modernizmu”, można pojąć na sposób Derridiański: jako ruch we wnętrzu opozycji modernizm-postmodernizm, przemieszczający obie kategorie i robiący miejsce dla ich zanieczyszczającej reinterpretacji. Myślę, że właśnie ten ruch umożliwia „anachroniczne” czytanie sztuki nowoczesnej, np. poezji Aleksandra Wata, Tadeusza Różewicza i Stanisława Barańczaka⁸⁰.

Co więcej, wydaje się, że hermeneutyka radykalna – paradoksalnie – lepiej sprawdza się jako język interpretacji literatury modernistycznej niż postmodernistycznej. Nieprzypadkowo Derrida praktykował przede wszystkim czytanie modernistów

⁷⁸ Zob. J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żaloby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Warszawa 2016.

⁷⁹ Zob. np. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006. Zob. też M. Heidegger, *Przezwyćżenie metafizyki*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002, skąd pochodzą określenia *Überwindung* i *Verwindung*.

⁸⁰ Umożliwia on też formułowanie wszelkich diagnoz o istnieniu „postmodernistów *avant la lettre*” (zob. np. H. Janaszek-Ivaničková, *Postmodernistyczny avant la lettre upadek „wielkich narracji” w literaturze zachodniosłowiańskiej*, w: taż, *Nowa twarz postmodernizmu*, Katowice 2002).

i uciekał przed etykietkami „postmodernisty”⁸¹, nie bez przyczyny istnieją interpretacje jego myśli jako kontynuacji projektu nowoczesności (oświecenia)⁸². W praktykowaniu radykalnohermeneutycznej lektury tekstów Wata, Różewicza czy Barańczaka nie chodzi o ich postmodernizowanie, ale – dokładnie tak jak pisze Bolecki – o *inny* modernizm, modernizm rozwijający własną potencję postmodernistyczną, przekraczający – zgodnie z hipermodernistyczną logiką – sam siebie. Odwołując się do kolejnej książki Boleckiego, można też powiedzieć, że postmodernizm jest po prostu jedną z modalności modernizmu, która stała się jego dominantą w latach 60.-80. XX w., ale była w nim obecna od zawsze⁸³. Interpretacja dzieł powojennej literatury polskiej za pomocą języka hermeneutyki radykalnej nie unieważniałaby więc specyfiki doświadczenia historycznego ich autorów (czego obawia się Bolecki), ale byłaby pewnym pomysłem na nazwanie zasadniczej, „pre-ontologicznej” postawy danych pisarzy, determinującej ich stosunek do tego doświadczenia, ich reakcje na przeżycia osobiste i wydarzenia kulturowe, ich przekonania światopoglądowe itp. Towarzyszyłoby jej podobne założenie, co ponownym odczytaniom najważniejszych polskich książek poetyckich lat 1945-1989 zamieszczonym w tomie *Interpretować dalej*. Anna Kałuża i Alina Świeściak, redaktorki publikacji, tłumaczą je w sposób następujący:

Zależało nam na tym, by autorzy poszczególnych części książki, będących interpretacjami konkretnych tomów poetyckich, jako punkt wyjścia przyjęli dzisiejszą, po-modernistyczną perspektywę badawczą, która nie tyle pomijałaby macierzysty kontekst, właściwy dla każdego z analizowanych zbiorów poetyckich, ile usiłowałaby obie perspektywy wyostrzyć i zantagonizować, wydobywając to, co sprawia, że analizowane książki odznaczają się potencjałem intelektualnym i artystycznym przekraczającym czas ich powstania⁸⁴.

Jako radykalnohermeneutyczne czytać więc można teksty cechujące się szczególnym radykalizmem rozpoznań, wydobywające najgłębsze implikacje modernizmu. Nie chodzi wszakże o traktowanie ich jako „już” postmodernistycznych i pozbawianie ich historycznoliterackiego kontekstu, ale raczej o ujęcie ich jako *zarówno* moderni-

⁸¹ Zob. np. *Nie jestem postmodernistą*, rozm. G. Łęckiej z J. Derridą, „Polityka” 1998, nr 1; *Nieprosta historia prawdy*, rozm. B. Wildsteina z J. Derridą, „Rzeczpospolita”, 27.12.1997.

⁸² Zob. Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybyśławski, Kraków 2000.

⁸³ Zob. W. Bolecki, *Modalności modernizmu...*

⁸⁴ A. Kałuża, A. Świeściak, *Wstęp*, w: *Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie lat 1945-1989*, red. A. Kałuża, A. Świeściak, Kraków 2011, s. 6.

stycznych, *jak i* postmodernistycznych⁸⁵. Lektura radykalnohermeneutyczna byłaby postmodernistyczna tylko w takim „derridiańskim” sensie, o którym Krystyna Wilkoszewska pisze jako o usytuowaniu nie po, nie wbrew, ale obok moderny: o „docieraniu do drugiego, ukrytego tekstu, którego ślady rozproszone są w tekstach powszechnie dostępnych”⁸⁶. Tym, co szczególnie ją interesuje, jest doświadczenie rozpadu wspólnego świata, załamania sensotwórczych narracji, „pustyni”, na którą bez wątpienia wyszli już moderności⁸⁷, a której postmodernizm bynajmniej nie opuścił: kondycja radykalnohermeneutyczna wydaje się symptomatyczna zarówno dla nowoczesności, jak i dla ponowoczesności.

Radykalnohermeneutyczna tematyka tekstów literackich

Wydobywając tematyzowaną bądź implikowaną radykalnohermeneutyczną problematykę tekstów literackich, można je traktować jako antycypacje rozważań Caputo bądź też jako dyskursy komplementarne względem hermeneutyki radykalnej, stawiające podobne, co ona, diagnozy. Nie chodziłoby o redukcję ich znaczenia do zwykłej egzemplifikacji problemów radykalnohermeneutycznych, raczej o wydobywanie ich potencjału radykalnohermeneutycznego, o specyficzny dialog, jaki nawiązywałyby one z hermeneutyką Caputo. Za Paulem Ricoeurem powiedzieć można, że mielibyśmy tu do czynienia z „paradoksem równoznaczności bez adekwatności”⁸⁸, albo też równoznaczności poza intencjonalnością. Problematyka radykalnohermeneutyczna stanowiłaby przy tym albo dominantę twórczości danego autora (np. Wat, Różewicz), albo pewien aspekt, występujący obok elementów inrodnych, homologiczny względem nich bądź – odwrotnie – wchodzący z nimi w konflikt (np. Barańczak). Jaki byłby więc inwentarz tematów i postaw radykalnohermeneutycznych?

Problematykę radykalnohermeneutyczną odnajdywać można w tekstach, których podmiot czy bohater cechuje się szczególną uczciwością egzystencjalną i intelektualną, przenikliwością i trzeźwością diagnoz, swoistym nadmiarem świadomości. Teksty te unaoczniałyby, że pragnieniu uchwycenia sensu towarzyszy bolesne doświadczenie jego rozpadu, rozproszenia, zagubienia, odraczania. Chodziłoby tu o dramat egzysten-

⁸⁵ Por. L. Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism...*, s. 49: „postmodernizm podziela logikę «zarówno, jak i», nie logikę «albo, albo»”.

⁸⁶ K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 1997, s. 56.

⁸⁷ Zob. np. P. Śliwiński, *Klasycyzm i hermeneutyka upadku*, w: tenże, *Horror poeticus. Szkice, notatki*, Wrocław 2012; R. Sheppard, *Problematyka modernizmu europejskiego*, tłum. P. Wawrzyszko, w: *Odkrywanie modernizmu...*

⁸⁸ P. Ricoeur, *O tłumaczeniu*, tłum. T. Swoboda, Gdańsk 2008, s. 36.

cyjny i epistemologiczny związany z niemożnością zdobycia pewnej, całościowej wiedzy o świecie. Ale chodziłoby też o wytrwanie w tym dramacie, nieneutralizowanie go za pomocą sztucznych podpórek. Tak pojętej postawy radykalnohermeneutycznej dopatrywać się można, jak sądzę, w poezji Wata i Różewicza, Stanisława Czyczka, Urszuli Koziół, ale także np. w prozie Witolda Gombrowicza (tu szczególnie *Kosmos*⁸⁹), Jerzego Andrzejewskiego (*Miazga*) czy Andrzeja Falkiewicza (*Ledwie mrok*⁹⁰).

Wynikałoby stąd specyficzne rozumienie autentyczności podmiotu czy bohatera literackiego. Byłaby ona związana z Heideggerowską *Eigentlichkeit* – egzystencją właściwą, przeciwstawioną dyktatowi Się – ale przede wszystkim byłaby pojęta jako wynikające z wystawienia na wpływ ciągłe bycie w ruchu, poddanie temu, co Derrida nazywa *ébranler* – drzeniu, zmienności, rozsypywaniu się wszelkich działań stabilizujących, jako „opieranie się iluzji stabilności i solidnych fundamentów” [RH, 199-200]. Byłoby to więc, jak mówi Caputo, pozostawanie otwartym na samo otwarcie [RH, 99-100], na różnorodność niemożliwych do ujednoczenia imion bycia [RH, 107-108]. Przynależałyby tu utwory pisarzy, którzy stawiają diagnozy upływu (np. Różewicz, Gombrowicz⁹¹, Zbigniew Bieńkowski⁹², Wisława Szymborska, Krystyna Miłobędzka) i wskazują na otwartość jako znaczeniorodną relację z bytem, która może być pojęta jako dojmujący dramat (Wat, Różewicz), ale też jako warunek ekstazy, epifanii, ciągłej pozytywnej rearanżacji (np. Miron Białoszewski) czy wreszcie – jako wewnętrzna, niezbywalna potrzeba podmiotu (np. Miłobędzka). Wystawieniu na wpływ towarzyszyć może formułowanie „radykalnohermeneutycznych” diagnoz kulturowych, związanych z problematycznym statusem tzw. wielkich wartości, z nieustannym rozpadaniem się metafizycznej wykładni świata, z kwestiami pluralizmu kulturowego itp., lub też przekonanie o przy-

⁸⁹ Por. interpretacja *Kosmosu* jako krytyki zasady pocztowej dokonana przez M. Januszkiewicza, *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz, Borowski, Różewicz*, Poznań 2009, s. 111-124. Innym przykładem interpretacji twórczości Gombrowicza, która bardzo zbliża się do odczytania radykalnohermeneutycznego (choć nie czyni tego *explicite*), jest książka M.P. Markowskiego, *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Kraków 2004.

⁹⁰ Zob. np. K. Uniłowski, *Intymność niemożliwa, intymność „zaprzeczona”. O dwóch powieściach współczesnych*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1-2.

⁹¹ „Ludzkość to statek, który na zawsze odbił od przystani, nie ma już portów ani kotwic, tylko nieskończenie płynny ocean pod niebem pozbawionym nieruchomej prawdy. Musimy przyzwyczać się do tej samotności. Musimy nauczyć się żeglugi w tych mętach. Trzeba umieć płynąć – i jeśli nie posiadziemy tej sztuki, zawsze będziemy wdychali do jakiejś przystani” (K. Świeczewski, *Rozmowa z Gombrowiczem*, w: J. Giedroyc, W. Gombrowicz, *Listy 1950-1969*, wybór i oprac. A.S. Kowalczyk, Warszawa 2006, s. 483).

⁹² „Czy mam pozostać na brzegu, / na brzegu czego? / na którym brzegu? / jeśli wszystko, co rzeczywiste, jest szaleńczym, niepoahamowanym, zawrotnym, / jednym i wielokrotnym, nieustannym i zachłannym, nieustającym i nieuleczalnym, / rozlegającym się od rzeczy do rzeczy jak od morza do morza / słowotworem?” (Z. Bieńkowski, *Wstęp do poetyki*, w: tenże, *Liryki i poematy*, Warszawa 1975, s. 164-165).

godności ludzkiego bycia, o historycznym (tzn. nienaturalnym) charakterze instytucji i narzędzi porządkujących rzeczywistość.

Radykalnohermeneutycznemu opracowaniu może też podlegać kwestia tradycji, z co najmniej dwóch powodów odczuwanej jako problematyczna. Po pierwsze, ze względu na swą wewnętrzną niekoherencję – radykalnohermeneutyczna postawa polegałaby tu, najogólniej rzecz ujmując, na wierności „prawu” zanieczyszczenia i kontaminacji, na wzięciu odpowiedzialności za tę wewnętrzną sprzeczność, na nieprzykrawaniu wielowątkowości dziedzictwa do jednej, dominującej opowieści podporządkowującej sobie inne narracje. Po drugie, ze względu na poczucie „nawiedzenia” przez widma przeszłości, które zawłaszczają podmiot, wprowadzają w jego życie anachronię i nie pozwalają mu „normalnie” funkcjonować. Sytuacja ta byłaby charakterystyczna dla literatury interioryzującej doświadczenie II wojny światowej, w szczególności dla poezji Różewicza, Bieńkowskiego czy Artura Międzyrzeckiego. Odpryskiem wewnętrznej niekoherencji dziedzictwa byłaby także niestabilna tożsamość podmiotu, z jaką mamy do czynienia np. w twórczości Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego.

Z omówionymi dotychczas wątkami wiązałyby się również specyficzne odniesienie do problemu wiary, bliskie problematyce postsekularyzmu⁹³. Byłaby to wiara „kierkegaardowska”, tzn. zawsze osobista, indywidualna, nigdy instytucjonalna, a tym bardziej nie dogmatyczna, naznaczona wątpliwościami i nieustannymi konwersjami (Wat), a nawet nierozstrzygalnością (Różewicz). Jak mówi Caputo, radykalnohermeneutyczny stosunek do wiary opisać można na trzy sposoby: od najbardziej negatywnego („nie wiem, kim jestem i nie wiem, czy wierzę w Boga”), przez pośredni („nie wiem, czy to, w co wierzę, jest Bogiem”), aż po najbardziej afirmatywny („nie wiem, co kocham, kiedy kocham mojego Boga”) [PT, 331-332]. W każdy z nich wpisana jest jednak nierozstrzygalność, która sprawia, że wiara pozostaje wiarą, nadzieją, pasją niemożliwego, a nie – zbiorem dogmatów i pewników „ułatwiających życie”.

Na odczytanie radykalnohermeneutyczne podatny jest także fenomen bólu i cierpienia, związany z porządkami *body* i *flesh*. W literaturze może być, oczywiście, mowa o cierpieniu własnym (np. Wat, Leo Lipski) lub o cierpieniu cudzym. Z najciekawszymi przypadkami mielibyśmy jednak do czynienia w utworach łączących obie perspektywy, w których cierpienie jest zawsze współ-cierpieniem warunkującym współ-czucie, wrażliwość na kondycję Innego, nie tylko Innego-Człowieka (np. Barań-

⁹³ Zob. np. *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, Katowice 2012.

czak, Anna Świrszczyńska, a spośród autorów podejmujących problem cierpienia zwierząt np. Jacek Podsiadło, Dariusz Suska, Kira Pietrek, Szczepan Kopyt).

Inne „radykalnohermeneutyczne” wątki literackie wychylałyby się już zdecydowanie w stronę zaangażowania etyczno-politycznego, związanego z – jak to określa Caputo – „mesjaniznością literatury” polegającą na fundamentalnej otwartości czy też gościnności tekstu literackiego. Literatura bowiem to, mówiąc za Derridą, taka „instytucja fikcji, która z zasady pozwala powiedzieć wszystko, wyłamać się spod reguł, przemieścić je, a więc także ustanowić, wynaleźć a nawet podejrzliwie potraktować tradycyjną różnicę między naturą i instytucją, naturą i skonwencjonalizowanym prawem, naturą i historią”⁹⁴. Ta wolność do powiedzenia wszystkiego oznacza także prawo do zadawania pytań, podważania, podawania w wątpliwość, kwestionowania tego, co się da, w imię sprawiedliwości [MRH, 66]. Z prawa tego wynika zaś, że literatura strukturalnie przynależy do demokracji, a nawet ją konstytuuje i definiuje [DIAN, 59]. Dlatego Caputo mówi o „koekstensywności” literatury i demokracji – tu i tu chodzi bowiem o „generowanie nieograniczonej debaty” [PT, 112].

Polityczne zaangażowanie hermeneutyki radykalnej nie miałyby więc wiele wspólnego z ideologią, chodziłoby w nim raczej o opowiadanie się po stronie wolności. Byłoby ono komplementarne wobec przekonań takich krytyków jak Piotr Śliwiński, który traktuje literaturę jako „narzędzie do podważania narzędzi, [...] język niemieszczący się na terytorium zdefiniowanych dyskursów”, a przeto będący „władzą uwalniania jednostki spod władzy kontekstu”⁹⁵, czy Przemysław Czapliński, dla którego polityka literatury to „raczej [...] zdolność rozszczepiania niż zaszczepiania ideologicznych obrazów świata”⁹⁶. W obu wypowiedziach słowa „podważanie” i „rozszczepianie” zastąpić można, rzecz jasna, słowem „dekonstrukcja”. Taki model polityczności widoczny jest np. w poezji nowofalowej (Barańczak, Julian Kornhauser) skupionej na krytycznej rozbiórce języka władzy, obnażaniu fałszu tego, co podaje się za prawdę, wprawianiu w drżenie tego, co chciałoby być niepodważalne.

Innym przejawem tak pojętego zaangażowania, widocznym zresztą również w twórczości autorów przypisywanych do kręgu Nowej Fali, byłoby czynienie z wiersza przestrzeni „ocalania imienia własnego” [AE, 246], ochrony jednostkowości przed działaniem depersonalizujących, reifikujących czy wręcz śmiercionośnych sił. Od po-

⁹⁴ *Ta dziwna instytucja...*, s. 181.

⁹⁵ P. Śliwiński, *Polityczna, niepartyjna*, w: tenże, *Horror poeticus...*, s. 37, 43.

⁹⁶ P. Czapliński, *Polityka literatury, czyli pokazywanie języka*, w: *Polityka literatury*, red. K. Dunin, Warszawa 2009, s. 32.

czątku byłoby to zadanie aporetyczne: niemożliwe do zrealizowania, wymagające ciągłego ponawiania pracy „poetyki zobowiązania” i stale – jak mówi Derrida – odraczające nadejście sprawiedliwości, ale też ustanawiające swoisty paradygmat literatury jako przestrzeni gościnności, także politycznej, upominającej się o prawa słabszych, wykluczonych, dyskryminowanych. Model ten odnaleźć można również w twórczości Mariana Pankowskiego czy Olgi Tokarczuk, zaś w poezji najnowszej – u Tomasza Bąka.

Radykalnohermeneutyczna praktyka interpretacyjna – wnioski

Radykalnohermeneutyczna praktyka interpretacyjna mieściłaby się – najogólniej – w obrębie zwrotu etycznego w badaniach literackich, konkretniej zaś – w obrębie jego nurtu dekonstrukcyjnego⁹⁷. Relacja z tekstem przybierałaby tu postać etycznego doświadczenia powstającego w konkretnej sytuacji lekturowej i wymuszającego na czytelniku zaangażowanie w tekst związane z ryzykiem „otwarcia” lektury: ryzykiem zdarzenia⁹⁸. Ryzyko to pochodzi tyleż od interpretatora, co od samego tekstu – od działającej w nim logiki *différance*. Właśnie ona – jak komentuje tę kwestię Joseph Margolis – czyni ryzykownym zarówno to, co dekonstruowane (tekst jest „podwójnie uwiązany”: chce coś powiedzieć i nie może tego zrobić), jak i sam wysiłek dekonstrukcyjny, który nigdy nie osiągnie swego kresu/celu⁹⁹.

Ryzyko to wpisane jest również w „dotkliwość” doświadczenia lekturowego. Tekst, który mnie dotyka, porusza, zmusza do reakcji, jednocześnie boleśnie wdziera się w mój świat i może – a nawet powinien – skutkować swoistym zagubieniem egzystencjalnym, niepewnością, poczuciem utraty podstaw. Dlatego Śliwiński powie, że „poznawanie wiersza jest operacją uczuciową i ryzykowną: wiersz musi nas obchodzić, żebyśmy chcieli za nim iść, decydując się pójść za nim, nie wiemy, dokąd dojdziemy”¹⁰⁰. Nie wiemy, dokąd dojdziemy, gdyż w literaturę wpisany jest pewien „strukturalny sekret” [MRH, 3], „strukturalna «nieczytelność», absolutna nierozszyfrowalność” [PT, 109], które sprawiają, że każdy tekst mówi więcej, niż chciałby powiedzieć intencjonalnie, otwiera się jak rana, podlega dyseminacji albo, jak gdzie indziej powie Derrida, jest obrzezany: wystawiony na zewnątrz, poróżniony z samym sobą. I jeśli mottem

⁹⁷ W nurcie tym sytuuje Caputo Anna Burzyńska (*Od metafizyki do etyki*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1-2, s. 70). Nawiasem mówiąc, przynależy do niego hermeneutyka jako taka, która – traktując tekst jako Innego – wręcz uzasadnia zwrot etyczny, na co wskazuje Januszkiewicz (Zob. M. Januszkiewicz, *Zwrot etyczny w nauce o literaturze*, w: tenże, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? ...*).

⁹⁸ Por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2001, s. 491.

⁹⁹ Zob. J. Margolis, *Deconstruction; or the Mystery of the Mystery of the Text*, w: *Hermeneutics and Deconstruction*, red. H.J. Silverman, D. Ihde, Albany 1985.

¹⁰⁰ P. Śliwiński, *Szczelina bólu*, w: tenże, *Horror poeticus...*, s. 96.

hermeneutyki spod znaku Heideggera było Hölderlinowskie „poetycko mieszka człowiek”¹⁰¹, to mottem hermeneutyki radykalnej uczynić można frazę Andrzeja Sosnowskiego: „wiersz wychodzi z domu i nigdy nie wraca”¹⁰², lub też Juliana Kornhausera: „wiersz, wieczny tułacz”¹⁰³. To zaś kieruje nas w stronę jeszcze jednego „radykalno-hermeneutycznego” problemu literaturoznawczego.

3. Poezja jako pismo katastrofy

Poetyka zobowiązania i pismo katastrofy

W książce *Against Ethics* Caputo definiował „pojęcie” katastrofy, wykorzystując figurę etymologiczną łączącą angielskie *disaster* z łacińskim *dis-astrum*: brakiem gwiazdy przewodniej, odcięciem od absolutnych punktów oparcia, załamaniem się funkcjonalności *logosu* i *nomosu* jako źródeł właściwego postępowania [AE, 6, 27]. Tak rozumiana katastrofa nigdy nie wydarza się na wyżynach refleksji transcendentalnej, ale na powierzchni faktycznego życia: „dosięga” zawsze jakieś pojedyncze imię własne, pojedynczego cierpiącego (chorobę, ból, utratę domu, tortury, zagubienie sensu) człowieka i przynosi niepowetowaną stratę, której nie sposób zrekompensować czy odkupić. Dlatego katastrofa jest wydarzeniem związanym z konkretnym istnieniem, wydarzającym się w konkretnym tu i teraz, naznaczonym konkretną datą [AE, 28-30].

Katastrofa przekracza tradycyjną etykę norm i zasad, nie mieści się w refleksji systematyzującej pryncypia moralnego postępowania, sprawia raczej, że okazują się one problematyczne, niewystarczające, a czasem nawet bezużyteczne [AE, 29], ujawnia „zimną prawdę” o kruchej kondycji naszego istnienia nieufundowanego w żadnym transcendentnym punkcie oparcia. Autor *Radical Hermeneutics* proponuje więc wprowadzić w miejsce etyki systematycznej „poetykę zobowiązania”. Tego zaś, kto bierze odpowiedzialność za katastrofę, nazywa Caputo „poetą zobowiązania” [AE, 68], i choć jest to jedynie figura podkreślająca wydarzeniowy wymiar obligacji moralnej, to nie bierze się ona znikąd. Amerykański hermeneuta ma bowiem także coś do powiedzenia – oczywiście w „nieustannym odniesieniu do dekonstrukcji” – o samej poezji.

¹⁰¹ Zob. M. Heidegger, *...poetycko mieszka człowiek...*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy...*

¹⁰² A. Sosnowski, *Wiersz (Trackless)*, w: tenże, *Zmienia to postać legendarnych rzeczy*, Poznań 2016, s. 120.

¹⁰³ J. Kornhauser, *Wiersz*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, Poznań 2016, s. 88.

Koncept „pisma katastrofy” przejął Caputo bezpośrednio od Maurice’a Blanchota¹⁰⁴, dla którego katastrofa oznaczała swoistą „wyrwę” w obecności, skutkującą wywłaszczeniem „ja” pojętego na sposób kartezjański, tracącego umocowanie, wystawionego na kondycję (radykałno)hermeneutyczną. Caputo przywołuje też – za Derridą¹⁰⁵ – etymologię słowa *catastrophe*, wywodzącego się ze starożytnego dramatu greckiego: „*strephein* oznacza ruch; *strophe* jest tym, co śpiewa chór, przemieszczając się wzdłuż sceny od prawej do lewej; stąd *kata-strophe* oznacza odwrócenie ruchu, zmuszające chór do obrania przeciwnego kierunku, do rozpoczęcia nowej pieśni i zmiany tonu” [AE, 92]. Katastrofa odnosi się więc etymologicznie do „odwrócenia tego, co było oczekiwane”, „zawiedzenia oczekiwań”, „krytycznego punktu zwrotnego” (pierwotnie: w fabule dramatu), „wywrócenia”, „obalenia”, „nagłego końca”, niemożności dalszego podążania obraną drogą¹⁰⁶.

Poezja jako pismo katastrofy stawia sobie za cel ocalenie imienia własnego, uchronienie go lub co najmniej udzielenie odpowiedzialnej odpowiedzi na wezwanie do zobowiązania płynące ze strony cierpiącego, ocalające jego jednostkowość we własnej jednostkowości – jest tedy wołaniem przeciw okrucieństwu świata [AE, 180]. Byłoby to ocalanie inności pojętej jako pojedynczość ze względu na inność pojętą jako różnorodność¹⁰⁷: każde imię własne zasługuje bowiem na zachowanie jego idiomatyczności, choć każde wystawione jest też na swoistą konwergencję czy kontaminację z innymi imionami własnymi. Poezja jako pismo katastrofy pragnęłaby tę nieuchronnie gubioną jednostkowość – wbrew wszystkiemu – ocalić, dlatego jawiłaby się jako „ucieleśnienie” katastrofy chroniące jej idiom przed klasyfikacją i kategoryzacją [AE, 182]¹⁰⁸. Wiersz bowiem „wydarza się nie jako wydarzenie nadające [katastrofie określone] znaczenie, lecz jako wydarzenie utrwalające [jej] pamięć”, jako – równoczesne – zapisywanie katastrofy wydarzającej się w samym jej sercu i branie sobie do serca pamięci o niej [*a re-cording of a disaster*] [AE 183].

¹⁰⁴ Zob. M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris 1980, i angielskie wydanie: *The Writing of the Disaster*, tłum. A. Smock, Lincoln 1986.

¹⁰⁵ Zob. J. Derrida, *On a Newly Arisen Apocalyptic Tone in Philosophy*, w: *Raising the Tone of Philosophy: Late Essays by Immanuel Kant. Transformative Critique by Jacques Derrida*, red. P. Fenves, Baltimore 1993.

¹⁰⁶ Wywód etymologiczny za: „Online Etymology Dictionary”, www.etymonline.com (dostęp: 12.02.2017).

¹⁰⁷ Zob. *Loosening Philosophy's Tongue. A Conversation with Jack Caputo*, „Journal for Cultural and Religious Theory” 2002, vol. 3, nr 2, http://www.jcrt.org/archives/03.2/caputo_raschke.shtml (dostęp: 12.02.2017).

¹⁰⁸ Por. określenie Philippe’a Lacoue-Labarthe’a, który nazywa poezję „udosłownieniem katastrofy” (P. Lacoue-Labarthe, *Poezja jako doświadczenie*, tłum. J. Margański, Gdańsk 2004, s. 66).

Katastrofa poezji

Jeśli jednak poezja stara się ocalić idiom katastrofy, to sama też – nieuchronnie – podlega katastrofie. Tak bowiem działa „katastrofalna scena pisma”: „wieść” o imieniu własnym rozprasza się, nie osiąga adresata lub dociera do niego jedynie we fragmencie, zanieczyszczona przez inne wysyłki (*envois*), które z kolei odsyłają (*renvoient*) do innych wysyłek, nie posiadając rozstrzygalnego prze-znaczenia [PT, 92-93]. Katastrofa, imię własne, poezja operują – jak wszelkie doświadczenie – wewnątrz logiki *différance*. Imię własne, które poezja miałaby ochraniać przed katastrofą, jest katastrofalnie nie/wyraźalne:

jest nazwą tego, co nie/możliwe. Gdyby imię rzeczywiście było własne, jeśli istniałoby, właściwie mówiąc, imię prawdziwie własne, nikt by go nie rozumiał. [...] Warunkiem możliwości imion własnych jest ich nieczystość i niewłasność, a to znaczy, że nie ma absolutnie czystych imion własnych. Imiona własne są nie/możliwe, nie/własne, nie/czyste [AE, 78-79].

Wiersz, aby ocalać imię własne, powinien być – tak jak ono samo – niepowtarzalny, jedyny w swoim rodzaju. Ale ani wiersz, ani imię własne niepowtarzalne nie są, wystawiają się na powtórzenie. Dlatego, jak powiada Philippe Lacoue-Labarthe, niepowtarzalność idiomu zostaje na zawsze zaprzepaszczone już w samym akcie zapisu, w samym akcie użycia języka, za pomocą którego pragnie się ją ocalić¹⁰⁹. Dlatego, jak mówi Derrida, katastrofa jest immanentnie wpisana w pragnienie absolutnej jednostkowości poza jakąkolwiek idealnością¹¹⁰. Literatura stanowi egzemplum tej katastrofy: „jej początek jest jej kresem, gdyż od samego początku odnosiła się ona do własnej instytucjonalności, tzn. kruchości, nieobecności jej cech szczególnych, nieobecności jako przedmiotu”¹¹¹. „Wiersz absolutny”, absolutnie jednostkowy, nie istnieje: każdy wiersz z jednej strony zamyka się w sobie, pragnąc ochronić swą niepowtarzalność, ale z drugiej, wystawia się ku innemu – na katastrofę (czytelniczego) powtórzenia¹¹².

Dzieje się tak ze względu na fundamentalne otwarcie, które Derrida wiązał z dwoma „właściwościami” poezji: z zagadką daty i z obrzezaniem. Odnośnie do pierwszej z nich, autor *Szibbolet dla Paula Celana* mówił, że „wszelki wiersz staje na straży zapisu jakiejś daty, tej określonej daty”, i nazywał to jednostkowe doświadczenie po-

¹⁰⁹ Tamże, s. 25.

¹¹⁰ Zob. J. Derrida, *Che cos'è la poesia?...*, s. 157-158.

¹¹¹ *Ta dziwna instytucja...*, s. 187.

¹¹² Por. M.P. Markowski, *Bajeczna spekulacja. Derrida, Heidegger i poezja*, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12, s. 166.

etyckie „ogólną zasadą”¹¹³. Ta ogólna zasada okazuje się jednak wewnętrznie sprzeczna: „**pomimo** daty, na przekór jej pamięci, zakorzenionej w niepowtarzalności jakiegoś zdarzenia, wiersz mówi: do wszystkich, a zwłaszcza do innego”¹¹⁴ – data, która wydarzyła się tylko raz, jednocześnie wychodzi poza siebie, zwraca się ku przyszłości, ku innej dacie, ku obietnicy czytelnicznej realizacji. Dlatego to „ogólne prawo” pozostaje – z samej swej „natury” – prawem niemożliwym: ponieważ jest prawem, i ponieważ jest ogólne, nie dochowuje wierności niepowtarzalności daty. Wiersz pragnie zachować jedność daty, ale gdyby *rzeczywiście* ją zachowywał, nie zwracałby się ku nikomu, pozostawałby niemy. Data „działa jak imię własne”, „jest widmem”, „jest szalona: nie jest nigdy tym, czym jest, tym, czym mówi, że jest, będąc zawsze mniej więcej tym, czym jest”¹¹⁵. Jak komentuje to „szaleństwo” Michał Paweł Markowski,

z jednej strony data usiłuje zachować jednostkowość danej wypowiedzi, wskazać jej idiomatyczność, odwołując się do wypowiedzeniowego „tu i teraz”, z drugiej zaś, wpisując ów idiom w horyzont czytelności (a więc konwencji) przez odniesienie do kalendarza, do znaków powtarzalnych i dostępnych dla wszystkich, bezpowrotnie go traci. Nie ma daty, która byłaby datą absolutnie jednostkową, [...] nie ma jednak także daty, która nie wskazywałaby na to, co w tym dniu, miesiącu, roku jedyne i wyjątkowe. Każde doświadczenie jest jednostkowe, a więc ma określoną datę. Data [...] jest [...] tym, co określa jednostkowość każdego doświadczenia, jednocześnie jednak wydając je prawu innego¹¹⁶.

Wierszem kieruje zatem aporetyczna pasja pojedynczości. Pragnie on zachować datę, imię własne, idiom katastrofy, ale żeby to zrobić, musi z ich absolutnej pojedynczości zrezygnować, zwracając się ku innej dacie, innemu imieniu własnemu, innemu idiomowi. Caputo charakteryzuje tę aporię, wygrywając dwuznaczność zawartą w angielskim słowie *date*: data *zapisana* w wierszu okazuje się zawsze już datą, *ku której* zwraca się wiersz, datą intymnego spotkania z innym [*date with the other*] [PT, 255].

To fundamentalne otwarcie wiersza Derrida wpisuje też w figurę obrzeźniania, które – podobnie jak data – wydarza się tylko raz, a ponadto naznacza doświadczającego go człowieka przynależnością do określonej wspólnoty. Obrzeźnianie oznacza również nacięcie, zranienie, wystawiające wnętrze na zewnątrz, noszące w sobie możliwość powtórzenia w akcie identyfikacji. Tak obrzeźnane byłoby słowo poetyckie: „słowo, któ-

¹¹³ J. Derrida, *Szibboleth...*, s. 9.

¹¹⁴ Tamże, s. 10-11.

¹¹⁵ Tamże, s. 19, 22, 43.

¹¹⁶ M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 298-299.

re ma być obrzeżane, obrzeżane dla kogoś, **komuś** – zatem takie, które trzeba dać, dać obrzeżane **jeden raz** – to słowo rozumiemy tu jako słowo otwarte”¹¹⁷. Derrida rozciąga to prawo na wszelkie doświadczenie, twierdząc, że tym, co dokonuje obrzeżania, jest po prostu język, który wystawia „ja” na wymiar wspólnotowy¹¹⁸.

Dla Caputo obrzeżanie oznacza swoisty anty-filozofem odcięcia od prawdy, braku gwiazdy przewodniej [PT, 284], który literatura uwydatnia z pełną mocą. Sygnatura, jaką składa wiersz, jest bowiem fundamentalnie otwarta, niosąc nie tylko utratę, ale też zysk: „obrzeżanie otwiera sygnaturę na wezwanie innego, tak że jest ona jak Żyd-tułacz, w diasporze, nigdy nie dotrze ponownie do domu” [DIAN, 198]. Otwarcie to można kojarzyć z raną („nie ma poematu, który nie otwierałby się jak rana, i sam nie byłby raniący”¹¹⁹, „wiersz rozpoczyna się przez zranienie się pod swoją datą”¹²⁰ – mówi Derrida, „poezja jak otwarta rana” – mówi Tadeusz Różewicz [P2, 326]), ale także z uchyleniem drzwi, przywołującym figurę absolutnej gościnności: „dla obcego, dla innego, dla bliźniego, dla gościa lub dla każdego”¹²¹.

Wiersz byłby więc zawsze *work in progress*, pracą w toku, w trakcie, ale też *na* trakcie, na ścieżce, w drodze ku spotkaniu z innym, ku czemuś, do czego – być może – nigdy nie dojdzie. Jego „absolutna” jednostkowość nigdy nie jest dana jako fakt, zostaje raczej „zapowiedziana w paradoksalnym doświadczeniu” odwlekania samej siebie „po to, by być sobą i ulegać powtórzeniom w swej jednostkowości”¹²², które przynależy tyleż do samego wiersza, ile do czytelnika. Jak mówi Paul Celan, „wiersz jest samotny. Jest samotny i w drodze. Kto go pisze, jest wespół z nim w drodze. Ale czy wiersz nie znajduje się przez to właśnie, a więc już tu, na spotkaniu – w tajemnicy spotkania?”¹²³. Otwarcie na innego stanowi „katastrofę” wiersza, ale też, daleko bardziej, wyrwanie go z „ab-solutności”, z samotności¹²⁴.

¹¹⁷ J. Derrida, *Szibbolet...*, s. 64.

¹¹⁸ Por. J. Derrida, *Obrzeżania. Pięćdziesiąt dziewięć okrążeń i peryfraz napisanych jako rodzaj wewnętrznej nawiasu między książką Geoffreya Benningtona a pracą w przygotowaniu (styczeń 1989 – kwiecień 1990)*, w: G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, tłum. V. Szydłowska-Hmissi, Warszawa 2009.

¹¹⁹ J. Derrida, *Che cos'è la poesia?...*, s. 159.

¹²⁰ J. Derrida, *Szibbolet...*, s. 21.

¹²¹ Tamże, s. 64. Gdzie indziej Derrida powie, że gościnność bezwarunkowa jest tożsama z „mową poetycką: trzeba wynaleźć język. Gościnność powinna być tak twórcza, tak dostosowana do innego i do przyjmowania innego, aby każde doświadczenie gościnności tworzyło nowy język” (J. Derrida, *Gościnność nieskończona*, tłum. P. Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 3, s. 257-258).

¹²² Zob. *Ta dziwna instytucja...*, s. 217.

¹²³ P. Celan, *Meridian*, w: tenże, *Utwory wybrane*, tłum. F. Przybylak, wybór i oprac. R. Krynicki, Kraków 1998, s. 333. Por. też: J. Roszak, „Poszedłem tą drogą. Było nią koło”. *Koło Paula Celana*, w: *Hermeneutyka i literatura. Ku nowej koiné*, red. K. Kuczyńska-Koschany, M. Januszkiewicz, Poznań 2006.

¹²⁴ Por. P. Lacoue-Labarthe, *Poezja jako doświadczenie...*, s. 44.

Dlatego „każdy język poetycki byłby, jak wszyscy poeci [...] z istoty żydowski, choć ta istota ustanawia się wyłącznie poprzez utratę tożsamości, wyłączenie w niczym nie-istoty”¹²⁵. Istota języka poetyckiego jako języka żydowskiego to bowiem zagubienie tożsamości, poddanie diasporze, bycie-w-rozproszeniu. Język poetycki – z „istoty” – gubi swą istotę, nie sposób zdefiniować go za pomocą metafizycznego pojęcia, gdyż dany jest jedynie na gruncie jednostkowego doświadczenia. „Wszyscy poeci są Żydami”, „wszyscy poeci są obrzezani lub są tymi, którzy dokonują obrzezania”¹²⁶ – tymi, którzy są zranieni i ranią, którzy są otwarci i otwierają. Poeta-Żyd afirmuje swą diasporyczną kondycję [RH, 117], ale też wymusza na czytelniku „powtórzenie” tego rozproszenia, doświadczenie wygnania z kraju prawdy. Stawką jest tu zawsze ocalenie imienia własnego, dlatego pytanie „czym jest” poezja już zapowiada katastrofę poezji, gubiąc idiom w języku pojęciowym¹²⁷. Kiedy pojawia się pytanie o wyznaczniki poezji, znika wydarzenie poezji. Poetyka, hermeneutyka, filozofia zacierają jej imię własne, ale doświadczenie poetyckie „katastrofalnie” odwraca tę relację: dekonstruuje poetykę, hermeneutykę, filozofię, albo też stanowi (radykalną) „hermeneutykę hermeneutyki”¹²⁸, pytanie o możliwość sensu poza idealnością, poza istotą.

Pasja niemożliwego: nie/powtarzalność poezji

Jednostkowość stanowić może jedynie stale odraczający swe uobecnienie ideał poezji: poezja jako pismo katastrofy jawi się jako strukturalnie niemożliwa. Ale zarówno Derrida, jak i Caputo kładą nacisk na to, że owa niemożliwość jest jednocześnie absolutną koniecznością, że poezja – mimo wszystko – musi się wydarzać. „Zawsze kochałem tylko to, co niemożliwe” – mówi Derrida, dodając, że pisanie tego, co niemożliwe, powinno być „reguło-niemożliwością”, niemożliwą regułą¹²⁹. „Dajmy się prowadzić, ożywiać, wprawiać w ruch, dajmy się porwać pasji tego niemożliwego pragnienia, pragnienia [...] niemożliwego” – zachęca Caputo [DIAN, 145]. Pomyślmy o niemożliwym nie jako o przeciwieństwie możliwego, ale jako o czymś bardziej-niż-możliwym, ponad możliwością, jako o transgresji, wyłomie, rozsunięciu w obrębie horyzontu oczekiwań [PT, 50]. Niemożliwość poezji jest bowiem – równocześnie – jej największym imperatywem [AE, 180], poezja niemożliwa jest jedyną poezją możliwą – tylko taka

¹²⁵ J. Derrida, *Szibbolet...*, s. 71.

¹²⁶ Tamże, s. 63.

¹²⁷ Por. J. Derrida, *Che cos'è la poesia?*..., s. 161.

¹²⁸ Zob. P. Lacoue-Labarthe, *Poezja jako doświadczenie...*, s. 23.

¹²⁹ Zob. J. Derrida, *Obrzezania...*, s. 11, 158-159.

poezja może być *wydarzeniem*, tzn. *ewenementem* (łac. *eventus*, ang. *event*), czymś niepowtarzalnym, jedynym w swoim rodzaju, bez-podstawnym¹³⁰ i idiomatycznym, wydarzającym się *pomimo* swej niemożliwości i *ze względu na nią*. Poezja „istnieje jedynie jako ewenement niepowtarzalności”¹³¹, nawet jeśli zwracając się do innego, spłaca dług wobec swej daty¹³². Niepowtarzalność musi, by tak rzec, zostać powtórzona, kontrsygnowana przez czytelnika, a powtórzenie to – zgodnie z przekonaniem Derridy – kierowałaby wiersz ku przyszłości, ku wydarzeniu przy-szłościowemu [*à-venir*].

Żeby jednak do tego ewenementu niepowtarzalności doszło, kontrsygnatura sama musi być poetycka [RH, 116-117]. Jeśli poezja jest zapisem katastrofy, a jednocześnie braniem sobie do serca pamięci o katastrofie, to „poetyckość” funkcjonowałaby zawsze jako doświadczenie poruszenia serca, nigdy – jako odkrycie zbioru esencjalistycznych „wyznaczników” poezji: „poetyckość, powiedzmy, byłaby tym, co pragnąłbyś wziąć sobie do serca od kogoś innego, dzięki innemu i pod jego dyktando, czego pragnąłbyś się nauczyć na pamięć: *imparare a memoria*. Czyż poemat, gdy tylko zostanie poręczony, nie jest przydarzeniem się zdarzenia [...]?”¹³³. Zdarzenie to nigdy nie jest „czyste”, zawsze podlega kontaminacji z wiedzą teoretyczną i instytucjonalną, z przedsądami, jakie żywimy, podchodząc do lektury. Absolutna jednostkowość wiersza nie jest „absolutna”, musi zostać powtórzona przez doświadczenie lekturowe. Ale doświadczenie to zachowuje coś z jej nie/powtarzalności, z tej niemożliwej pasji strukturyzującej wiersz. Wykorzystując homofonię umożliwianą przez język francuski, chciałoby się powiedzieć, że lekturowe powtórzenie – *encore* – odbywa się w samym sercu czytelnika – *au cœur*.

¹³⁰ Por. M. Heidegger, *Droga do języka*, w: tenże, *W drodze do języka...*, s. 195: „Nie ma niczego innego, do czego jeszcze można by sprowadzić wydarzenie, na podstawie czego można by je było wyjaśnić”.

¹³¹ P. Lacoue-Labarthe, *Poezja jako doświadczenie...*, s. 57.

¹³² Por. J. Derrida, *Szibboleť...*, s. 12.

¹³³ J. Derrida, *Che cos'è la poesia?...*, s. 156-157. Derrida wykorzystuje tu dwuznaczność zawartą we francuskim słowie *cœur*, oznaczającego „serce”, ale występującego też w idiomie *par cœur* – „na pamięć”.

IV

„Imperatywny znak zapytania” – powojenna poezja Aleksandra Wata w perspektywie radykalnohermeneutycznej

Słowo obrzezane daje **tym samym** – jeśli tak można rzec – dostęp do wspólnoty, przymierza, dzielenia języka, stwarza możliwość wejścia w język. I to w język żydowski jako język poetycki, jeśli każdy język poetycki byłby, jak wszyscy poeci, [...] z istoty żydowski, choć ta istota ustanawia się wyłącznie poprzez utratę tożsamości, wywłaszczenie w niczym nie-istoty¹.

Jacques Derrida

Ale co tam gadać, wszyscy jesteśmy Żydami.

Aleksander Wat [K, 71]

¹ J. Derrida, *Szibboleet dla Paula Celana*, tłum. A. Dziadek, Bytom 2000, s. 71.

1. Aleksander Wat i hermeneutyka radykalna

Hipoteza: dyskursy sobowtórze

W tej części rozprawy chciałbym przyjrzeć się poezji Aleksandra Wata, którą ujmuję jako „zaangażowaną egzystencjalnie”, tj. stanowiącą projekt nakierowany na samorozumienie podmiotu, poświadczony jego doświadczeniem i światoodczuciem oraz skłaniający czytelnika do podjęcia podobnej – egzystencjalnie zaangażowanej – lektury². Perspektywa radykalnohermeneutyczna zmierza przy tym do sproblematyzowania owego „zaangażowania”, wskazując na nieustanne załamywanie samorozumienia, na nieautonomiczność podmiotu, na nierozstrzygalny rys świadectwa oraz na nie-
możność scalenia życiowego doświadczenia.

Takiej egzystencjalnie zaangażowanej lekturze patronować może spora część niemałej bibliografii badań nad pisarstwem Wata. Bliskie więc będą mi np. interpretacja Edyty Mołody, traktująca poezję autora *Ciemnego świciadła* jako zapis „mowy cierpienia” ujmowanego w trzech horyzontach: intelektualnym, fizycznym i związanym z aktem twórczym³, odczytanie Kornelii Ćwiklak, wedle którego Wat jest „uosobieniem sprzeczności i poszukiwaczem niemożliwego”⁴, a także „projekt krytyki somatycznej” Adama Dziadka, oparty na fizycznej ekwiwalencji pomiędzy ciałem i znakiem, *sómą* i *semą*⁵. Jako pokrewne mojej koncepcji chciałbym również potraktować te odczytania, które podkreślały własną postawę hermeneutyczną, a zatem: interpretację *Wierszy śródziemnomorskich* dokonaną przez Krystynę Pietrych⁶ oraz jej zbiór szkiców *Co poezji po bólu?*⁷, monografię Marka K. Siwca, *Los, zło, tajemnica*, rozwijającą egzystencjalno-hermeneutyczny namysł nad trzema tytułowymi zagadnieniami w twórczości Wata i Czesława Miłosza organizujący się wokół fenomenu „problematyczności bycia”⁸, książkę *Poezja a projekt egzystencji* Ewy Banieckiej, która jako jedyna znana mi badaczka podkreślała, że poezję Wata czytać można zarówno hermeneutycznie, jak i dekonstrukcyjnie, mieści się ona bowiem pomiędzy „uchwyceniem sensu a konstatacją

² Na temat lektury „egzystencjalnie zaangażowanej” zob. M. Januszkiewicz, *Czytanie i interpretacja*, w: tenże, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.

³ Zob. E. Mołoda, *Mowa cierpienia. Interpretacja poezji Aleksandra Wata*, Kraków 2001.

⁴ Zob. K. Ćwiklak, *Motywy faustyczne w twórczości Aleksandra Wata*, w: *Elementy do portretu. Szkice o twórczości Aleksandra Wata*, red. A. Czyżak, Z. Kopeć, Poznań 2011.

⁵ Zob. A. Dziadek, *Projekt krytyki somatycznej*, Warszawa 2014.

⁶ Zob. K. Pietrych, *O „Wierszach śródziemnomorskich” Aleksandra Wata*, Warszawa 1999.

⁷ Zob. K. Pietrych, *Co poezji po bólu? Empatyczne przestrzenie lektury*, Łódź 2009.

⁸ Zob. M.K. Siwiec, *Los, zło, tajemnica. Ku twórczym źródłom poezji Aleksandra Wata i Czesława Miłosza*, Bydgoszcz 2005.

jego permanentnego braku”, pomiędzy tęsknotą wobec „Logosu a wyobrażeniem świata jako zbioru fragmentów”⁹, i wreszcie – zaproponowane przez Przemysława Rojka odczytanie poezji Wata z perspektywy problematyki tożsamości narracyjnej jako poszukiwania metanarracji uspojnijającej porządku historii i autobiografii, zakończonego jednak klęską. Rojek zasadnie pokazuje przy tym, że klęska wieńczy każdy podobny projekt, gdyż – jak uczy psychoanaliza i jej dekonstrukcyjna wykładnia – autonarracja podmiotu jest zawsze niewczesna, naznaczona pierwotnym opóźnieniem, wkracza bowiem na scenę, gdy dawno już znikło z niej Realne¹⁰.

Umieszczenie poezji Wata w perspektywie hermeneutyki radykalnej nie polega – rzecz jasna – na śledzeniu jakichkolwiek świadomych inspiracji czy wpływów. Chciałbym spojrzeć na sprawę w nieco odmienny sposób: otóż, jak wiadomo, podmiot poezji Wata nierzadko formułuje swoje wypowiedzi w odniesieniu do innych (rzeczywistych, kulturowych, mitologicznych) egzystencji, tłumacząc poprzez nie własne życie, odnajdując homologię pomiędzy swoim a ich istnieniem, choć nieraz także przywołując je na zasadzie antonomazji¹¹. Owe egzystencje Małgorzata Łukaszuk określiła mianem „sobowtórzych”¹²: doświadczających podobnego, co podmiot autora *Wierszy somatycznych*, losu, analogicznie reagujących na to, co im się przydarza, dostarczających wzorca zachowań, stanowiących przykład „bliźniaczej” kondycji. Chciałbym więc, na wzór propozycji Łukaszuk, potraktować hermeneutykę radykalną jako „dyskurs sobowtórzy” wobec poezji Wata, wskazując na podobieństwo stawianych przez nie diagnoz.

Do odczytania, jakie tu proponuję, prowokują pleniące się w tekstach rozmaitych badaczy intuicyjne przekonania – przez nikogo jednak niepoddane głębszej refleksji – iż pisarstwo Wata jest raczej „pisalne” niż „czytelne”, że zatem zbliża się do poetyki poststrukturalistycznej (Adam Dziadek¹³), że jego wczesne utwory okazują się

⁹ Zob. E. Baniecka, *Poezja a projekt egzystencji. W kręgu postaw i tożsamościowych dylematów w twórczości Aleksandra Wata*, Gdańsk 2008, s. 16-17. Na podobne kwestie zwracali uwagę G. Herling-Grudziński, *Czysta czerni*, „Wiadomości” 1958, nr 11, a także B. Chrzastowska, *Poezje Wata czytane w 2010 roku*, w: *Elementy do portretu...*

¹⁰ Zob. P. Rojek, „Historia zamącaną autobiografią”. *Zagadnienie tożsamości narracyjnej w odniesieniu do powojennej liryki Aleksandra Wata*, Kraków 2009.

¹¹ Tamże, s. 230-231.

¹² Zob. M. Łukaszuk, *...i w kołysankę już przemieniony płacz... Obiit... Natus est w poezji Aleksandra Wata*, Londyn 1989, s. 82.

¹³ Zob. A. Dziadek, *Wstęp*, w: A. Wat, *Wybór wierszy*, Wrocław 2008, s. XXXIV-XXXVII. „Pisalność” i „czytelność” to oczywiście pojęcia pochodzące od Rolanda Barthes’a (*S/Z*, tłum. M.P. Markowski, M. Gołębiowska, Warszawa 1999).

prekursorskie wobec postmodernizmu (Michał Januszkiewicz¹⁴), a nawet że „w pewnym sensie w swojej twórczości jest postmodernistą” (Czesław Miłosz¹⁵), że mamy u Wata do czynienia z podmiotem sylleptycznym (Januszkiewicz, Pietrych), że jego biografia i twórczość zapowiadają kondycję ponowoczesną (Tomas Venclova¹⁶, Ewa Baniecka¹⁷), a nawet – że postawa Wata stanowi jakby dekonstrukcjonizm *avant la lettre*, ujawniając związek otwartej, różnorodnej poetyki z nieuprzywilejowywaniem żadnej ideologii (Venclova¹⁸). Wszystkie te twierdzenia są mi bliskie, niemniej nie chodzi mi o ukazanie zwykłej antycypacji ponowoczesności, jaka miałyby się dokonywać w poezji Wata. W perspektywie radykalnohermeneutycznej sprawa wydaje się bardziej skomplikowana.

Caputo nie myśli o nowoczesności i ponowoczesności jako o prostym następstwie epok. Do zadań hermeneutyki radykalnej należy m.in. zanieczyszczenie tego binarnego schematu, wskazanie na brak cięcia pomiędzy epokami¹⁹: ponowoczesność nie jest przeciwieństwem nowoczesności, atakiem na nowoczesność, jej negacją czy też czasem przychodzącym „po” nowoczesności, ale – jak już pokazywałem – krytyczną kontynuacją nowoczesności, jej swoistym „zwinięciem” (*Verwindung*), radykalizacją nowoczesnych diagnoz, powtarzającą je, a jednocześnie przemieszczającą, iterującą, odsyłającą do naszej aktualnej kondycji. Moja propozycja nie kłóciłaby się zatem z traktowaniem poezji Wata jako emblematycznej dla modernizmu²⁰, ale wskazywałaby, że poezja ta aktualizuje też potencjał „innego modernizmu”, albo że dokonuje *rozsunięcia* wewnątrz modernizmu, umożliwiającego jej radykalnohermeneutyczną lekturę.

¹⁴ Zob. M. Januszkiewicz, *Aleksander Wat: w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, w: tenże, *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku*, Poznań 1998, s. 65.

¹⁵ Zob. Cz. Miłosz, L. Nathan, *Rozmowa o Aleksandrze Wacie*, w: Cz. Miłosz, O. Watowa, *Listy o tym, co najważniejsze*, Warszawa 2009, s. 240.

¹⁶ Zob. T. Venclova, *Aleksander Wat. Obrazoburca*, tłum. J. Goślicki, Kraków 1997, s. 11.

¹⁷ Zob. E. Baniecka, *Poezja a projekt egzystencji...*, s. 66-69, 83.

¹⁸ Zob. T. Venclova, *Aleksander Wat. Obrazoburca...*, s. 167, 294. Ciekawie jawiłaby się w tej perspektywie postawa Wata względem komunizmu. Jak doskonale wiadomo, autor *Mojego wieku* tłumaczył swój akces do ideologii komunistycznej m.in. tym, że „nie wytrzymał nihilizmu”, który diagnozował w opowiadaniach zamieszczonych w tomie *Bezrobotny Lucyfer*. Komunizm, oferujący wyjście z tego kryzysu wartości, okazywałby się tu (pozornym) lekarstwem na „pierwotną trudność życia”, metafizyczną narracją upraszczającą istnienie, oferującą zakotwiczenie egzystencji w stabilnym, konkretnym Sensie. Imperatyw „płacenia sobą” za moralny obłęd komunizmu, a także Watowskie analizy ideologii komunistycznej (*Mój wiek, Świat na haku i pod kluczem*) stanowiłyby zaś powrót do postawy radykalnohermeneutycznej – krytycznej rozbiórki narracji totalitarnej, demistyfikacji, którą Venclova nazywa protodekonstrukcyjną (tamże, s. 375).

¹⁹ Zob. J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem, Guy Scarpettą*, tłum. A. Dziadek, Bytom 1997, s. 25: „Nie wierzę w decydujące zerwanie, w niepowtarzalność «cięcia epistemologicznego», jak to się dzisiaj mówi. Cięcia zawsze wpisują się na powrót w stary spłot, który ciągle trzeba rozplatać w nieskończoność”.

²⁰ Zob. P. Rojek, „*Historia zamącana autobiografią*”..., s. 7.

Pomiędzy

Jakie ślady postawy radykalnohermeneutycznej odnaleźć można w poezji i dyskursywnych wypowiedziach Wata? Po pierwsze, należałoby do nich oscylacja pomiędzy pragnieniem sensu a poczuciem jego nieustannego rozpadu. Caputo, jak pamiętamy, powiada w tym kontekście, że dekonstrukcja jest bramą, przez którą przejść musi hermeneutyka albo nawet – dokładniej – horyzontem, wewnątrz którego permanentnie musi ona operować, by pozostać uczciwą wobec własnej kondycji [RH, 97]. Analogiczny fragment odnajdziemy w *Dzienniku bez samogłosek* Wata:

Między wiarą a niewiarą. Wszystko staje się łatwiejsze do zaklasyfikowania i znośniejsze, kiedy ten stan (pośredni) uznaje się za normalny i podstawowy, a dąży się do wiary lub niewiary nie dla ich osiągnięcia (niemożliwego na stałe), ale aby utrzymać ów stan pośredni („między”) w maksimum napięcia, aby był żywy i czynny [DBS, 26].

Ta potrzeba wytrwania w stanie „pomiędzy” wynika – jak się zdaje – z czegoś, co nazwać by można radykalną uczciwością intelektualną i egzystencjalną. Owa radykalna uczciwość, do której należy, jak powiada Wat, „nieodmienny, imperatywny znak zapytania” [DBS, 89-90], a także imperatyw „płacenia sobą” za kilka lat „moralnego obłędu” komunizmu” [MW, 58], zauważana była – oczywiście – przez badaczy, dostrzegających w niej np. odwagę mierzenia się z własnym losem²¹ czy nieuleganie „głodowi katechizmu”, rozumianego jako „potrzeba uproszczeń”²². Wśród jej źródeł najczęściej wymieniano natomiast cierpienie. Niewątpliwie bowiem rację ma Edyta Molęda, gdy wskazuje, że „cierpienie jest doświadczeniem, które zmusza do poszukiwania sensu”. Jest ono jednak również – a może daleko bardziej – doświadczeniem, które znacznie radykalizuje *zwątpienie* w sens. To właśnie dlatego, jak wylicza Molęda, bohaterowie wierszy Wata „utracili zdolność widzenia i tym samym nazywania. Wydaje się, że nie może dojść do zrozumienia, wyjaśnienia, a nawet postrzegania rzeczywistości”²³. Zauważmy, że każde z przywoływanych przez badaczkę określeń obciążone jest olbrzymim ciężarem semantycznym: widzenie – zmysł wzroku – znajduje się w tradycji filozoficznej na usługach racjonalizmu²⁴, nazywanie wiąże się z logocentryzmem i wy-

²¹ Zob. E. Molęda, *Mowa cierpienia...*, s. 27.

²² Zob. A. Fiut, *Egzorcyzmy Aleksandra Wata*, w: A. Wat, *Mój wiek*, t. 2, Kraków 2011, s. 456-457.

²³ E. Molęda, *Mowa cierpienia...*, s. 49, 52.

²⁴ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010, s. 200-201: „Tradycja filozofii jest [...] od samego początku zorientowana przede wszystkim na «widzenie» jako sposób podejścia do bytu i do bycia. Dla zachowania z nią związku można ogląd i widzenie tak dalece sformalizować, że uzyska się uniwersalny termin charakteryzujący wszelkie podejście do bytu i do bycia jako podejście w ogóle”.

nikającym zeń antropocentryzmem, zrozumienie to ideał hermeneutyki katafatycznej, wyjaśnianie i postrzeganie zaś to procedury działania epistemologii i fenomenologii. I jeśli poezja Wata zaświadcza o klęsce każdej z tych praktyk, zaś w jego pisarstwie dyskursywnym odnajdujemy gesty jawnie antyepistemologiczne („poznać samego siebie [...] jest podstawową czystą niemożliwością. [...] Nie znam siebie, *ergo sum*” – DBS, 233), to sądzę, że w miejsce „samopoznania” proponuje on inną, ściśle hermeneutyczną postawę wewnętrznego dialogu, solilokwium, samorozumienia, pojętego jednak nie w sposób katafatyczny, lecz apofatyczny. Zasadnie dowodził Hans-Georg Gadamer:

[Samorozumienie] wskazuje w swojej konstrukcji przede wszystkim na pewien moment procesualny. [...] *Nie rozumiem siebie* – oto źródłowe doświadczenie [...]. Wprawdzie w życiu ludzkim chodzi o ciągłość własnego samozrozumienia, ale proces ten polega na nieustannym wątpleniu-w-siebie niczym w innobyt, który zawsze pozostaje innobytem. Właśnie dlatego nigdy nie można osiągnąć samowiedzy w sensie pełnej identyfikacji z sobą²⁵.

Stąd też szczególna (chciałoby się powiedzieć: negatywna) dialektyka całości i fragmentu w poezji Wata. Zapowiada ją już wczesny wiersz, [*MANIFEST*] [PZ, 157]:

kobiety puchnące od pocałunków i od gorąca
wzuły mnie na siebie, abym niósł im chłód,
lecz ja, którego pierś coś wyższego potrąca,
czuję: niczym nie wypełniony przeraźliwy głód!
rzucicie mi na pożarcie wszechświat i jego cienie
i w dodatku nieistnień bezpłodną saharę!
a będzie to tylko lekkie podrażnienie
dla ogromnych kruszących głodu mego żaren!
i gdy usta osamotnione chcą śpiewać i grać –
ktoś wnętrza mi miele je miażdżącym krzykiem:
żrać o żrać. żrać żrać żrać
żrać o żrać. żrać o żrać.

Ów maksymalizm poznawczy, niczym nieujarzmiony głód wszechświata, w przytaczanym wierszu jawiący się jako optymistyczne dążenie zdobywczego, ekspansywnego podmiotu, w powojennej twórczości przerodzi się, jak wiadomo, w marzenie

²⁵ H.-G. Gadamer, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, w: tenże, *Język i rozumienie*, wybór, tłum. i posł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 150.

Księgi, w pragnienie stworzenia dzieła pt. *Wszystko o wszystkim*, któremu jednak towarzyszyć będzie tragiczne poczucie nieziszczalności:

Żeby dzisiaj wystąpić z jakimś nawet nie systemem, ale z cyklem myśli *coherent*, trzeba popęlić nieuczciwość. Milcząco odrzucić kontrargumenty, które inteligencja i pamięć, i lektura podsuwa. Trzeba dokonać wyboru, opartego na nieuczciwości intelektualnej [MW, 79].

Jak twierdził Czesław Miłosz, książki, o której marzył Wat, po prostu nie dało się napisać i prawdopodobnie nikt nigdy jej nie stworzy²⁶. Było to marzenie o dziele całościowym *par excellence*, mieszczącym w sobie wszelkie możliwe doświadczenie, wszelką treść, wszelką myśl. Wbrew pozorom, podobne marzenie pieczołowicie pielęgnował także Derrida: „Idea wewnętrznego polilogu [...] była przede wszystkim młodzieńczym pragnieniem zachowania śladów wszystkich przenikających mnie – całkowicie lub niemalże – głosów [...] Oczywiście, potrafię to pragnienie wszystkiego+*n* zanalizować, «zdekonstruować», poddać krytyce, lecz jest to doświadczenie, które kocham, z którego zdaję sobie sprawę i które rozpoznaję»²⁷. I właśnie za Derridą można by określić dzieło Wata jako „autobiothanatoheterograficzne”²⁸. Ta skomplikowana formuła odsyłałaby do kilku nieredukowalnych do siebie nawzajem znaczeń: wskazywałaby nie tylko na autobiograficzny charakter twórczości Wata, ale także na fakt, że biografia jest czymś heteronomicznym, że nie istnieje jeden, czysty, autonomiczny podmiot, że jest on zawsze już nawiedzany przez Innych i inność wewnętrzną (co mogłoby stanowić alternatywne wobec „egzystencji sobowtórzych” wytłumaczenie wielogłosowości poezji Wata: podobnie jak ruch dekonstrukcyjnego rozsunięcia, ujawniłaby ona „to, co od siebie odchyła, przerywa wszelką tożsamość dla siebie, wszelkie skupienie punktowe na sobie, wszelką wewnętrzną dla siebie”²⁹), że niezbywalną podszewką życia jest śmierć, że wreszcie biografia jest kwestią zapisu, *grafii*, podlega więc tekstualnej zasadzie nieredukowalnej gry znaczeń: nie tylko jej interpretacja nigdy nie będzie miała końca, ale także – co o wiele bardziej istotne – *strukturalnie* domaga się ona

²⁶ Zob. Cz. Miłosz, *O wierszach Aleksandra Wata*, „Kultura” 1967, nr 9.

²⁷ *Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacquesem Derridą rozmawia Derek Attridge*, tłum. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12, s. 178-179.

²⁸ G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, tłum. V. Szydłowska-Hmissi, Warszawa 2009, s. 174. Por. komentarz M.P. Markowskiego (*Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 367): „Forma ta [...] byłaby zdarzeniem *sui generis*, zdarzeniem-spełnieniem marzenia o zdarzeniu absolutnym. Czy jednak zdarzenie takie jest możliwe?”.

²⁹ J. Derrida, *Pozycje...*, s. 91.

odczytania, obecności drugiego, dokonującego lektury podmiotu, składającego pod nią swą kontrsygnaturę.

Twórczość Wata ujawnia, jak sędzę, świadomość tej wielopostaciowej niemożliwości osiągnięcia własnego ideału, choć oczywiście nie czyni tego w języku dyskursywnym. Istnieje jednak możliwość przekładu słownika autora *Ciemnego świecidła* na słownik dekonstrukcyjnie zradykalizowanej hermeneutyki – kiedy np. Wat nazywał ideał wewnętrznej niesprzeczności „fetyszem naukowym” [DBS, 29] i postulował jego odrzucenie, to właśnie w imię uczciwości, w imię prawdy, pojętej jednak zupełnie inaczej niż w tradycji metafizycznej. „Prawda jest zgodnością z bytem”, pisze Wat, pozornie powielając interpretację metafizyczną, zaraz jednak dodaje: „a byt – z jakiegokolwiek płaszczyzny go oglądać – jest pełen sprzeczności, porusza się, żyje, trwa, rozwija się w sprzecznościach” [DBS, 45]. Warto przyjrzeć się w tej perspektywie utworowi *** [Jeżeli wyraz „istnieje”...] [PZ, 215]:

Jeżeli wyraz „istnieje” ma mieć sens jakikolwiek,
to odnieść się winien do czegoś, do czego można powracać.

Tymczasem powrotu nie ma. Wszystko jest jednorazowe
i zanim „istnieć” zaczęło, już i przestało „istnieć”
(uwaga: „zaczęło” „przestało” są bezzasadne na równi),
a alternacja „jest” i „nie jest” nie jest następstwem w czasie,
dzieje się poza czasem – o ile „dzieje się”
wolno tu zastosować.

Przeto
wróćmy znów do esencji. Z nią bo jesteśmy pewniejsi.
Ją bo sami tworzymy. Ona nie jest zależna
ani od tego czy „jest”, ani od tego czy „nie jest”.

Jak dobrze powracać do dawnych wzgardzonych pojęć!
(Nb. Potoczny jest sens tego „wróćmy”).

Tak na przykład wrócił

Odys do Penelopy, do niej która zna sekret:
że trzeba tkać i pruć. I znów tkać i pruć.)

Początek wiersza przynosi przekonanie, że to, co istnieje, powinno cechować się stałością – posiadać jakąś esencję czy istotę, wyznaczającą jego tożsamość rozumianą jako *identitas*. Wyraz „istnieje” – wzięty w znaczący cudzysłów – występuje tu jako

statyczne, arbitralne pojęcie metafizyczne. O takim „pojęciowym” traktowaniu słów pisał Gadamer:

Całkowite odseparowanie słowa od jego kontekstu i przypisanie (*horismos*) mu precyzyjnej treści, która czyni go pojęciem abstrakcyjnym, nieuchronnie zagraża znaczeniowym wyjałowieniem w akcie jego użycia. [...] Nie istnieje język metafizyki, lecz tylko metafizycznie pomyślane wytwarzanie słów-pojęć, które odseparowane są od żywego języka³⁰.

Autor *Prawdy i metody* powtarza tu oczywiście – w mniej radykalny sposób – krytykę złudzeń metafizyki przeprowadzoną przez Nietzschego. Tymczasem nic nie „istnieje” w sposób stały i niezmienny, nie ma „istoty”, albo – mówiąc po Heideggerowsku – „istota się istoczy”³¹. Dlatego jako zbyt statyczne jawią się również pojęcia „zaczęło”, „przestało”, „jest” i „nie jest”. Para „zaczęło-przestało” należy do słownika teleologii, odsyłając do intencjonalnego działania rozwijającego się od przyczyny do celu, posiadającego jakoby określony „początek” i „koniec”. Reprodukuje więc „apokaliptyczny” schemat metafizyki, sugerując nie tylko liniową i harmonijną ewolucję, ale także jej ostateczne rozwiązanie, wyczerpanie, tożsame z zerwaniem zasłon z prawdy absolutnej. Analogicznie rzecz się ma z parą „jest-nie jest”, która z kolei jawi się jako efekt fantazmatycznej ontologizacji bycia, a więc ujmowania istnienia od strony metafizycznych pojęć tego, co stałe, niezmienne, fundamentalne.

Podmiot wiersza zdaje się traktować bycie od strony upływu – nie tego, co „jest”, ale raczej tego, co „się staje”, a stając się – przemija. W tej perspektywie jako czysto ironiczny jawi się postulat powrotu do esencji. Owszem, taki powrót gwarantuje bezpieczeństwo, daje „szybką drogę ucieczki przez tylne drzwi upływu”, jednak – drobnostka – stanowi życiowe kłamstwo, jest wytworem ludzkim, arcyludzkim, ślepych na to, jak się rzeczy w rzeczywistości mają. Powrót do esencji okazuje się niemożliwy. Wie to Penelopa, która odkryła ów sekret, iż nigdy nie ukończymy naszej pracy, nigdy nie osiągniemy całości, nie dotrzemy do mitycznego *telosu* poznania. Rozumienie nigdy nie wyjdzie poza hermeneutyczne koło tkania i prucia. W tym właśnie – jak pisała Hannah Arendt – myślenie wykazuje podobieństwo do tkaniny Penelopy: „pruje się każdego ranka to, co utkało się poprzedniej nocy”³².

³⁰ H.-G. Gadamer, *Destrukcyjna i dekonstrukcyjna*, w: tenże, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wybór R. Godoń, wstęp i red. nauk. P. Dybel, Warszawa 2008, s. 117.

³¹ Zob. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977.

³² H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 135.

Powtórzenie

Ta warunkowana upływem niemożność osiągnięcia perspektywy całościowej rodzi – rzecz jasna – pokusę wstrzymania różnicującego mechanizmu istnienia. Zdaje z niej sprawę choćby wielokrotnie interpretowany przez badaczy fragment *II Pieśni wędrowca*: „Zbrzydzone wszystkim co żywe oddaliłem się w świat kamienny: tutaj, / myślałem, wyzwolon, z góry a bez pychy będę oglądał tamtych rzeczy / zwichrzenie. Okiem kamienia, sam kamień wśród kamieni [...] / Nie stają się, są. Nic nad to, myślałem, zbrzydziwszy sobie / wszystko co staje się” [PZ, 271-272].

Ponieważ jednak, jako się rzekło, poezja Wata kieruje się imperatywem wytrwania w stanie „pomiędzy” wiarą a niewiarą, hermeneutyką sensu a jego dekonstrukcją, pragnieniem wstrzymania upływu a przystaniem nań, także marzenie o ustatecznieniu własnego istnienia pozostać musi nierealizowalne. Tej uczciwości intelektualnej odpowiada ściśle poetyka pisarstwa Wata i jego przekonanie, że autentyczna poezja musi być procesualna, aby wpływać na czytelnika, który także „«staje się», istnieje ciągle i tylko *im Werden* i od wiersza do wiersza rozwija się ze swoim poetą” [DBS, 152]. Tak, jak sądzę, można tłumaczyć otwartość, nieukończenie poezji autora *Z naszeptów magnetofonowych* (Dziadek³³), jej „nie-definitywność” (Venclova³⁴), wymykanie się całościowym, jednoznacznym, syntetycznym ujęciom (Pietrych³⁵), konflikt między „pomysłem dzieła kompletnego a zrealizowanym dziełem fragmentarycznym” (Ligęza³⁶). Jeśli bowiem „ruch unicestwienia substancję [, to] ten, kto ów ruch sobie uświadamia, jest tylko jednym z objętych przezeń pasm «przemijania»; stąd wynika «spazmatyczność» percepcji” (Zychowicz³⁷). To właśnie czyni z podmiotem upływ.

Wierszem zdającym sprawę z pragnienia wstrzymania egzystencjalnego ruchu stawania się, a jednocześnie zaświadczającym z całym dramatyзмом o jego niemożliwości, o tym, że „powrotu nie ma”, jest *Przypomnienie* [PZ, 229-230]:

Dokładnie w tym samym miejscu, dawno: trzydzieści lat temu
tu zostawiłem wyrostka nieomal. Zafascynowany
patrzył na Saint Etienne du Mont. Wstrząśnięty odkryciem
tajemnej tożsamości z tym, co znajdował w sobie.

³³ A. Dziadek, *Wstęp...*, s. LXVI.

³⁴ T. Venclova, *Aleksander Wat. Obrazoburca...*, s. 418.

³⁵ K. Pietrych, *O „Wierszach śródziemnomorskich”...*, s. 5.

³⁶ W. Ligęza, *Poezja jako czytanie znaków*, w: *Pamięć głosów. O twórczości Aleksandra Wata*, red. W. Ligęza, Kraków 1992, s. 9.

³⁷ J. Zychowicz, *Medytacje o świecie bez wzoru (O figurach poezji Aleksandra Wata)*, „Poezja” 1990, nr 4-6, s. 75.

Nie w nagłym olśnieniu przecie, lecz w pracy uporczywej,
w akcie mozolnej penetracji,
którą Husserl nazywa intuicją ejdetyczną –

[...]

Stał więc oparty o ścianę, obok Sainte Geneviève'y,
z której przed chwilą się wymknął, aby zamienić znaki
meskineryjne, dwuznaczne – na inne – jawne i pewne.
By na tych murach odczytać klucz światła każdej godziny,
by odkryć wolumen, barwę, ciężar i powab przestrzeni –
By siebie w tym odkryć!... Schwycić, zrozumieć i sądzić!

Tum go wtenczas porzucił – cień jego marnotrawny.
Przebiegłszy miasta i lądy, oparłszy się aż o Pamir,
w tyłu nędzach utarzan, w tyłu klęskach i biedach
tu go przybiegłem odnaleźć...

Wrócić do niego, wrócić!

Rozglądam się po placyku. Nie ma go.

Nie ma powrotu.

Złudzeniem – l'infinita venuta del tutto.

Nie ma nikogo. Są tylko obcy ludzie

Śpieszący za swoimi obcymi sprawami.

Paryż, maj 1956

Tytuł utworu stanowi jawne nawiązanie do Platońskiej anamnezy. Wiersz wyraża pragnienie ponownego przeżycia młodzieńczej quasi-epifanii, fenomenologicznej „redukcji do istoty”, utożsamienia się z bytem i przebłyску pełnej jasności. Podmiot chciałby dokonać „hermeneutyki adaptacyjnej”, która „kompensuje utratę pierwotnej zrozumiałości przywracaniem zrozumiałości”³⁸. Powrót do tego stanu okazuje się jednak niemożliwy. Podobnie jak w wierszu *** [Jeżeli wyraz „istnieje”...] czytamy: „Złudzeniem – l'infinita venuta del tutto”. Nie ma wiecznego powrotu wszechrzeczy. Zamiast niego: wieczna przemijalność. Albo też, inaczej: dekonstrukcyjne powtórzenie. Przemysław Rojek, interpretując ten wiersz, wskazywał na Freudowską kategorię „naznaczonego opóźnienia”, która w odczytaniu Jacques'a Derridy jawi się jako jedno z imion *differance*:

³⁸ Zob. O. Marquard, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, w: tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 133.

Pierwotne jest zatem spóźnienie. Inaczej odroczenie byłoby pewną zwłoką, której odpowiadałaby pewna świadomość, pewna samoobecność tego, co obecne. Odroczenie nie może więc oznaczać jakiejś możliwej terażniejszości, odłożenia pewnego działania, zawieszenia pewnego spostrzeżenia, które byłoby już możliwe. [...] Powiedzieć, że [odroczenie] jest oryginalne, to za jednym zamachem wymazać mit jakiegoś obecnego źródła. [...] Właśnie nie-źródłowość jest oryginalna³⁹.

Chodzi więc o to, że powtórzenie, które *post factum* nadaje wydarzeniu znaczenie, jest niewczesne, zawsze już spóźnione: Realne miało miejsce uprzednio. Jednak w porządku dyskursu to właśnie powtórzenie okazuje się, jako praca sublimacji, pierwotne: „Kiedy wydarzenie się wydarzyło, było *za wcześnie*, czyli przed-rozumieniem; kiedy wydarzenie się rozumie, jest już *za późno*, czyli po-wydarzeniu”⁴⁰. Ta niewczesna sublimacja wskazuje także na wewnętrzną nietożsamość podmiotu.

Uznając interpretację Rojka za bardzo przekonującą, chciałbym uzupełnić ją o – ważny zarówno dla Wata⁴¹, jak i dla Caputo – kontekst Kierkegaardowski. Otóż, bohaterowi wiersza *Przypomnienie* przydarza się niemal dokładnie to samo, co pseudonimowi Kierkegarda, bohaterowi-autorowi *Powtórzenia*, Constantinowi Constantiusowi, który wybiera się w powtórny podróż do Berlina, aby doświadczalnie sprawdzić, czy ponowienie jego pierwszej wizyty w tym mieście jest możliwe. Choć stara się dokładnie powtarzać czynności z pierwszego pobytu, jego druga wycieczka odbywa się – oczywiście – w całkowicie zmienionym kontekście. Próba powrotu ponosi fiasko. Prowadzi to Kierkegarda (a w ślad za nim Caputo) do wniosku, że właściwe powtórzenie nie nawraca ku czemuś byłemu, lecz jest ruchem egzystencjalnym skierowanym ku przyszłości⁴².

Jak dopowiedziałby Derrida, ów ruch to powtórzenie z przemieszczeniem, iteracja, pokrewna zresztą nie tylko figurze (zradikalizowanego) koła hermeneutycznego, ale także, jak sądzę, temu, co Adam Dziadek we wstępie do opracowanych przez siebie i Jana Zielińskiego *Notatników Wata* nazywa „spiralną nielinearnością zapisu”. Tak jak owa „spiralna nielinearność” wskazuje na „gwałtowne przeskakiwanie z tematu do tematu, od myśli do myśli, [...] ciągle rekurencje do motywów – jak mogłoby się wydawać – już wyczerpanych i zamkniętych, a jednak roztrząsanych w innym miejscu po raz

³⁹ J. Derrida, *Różnica*, tłum. J. Margasiński, w: tenże, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002, s. 34-35.

⁴⁰ P. Rojek, „*Historia zamącana autobiografią*” ..., s. 323-324.

⁴¹ Związek Wata z Kierkegaardem, przez tego pierwszego charakteryzowany jako „zgodność temperamentu i *Weltempfindung*” [DBS 166], szczegółowo opisuje M.K. Siwiec, *Los, zło, tajemnica...*, s. 162-166.

⁴² S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantiusa*, w: tenże, *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. i oprac. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 15-17.

kolejny, w innym świetle, a więc ciągle od nowa uzupełnianych i wzbogacanych”⁴³, tak też radykalne koło hermeneutyczne, nieustannie poszukujące samoupewnienia, nie zmierza ku całości stabilnego sensu, lecz okazuje się wciąż otwarte, niepełne, fragmentaryczne. Ruch iteracji dokonuje także „załamania” czasu teraźniejszego, naznaczając go przeszłością (cała uprzedniość doświadczenia) i przyszłością (projekty egzystencjalne, ze względu na które dokonuje się rozumienie). Derrida nazywa taki czas „zwichniętym”⁴⁴, zaś Wat – „czasem teraźniejszym wzbogaconym”:

to samo doświadczenie [...] powtarza się na różnych płaszczyznach czasu (albo inaczej mówiąc: na różnych polach falowania czasu), płaszczyzny czasu przecinają się według swojej geometrii, a miejsca przecinania czy interferencji wykreślają figurę, która jest – ona dopiero – właściwym czasem teraźniejszym, obecnym na różnych płaszczyznach czasu [DBS, 127].

Sytuacji nie upraszcza także fakt, że utwór *Przypomnienie* został zapisany pod konkretną datą – „maj 1956” – stanowi więc jej swoistą pamięć, pragnie ocalić ją w doświadczeniu poetyckim, które jednak – zgodnie z logiką czasu zwichniętego/czasu teraźniejszego wzbogaconego – zdradza własną niepowtarzalność, i to już w chwili jej ustanowienia. Data – choć jedyna w swoim rodzaju, zachowująca pamięć o „niepowtarzalnym” zdarzeniu, będącym przecież doświadczeniem niemożliwości powrócenia do innej, wcześniejszej daty – musi zostać powtórzona przez czytelnika, ku któremu się zwraca, a zatem zaprzepaszczone, rozsunięta, poddana iteracji.

Przypomnienie nie realizuje się więc z kilku zasadniczych powodów, przede wszystkim jednak z tego, że utrata, o jakiej mowa w wierszu, w pewnym sensie nie znajduje się za, ale – paradoksalnie – przed podmiotem. „Ponowne” scalenie jest czymś strukturalnie przyszłościowym, odraczającym swe nadejście: „utrata tego, co własne, absolutnej bliskości, obecności dla siebie” stanowi w istocie „utratę tego, co nigdy się nie pojawiło, obecności dla siebie, która nigdy nie była dana, lecz wymarzona i zawsze już rozdwojona, powtórzona, niezdolna pojawić się inaczej niż jako własne zniknięcie”⁴⁵.

Innym utworem tematyzującym pragnienie rozwiązania niepewnej kondycji podmiotu, a jednocześnie zaświadczającym o fiasku każdej z takich prób, jest wiersz

⁴³ A. Dziadek, *Notatniki Aleksandra Wata z Beinecke Library (Wstęp)*, w: A. Wat, *Notatniki*, transkrypcja i oprac. A. Dziadek, J. Zieliński, Katowice 2015, s. 10.

⁴⁴ Zob. J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Warszawa 2016.

⁴⁵ J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 158-159.

Necelth ij dara. Tu z kolei pragnienie to przybiera postać wstrzymania gry znaczeń, zawieszenia działania zasady *differánce*: oto podmiot we śnie słyszy z ust Kreolki dwa tytułowe słowa. Nie wiedząc, co one znaczą, jest jednocześnie przekonany, że „tłumaczą wszystko / sens mego życia / cel mych porażek / kres moich cierpień” [PZ 195]. Poznanie znaczenia owych słów byłoby odkryciem Sekretu, wypełnieniem się sensu, zatrzymaniem ruchu egzystencji. Pragnieniem podmiotu rządzi więc zasada pocztowa oparta na ekonomii przesyłek: Kreolka jawi się jako inkarnacja Hermesa niosącego wieść od bogów, którą wystarczy tylko odpowiednio zdekodować, by adresatowi objawiła się pełnia sensu. Tytułowe słowa mogłyby zatem mieć związek ze „świętym belkotem”, którego znaczenie w przedwojennej poezji Wata analizował Jarosław Płucienik⁴⁶. Zasada pocztowa jednak zawodzi, przekaz jest skrajnie nieoczywisty. Słów Kreolki nie da się zrozumieć: być może tłumaczą one wszystko, ale właśnie z tego powodu nie są skrojone na miarę podmiotu.

Podobnie więc jak w wielu innych utworach Wata, tak też w *Necelth ij dara* literalne pragnienie uchwycenia sensu podważane jest przez działanie różni. Nie bez znaczenia jest tu chyba fakt, że tytułowe słowa wypowiada w utworze Kreolka, a zatem, po pierwsze, figura zanieczyszczenia, wymieszania, kontaminacji, czyli, jak twierdzi Caputo, cech faktyczności, a po drugie – figura kobiety, zaprzeczenie fallogocentryzmu, czyli właśnie poszukiwania centralnej, spajającej, usensawniającej egzystencję idei. Jeśli dodać do tego przypuszczenie, że jedno z wypowiedzianych przez nią słów – *ij dara* – brzmi jak zniekształcone (przez sen?) Derridiańskie „itara” – a więc swoista *kreacja* wpisująca inność w logikę Tego Samego – to pragnienie przypisania snowi o Kreolce ukrytego znaczenia (a nawet, jak chciałaby Baniecka, pragnienie odnalezienia „arcysnu”, pierwotnej sensowności bycia⁴⁷) ponieść musi fiasko.

Trzeba jednak pamiętać, że niedekodowalność strukturalnego Sekretu istnienia stanowi właśnie o „doświadczeniu poetyckim”, a także o kondycji radykalnohermeneutycznej: o tym, że nie wiemy, kim jesteśmy, że podmiot jest zawsze heterogeniczny, a sens nigdy nie przybiera kształtu ostatecznego. Jego zdekodowanie oznaczałoby – podobnie jak spełnienie metafizycznych nadziei na odkrycie prawdy absolutnej – koniec jakiegokolwiek życia. Na tym, jak sądzę, polega też radykalnohermeneutyczna sytuacja podmiotu Wata. I jeśli Caputo w ślad za Kierkegaardem określa człowieka mianem

⁴⁶ Zob. J. Płuciennik, *Awangardowy „święty belkot” Wata*, w: *Szkice o poezji Aleksandra Wata*, red. J. Brzozowski, K. Pietrych, Warszawa 1999.

⁴⁷ Zob. E. Baniecka, *Poezja a projekt egzystencji...*, s. 20.

„biednego egzystującego indywiduum”, to Wat używa formuły analogicznej: „arme Menschenkinder” [DBS, 26]. I jeśli Kierkegaard patronuje współczesnej filozofii bólu, to podejmują ją zarówno Caputo, który cierpiące ciało określa mianem *flesh*, jak i Wat, dla którego jest ono „mapą plam”: „a flesh of map” [DBS, 47]. Ów dramat egzystencjalny rodzi jednak pewną przewrotną afirmację istnienia, gdy pośród cierpienia „nieoczekiwanie, znienacka, jak rzucona przez kompozytora fraza, wraca radość” [DBS, 20], gdy biedne egzystujące indywiduum mówi światu „tak”, godząc się na swój los, gdy podejmuje wysiłek rozumienia mimo radykalnego zwątpienia⁴⁸. Wytrwanie w „pierwotnej trudności życia” oznacza bowiem trwanie *przy życiu*, wraz z całą jego nierozstrzygalnością.

Tak wyglądałaby najogólniej zarysowana przestrzeń wspólna hermeneutyki radykalnej i poezji Aleksandra Wata, spotykających się w imperatywie uczciwości egzystencjalnej, nieulegania uproszczeniom, niegodzenia się na złudne pocieszenia. Tę potrzebę wytrwania w stanie „pierwotnej trudności życia” nazwać można „spekulatywnym” podłożem poezji autora *Ciemnego świecidła*, wpływającym na opracowanie jej „obsesyjnych” tematów, takich jak cielesność i cierpienie, dziedzictwo judaizmu i nawrócenie na wiarę chrześcijańską czy fenomen komunistycznego totalitaryzmu. Chciałbym przyjrzeć się jednemu z tych „obsesyjnych” tematów: problemowi cielesności i cierpienia.

2. Dotkliwość

Badacze o Wacie: pomiędzy nadawaniem sensu cierpieniu a bezwolnością podmiotu

Cierpienie należy do jednego z podstawowych tematów strukturyzujących powojenną twórczość Aleksandra Wata. Nie dziwi zatem, że problematyka cielesności, somatyczności, choroby stanowi ważny element wielu monografii pisarstwa autora *Dziennika bez samogłosek*. O roli bólu w poezji Wata pisano wiele, początkowo z reguły umieszczając go w horyzoncie egzystencjalizmu: Andrzej Gronczewski twierdził np., że jest to „ból absurdalny”, nonsensowny, pozbawiony jakiegokolwiek celowości⁴⁹, Wojciech Ligęza – odwrotnie – uważał, że „cierpienie pomaga w rozumieniu ludzkiej obecności w świecie, otwiera człowieka na działanie sensu”⁵⁰, Michał Januszkiewicz zaś

⁴⁸ Por. K. Pietrych, *Co poezji po bólu?...*, s. 62.

⁴⁹ A. Gronczewski, *Strumień bólu*, „Miesięcznik Literacki” 1988, nr 7, s. 69.

⁵⁰ W. Ligęza, *Homo patiens Aleksandra Wata*, „Znak” 1991, nr 429, s. 20.

zwracał uwagę, że „ból sam w sobie nie uszlachetnia, domaga się określonego «ze względu na co?»»⁵¹. Dla większości tego typu sądów charakterystyczne jest ekstrapolowanie somatyki na problematykę egzystencjalną. Cierpienie równałoby się tu „wyrastającemu na podłożu somatycznym bólowi metafizycznemu”⁵², zaś zmagania podmiotu Wata z chorobą polegałyby na usilnym pragnieniu nadania sensu temu doświadczeniu. Warto jednak pamiętać, że ów intencjonalny projekt sensotwórczy nie tylko co rusz się załamuje, ale też nierzadko przekształca się w krytykę – nazbyt spekulatywnego, nazbyt zajętego „bólom dusznym” [PZ, 416] – egzystencjalizmu w wydaniu filozoficznym: „Co bólowi po myśli? Co po bólu myśli? / (mowa o potocznym, nie filozoficznym, nie społecznym). / Co po nim zezowatemu / egzystencjaliście / z pięknych dzielnic?” [PZ, 416]. Nie należy też zapominać o ważnej w tym kontekście opinii autora *Wierszy somatycznych* wyrażonej w szkicu o Zygmuncie Krasińskim: „Bezwolność nie jest przyczyną, ale skutkiem cierpień” [P, 779], sugerującej, że cierpienie doprowadzone do skrajnej postaci zostaje odarte ze swego „ze względu na co”, nie poddając się jakimkolwiek próbom zrozumienia, nadania mu celowości, harmonijnego wpisania w porządek życia.

Dlatego spośród obszernej bibliografii prac poświęconych problematyce cierpienia w powojennej twórczości Wata ważne będą dla mnie te, które poruszają się w obszarze rozpostartym pomiędzy tak zarysowanymi biegunami, a zatem pomiędzy projektami sensotwórczymi a załamywaniem się wszelkiego sensu, pomiędzy nieredukowalnością wymiaru cielesnego a jego interioryzacją psychiczno-egzystencjalną⁵³, pomiędzy radykalną nieprzekraczalnością „granicy skóry” a pragnieniem wyjścia ku Innemu.

Ostatni z powyższych obszarów został wyeksponowany przez Stanisława Barańczaka, który twierdził, że w wierszach Wata mamy do czynienia z dwoma sprzecznymi ruchami: „wsobnym”, skierowanym do wewnątrz, podkreślającym idiosynkrazyczny charakter cierpienia, które niejako zamyka podmiot w jego skórze, będącej szczelną, niemożliwą do zniesienia granicą, oraz „odsiebnym”, wychodzącym na zewnątrz, proliferującym, przekraczającym własne cierpienie w pragnieniu spotkania z Innym. I choć autor *Etyki i poetyki* zauważał, że skóra jest u Wata naznaczona „podstawową ambiwalencją: jest ona zarówno, żeby się tak wyrazić, otwartą bramą, przez którą napływają z zewnątrz bodźce świata, jak i zamkniętym więzieniem, w którym

⁵¹ M. Januskiewicz, *Aleksander Wat: w poszukiwaniu zagubionej tożsamości...*, s. 77.

⁵² J. Kryszak, *Ból mój, mój demon*, „Poezja” 1974, nr 7-8, s. 135.

⁵³ O czym pisał też Wat: „Sam w sobie hoduję tego raka-homunculusa w boku i przede wszystkim w głowie, w psychice” [DBS 219].

mieści się ból ciała”⁵⁴, to jednak ambiwalencja ta ma dla niego charakter alternatywy „albo, albo”. Moja lektura, z jednej strony czerpiąca z rozpoznań Barańczaka, z drugiej – chciałaby je zradykalizować, pokazując, że ów ruch w dwóch odmiennych kierunkach dokonuje się w poezji Wata niejako jednocześnie, w związku z czym należałoby akcentować raczej jego aporetyczność niżli antytetyczność.

W tę stronę podąża Edyta Molęda, która – podkreślając, że cierpienie stanowi fundamentalny temat twórczości autora *Wierszy śródziemnomorskich* – rozróżnia trzy perspektywy, w jakich jest ono ujmowane: intelektualną, umieszczającą cierpienie w przestrzeni egzystencji, przygodności istnienia, świadomości śmierci oraz samotności; fizyczną, w której jest ono „realnym doświadczeniem choroby i wynikającego z niej bólu fizycznego”; oraz perspektywę aktu twórczego rodzącego ból zmagania z formą poetycką, ale także – czysto fizyczny – ból związany z czynnością zapisywania utworu⁵⁵. Ujęcie Molędy także wydaje mi się jednak za mało radykalne, gdyż zbyt „harmoonijne”: umieszcza ona bowiem cierpienie w swoistym „kole hermeneutycznym” podążającym od chaotycznego konkretnego do porządku uogólniającego, mającego jakoby sublimować ból, co moim zdaniem w poezji Wata się nie dokonuje.

Podmiot Wata stał się też jednym – być może najważniejszym – z bohaterów „projektu krytyki somatycznej” Adama Dziadka, opartego na fizycznej ekwiwalencji pomiędzy ciałem a znakiem: *sómą* i *semą*. Ekwiwalencja ta, niesprowadzająca się do zwykłej poetyki ciała, ale raczej charakteryzująca koegzystencję ciała i tekstu, wskazująca nie tylko na obecność ciała w utworze poetyckim, ale i na cielesność utworu jako takiego, jest czymś szczególnie widocznym właśnie w tekstach Wata, będących jej niemal modelowym przykładem. I choć Dziadek podkreśla, że somatycznego doświadczenia podmiotu poezji autora *Ciemnego świedla* nie można redukować jedynie do kwestii cierpienia i choroby (jest ono bowiem przede wszystkim somatycznym doświadczeniem języka, tekstu i jego reprezentacji), to chyba nie ulega wątpliwości, że każda interpretacja wierszy Wata tematyzujących cierpienie i chorobę musi jakoś usytuować się w przestrzeni krytyki somatycznej⁵⁶.

Wiele elementów eksponowanych przez Dziadka wydobyła również monografia Krystyny Pietrych, *Co poezji po bólu? Empatyczne przestrzenie lektury*. Stanowić ona

⁵⁴ Zob. S. Barańczak, *Wat: cztery ściany bólu*, w: *Pamięć głosów...*, s. 37.

⁵⁵ Zob. E. Molęda, *Mowa cierpienia...*

⁵⁶ A. Dziadek, *Projekt krytyki somatycznej...* Wat jest oczywiście także bohaterem wcześniejszej książki Dziadka, która zapowiada zresztą wiele analiz rozwiniętych później w *Projekcie krytyki somatycznej* – zob. A. Dziadek, *Rytm i podmiot w liryce Jarosława Iwaszkiewicza i Aleksandra Wata*, Katowice 1999.

będzie dla mnie – z kilku zasadniczych powodów – najważniejszy punkt odniesienia. Łódzka badaczka umieszcza cierpienie w horyzoncie wyznaczanym przez namysł nad kwestiami doświadczenia, ciała i reprezentacji, który zmierza do wydobywania problematyczności (można by nawet powiedzieć: nierozstrzygalności) każdego z tych elementów. Podążając za rozpoznaniem takich badaczy jak Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Maurice Merleau-Ponty czy Emmanuel Levinas, Pietrych podkreśla strukturalną ambiwalencję wpisaną w graniczne doświadczenie cierpienia: niemożność jego adekwatnego przedstawienia, ale także konieczność etycznej odpowiedzi na jego wezwanie. Przede wszystkim jednak autorka monografii jest jedyną znaną mi badaczką, która interpretując późną poezję Wata, odwołała się do kontekstu radykalno-hermeneutycznego. Choć odwołanie to ogranicza się jedynie do zasygnalizowania dokonanego przez Johna D. Caputo rozróżnienia sposobów postrzegania ciała na *body* i *flesh*, to Pietrych deklaruje: „ciało pojęte jako *flesh*, jako to, co wykluczone i usunięte z kategorii *body* [...] zajmuje centralne miejsce w niniejszej książce”⁵⁷. Kategoria *flesh* rodzi jednak rozmaite aporetyczne implikacje, których potencjał nie został przez badaczkę całkowicie wydobyty. Wyznaczać one będą podstawowy horyzont mojej lektury, rozwijającej namysł nad pytaniami otwartymi przez łódzką autorkę, pomimo pewnych metodologicznych zastrzeżeń, jakie budzić może jej projekt⁵⁸.

Już tych kilka przykładów świadczy o obfitości bibliografii prac poddających namysłowi problematykę somatyki w pisarstwie Wata. Własne odczytanie powojennej poezji autora *Pieśni wędrowca* chciałbym potraktować jako radykalizację wątków wydobytych przez Barańczaka i Molędę, komplementarną wobec ujęć Dziadka czy Pietrych, ale też pragnącą nieco przesunąć akcenty dyskusji o dziele Wata. Kierować nim będzie próba zastanowienia się, jak odpowiedzialnie odpowiedzieć na cierpienie ciała, tak aby nie wywłaszczyć go z jego radykalnej idiosynkratyczności. Chciałbym oprzeć je

⁵⁷ K. Pietrych, *Co poezji po bólu?...*, s. 16-17.

⁵⁸ Wielość kontekstów, jakie uruchamia Pietrych, sprawia, że miejscami zbliża się ona do popadnięcia w sprzeczność. Moje wątpliwości budzi np. przyjęta przez nią perspektywa „prawdziwościowa”, sugerująca nastawienie prointencjonalne. Abstrahując od problematyczności samej kategorii „intencji autorskiej” (której Pietrych jest oczywiście świadoma, tłumacząc swoją postawę względami etycznymi), należy zauważyć, że *flesh* w ujęciu Caputo jest *pozbawione* jakiegokolwiek intencjonalności. Z tego powodu nie sposób pogodzić jego projektu z koncepcją Merleau-Ponty’ego. Świadome ciało autora *Fenomenologii percepcji* to bowiem ciało intencjonalne, fenomenologiczne, zdrowe, sprawcze, podczas gdy redukcja do *flesh* – z czego Pietrych zdaje sobie sprawę, cytując bowiem odpowiedni ustęp z Caputo – jest redukcją *antyfenomenologiczną*. Inna wątpliwość wiąże się z arbitralnym odrzuceniem „radykalnego stanowiska” Derridy („tekst jako niewyczerpane źródło inwencji i inspiracji dla pisania tekstu własnego”) (s. 39), podczas gdy wszystkie pozostałe przytoczenia jego myśli w książce Pietrych waloryzowane są pozytywnie. Zaznaczam jednak, że moje krytyczne uwagi wynikają z zasadniczej zgody z projektem łódzkiej badaczki, w którym pragnę tylko dokonać przesunięć pewnych akcentów.

na radykalnohermeneutycznej koncepcji ciała jako *body* i jako *flesh*, która w moim przekonaniu rzuca nieco nowego światła na całe zagadnienie.

W Caputowskiej lekturze ciała – poza kwestiami opisanymi w części *Etyka radykalnohermeneutyczna* – mieści się przekroczenie paradygmatu naoczności, związane- go z epistemologiczną tradycją filozofii, a osiagającego apogeum w fenomenologii, w stronę „paradygmatu faktyczności” [AE, 158]. Wzrok – jako najbardziej „rozumowy” ze zmysłów, warunkujący zracjonalizowane ujęcie bytu – bynajmniej bowiem nie jest neutralny. Percepcyjne podejście do ciała wiąże się z ryzykiem jego reifikacji, sprowa- dzenia go do roli przedmiotu poznania, a w konsekwencji – odcieleśnienia. Dlatego Beata Przymuszała swego czasu zaproponowała lekturę cielesności odwołującą się do innego zmysłu – dotyku. Jej koncepcję „szukania dotyku”, opartą na przekonaniu Józefa Tischnera, że ciało pragnie kontaktu z drugim ciałem, podkreślającą zatem dialogiczny wymiar cielesności, chciałbym potraktować jako jeszcze jeden punkt wyjścia własnych rozważań⁵⁹. Także tę koncepcję zamierzam jednak zradykalizować, gdyż pragnienie dotyku wyrażane przez ciało cierpiące nierzadko okazuje się nieziszczalne⁶⁰. Tak rozu- mieniem przytaczany przez Pietrych w monografii *O „Wierszach śródziemnomorskich” Aleksandra Wata* zapis z dziennika Franza Schuberta: „nikogo, kto by zrozumiał ból drugiego człowieka”⁶¹. Zaświadcza o tym też wiele wpisów z *Dziennika bez samogło- sek*: „Nikt, nikt poza Olą, nic, absolutnie nic nie rozumie z mojej choroby, ani z moich trudności w pisaniu” [DBS, 221]; „jest rzeczą zdumiewającą, do jakiego stopnia obce jest ludziom nie cierpiącym elementarne rozumienie, czym jest stały, od lat, chroniczny ból fizyczny, *la maladie-douleur*, choroba-ból” [DBS, 222]; „Tu, w tym kręgu fizycz- nego bólu, nikt już nie pójdzie za mną. Nawet moja wierna żona. Może już tylko zała- mać ręce przed murem – boleściwa matka” [DBS, 229]. Na tę niemożność zrozumienia cierpień drugiego człowieka wskazuje także – może nawet bardziej – rozpacz Oli Wa- towiej po odkryciu zapisków męża, wyrażona w liście do Czesława Miłosza: „[...] wszystko, wszystko, najbardziej oderwane tematy, wydają się uderzać przeciwko mnie, bo zawsze jest w nich jego cierpienie i samotność w cierpieniu [...] każdy z nas jest

⁵⁹ Zob. B. Przymuszała, *Szukanie dotyku. Problematyka ciała w polskiej poezji współczesnej*, Kraków 2006. Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999 (szczególnie s. 104).

⁶⁰ Odwołując się do Merleau-Ponty’ego, można zresztą powiedzieć, że w pewnym sensie żadnego ciała nie da się dotknąć: „Mojego ciała jako tego, które widzi świat albo go dotyka, nie mogę zatem ani zoba- czyć, ani dotknąć. Tym, co nigdy nie pozwala mu stać się przedmiotem, czymś «całkowicie ukonstytu- owanym», jest fakt, że dopiero dzięki niemu przedmioty istnieją. Ciało nie jest ani dotykalne, ani wi- dzialne w tej mierze, w jakiej jest tym, co widzi i dotyka” (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji...*, s. 111).

⁶¹ K. Pietrych, *O „Wierszach śródziemnomorskich”...*, s. 17.

samotny, nie tylko w życiu, w chorobie i w obliczu śmierci, ale i w miłości”⁶². Rzec można, że cierpienie radykalizuje *dotkliwą* problematyczność dotyku, o której w dyskusji z Jeanem-Lukiem Nancym pisał Jacques Derrida:

Dotykanie jest dotykaniem pewnej linii granicznej, krawędzi, jest zaznaczeniem konturu. Nawet jeśli dotykamy wnętrza „wewnątrz” czegokolwiek, to dotykamy względem jakiegoś punktu, według pewnej linii lub powierzchni, granicy przestrzenności wystawionej na zewnątrz, ofiarującej – właśnie na obramowaniu – kontakt⁶³.

Konanie

Podejmując lekturę wierszy Wata mówiących o cierpieniu i jego psychosomatycznym podłożu, pragnę uniknąć wrażenia lektury psychologizycznej czy biografizycznej. Traktuję podmiot tej poezji jako „ja” sylleptyczne, a więc zarówno prawdziwe, jak i fikcyjne, zarówno empiryczne, jak i tekstowe, zarówno autentyczne, jak i zmyślone⁶⁴, podkreślając współzależność tekstu literackiego i tekstu życia⁶⁵. Takie nastawienie jest w moim przekonaniu właśnie postawą radykalnohermeneutyczną, którą być może lepiej nawet niż *syllipsis* oddaje figura chiazmu, akcentująca nie tyle współzależność, ile wzajemną przenikalność, migotliwość, nierozstrzygalność opozycyjnej pary prawdziwe/fikcyjne. W graficznej formie chiazmu – χ – występuje, jak podkreślał Derrida, „pewien rodzaj rozwidlenia [...], figura podwójnego gestu i przecięcia”⁶⁶, podająca w wątpliwość wszelką czystą relację podmiotowo-przedmiotową. Pierwszeństwo w kwestii takiego zarysowania działania chiazmu przyznać trzeba Merleau-Ponty’emu, który w książce *Widzialne i niewidzialne* pisał: „wszelka relacja z bytem jest *równocześnie* braniem i byciem branym, ujmowanie jest ujmowane, jest ono *wpisane* i wpisuje się w ten sam byt, który ujmuje”⁶⁷. Analogicznie – jak sądzę – wszelkie „ja” empiryczne jest jednocześnie „ja” tekstowym, pomiędzy podmiotem tekstu i podmiotem egzystencji występuje relacja zwrotności.

⁶² Cz. Miłosz, O. Watowa, *Listy o tym, co najważniejsze...*, s. 11-12.

⁶³ J. Derrida, *Le voucher, Jean-Luc Nancy*, Paris 2000, s. 121. Cytuję według tłumaczenia Jakuba Momry, dokonanego na potrzeby innego tekstu (J. Momro, *Świetlicki: plastyczność świata*, w: *Mistrz Świata. Szkice o twórczości Marcina Świetlickiego*, red. P. Śliwiński, Poznań 2011, s. 246).

⁶⁴ Zob. R. Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997, s. 108 i nast. O podmiocie Wata jako „ja” sylleptycznym pisali np. K. Pietrych, *O „Wierszach śródziemnomorskich”...*, s. 7-9; M. Januszkiewicz, *Śladami egzystencjalizmu w literaturze polskiej...*, s. 68.

⁶⁵ Por. T. Venclova, *Aleksander Wat. Obrazoburca...*, s. 309.

⁶⁶ J. Derrida, *Pozycje...*, s. 66-67.

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Warszawa 1996, s. 263. Por. M.P. Markowski, *Chiazmy*, w: tenże, *Efekt inskrypcji...*, za którym podążam w swojej interpretacji figury chiazmu.

Dlatego też nie sposób oddzielić interpretacji późnej poezji Wata od jego doświadczenia biograficznego. Jak doskonale wiadomo, autor *Ucieczki Lotha* przez wiele lat cierpiał na zespół opuszkowy Wallenberga – dotkliwą, przewlekłą, nawracającą z dużą częstotliwością chorobę, której objawy tak opisywał w *Dzienniku bez samogłosek*: „czułem się, jakby mi czołg zmiażdżył głowę i całe ciało. Piekące bóle lewej strony tułowia i prawych kończyn. Zwężony przełyk, mdłości, czkawka, światłowstręt, zawroty i ból głowy, podwójne widzenie. Nie mogłem ustać na nogach, padałem zawsze na lewo” [DBS, 33]⁶⁸.

Określenie „przewlekła” nie najlepiej oddaje jednak – w moim przekonaniu – charakter choroby autora *Wierszy śródziemnomorskich*. Wziąwszy pod uwagę jego liczne wypowiedzi dyskursywne zamieszczone w *Dzienniku bez samogłosek* lub w *Moim wieku*, wolałbym określić ją jako nieuleczalną, przy czym nieuleczalność oznaczałaby tutaj nie, jak to się ujmuje potocznie, śmiertelność, ale właśnie – odwrotnie – stan permanentnego przeżerania życia przez ból infekujący egzystencję, lecz niechący (czy też niepotrafiący) jej zakończyć. Najwłaściwiej byłoby zaś posługiwać się tu, w ślad za samym Watem, mianem „konania” – słowem bardzo często się u autora *Ciemnego świecidła* pojawiającym, a oznaczającym „codzienny – postępujący raz powoli, stopniowo, w sposób ciągły, to skokami – rozpad” [DBS, 39], którego paradoksalne działanie polega na zawieszeniu podmiotu pomiędzy życiem a śmiercią. Konanie nie jest bowiem „ani wojną, ani pokojem”, „ani życiem, ani śmiercią”, ani „wąską przełęczą czy kładką chybliwą między życiem a śmiercią”, ani „przeżywaniem śmierci, życiem w śmierci, heideggerowskim *Sein zum Tode*, umieraniem w życiu” [DBS, 39-40]. Już ta pobieżna charakterystyka pozwala, jak sądzę, określić status konania jako nierozstrzygalny – choć bezpośrednio zapowiada ono śmierć, to jednocześnie stale odracza jej nadejście, jakby skazane było na niedo-konanie. Chciałbym jednak postawić tezę nieco radykalniejszą i potraktować konanie nie tyle jako nierozstrzygalne, ile jako nierozstrzygalność *par excellence*, rozumianą – w analogii do gestów Derridy⁶⁹ – jako swoiste imię własne nierozstrzygalności, przynależne powojennej poezji Wata i strukturyzujące ją w sposób nie zawsze oczywisty, ale niezbywalny, zarówno ze względu na swą częstą frekwencję, jak i ze względu na swe aporetyczne działanie.

⁶⁸ Por. medyczny opis choroby, do którego odwołuje się większość opracowań twórczości Wata: W. Duziński, *Aleksander Wat opisuje swe schorzenie neurologiczne*, „Wiadomości Lekarskie” 1989, nr 10.

⁶⁹ Derrida – jak wiadomo – nie aplikował nierozstrzygalności do tekstów z zewnątrz, ale odnajdował ją w samych tekstach („farmakon” u Platona, „parergon” u Kanta, „hymen” u Mallarmégo itp.). Por.: „Ruchy dekonstrukcji nie oddziałują na struktury z zewnątrz. Są możliwe i skuteczne, są celne jedynie wówczas, gdy zamieszkują te struktury” (J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, s. 50).

Pierwszym z utworów dokonujących poetyckiego opracowania tematu konania, jakiemu pragnę się przyjrzeć, jest wiersz *Czym jest? Czymże?* [PZ, 192], niemal dokładnie powtarzający powyższą charakterystykę, ale przynoszący też kilka dodatkowych wskazówek⁷⁰:

Agonia nie jest śmiercią ani nie jest życiem.
Więc czym jest, czym? Ha! to powiedzieć trudno.
Ma własne terytorium wśród granic nie strzeżonych
(sto razy przebiegałem je w bandzie przemytników,
w krzykliwej ich hałastrze, wśród twarzy kolorowych,
na których mży pochodnia miedziane i sino).
Ma własne panoramy i szczyty w wiecznych śniegach,
skąd widać mórz gorących lawę i okręty,
flotylle ich tańczące w niedocelowych rondach
na falach, z których każda umiera nim się rodzi,
[...]

Agonia nie jest śmiercią, ani życiem nie jest,
ani Sein zum Tod mądrego Heideggera,
nie życiem też jest w śmierci i nie jest śmiercią w życiu,
nie walką ich, choć walkę po grecku oznacza,
agonia nie jest w życiu śmierci przeżywaniem
i nie do śmierci życia przygotowywaniem,
i nie jest w lagrach śmierci życia zakładnikiem,
ani „między” – między zgonem a prze-życiem.

Czym więc, czymże?
Agonia jest-że pogód pogodą szczytową?
Tylko kontemplacją i identyfikacją?
Nieśmiertelności ziarnkiem w tym lichym naczyniu?
Czołem jaśniejącym z opłotów wawrzynu?
Czymże? Czym jest?...

Status konania/agonii jest zatem dalece poliwalentny. Po pierwsze, wymyka się ono wszelkim jednoznacznym ujęciom, wszelkiej logice binarnej. Nie sposób określić go w schemacie „albo, albo”, bliżej byłoby mu raczej do schematu „ani, ani”. Po drugie, można o nim mówić jedynie językiem apofatycznym – mnożącym paradoksy, nieodśła-

⁷⁰ Por. wnikliwa interpretacja wiersza dokonana przez M.K. Siwca, *Los, zło, tajemnica...*, s. 167-181.

niającym jednak jego strukturalnego sekretu, niedocierającym do jego istoty. Po trzeciej wreszcie, konanie jest czymś radykalnie procesualnym (pomimo że monotonnym i atroficznym), czymś niewyczerpalnym: nijak nie można go do-konać, po-konać poprzez s-konanie, wpędza więc ono podmiot w specyficzny żywot „nieumarły”, widmowy, dziwny stan „już nie”/„jeszcze nie”: nie należy on już całkiem do porządku życia, ale też nie wpisuje się w porządek śmierci⁷¹, nie bytuje również pomiędzy nimi.

Nie koniec na tym – choć agonia to proces umierania bezpośrednio poprzedzający śmierć, to jednak u Wata – jak wiemy – do śmierci nie dochodzi, pozbawia więc on to pojęcie znaczenia medycznego, z drugiej strony odsuwając na bok poprzez zaprzeczoną figurę etymologiczną jego związek z walką, zmaganiem się, wysiłkiem. Owszem, walka w *jakiś sposób* w agonii się dokonuje, ale niemożliwe jest ich utożsamienie. Zawodzi tu w ogóle jakikolwiek język pojęciowy: agonia ma własne, paradoksalne terytorium, absolutnie inne od znanej nam przestrzeni uporządkowanej rozumowo, zawieszające działanie racjonalnych praw: z lodowatych szczytów gór rozpościera się tam widok na gorącą lawę mórz, po których okręty krążą bezcelowo, nie zmierzając ku żadnemu określone*mu telosowi*, zaś fale owych mórz umierają, zanim się narodzą.

Czyż jednak jednym z „działań” nierozstrzygalności nie jest przekroczenie podziału na wewnątrz i zewnątrz, zawieszenie logiki binarnej, ujawnienie wymykających się jej szczelin? Czyż z wiersza nie wynika także i to, że terytorium konania-agonii nie oddzielają od innego świata (a może: innych światów?) szczelne granice? Mówi o tym wyraźnie wtrącenie parentetyczne „(sto razy przebiegałem je w bandzie przemytników, / w krzykliwej ich hałastrze, wśród twarzy kolorowych, / na których mży pochodnia miedzianie i sino)”. Oznacza to wprawdzie, że granice da się przekraczać w obu kierunkach jednocześnie, że zatem z jednej strony sama agonia anektować może terytoria dotąd przez nią nienaznaczone, ale też – z drugiej – podmiot agonii bynajmniej nie jest skazany na absolutną samotność: granic nikt nie strzeże, istnieją pewne wyrwy, szczeliny, otwory, przez które do quasi-świata agonii dostają się „przemytnicy”... A gdyby powołać się na jeszcze jedną etymologię, jeszcze jedną komplikację statusu? Agōnía – 'walka o zwycięstwo w zawodach; wysiłek; strach'. Owszem, ale też: agōn – 'zebranie'. A zatem: obecność kogoś poza mną samym? Jakaś społeczność? Jakiś kontakt ze światem

⁷¹ Określenia „nieumarłości” i „widmowości” pojmuję tu na sposób Derridiański. Zob. J. Derrida, *Widma Marksa...* Por. A. Marzec, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Warszawa 2015.

zewnątrznym⁷²? Takie ujęcie podkreślałoby, że samotność w cierpieniu nie jest bezwzględna, że cierpiące ciało niekoniecznie musi być zamknięte we własnym bólu. Oto otrzymujemy pierwszy sygnał zniesienia podziału na wewnątrz i zewnątrz, być może nie tak optymistyczny jak w fenomenologii Merleau-Ponty'ego („Miazga tego, co zmysłowe, jego nieokreśloność, nie jest niczym innym, jak pojednaniem w nim tego, co «wewnątrz» i tego, co na «zewnątrz», zagęszczonym kontaktem z samym sobą⁷³), ale niosący pewną nadzieję na przekroczenie – wydawałoby się: szczelnej, nieprzekraczalnej – „granicy skóry”, by posłużyć się metaforą ukutą przez Stanisława Barańczaka. Choć więc nie wiemy, czym jest agonia – wiersz kończą nierozstrzygalne, zawieszane przez wielokropek pytania – to dostajemy całkiem sporo wskazówek, na czym polega jej aporetyczne działanie. Jak działa ona w pozostałych wierszach Wata?

Bardzo podobną charakterystykę konania przynosi utwór *** [*Tu nie istnieje przestrzeń ni wola*] [PZ 183-184]:

Tu nie istnieje przestrzeń ni wola
tu jest tylko nie-czas, bez-wola
nie-nic i bez-rzecz – miraż i kamień –
anty-energia w próżni omamień.

Tu jest tylko tautologicznie
nigdy i zawsze i bez-ustawicznie.
Nic nie powstało, nic nie zniszczyje.
Nic się nie stanie, nic się nie dzieje.

Tu ja nie jestem ja ani nie-ja
tu nie postanie nigdy nadzieja
nie ma tu ruchu ani spoczynku
nie ma odejścia, nie ma ratunku

tu jest tylko bez-chęć i bez-sens
tu jest tylko bez-głos i bez-deń.
Nie ma wyroku. Nie ma oskarżeń.
Oko nie widzi. Ręka nie karze.

Saint-Mandé, czerwiec 1956

⁷² Zob. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 1994.

⁷³ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 265.

Podobnie jak w utworze *Czym jest? Czymże?* konanie określane jest tu za pomocą pojęć inkongruentnych, wzajemnie się wykluczających. Mnożące się w wierszu paradoksy zmierzają – znów – do podważania logiki binarnej, wskazują na wymykanie się przez konanie jednoznacznym ujęciom, tak jakby mieściło się ono w zupełnie odmiennym porządku: poza czasem i przestrzenią, poza wolą, w jakiejś anty-energii wskazującej na marazm, bezwolność, całkowite ustytuczenie. Rzec by można, że konanie wyłącza ze świata, skazuje podmiot na pasywność: poza powstawaniem i niszczeniem, poza „dzianiem się”, poza ruchem i spoczynkiem. Pozornie więc przynosi stabilizację, jakby chroniło przed upływem, zmiennością, rozproszeniem. Ale przecież – oto nierozstrzygalność – podmiot nie wkracza w konaniu w żaden świat istotowy. Przeciwnie – pozór monotonii konania skrywa za sobą jego radykalną procesualność, nieskończoność, niedomknięcie: konanie dzieje się wciąż i wciąż, „nigdy i zawsze i bezustawicznie”, jest beznadziejne w tym sensie, że nie daje nadziei na to, że w końcu się do-kona, że nastąpi wreszcie odejście, ratunek. Żaden wyrok nie zapada, na podmiot nie spogląda żadne Oko transcendentalnego sędziego, nie wznosi się nad nim żadna karząca ręka – konanie jest nieuleczalne, niezbywalne.

„Ja” z jednej strony i „ja” z drugiej strony granicy skóry

Przyjrzyjmy się z tej perspektywy jednemu z najczęściej cytowanych utworów autora *Ciemnego świecidła* o incipicie „W czterech ścianach mego bólu...” [PZ, 175]:

W czterech ścianach mego bólu
nie ma okien ani drzwi.
Słyszę tylko: tam i nazad
chodzi strażnik za murami.

Odmierzają ślepe trwanie
jego głuche puste kroki.
Noc to jeszcze czy już świt?
Ciemno w moich czterech ścianach.

Po co chodzi tam i nazad?
Jakże kosą mnie dosięgnie,
kiedy w celi mego bólu
nie ma okien ani drzwi?

Gdzieś tam pewno lecą lata
z ognistego krzaka życia.
Tutaj chodzi tam i nazad
strażnik – upiór z ślepą twarzą.

W pierwszej kolejności uwagę zwraca regularny, monotony tok rytmiczny wiersza (czterostopowiec trocheiczny). Niemal matematyczna precyzja i symetria budowy utworu, wsparta dodatkowo licznymi paralelizmami, ma – jak twierdził np. Dziadek⁷⁴ – charakter mimetyczny: monotony rytm utworu niejako odzwierciedla monotony rytmu bólu, wpędzającego podmiot w stan beczasowości, w wieczne teraz tępego, niezmiennego, permanentnego cierpienia, którego absurdalność podkreślają pojawiające się w wierszu epitety: „ślepe trwanie”, „głuche puste kroki”, „ciemno w moich czterech ścianach”, „ślepa twarz”. Ból podmiotu doprowadzony jest do skrajnej postaci – oto bowiem śmierć zaczyna się jawić jako nadzieja na wyzwolenie z fizycznych cierpień. Dominująca w utworze metaforyka celi, czterech ścian, braku okien i drzwi wskazuje zaś na całkowite wyobcowanie podmiotu ze świata.

W tym kierunku podąża większość odczytań wiersza. Dla Barańczaka stanowił on modelowy przykład pisarstwa „wsobnego”: ascetycznego, samo-zamkniętego w sztywnej, regularnej formie homologicznej względem cierpienia cielesnego, przywołującej na myśl „monotony rytm kroków więźnia od ściany do ściany”⁷⁵. Ostatnia intuicja badacza nie wydaje się jednak całkiem trafna – z treści utworu wynika przecież coś innego: ów monotony rytm odmierzają kroki strażnika, nie więźnia, do czego przyjdzie jeszcze powrócić.

„Zamknięcie doskonałe, absolutne wyłączenie” podkreślają także interpretacje Pietrych. W monografii *O „Wierszach śródziemnomorskich” Aleksandra Wata* badaczka utożsamiała ciało z zamkniętą monadą, podkreślając opozycyjność „hermetycznego uwięzienia” w ciemnym, monotonnym bólu i zewnętrznego świata, w którym czas płynie harmonijnie, wyznaczany przez niemal boski („ognisty krzak życia”) porządek⁷⁶. Odczytanie to zostaje właściwie powtórzone w książce *Co poezji po bólu?: ból-ciało-cela* tworzy „najszczelniejsze z więzień”, całkowicie odgródzone od tego, co na zewnątrz. Co ciekawe jednak, autorka – inaczej niż Barańczak czy Dziadek – podkreśla nie mimetyczny czy homologiczny charakter regularnego metrum utworu, ale – od-

⁷⁴ A. Dziadek, *Rytm i podmiot...*, s. 111-112.

⁷⁵ Por. S. Barańczak, *Wat: cztery ściany bólu...*, s. 35.

⁷⁶ Zob. K. Pietrych, *O „Wierszach śródziemnomorskich”...*, s. 93-97.

wrotnie – jego przeciwstawność wobec cierpienia: „ja” umysłu zostaje oddzielone od „ja” cierpiącego ciała, „jasność myśli, klarowność słowa, moc nazywania postawione zostają wobec ciemności, «niemoty» cierpiącego ciała. Słowo sytuuje się na antypodach cielesności, chce być jej przewyciężeniem i zaprzeczeniem”⁷⁷. Podobnie wszakże jak w przypadku Barańczaka, niezbędne wydaje mi się dokonanie w interpretacji Pietrych pewnej drobnej korekty. Łódzka badaczka pisze bowiem, że ciało-monada nie ma możliwości fizycznego kontaktu z drugim ciałem-monadą, niemniej „zgodnie z poglądami Leibniza, zachowuje jedynie dar postrzegania innej monady: strażnika śmierci”⁷⁸. W perspektywizmie Leibniza – zapewne tak, jednak czy u Wata? Przecież podmiot wiersza wyraźnie mówi: „słyszę tylko”, przecież strażnik chodzi „za murami”, przecież „ciemno w moich czterech ścianach”, przecież „w moich czterech ścianach / nie ma okien ani drzwi”! Niewiele tu miejsca dla wzroku, spojrzenia, widzenia⁷⁹.

Im dłużej obcujemy z utworem, tym więcej pojawia się wątpliwości: homologia cierpienia i jego zapisu czy ich antynomia? Kroki więźnia czy kroki strażnika? Widzenie czy jedynie słyszenie strażnika? I wreszcie: absolutne zamknięcie, o którym wiersz zaświadcza niejako literalnie, czy może jednak – pewne otwarcie, niewielka „szczelina”, co swego czasu sugerował Piotr Śliwiński⁸⁰? Słowem, czy można interpretować ów wiersz w kategoriach (zdroworozsądkowych, samonarzucających się) opozycji homologii i antynomii, widzenia i słyszenia, a przede wszystkim – wnętrza i zewnątrz?

Chciałbym przyjrzeć się w tym kontekście nieco uważniej występującej w wierszu postaci (postaci?) strażnika. Kim (czym?) on jest? Pietrych słusznie podkreśla jego „natrętną obecność”, która jednak – zauważmy – ma dość paradoksalny charakter. Czy rzeczywiście możemy tu mówić o pełnej *obecności*? Tzn. – czy strażnik znajduje się tu i teraz, czy *jest* obecny w wierszu? Czy następuje tu fenomenologiczna relacja naoczności? Status strażnika wydaje się co najmniej problematyczny: sprawuje on przecież kontrolę nad więźniem *z zewnątrz* celi, nie można go jednak utożsamić z figurą zewnątrz – jego głuche kroki odmierzają ślepe trwanie *we wnętrzu* czterech ścian bólu, nie upływ czasu w „zwykłym” świecie. Literalnie (fizycznie?) przebywa on więc poza celą, jednak strukturalnie (duchowo?) przynależy do zamkniętego świata podmiotu. Nie koniec na tym: jeśli rzeczywiście cierpiące ciało byłoby najszczelniejszym z więzień, jeśli rze-

⁷⁷ K. Pietrych, *Co poezji po bólu?...*, s. 81-82.

⁷⁸ K. Pietrych, *O „Wierszach śródziemnomorskich”...*, s. 96.

⁷⁹ Na to samo zwraca uwagę Piotr Śliwiński: „Zauważmy, że wzrok, zajmujący w sensorium pozycję królewską, nie ma tutaj zastosowania, a i słuch zostaje ograniczony” (P. Śliwiński, *Wiersz, szczelina w bólu*, w: *Elementy do portretu...*, s. 324).

⁸⁰ Zob. tamże.

czywiście „w czterech ścianach mego bólu / nie ma okien ani drzwi”, to strażnik okazałby się figurą redundantną, hiperboliczną, tautologiczną. Po cóż w ogóle pilnuje więźnia, skoro z najszczerzejszego z więzień nie da się uciec? Ale właśnie: czy na pewno się nie da?

Istnieje kusząca możliwość odpowiedzi na to pytanie, która identyfikowałaby strażnika ze śmiercią, jak czyni w swojej interpretacji Pietrych, powołując się na atrybut kosy⁸¹. W tej perspektywie powrócilibyśmy do odczytania sugerującego niemożność wydostania się z kręgu cierpienia, rozpościerającego się tak dalece, że nie potrafi go przerwać nawet śmierć, eksterioryzowana ku radykalnemu zewnątrz („Jakże kosą mnie dosięgnie, / kiedy w celi mego bólu / nie ma okien ani drzwi?”). Interpretacja ta wychodziłaby zresztą w ciekawy sposób naprzeciw Derridiańskim analizom niemożliwego „daru śmierci”: daru, którego nie da się „przeżyć”, „doświadczyć”; absolutnego kresu, który – wbrew intencjom Martina Heideggera – nie jest najbardziej ostateczną możliwością bycia, gdyż niejako nie przynależy już do podmiotu⁸². W tym sensie śmierć rzeczywiście nie mogłaby być wyzwoleniem z zamkniętej spirali cierpienia, bo jako takie nie byłaby po prostu doświadczana. Sytuację komplikuje jednak jeszcze bardziej ostatnia strofa wiersza: oto bowiem (co zresztą zauważał już Dziadek⁸³) dochodzi do kolejnego zakwestionowania podziału na wewnątrz i zewnątrz – dotychczas strażnik chodził „za murami”, teraz zaś czytamy: „**Tutaj** chodzi tam i nazad”. Co więcej, w wygłosie utworu niespodziewanie pojawia się on w ścisłym sensie tego słowa, uobecnia się, pozwalając na określenie swego wyglądu: „upiór z ślepą twarzą”. Ale jeśli „upiór”, to przecież nie „śmierć”. Jak słusznie twierdzi Śliwiński,

strażnik jest paradoksalny, [...] staje się coraz bardziej upiorem, nie tyle śmiercią, co na pół ożywionym nieboszczykiem. Złudą? Pozorem? Formą bez treści? [...] Jeśli strażnik jest śmiercią, to zamknięcie jest – jak ona – ostateczne, jeśli jednak jest upiorem, to być może wszystko, czego doświadczamy w bólu, może wydać się względne i stać się odwracalne⁸⁴.

A gdyby zamiast słowa „paradoksalny” użyć tu określenia „aporetyczny”? Gdyby zamiast o na pół ożywionym nieboszczyku mówić raczej o żywocie widmowym, nieumarłym? Gdyby zamiast ze śmiercią czy upiorem utożsamić strażnika z konaniem –

⁸¹ Por. K. Pietrych, *O „Wierszach śródziemnomorskich”...*, s. 95. Poza śmiercią Pietrych sugeruje też mityczną postać Chronosa.

⁸² Zob. J. Derrida, *The Gift of Death*, tłum. D. Wills, Chicago 1996.

⁸³ Zob. A. Dziadek, *Rytm i podmiot...*, s. 112.

⁸⁴ P. Śliwiński, *Wiersz, szczelina w bólu...*, s. 325.

figurą nierozstrzygalności pisarstwa Wata? Tym konaniem, które – przypomnijmy – nie jest ani życiem, ani śmiercią, ani życiem w śmierci, ani przeżywaniem śmierci, ani śmiercią w życiu, które wydaje się właśnie czymś „upiornym” czy „widmowym”, które odgranicza podmiot od świata, ale też pozostawia granice niestrzeżone? Czy zatem wiersz można odczytać jako utwór o aporetycznym statusie konania, o podważaniu przez nie binarnej opozycji wnętrza/zewnątrz? Czy strażnik-konanie, nieznajdujący się ani na zewnątrz („normalne” życie), ani wewnątrz (ból podmiotu), ale będący raczej warunkiem (nie)możliwości tej stale niedo-konującej się opozycji, mógłby zaświadczać właśnie o tym: o „absolutnym zamknięciu” cierpiącego ciała, ale także o szczelinach, chwilach otwarcia, o ruchu ku Innemu, „odsiebnosci”, przesączeniu się wnętrza przez „granicę skóry”, a także – inkorporowaniu przez skórę świata zewnętrznego? Lub też inaczej – czy zachodzi tu podwójna chiazmatyczna inwaginacja: nie ma żadnego strażnika granicznego/strażnik jest figurą graniczną?

W perspektywie radykalnohermeneutycznej ujawniałoby się przede wszystkim to wyraźne pęknięcie: cierpiące ciało to przecież – być może przede wszystkim – otwór/otwory, ciało fizjologiczne, przez które sączą się wydzieliny, płyny ustrojowe, odchody, wszystko to, co Julia Kristeva określiła mianem „abjectu” – wszelkie cielesne sprzeciwy wobec dyktatu czystego, bezcielesnego, punktowego kartezjańskiego Cogito, zdające sprawę z ludzkiej skończoności⁸⁵, „przekraczające podział na wewnątrz i zewnątrz i zarazem niedające się w pełni zapisać znaczeniami”⁸⁶. Wszystko to, co właśnie – jak pisał Paul Ricoeur – nadaje nam status osoby: „«cierpię-jestem», bez żadnego «ergo», jak w słynnym «Cogito, ergo sum». Nie ma miejsca na kartezjańskie «metodyczne wątplenie». Zredukowany do cierpiącego «ja» jestem żywą raną”⁸⁷. Ale ciało, cierpiące ciało intymne, to również – daleko bardziej – przeciwieństwo otworu, to nieprzekraczalna „granica skóry”, mur/cela oddzielające od świata i Innych i uniemożliwiające Innemu wniknięcie w ból. Nie sposób przekroczyć tej granicy, nie zadając ciału gwałtu: poprzez reifikację, poprzez obezwładniające spojrzenie przemieniające ciało w przedmiot poznania, jak dzieje się np. w dyskursie medycznym⁸⁸, czy nawet poprzez

⁸⁵ Koncepcję Kristevej tak komentuje Monika Bakke: „Podmiot zawsze stoi nad otchłanią narodzin i śmierci, początku i końca, zbawienia i potępienia, *abject* zaś łączy go z tym wszystkim, czego *ratio* się wystrzeżga, czyli z rozpadem, przypadkowością i śmiercią; *abject* zaciera więc jasne granice między właściwym i niewłaściwym, czystym i pokalanym” (M. Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, Poznań 2000, s. 26).

⁸⁶ A. Łebkowska, *Somatopoetyka*, w: *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, red. R. Nycz, T. Walas, Kraków 2012, s. 114.

⁸⁷ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 56.

⁸⁸ Zob. M. Foucault, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Warszawa 1999.

dotyk, na który *flesh* jest szczególnie wrażliwe. Jak uniknąć tego gwałtu? Jak odpowiedzieć na konanie podmiotu Wata, jednocześnie nie wdzierając się w nie, nie raniąc go *przenikliwym* spojrzeniem, nie zawłaszczając go?

O takim wdzieraniu się bólu w szczelną granicę skóry, a przez to – czynieniu z ciała rany-otworu, czytamy np. w jednym z *Nokturnów*: „Bólu przyjdzie gdy stuka w kość moją jak w drzwi. / Jak los. Kościanym palcem póki się nie poddam. / Póki nie otworzę” [PZ, 189]. I tu mamy do czynienia z rozpadem opozycji wewnątrz/zewnątrz, tym razem jednak wyraźnie waloryzowanym negatywnie: ból redukuje podmiot do *flesh*, pozbawiając go niezbywalnego prawa każdego *body* – intencjonalności. Gramatyka nieco w tym przypadku zwodzi: to nie – wywłaszczony ze sprawczości – podmiot otwiera „drzwi kości”. Sprawcą działania jest raczej ból – dola, przed którą nie ma ucieczki. Personifikacja bólu niepokoi także swą ambiwalencją: z jednej strony „kościany palec” stukający w „kość” mógłby sugerować jakieś zespolenie podmiotu z bólem, przyswojenie go, zinterioryzowanie, z drugiej – obraz ten odsyła, znów, do klasycznego wyobrażenia śmierci. Z trzeciej jeszcze – otwarcie przed bólem drzwi ciała opisane zostało tu w sposób bardzo somatyczny, uwypuklający – przede wszystkim czy może: tylko? – „bycie ciałem” podmiotu.

Jednym z utworów najmocniej akcentujących somatyczną stronę bólu jest *Oda III* [PZ, 314-316], w której jednak – podkreślmy – obok cierpienia pojawia się także perspektywa pozytywna – doświadczanie skórą zmysłowych przyjemności:

nic, co ze skóry jest, nie było mi obce, nic co z jej materii niszczałnej, psowanej przez czas i gwałt, nic co z jej energii niedozniszczenia. I czystej pomimo wszystkich erozji jej i hańb. [...] Skórą w smrodniach tiurem i szpitali byłem wciąż z wami, jeszcze skórą współ-czując, współ-brzmiając, współcierpiąc z cierpieniami waszych skór. [...] W skórze jest biada moja, wielka, bardzo wielka biada, w skórze przypiekanej, kaleczonej, co dzień od nowa oranej bólem ogniowym od pierwszego zaranka poprzez niekończący się obszar pustych chwil do najpóźniejszego wieczora [...].

To, co somatyczne, cielesne, zmysłowe, urasta w owym poemacie prozą do rangi fundamentalnej konstytucji ludzkiego bycia-w-świecie. Podmiot utworu zapewne zgodziłby się z konstatacją Ricoeura, że posiadanie ciała jest podstawowym wyznacznikiem bycia osobą, uzupełniając ją jednak dopowiedzeniem, iż posiadanie ciała wyznacza również słabość tej kondycji. To właśnie ciało/skóra doświadcza bólu, kaźni, tortur, choroby. To ciało wpędza osobę w radykalnohermeneutyczną sytuację niepewności

poznawczej, załamywania się sensotwórczych projektów, ciągłej konstytucji i dekonstrukcji podmiotu. Posiadanie ciała – czy też bycie ciałem – wskazuje na najbardziej faktyczny wymiar cierpienia, którego podmiot doświadcza tu i teraz, które dopiero w dalszej kolejności implikuje rozmaite spekulatywne refleksje, jakich również przecież nie brak w poezji Wata. Tymczasem jednak cierpienie doświadczane „na żywo” (i do żywego), niezapośredniczone przez żadną kulturową reprezentację, jest czystym chaosem, niedającym się wpisać w jakikolwiek racjonalny porządek, na co wskazywała Pietrych, podkreślając enumeracyjną budowę poematu: „Ta niekończąca się enumeracja [...] jest mówieniem, nazywaniem, określaniem bez możliwości ostatecznego nazwania, dookreślenia, dopowiedzenia. To proces, który nigdy zakończyć się nie może, bo to, co jest do przekazania jest niewypowiadalne”⁸⁹.

Nad skórą – ową przepuszczalną granicą, owym ze/wnętrzem – nadpisują się zatem dopiero wszelkie możliwe znaczenia, sensory, projekty, pojęciowe określenia. Ów „organ multisensoryczny”⁹⁰ zdolny jest doświadczyć całego bogactwa istnienia – od skrajnego, rozdzierającego bólu po zmysłową rozkosz – a jednocześnie nie pozwala w pełni zapisać się znaczeniami. Podwójny „ruch” skóry, o którym w *Projekcie krytyki somatycznej* pisze Dziadek: ruch „od” (podmiotu ku światu) i „do” (wnętrza podmiotu ze świata)⁹¹, wyznacza jej nierozstrzygalny status, a także niedefinitywność nadbudowujących się nad nią reprezentacji istnienia. Uprawnione byłoby zatem – jak sądzę – twierdzenie, że pełni ona w poezji Wata funkcję „archi-skóry”, „archi-zasady” w znaczeniu, jakie nadał temu określeniu Derrida: ogólnej – pre-ontologicznej i pre-logicznej – „przestrzeni inskrypcji” wyznaczającej zarówno możliwość wpisywania się w nią znaczeń, jak i ich nieostateczność⁹². Takie rozumienie skóry nie tyle pozwalałoby uniknąć aporii, jakie rodzi twórczość Wata, ile tłumaczyłoby, skąd te aporie się biorą, dlaczego są niezbywalne i dlaczego jest ich tak wiele.

Działanie tej swoistej „archi-zasady” w poezji Wata zauważał np. Venclova, który, podkreślając ambiwalentną postawę autora *Wierszy śródziemnomorskich* względem języka, a więc z jednej strony nieufność wobec słów, a z drugiej zafascynowanie ich materialnością, stwierdzał: „ciało i język zdają się podlegać tym samym prawom i mają, jak się wydaje, doskonale podobną naturę”⁹³. Zaświadcza o nim jednak przede

⁸⁹ K. Pietrych, *Co poezji po bólu?...*, s. 98-99.

⁹⁰ A. Dziadek, *Projekt krytyki somatycznej...*, s. 60.

⁹¹ Tamże, s. 60.

⁹² Zob. J. Derrida, *O gramatologii...*, s. 29-58. Por. też M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*

⁹³ T. Venclova, *Aleksander Wat. Obrazoburca...*, s. 98.

wszystkim sam Wat, u którego odnaleźć można bardzo „derridiańskie” wypowiedzi na temat otwartej, zmysłowej „natury” języka. Wyróżnia się tu szczególnie zapis z *Kartek na wietrze* [DBS, 297]:

Ufność: mowa (logos) jest jedynym społecznym (ja+ty) wehikułem prawdy.

Nieufność: słowa kłamią myśli, myśl kłamie Bytowi.

Miłość: radość, jaką daje najpierw zmysłom, potem inteligencji, sama materia języka [...].

Nienawiść: opór materii słownej, niewspółmierność słów z idealnym (w głowie poety) ich prototypem.

Adoracja: wtajemniczenia w transcendent, które otwiera przed poetą (przed wtajemniczonym) każde słowo, nawet znaki przestankowe.

Odraza: lichota wszelkiej mowy wobec transcendentu.

Miłość – nienawiść: poeta dzieckiem mowy i transcendentu, chciałby poślubić mowę, zamordować transcendent, niekiedy odwrotnie.

Czyż nie odnajdujemy tu swoistej wrażliwości dekonstrukcyjnej – wrażliwości na materialność słów, na nierozstrzygalności wpisujące się we wszelkie opozycje binarne (ufność/nieufność, miłość/nienawiść, adoracja/odraza) i przemieszczające je w stronę myślenia quasi-transcendentalnego, w którym pragnienie transcendentu wciąż jest podminowywane przez świadomość uwięzienia w języku?

Dotkliwość

Właśnie z powodu aporetycznego statusu *flesh* nie odnajdziemy w wierszach autora *Mojego wieku* żadnych projektów racjonalizacji cierpienia polegających na wtłaczaniu go w binarne schematy, takie jak „ciało/dusza”, „zmysłowe/duchowe”, „zmysłowe/racjonalne” itp. Przeciwnie, podmiot Wata wyraźnie staje po stronie ciała, nawet jeśli ceną za ową radykalną uczciwość egzystencjalną jest bezradność i rozpacz. Spójrzmy np. na wiersz *Inwokacja* [PZ, 350-351]:

Jak długo jeszcze wytrzymasz

moje biedne ciało?

Jezus jest twoim Bogiem

cierpiące ludzkie ciało.

Wszystka moc jest w tobie

słabe ludzkie ciało.

Wszystek gnój jest w tobie

święte ludzkie ciało.

Wszelka czułość jest k'tobie
okrutne ludzkie ciało.
Jak długo jeszcze wytrzymasz
moje stare ciało?
Dano ci nadzieję zmartwychwstania
błogosławione ludzkie ciało,
w radość wiekiustą
cieszyć się ciało,
ból. Wiekiustego.

Utwór odwraca tradycyjną perspektywę: nadzieja na zmartwychwstanie zostaje odsunięta na rzecz wiekiustości bólu, utożsamienia jedynie z Chrystusem cierpiącym⁹⁴. Ból okazuje się nieskończony, nie da się z niego wydostać za pomocą wiary w jakąś transcendencję. Nie pomaga także przywoływanie na świadków rozmaitych – jak je nazwała Małgorzata Łukaszuk – egzystencji sobowtórzych, dzielających los cierpiącego podmiotu Wata⁹⁵. Podobnie dzieje się np. w wierszu *Trochę mitologii*, w którym „ja”, choć odczuwa własne cierpienie jako noszenie na piersi koszuli Nessosa, to jednak nie jest Heraklesem, nie potrafi utożsamić się z mitycznym herosem, a próba neutralizacji negatywnego działania bólu za pomocą sensotwórczej opowieści ponosi fiasko. Każde cierpienie jest bowiem radykalnie pojedyncze, idiosynkratyczne, niepowtarzalne. Dlatego jedyna próba jego usensownienia musi być skierowana ku zdrowemu ciału (*body*), które podejmie płynące z niej wezwanie do zobowiązania. Tak można odczytać początek czwartej części *Wierszy somatycznych* [PZ, 372-373]:

Ty śpisz, a ja konam.
Wyście spali, ja konałem – [...]
Wyście spali, a ja konałem.
Tyle konań, pokonań, odkonań, rozkonań, tyle zaklinań, rozkochań
na wolnym ogniu nie-usta-ją-ce-go
dokonywania
ciała.

⁹⁴ Utożsamienie z Chrystusem *cierpiącym*, ale nie *zmartwychwstałym*, to osobne, bardzo ważne dla Wata zagadnienie. Autor *Wierszy śródziemnomorskich* powracał do niego wielokrotnie – wystarczy przywołać w tym kontekście trzeci z *Trzech sonetów* [PZ, 183], zawierający wyjątkowy, nie tylko w skali literatury polskiej, obraz Chrystusa, który *odmawia* zmartwychwstania, dopóki wszyscy ludzie nie zostaną wyzwoleni z bólu i śmierci.

⁹⁵ Zob. M. Łukaszuk, *...i w kołysankę już przemieniony płacz...*, s. 82.

Konanie znów jest tu dookreślane i znów – chciałoby się rzec – „odokreślane”: rozpisanie go na ciąg wyliczeń wskazuje tyleż na inwencyjność podmiotu pragnącego uchwycić jego „istotę”, ile na nierozstrzygalność samego procesu⁹⁶, który jawi się jako przyszpilanie, przygważdżanie, pozbawianie podmiotu siły (po-konanie), ale też jako ruch „odsiebny”, skierowany ku Innemu (od-konanie) lub jako „powstawanie z martwych” (raz jeszcze: od-konanie), a wreszcie – jako odroczenie, *rozsunięcie* (roz-konanie), czyli – jak mówi Derrida – „wykładnik nieredukowalnego wnętrza, a jednocześnie ruchu, przemieszczenia, które oznacza nieredukowalną odmienność”, które „znamionuje to, co od siebie odchyła, przerywa wszelką tożsamość dla siebie, wszelkie skupienie punktowe na sobie, wszelką homogeniczność dla siebie, wszelką wewnętrzność dla siebie”⁹⁷. Roz-konanie – roz-sunięcie? Wy-wnętrzanie? A przy tym: ruch nieskończony, na co wskazuje nie tylko oksymoroniczny epitet „nie-usta-ją-ce dokonywanie”, ale także jego zapis, oddzielający poszczególne sylaby (choć nie w sposób ortodoksyjny) dywizem? Czy owo nie-usta-wa-nie moglibyśmy potraktować jako graficzny znak nieumarłości, specyficznego stanu pomiędzy „już nie (życiem)” a „jeszcze nie (śmiercią)”? Jeśli intuicje te są słuszne, to „nie-usta-ją-ce dokonywanie ciała” rzeczywiście okazać się musi „nieustające”, tzn. nieskończone, uniemożliwiające pełne zapisanie cierpiącego ciała znaczeniami. Zaświadczają o tym także inne utwory Wata. Oto kilka próbek: „droga długiego konania” z pierwszego *Nokturnu* [PZ, 189] i noc, która „nie skona” z *Nokturnu* trzeciego [PZ, 191], „śmierć [...] nieustanna, nie-ostateczna” z drugiej części *Kaligrafii* [PZ, 206], „wieczne konanie” z piosenki staruszki w czwartej części *Pieśni wędrowca* [PZ, 278]. *Flesh* bowiem nie jest żadną *arché*, żadną zasadą, istotą, esencją, ale właśnie ich antyfenomenologiczną redukcją [AE, 209-210].

Wszystko to stanowi jednak warunek pewnego otwarcia *flesh*, roz-konania – roz-sunięcia kierującego się ku Innemu. Kim jest owo „ty”, owi „wy”, do kogo zwraca się podmiot *Wierszy somatycznych* zaświadczający o swoim nieustającym cierpieniu? I dlaczego owo „ty”, owi „wy” śpią? Sytuacja wydaje się dość klarowna: wiersz metaforycznie odwołuje się do sceny samotnej modlitwy Chrystusa w Getsemani, „opuszczonego” przez apostołów, którzy zapadli w sen. Jeśli jednak czytać ów utwór w planie parabolicznym i utożsamić jego podmiot z oczekującym na ukrzyżowanie Chrystusem, to czyż apostołem – owym śpiącym „ty” – nie jestem aby ja sam? Ja – czytelnik poezji

⁹⁶ Por. A. Dziadek, *Rytm i podmiot...*, s. 96: „W wypowiedzi podmiotu próby opanowania bólu słowem, nazywaniem są bezskuteczne. Cała metaforyczna ekwilibrystyka jest bezskuteczna wobec doświadczenia bólu, o czym łatwo można się przekonać, czytając inne wiersze Wata o podobnej tematyce”.

⁹⁷ J. Derrida, *Pozycje...*, s. 76, 91.

Wata zmagający się z jej aporiami? I czy – właśnie – poezja ta nie wzywa do przebudzenia z letargu, z bez-refleksyjności, nie-przytomności zdrowego ciała?

Czy nie woła ona o współczucie, które jest przecież – jak zasadnie podkreśla Caputo, wskazując na jego łacińską etymologię: *com-passio* – współcierpieniem, cierpieniem we wspólnocie? Czy z wnętrza nieredukowalnej idiosynkratyczności cierpienia nie wydobywa się pewien ruch zwracający się w stronę Innego? Viktor Frank pisał, że jest ono „czymś ludzkim, w pewnym sensie najbardziej ludzkim”⁹⁸. Jest więc tym, co wszystkich nas łączy, lecz nie na sposób metafizyczny (nie stanowi żadnej „natury”, esencji, istoty człowieka), ale właśnie etyczny: to współodczuwanie bólu, to jego powszechność determinuje odpowiedź na zobowiązanie. Ów wspólny los nie oznacza jednak możliwości całkowitego utożsamienia się z Innym. Każde cierpienie jest bowiem pojedyncze i niepowtarzalne. Odpowiedzialnie na nie odpowiedzieć to nie zawłaszczyć je w utożsamiającym schemacie, ale oddać szacunek jego imieniu własnemu. Dlatego właśnie etyczna lektura cielesności wymaga przekroczenia paradygmatu wzroku (będącego domeną estetyki) ku paradygmatowi dotyku. Dlatego wiersze Wata – pisane „z” bólu i „pomimo” bólu⁹⁹ – jawią się jako „dotkliwe”.

Hans-Georg Gadamer pisał w *Prawdzie i metodzie*, że doświadczenie dzieła sztuki „bywa przede wszystkim bolesne i nieprzyjemne” i polega na przeżyciu „tego, «czego nie można się już pozbyć»”¹⁰⁰. Doświadczenie to określał też, jak już wspominałem, mianem „porażenia przez sens tego, co powiedziane”¹⁰¹, stanem „*Betroffenheit*” – bycia trafionym, ugodzonym, uderzonym. Analogiczne sformułowania odnajdziemy u Caputo, który zauważa, że w zobowiązaniu moje ciało jest „pobudzone” przez *flesh*, a także „poruszone” [*moved*] przez Innego, zmobilizowane do działania, a nawet – dokładnie – „dotknięte” [*touched*] czyimś cierpieniem [AE, 216-217].

Zapisać ciało bowiem – nie: pisać o ciele, ale właśnie: pisać ciało – to, jak przekonuje Jean-Luc Nancy, dotknąć go w tekście, zaburzyć opozycję tekstu i poza-tekstu, to otworzyć się na kontakt: „w piśmie zdarza się tylko to, tyle że na obrzeżach, na granicy, na skraju – tam, gdzie przestaje już ono być sobą”¹⁰². Tam zaś, gdzie przestaje już ono być sobą, możliwe jest dotknięcie sensu, czyli – jak komentuje tę kwestię Dziadek

⁹⁸ V. Frankl, *Homo patients*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa 1995, s. 12.

⁹⁹ Zob. K. Pietrych, *Co poezji po bólu?...*, s. 80.

¹⁰⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 485, 487.

¹⁰¹ H.-G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybór, oprac. i wstęp K. Michalski, Warszawa 2000, s. 138.

¹⁰² J.-L. Nancy, *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, Gdańsk 2002, s. 12. Do Nancy’ego odwołuje się także K. Pietrych, *Co poezji po bólu?...*, s. 100-101.

– „zarówno wyczulenie na znaczenia słów (mnożące się w nieokiełznany sposób [...]), jak i zaangażowanie ciała w akt pisania”¹⁰³.

Wiersze Wata są zatem ze wszech miar dotkliwe. Po pierwsze dlatego, że wskazują na konieczność etycznej lektury, która nie będzie się kierować postawą wzrokocentryczną, zmieniającą cierpiące ciało w neutralny przedmiot przedstawienia, lecz podejmie próbę odpowiedzialnej odpowiedzi na wyrażane przez nie „pragnienie dotyku”, kontaktu z Innym. O ile bowiem „Szanujący się kościotrup / nigdy nie pokazuje się / nago. / Tkanka tłuszczowa jego / ubraniem. Także mięśnie. I skóra, cudna skóra” [PZ, 344-345], o tyle cierpienie i śmierć odzierają go z szat godności, narażają na spojrzenie, to zaś reifikuje ciało, wystawiając na widok skrywaną nędzę, obnażając je z jego kruchych zabezpieczeń.

Wiersze Wata są dotkliwe także dlatego, że, po drugie, dotyk jest najuczciwszym ze zmysłów, za który jednak płaci się cierpieniem, jak pisał Andrzej Franaszek, komentując poezję Zbigniewa Herberta¹⁰⁴. „Dotkliwość” więc wskazuje na własną ambiwalencję, ostrzegając przed przerodzeniem się współczucia w dotyk bolesny, w agresywne wtargnięcie we wnętrze cierpiącego *flesh*, wzmagając tym samym odpowiedzialność etyczną¹⁰⁵.

Po trzecie, wiersze Wata są dotkliwe ze względu na swą nierozstrzygalność, strukturalną niemożliwość wyczerpania, do-konania, prze-czytania, przez co powielają podstawową aporetyczność „niedającej się w pełni zapisać znaczeniami” skóry i noszą wszelkie znamiona „tekstów logoreicznych”: „tekstów niemożliwych – zarówno od strony tego, który opowiada, jak i z perspektywy odbiorcy”¹⁰⁶, dotkliwe naznaczając niezamkniętością wszelkie próby ich całościowej lektury.

Są one wreszcie dotkliwe, gdyż, po czwarte i najważniejsze, trafiają nas w czuły punkt, poruszają, a przez to poruszenie – znieswajają, prowokują do wyjścia ku Innemu, do przekroczenia dzielącej nas odeń odległości. W ten sposób stają się wezwaniem do zobowiązania, które Caputo ujmuje w dwuznacznym sformułowaniu „ready to be overtaken” [MRH, 175]: stanowi ono tyleż gotowość do bycia przejętym *przez* Innego (do bycia przezeń wywłaszczonym z własnych przesądów, postaw, przekonań), co goto-

¹⁰³ A. Dziadek, *Projekt krytyki somatycznej...*, s. 65.

¹⁰⁴ Zob. A. Franaszek, *Ciemne źródło (o twórczości Zbigniewa Herberta)*, Londyn 1998, s. 193.

¹⁰⁵ Warto może w tym kontekście przypomnieć, że książka Czesława Miłosza *Świadectwo poezji*, której jednym z bohaterów jest Wat, nosi podtytuł *Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*. Niemniej, Miłosz nie akcentuje – przynajmniej w tej książce – somatycznego charakteru owych dotkliwości.

¹⁰⁶ Zob. A. Ubertowska, *Shoah i niespełniona obietnica opowieści*, w: *Narracja i tożsamość. Narracja w kulturze*, t. 1, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004, s. 254.

wość do bycia przejętym *Innym* (do odpowiadania na jego w(e/y)zwanie). Dlatego „dokliwość” zobowiązania okazuje się skandalem dla „ja”, przekracza ono bowiem podział na wewnątrz i zewnątrz, dokonując ruchu analogicznego do tego, z którym mamy do czynienia w wierszach Wata. Przekroczenie to jest zawsze czymś z gruntu etycznym: stanowi chiazmatyczną wymianę pomiędzy *body* a *flesh*, „spotkanie w samym sercu chiasmy”¹⁰⁷, w samym sercu nierozstrzygalności, w którym jedyna odpowiedź na cierpienie brzmieć może: „oto jestem” [AE, 22-23].

¹⁰⁷ E. Levinas, *Zupełnie inaczej*, „Teksty” 1975, nr 3, s. 101.

V

**„Nie będę kłamał / nie stanowią całości” – zimna hermeneutyka
Tadeusza Różewicza**

Teraz wszyscy uprawiamy fragment, nawet gdy piszemy książki z pozoru uporządkowane¹.

Emil Cioran

¹ *Rozmowy z Cioranem*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999, s. 17.

1. Zawsze fragment

Od poetyki do implikacji radykalnohermeneutycznych

Wielu badaczy podkreślało konieczność całościowego ujęcia twórczości Tadeusza Różewicza. Mimo uznania otwartości strukturalnej za podstawową cechę jego poetyki, Henryk Vogler stał na stanowisku, że „dzieło Tadeusza Różewicza stanowi jedność, która może i powinna być rozpatrywana tylko w całości [...]”². Podobny sąd wydał Kazimierz Wyka: „ktokolwiek o Różewiczu pragnie pisać, musi jego dorobek widzieć w sposób całościowy”³. Stanisław Burkot z kolei – mimo jasno sformułowanej tezy, iż „dawniej celem w sztuce było dążenie do całości. «Głosy świata» w poematach Różewicza, heterogeniczne, właśnie przez swoją niezbornosć zapisują stan kultury współczesnej. [...] Nie ma więc żadnych szans na odnalezienie całości” – z godną podziwu wiarą twierdził, że „wysiłek artysty skupia się na odkrywaniu ambiwalencji, zbliżaniu ich do siebie, na tworzeniu [...] rodzącej się w umyśle całości”⁴. Edward Balcerzan wreszcie, „nie mając jeszcze ciągle obrazu całości”, po prostu wyrażał nadzieję, iż ta „różnorodna, skomplikowana, niejednorodna” poezja kiedyś w taką całość się złoży⁵.

Ów wielogłos zastanawia z kilku powodów. Przede wszystkim skłania do wysnuęcia wniosku, że (nie tylko pierwsi) monografści Różewicza, trafnie rozpoznawszy fragmentaryczność jako naczelną cechę jego poetyki, zatrzymywali się jakby w pół kroku, nie wyciągając z niej implikacji interpretacyjnych. Chociaż zauważali związek pomiędzy wyborami poetyckimi a diagnozami kulturowymi autora *Form* (Wyka np. przenikliwie konstatował: „Śmierć Boga. Śmierć człowieka. A więc może śmierć literatury”⁶), nie przeszkadzało im to w wysuwaniu całościowych „roszczeń”, które funkcjonowały jako osobliwy argument na rzecz doniosłości dzieła Różewicza. Zupełnie, jakby fragmentaryczność była rodzajem defektu, wybrakowania czy granicy, którą należy przekroczyć ku projektowanej pełni.

² H. Vogler, *Tadeusz Różewicz*, Warszawa 1972, s. 128.

³ K. Wyka, *Różewicz parokrotnie*, Warszawa 1977, s. 9. Postawę Wyki tłumaczy skrajna niekompetencja krytyków Różewicza: „nikt z powyższych panów nie pamięta całego dorobku Różewicza. Każdy z nich [...] czyta od książki do książki i tyle, co jest w danej książce, o ile oczywiście jej sensu się domagał, co też bardzo rzadko się zdarza” (s. 95).

⁴ S. Burkot, *Tadeusza Różewicza opisanie świata. Szkice literackie*, Kraków 2004, s. 81-82, 93.

⁵ *Różewicz – jakim go widzę? Dyskusja panelowa*, w: *Zobaczyć poetę. Materiały konferencji „Twórczość Tadeusza Różewicza” UAM Poznań, 4-6.11.1991*, red. E. Guderian-Czaplińska, E. Kalemba-Kasprzak, Poznań 1993, s. 178-180 (podkr. – PS).

⁶ K. Wyka, *Różewicz parokrotnie...*, s. 98.

Dopiero autorzy nowszych opracowań, idąc za sugestiami samego Różewicza, zajęli się fragmentarycznością nie od strony poetyki, lecz od strony uwikłanej w nią problematyki filozoficzno-kulturowej. Próbę taką podjął Tadeusz Drewnowski w drugim wydaniu kanonicznej już monografii *Walka o oddech. Bio-poetyka*, w którym dowodził, że fragment u źródeł twórczości autora *Poematu otwartego* ma genezę awangardową, natomiast w tomach wydanych na przełomie stuleci: *zawsze fragment, zawsze fragment. recycling, nożyk profesora*, poeta „wykracza poza wiek XX i na modłę współczesnej inżynierii genetycznej [...] zapoczątkowuje własną inżynierię poetycką, własną bio-poetykę”⁷. Niestety, badacz nie zdefiniował szerzej bio-poetyki, za jej główną cechę uznając, jak się zdaje, recyklingowość, czyli „ponowne zastosowanie jedno- czy wielokrotnie zużytego surowca dla osiągnięcia nowego produktu” [P4, 40]. Nie zajmował się też Drewnowski istotnymi dla fragmentaryczności problemami filozoficznymi. Kwestię tę podjął dopiero autor inicjującej nowy nurt badań nad Różewiczem monografii *Tadeusz Różewicz i granice literatury*, Andrzej Skrendo. Ukazał on fragmentaryzm Różewicza w kontekście dialektyki negatywnej Theodora W. Adorna, aprobatywnie przywołując posłowie Marka J. Siemka do książki *Minima moralia*:

Fragmentaryczność to nie tylko pewna poetyka czy retoryka refleksyjnego pisarstwa; to raczej własna forma samego życia i macierzysty żywioł twórczości, to pewna ontologia, epistemologia i etyka, to pewna heroiczna wizja człowieka i świata, która zarazem jest świadoma swej niemocy i beznadziejności⁸.

W tym krótkim cytacie zawiera się, można by rzec, *clou* postawy autora *Niepokoju*. Fragmentaryczność okazuje się mieć podłoże ontologiczne, zdaje sprawę z epistemologicznej słabości człowieka, stanowi również etyczną (tzn. radykalnie uczciwą) odpowiedź na rozpad świata, pozbawioną heroicznego optymizmu i nadziei na przywrócenie perspektywy całościowej. Dlatego właśnie „postawę jego [tj. Różewicza] określa w ogromnym stopniu odmowa przyjęcia pocieszeń, pragnienie wytrwania w świecie nicestwiejącym, przez nicość drażonym”⁹. To – przyznajmy – bardzo dużo, jak na kwestię rozpatrywaną dotąd tylko od strony poetyki. Tak rozumiana fragmentaryczność jest pierwotna względem całości: hierarchicznej i arbitralnej – ludzkiej, arcy-

⁷ T. Drewnowski, *Walka o oddech. Bio-poetyka. O pisarstwie Tadeusza Różewicza*, Kraków 2002, s. 314-315.

⁸ T.W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 331.

⁹ A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz i granice literatury. Poetyka i etyka transgresji*, Kraków 2002, s. 202.

ludzkiej – sieci, w jaką pragnie się złović bezmiar wszechrzeczy. Problem fragmentu powiązał także Skrendo z Różewiczowską ideą „wiersza bez końca”, zgodnie z którą wiersz zawsze „jest [...] fragmentem, gdyż pozostaje tylko «pojemnikiem na poezję» (często «nieszczelnym» lub wręcz «dziurawym»), «wcieleniem» poezji [...], jej analogatem (poezja byłaby analogonem)”¹⁰.

Rozważania na temat fragmentaryczności podjęte przez Tomasza Kunza zmierzają z kolei do wniosku, że Różewicz, przeciwstawiając się całości traktowanej jako finalność, ostateczność, osiągnięcie końcowej wersji tekstu, doprowadza do „zakwestionowania bezwzględnej opozycyjności owych kategorii”, a jego dzieło – płynne, w toku, „uznające prymat relacji nad wytworem” – rozpina się pomiędzy dwoma biegunami: podkreśleniem zasadniczej jedności i ciągłości zamysłu pisarskiego a przekonaniem o nieuchronnej fragmentaryczności¹¹, wynikającej właśnie z płynnego charakteru ludzkiego bycia.

To zaś odsyła do twierdzeń Michała Januskiewicza. W interpretacji autora *Horyzontów nihilizmu* rozpad całości „spełniającej funkcje sensotwórcze, teleologiczne i teologiczne” należy do „podstawowych rysów Różewiczowskiej «traumatologii»”. Okazuje się, że fundamenty „starego” świata zostały „wykonane z niewłaściwego materiału”, a ich osunięcie się sprawiło, iż „nie ma najmniejszej możliwości powrotu do dawnej całości”. Stan ten wystawia na anomię: „dotychczasowy system norm i wartości społecznych, który sprawnie regulował ludzkimi zachowaniami, rozpadł się albo stał się nieprzejrzyisty”. Wszystko to prowadzi do „rozmazania takich kategorii «całościowych» jak tożsamość, cel, sens, obiektywność znaczenia” i sprawia, że „całość pozostaje niedostępna, jest co najwyżej tęsknotą za całością”. Jednak Różewicz nie poprzestaje na opłakiwaniu straty. Etyczny wymiar jego pisarstwa przejawia się w tym, iż „rozprawia się z wszelkimi mitami skończonych i całościowych opowieści, objaśnień, konsolacji i nadziei” i podejmuje aporetyczną próbę stworzenia nowej, pozametafizycznej całości¹².

W tej optyce fragmentaryczność jawi się jako bezpośrednie następstwo upadku metafizycznej wykładni świata – wiązać ją można zatem z diagnozami śmierci Boga, z utratą wiary w sensotwórczą rolę historii, z Heideggerowską refleksją nad zapomnie-

¹⁰ Tamże, s. 185.

¹¹ T. Kunz, *Strategie negatywne w poezji Tadeusza Różewicza. Od poetyki tekstu do poetyki lektury*, Kraków 2005, s. 191-208 (cytaty: s. 195, 208). W tej sprawie zob. też M. Stala, *Cierpiące ciało i śmiertelne słowo. Na marginesie nowej książki Tadeusza Różewicza*, w: tenże, *Druga strona*, Kraków 1997, s. 42.

¹² M. Januskiewicz, *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz, Borowski, Różewicz*, Poznań 2009, s. 266-280.

niem bycia przez kulturę zachodnią czy z Derridiańską dekonstrukcją metafizyki. Kiedy najwyższe wartości utraciły (z)wartość, gdy rozpadł się byt traktowany jako jedność gwarantowana przez hipostazowane, logocentryczne zworniki sensu, a całość okazała się wielką iluzoryczną podpórką, fragmentaryczność wydaje się jedyną perspektywą uwzględniającą wszystkie konsekwencje tego stanu rzeczy.

Radykalnohermeneutyczna interpretacja fragmentu Różewiczowskiego skłania przy tym do rezygnacji z perspektywy diachronicznej (historycznoliterackiej). Zdaję sobie sprawę, że autor *Regio* bynajmniej nie należy do twórców jednorodnych i uważam za trafne wyróżnienie trzech nurtów jego pisarstwa dokonane przez Ryszarda Nycza¹³. Zarazem jednak bliska jest mi niechronologiczna, adiachroniczna perspektywa Januszkiewicza, zgodnie z którą „w Różewiczu «późnym» spotkać możemy Różewicza «wczesnego» i na odwrót”¹⁴. W poezji tej w pewnym sensie nie zachodzi bowiem żadna progresja, nie zmierza ona w teleologicznym ruchu ku uzyskaniu pełni poznawczo-artystycznej. Nie ma więc tu ewolucji w takim sensie, jaki proponował np. Wyka¹⁵, jest natomiast wariant radykalnego koła hermeneutycznego: nieustannego powtarzania tych samych wątków, będącego jednocześnie iteracją, powtórzeniem z przesunięciem, zmianą perspektywy, ciągłym byciem w ruchu, poddaniem upływowi.

Upływ

Przywołajmy znany fragment z *Kartek wydartych z dziennika*:

Trzeba skończyć ten wiersz – myślę – ale czy wiersz ma „koniec”? Oto jest pytanie. Wiersz jest nieskończony; zaczyna się na tym świecie, ulega przemianie i kończy się na tamtym świecie... ciemne jest to, co zaczyna się po tzw. „zakończeniu” wiersza. Jest to zagadnienie, problem... ale raczej dla filozofów niż dla historyków literatury. Napisałem kiedyś żartobliwy poemacik o tym, że nie skończę wiersza, bo muszę wyjść do miasta, forma wiersza była żartobliwa, ale treść poważna... może to jest tak, że poeta zaczyna wiersz, a czytelnik go kończy? [Pr3, 373-374]

Różewiczowski „wiersz bez końca” konkretyzują takie zabiegi jak umieszczanie dawnych utworów w nowych tomikach; niekończąca się wariantowość poszczególnych tekstów; publikowanie rękopisów obok – wydawałoby się – finalnych, drukowanych wersji wierszy; tytułowanie sugerujące, że nie mamy do czynienia z całością danego

¹³ Zob. R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości*, Kraków 2012, s. 202-204.

¹⁴ M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu...*, s. 350.

¹⁵ „[...] poprzez lirykę i dłuższy poemat podążył on najpierw ku szczególnym formom dramatycznym. Od nich ku równie specyficznym gatunkom prozy” (K. Wyka, *Różewicz parokrotnie...*, s. 83).

utworu, np.: *Sezon poetycki – jesień 1966 (fragmenty)*, *Poemat autystyczny (fragmenty)*; budowanie wierszy metodą recyklingu, z ułomków wierszy wcześniejszych; zmiany ilościowe w kolejnych wydaniach poszczególnych tomików, w których czasem przybywa, a czasem ubywa utworów¹⁶. Kwestie te absorbowwały wielu badaczy, dopatrujących się w nich niezdolności stworzenia całościowego obrazu świata przez sztukę skazaną na budowanie z gruzów, z produktów rozpadu metafizycznie pojmowanej jedności świata¹⁷; uznających „otwartość” za słowo-klucz poezji Różewicza¹⁸; akcentujących jego ucieczkę przed wszelkimi „całościami” i obezwładnieniem fałszywej skończoności¹⁹; dowodzących, że dzieło pozostające w toku cechuje się intencjonalną, lecz nieosiągalną ze względu na brak integrującej zasady pełnią²⁰, lub też – odwrotnie – wskazujących na nieistnienie jakiegokolwiek centralnego zamierzenia poezji Różewicza, na jej permanentne bycie-w-ruchu²¹; zwracających wreszcie uwagę, że wiersz-fragment, nawet jeśli formalnie gotowy, jest nieskończony (w podwójnym sensie tego słowa)²².

Jako określenie nie-statyczności, „dziania się”, niegotowości, bycia-w-toku „formy formującej” [MA, 273] Różewicza we wszystkich tych wypowiedziach powraca akwatywna metaforyka płynności, upływu, przepływu. Pojawia się ona zresztą także w licznych formułach autotematycznych autora poematu o znamienym tytule *Złowiony*:

Muszę płynąć

[P3, 20]

chcę zatrzymać

ten strumień

[...]

¹⁶ Na ten temat zob. zwłaszcza A. Skrendo, *Przepisywanie Różewicza*, w: *Przekraczanie granic. O twórczości Tadeusza Różewicza*, red. W. Browarny, J. Orska, A. Poprawa, Kraków 2007; tenże, *Przekroczenie w granicach literatury*, w: tenże, *Tadeusz Różewicz i granice literatury...*

¹⁷ Zob. S. Burkot, *Tadeusza Różewicza opisanie świata...*, s. 19, 23.

¹⁸ Zob. A. Kulik-Jęsień, *Czasoprzestrzeń Różewicza: synteza i rozpad*, w: *Światy Tadeusza Różewicza. Materiały konferencji naukowej pod patronatem JM Rektora Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, 28 kwietnia 1999 roku*, red. M. Kisiel, W. Wójcik, Katowice 2000, s. 46.

¹⁹ Zob. P. Majerski, *W stanie Niepokoju. Tadeusza Różewicza zawsze fragment. recycling*, w: *Światy Tadeusza Różewicza...*, s. 138.

²⁰ Zob. T. Kunz, „Próba nowej całości”. *Tadeusza Różewicza poetyka totalna*, w: *Przekraczanie granic...*, s. 19.

²¹ Zob. A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz i granice literatury...*, s. 147-148, 182.

²² Zob. M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu...*, s. 311. Istnieje też sytuacja poniekąd odwrotna: utwór niegotowy przedstawiany jest jako „ostateczny” efekt pracy. Dzieje się tak np. w przypadku *Przyrostu naturalnego*, który według Kazimierza Wyki (*Różewicz parokrotnie...*, s. 86-87) zarówno istnieje, jak i nie istnieje.

stawiam zaporę
pękającą
w oczach
[*Strumień*, P2, 347]

są wiersze skończone uchwytne
i są inne
płynne
[*Na powierzchni poematu i w środku*, P3, 109]

buduję arkę
żeby coś uratować
z potopu
który nas zaskakuje
[...]
zmywa z powierzchni ziemi
[*cóż z tego że we śnie*, P4, 327]

Wydaje się, że owo wskazywanie przez Różewicza i jego interpretatorów na kwestię upływu (znaczeń, sensów, poezji, życia...) ma bezpośredni związek z antymetafizycznym rysem jego poezji, a także zdradza bliskie pokrewieństwo z projektem filozoficznym Johna D. Caputo. Sądzę, że rozpatrywanie zagadnienia Różewiczowskiego wiersza-fragmentu w tym kontekście otwiera bardzo ciekawe perspektywy badawcze: fragmentaryczne „pisanie poza wszelką formą” [*Buty i wiersze*, P3, 167] stanowiłoby tu nie „widzimi się” upartego autora, lecz następstwo fundamentalnych diagnoz ontologicznych – Różewicz byłby po prostu poetą, który wyciągnął konsekwencje z rozpadu metafizycznej wykładni świata, sytuujące się bardzo blisko hermeneutyki radykalnej, której podstawową implikacją literaturoznawczą jest właśnie uznanie nieistnienia tekstu jako gotowej, skończonej, obiektywnie istniejącej całości. Funkcjonując w upływie, pozostaje on – mimowolnie – zawsze fragmentem²³, co zresztą – jak zauważył Michał Paweł Markowski – skonstatował już Friedrich Nietzsche: „[konsekwencją Nietzscheańskiej teorii interpretacji jest] odrzucenie koncepcji tekstu zamkniętego, skończonego, samowystarczalnego i statycznego”²⁴.

²³ Zob. M. Januskiewicz, *Hermeneutyka radykalna Johna D. Caputo – implikacje literaturoznawcze*, w: tenże, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.

²⁴ M.P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997, s. 64-65.

Przyjrzyjmy się kilku wierszom Różewicza pochodzącym z różnych okresów. Już antyteleologiczne wyliczenie z *Poematu otwartego* zakończone aporetyczną formułą „To wszystko jest składanie / które się złożyć nie może” [P2, 15] sytuuje nas w horyzoncie hermeneutyki radykalnej. Według Wyki we fragmencie tym „czynności i obserwacje sypią się jak piasek z klepsydry”²⁵ – oto praktyki codzienne i rzeczy oswojone zostają wytracone ze zwykłych kontekstów, tracą rutynową poręczność, swoje „ze względu na co”. Ujmowane od strony upływu, zdającego sprawę z ludzkiej skończoności (quasi-refren: „To jest umieranie”), ujawniają absurdalność i klęskę ludzkiego projektu scalania bycia. Zakończenie poematu wpisuje – jak sądzę – owo nieskładalne rozplenienie w problematykę nihilizmu²⁶:

Poruszamy się
poruszamy się prędeej
śpieszymy
coraz szybciej
i szybciej
krążymy
dokoła
lecz nie ma środka
jest wiele domów które stoją
ale nie ma środka
jest wiele dróg które biegną
ale nie biegną do środka
[P2, 19]

Komentując ów wiersz, Drewnowski pisał, że „zapełnianie środka staje się głównym problemem współczesności, od którego zależy wydostanie się z impasu, z niżu, z katastrofy”²⁷. Wbrew niemu uważam jednak, iż Różewiczowi nie chodzi bynajmniej o ponowne wypełnienie środka, lecz – na co wskazywał Januszkiewicz –

²⁵ K. Wyka, *Różewicz parokrotnie...*, s. 119.

²⁶ Nie chciałbym po raz kolejny rozpoczynać sporu „Różewicz – nihilista czy moralista?”, uważam bowiem, że kwestię „ostatecznie” rozstrzygnęli Skrendo i Januszkiewicz, którzy wykazali, że spór ten był po prostu jałowy, gdyż opierał się na przesłankach światopoglądowych, a jego uczestnicy operowali potocznym rozumieniem pojęć „moralizm” i „nihilizm”. Stanowiska Skrendy i Januszkiewicza streścić można następująco: Różewicz jest nihilistą i właśnie dlatego jest moralistą. Nihilizm – w głębokim sensie – nie oznacza bowiem trywialnej destrukcji wartości w imię immoralizmu, lecz diagnozę stanu współczesnej kultury, dotkniętej kryzysem wartości. Zob. A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz i granice literatury...*; M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu...*

²⁷ T. Drewnowski, *Walka o oddech...*, s. 247.

o „umiejętność wytrwania wobec «pustego miejsca», braku centrum”²⁸. Finał *Poematu otwartego* mówi bowiem, że upływ jest coraz szybszy, co zgadza się z konstatacjami Odoona Marquarda na temat „przyspieszenia”, jakiemu uległo życie w nowoczesności²⁹ (a także odsyła do innego utworu: *Płytko przędzej*). Przyspieszenie to jawi się jako bezpośrednie następstwo nihilizmu, jeśli zważyć na definicję ukutą przez Gianniego Vattima, zgodnie z którą nihilizm stanowi staczanie się „centrum w stronę jakiegoś X”³⁰. Kiedy więc nie ma środka, stabilnego jądra sensu, zastępuje go niekończąca się gra znaczących nieodsyłających do żadnego centralnego, transcendentalnego *signifié*. Oto bezgruncie, bezdroże, bezcelowość błędzenia po kole hermeneutycznym, które nie tylko nie wiedzie do żadnego ostatecznego z-rozumienia, a tym bardziej poznania³¹, ale także okazuje się zwichnięte: jesteśmy skazani na kluczenie od fragmentu do fragmentu, od części do części, od *signifiant* do *signifiant*, od śladu do śladu, brak nam perspektywy całościowej, scalającej doświadczenie egzystencjalne w jedność sensu.

„coraz częściej nie kończę wierszy / opowiadań listów” – mówi z kolei podmiot *Czytania książek* [P3, 265]. Najpełniejszym – co nie znaczy: pełnym! – rozwinięciem tego zagadnienia jest poemat *zawsze fragment* (prawdopodobnie o nim wspomina przywołana notka z *Kartek wydartych z dziennika*), którego podmiot z jednej strony utyskuje: „nie mam czasu / na skończenie / tego wiersza”, ale z drugiej zauważa: „przecież wiersz nie ma końca” [P3, 352]. Temat utworu – Ameryka, „temat ocean” [P3, 354] – dodatkowo eksplikuje aporetyczność zadania polegającego na próbie zamknięcia bezmiaru świata w jednym poemacie. Okazuje się, że opis taki nigdy nie będzie pełny – postawienie kropki to jedynie arbitralne zakończenie, które – mimo tego gestu: „więc kończę i stawiam kropkę” [P3, 357] – pozostaje... otwarte. Efekt ów hiperbolizuje „do-powiedzenie” w parantezie, które jest właśnie nie-do-powiedzeniem, urwanym w połowie przywołaniem sfrageologizowanego *dictum* Horacego: niekiedy i świetny Homer zdrzemnie. Owo otwarte zakończenie ująć można za pomocą formuły Caputo: *open-endedness*³² – oto w sytuacji nihilizmu, nieustającej gry znaczących bez znaczonych, nie istnieje teleologiczny cel, do którego miałyby zmierzać nasze działania. Wobec tego „koniec / to początek” dalszego błędzenia [*Koniec*, P3, 41],

²⁸ M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu...*, s. 296.

²⁹ Zob. O. Marquard, *Wiek oderwania od świata? Przyczynek do analiz terażniejszości*, w: tenże, *Apolo-gia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

³⁰ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 15.

³¹ S. Burkot pisał o *Poemacie otwartym*, przywołując metafory labiryntu i kłęczą, że antycypuje on świadomość postmodernistyczną (*Tadeusza Różewicza opisanie świata...*, s. 73).

³² J.D. Caputo, *Love Among the Deconstructibles: a Response to Gregg Lambert*, „Journal for Cultural and Religious Theory” 2004, vol. 5, nr 2.

tworzy się rzecz bez początku i końca
nie ma tych umownych znaków zostały
zapomniane
teraz tworzy się spadając odchodząc
[*Non-stop-show*, P2, 404]

Spada się zaś – oto upływ, *abyss*, *Ab-grund* – „we wszystkich kierunkach / równocześnie / w dół w górę na boki” [*Spadanie czyli o elementach wertrykalnych i horyzontalnych w życiu człowieka współczesnego*, P2, 396]. A gdy

są kłopoty z końcem
wiersz nie chce
się kończyć
ciągnie się dalej

pojawia się pokusa nieuczciwego zatrzymania gry, wytwarzającego iluzję ustatycznienia:

co zrobić z tym końcem

utopić go w ciemności
na modłę Celana
[*** [*mój krótki wiersz*], P4, 34]

Funkcjonowanie w nieustającym upływie powoduje bowiem krańcową destabilizację, poczucie nieokreśloności, rozbiecie wszelkich pewników ontologicznych, epistemologicznych, a przede wszystkim aksjologiczno-etycznych. Upływ staje się przepływem, entropią:

nowy człowiek
to ten tam
tak to ta
rura kanalizacyjna
przepuszcza przez siebie
wszystko
[*Nowy człowiek*, P2, 133]

Tak wygląda również kondycja poety, który utracił metafizyczną legitymizację:

Wie pan, co w pracy współczesnych poetów jest najgorsze? Ta materia, którą produkujemy, jest taka niespoista. Nic się na niej nie zatrzyma. Przepuszcza przez siebie wszystko. Właściwie przestała istnieć. Jest rozproszona, czasem tylko jakieś strzępy [*Przygotowanie do wieczoru autorskiego*, Pr3, 277-278].

Hermeneutyka upływu podejmowana jest bowiem za cenę skrajnej niepewności. Jak pisze Caputo, otwiera nas ona „na otchłań, na grę, w którą wciągnięte są wszystkie rzeczy, na *ébranler*, na drzenie” [HiD, 210]. Stawka tej gry okazuje się jednak równie wysoka: to swoista gotowość na trwogę, ochraniająca bycie przed „popadnięciem we władanie zamrażającego *eidosu*”, za pomocą którego metafizyka „stwarza dostrzegalną iluzję stałości [...]”³³. Wszystko odbywa się więc w oscylacji pomiędzy upływem a tęsknotą za utraconym rajem stabilnego centrum.

Tę ambiwalencję dostrzegał w twórczości Różewicza już Vogler, według którego od pierwszych lat powojennych była ona „wyprawą dla zdobycia nowego świata wartości, czyli, innymi słowy, stabilizacji”³⁴. Nie przeczę, że taka tęsknota za światem jednoznacznych dystynkcji, w którym „las był lasem / Bóg Bogiem / Diabeł Diabłem / [...] / prawda prawdą / [...] / kłamstwo kłamstwem” [*Acheron w samo południe*, P2, 312], rzeczywiście u Różewicza występowała, równocześnie jednak podmiot jego poezji całym sobą przeżywa nihilistyczną konstatację, że świat ów bezpowrotnie przepadł, że upływ jest naszą niezbywalną kondycją. Uczciwość – i waga! – tego pisarstwa polega więc nie na nostalgicznych próbach restytucji wartości, lecz, dokładnie na odwrót, na zgodzie na świat pozbawiony gruntu – jedyny świat, jakim dysponujemy, albo raczej: jedyny, w który zostaliśmy rzućeni.

Ten „kategoryczny” imperatyw pozostania wiernym pierwotnej trudności życia skłaniał wielu krytyków do deprecjonowania poezji Różewicza. Jan Błoński określił ją np. – intencjonalnie negatywnym – sformułowaniem „nihilizm tragiczny”³⁵. Byłby to zresztą poręczny termin, gdyby potraktować go opisowo, a nie aksjologicznie. W tym wszakże zamyka (lub raczej: otwiera) się istota nihilizmu i upływu, że prowadzi on nie tylko do wolnej (radosnej) gry znaczeń, ale – wedle trafnych formuł Kunza – do „katastrofy semiotycznej” i „klęski przedstawienia”³⁶. Katastrofa – zgodnie z figurą etymo-

³³ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998, s. 130.

³⁴ H. Vogler, *Tadeusz Różewicz...*, s. 108.

³⁵ Dodając, że jest ona „kwadraturą koła”. J. Błoński, *Ścieżki do nikąd*, „Przegląd Kulturalny” 1963, nr 19, s. 8.

³⁶ Według badacza była ona symbolicznym punktem wyjścia Różewicza (konstatawał ją już *Ocalony*): T. Kunz, *Strategie negatywne...*, s. 95, 115.

logiczną przywoływaną przez Caputo: *disaster* od łacińskiego *dis-astrum* [AE, 6] – oznacza bowiem brak gwiazdy przewodniej prowadzącej do Zbawiciela, Boga, transcendentalnego *signifié*. W ten sposób można odczytać wiersz-apokryf *Rodzina człowieka* [P2, 211-212], który reweluje brak cudu, radykalnie desakralizując historię narodzin Jezusa poprzez wyekspozowanie jej ludzkiego wymiaru. Okazuje się, że „Nie było gwiazdy / nad oborą nie było magów / i aniołów”, że wszystko to jest wymysłem ludzkim, kłamstwem wytworzonym ku pocieszeniu, ku rozświetleniu ciemności, wypełnieniu pustki, wskrzeszeniu nadziei:

I ludzie
gwiazdę zawiesili
bo im zbyt ciemno
było pusto
ziąb ciągnął
od tej tajemnicy [P2, 211]

Tymczasem jednak „noc rośnie”, nie ma zbawienia, jest *dis-astrum*, *Ab-grund*, *abyss*. W perspektywie katastrofy semiotycznej odczytywać można także utwór o incipicie *kto mi związał ręce* [P2, 121], którego podmiot zmuszony jest do samodzielnego stawiania znaków na drodze. Ów pierwotnie optymistyczny program popartowy³⁷ ulega w wierszu rewaloryzacji: nieistnienie transcendentalnego drogowskazu skutkuje bezradnością podmiotu. Początkowy sukces jego przedsięwzięcia („ten [znak] oznacza ptaka / ten niebo”) szybko okazuje się pozorny, znaki są kalekie: „ten oznacza ptaka / bez nieba / bez skrzydeł / bez oka”. W konsekwencji podmiot pozostaje uziemiony („to nie są ręce złożone do lotu”), a pytanie Jana Kochanowskiego z *Pieśni X z Ksiąg pierwszych*: „Kto mi dał skrzydła, kto mię odział pióry”, spotyka antytezę w pytaniu: „kto mi związał ręce”, obrazującym niemożność działania w sytuacji deficytu semiotycznego poręczenia – dolą hermeneutyki staje się nie-rozumienie³⁸.

Wszystko to, jako się rzekło, rodzi potężne pragnienie stabilizacji. Jednakże jądrem hermeneutyki radykalnej i – jak uważam – poezji autora *Zielonej róży* jest przy stanie na upływ, pogodzenie się z nim wynikające z podstawowych przesłanek etycznych, egzystencjalnych i intelektualnych: zamykanie go w metafizycznej klatce Pojęcia

³⁷ T. Drewnowski (*Walka o oddech...*, s. 146) zauważył, że formuła „stawiam znaki na drodze” to kryptocytat z manifestu popartowca, Claesa Oldenburga. Badacz pisze, że Różewicz „przyjmuje ten program za swój”. Nie do końca można się z tym zgodzić, co próbuję wykazać we własnej interpretacji.

³⁸ Por. D. Szczukowski, *Tadeusz Różewicz wobec niewyraźnego*, Kraków 2008, s. 42: „Niezrozumiałość i niezrozumiałość urasta do podstawowej kategorii hermeneutycznej”.

równa się bowiem wstrzymaniu ruchu upływu. Wymóg radykalnej uczciwości sprawia zaś, że nihilicie trudniej – nie łatwiej! – żyć w świecie bez Boga, prawdy i najwyższych wartości. Stąd bierze się prowokacyjne pytanie Różewicza: „doskonałość formalna, wszelka forma to mistyfikacja?” [Pr3, 280], stąd też jego strategia niekończenia utworów, ich parataktyczna wariantowość, a wreszcie – niechęć do wstrzymywania znaczeniorodnego ruchu poezji poprzez przyszywanie jej rozmaitych latek:

Mówią: „poezja jest jak dzwon”, albo: „poezja to noc księżycowa”. Porównują. Chwytają się porównania jak tonący brzytwy. Już wiedzą, co to jest poezja. Mogą więc tworzyć poezję, mieć w sobie poezję. Mogą czuć się szczęśliwi. A przecież poezji nie ma. Przeczuwają to, ale nie chcą dotknąć prawdy [Pr3, 279].

Temat ten podejmuje wiersz *Uzasadnienie* [P2, 122], w którym na pierwszy rzut oka dokonuje się coś w rodzaju redukcji ejdetycznej:

Rzecz
zdarzenie

dopiero izolowane
odcięte zamknięte
staje się jasne

Przypomina ona początek *Poematu autystycznego*: „Świat zredukowany / jest zawsze / bardziej skupiony” [P3, 310]. Jednakże nie o dotarcie do istoty fenomenu tu chodzi, gdyż istota taka – jak się zdaje – po prostu nie istnieje: jak dalej czytamy w *Uzasadnieniu*, przedmioty wyizolowane są „wyraźne i zbliżone / nie do «prawdy» / lecz do siebie”. Idzie więc o rozkładanie domniemanej całości na fragmenty-prafenomeny, dzięki któremu rzecz, zdarzenie

zaczyna żyć
w formie pierwotnej
a raczej bez formy
gdyż forma
jest tym co zostało
wyrzucone na zewnątrz

Lecz forma jest także tym, co zostało – uprzednio – *narzucone* z zewnątrz. Fragment – forma bez formy – sytuuje się bliżej „prawdy”, choć „prawda” w sensie adekwacyjnym nie istnieje. Albo, inaczej, istnieje tylko w świecie, który posiada metafizyczną sankcję, a tej w poezji Różewicza brak. Podobną refleksję przynosi *Mozaika bułgarska z roku 1978*, gdzie nieobecność jednego kamyka, który wypadł z całości, paradoksalnie „przywraca kamykowi / kształt / puste miejsce / po kamyku skupia na / sobie uwagę” [P3, 346]. Dopiero więc swoista dekonstrukcja całości pozwala ujrzeć to, co pojedyncze i oddać szacunek jego idiomatycznej nieokreśloności, o czym mówi zakończenie *Uzasadnienia*:

Wiem
że nic nie chce być
porównane do niczego
aby się objawić
wyrazić mocniej
lub piękniej

Inną realizacją imperatywu utrzymywania wiersza w ciągłym ruchu jest quasi-programowa *Propozycja druga* [P2, 201-202], którą rozpoczynają wersy:

Utwór
skończony
trzeba złamać
a kiedy się zrośnie
jeszcze raz łamać
w miejscach gdzie styka się z rzeczywistością.

Kunz, pisząc o niezamkniętości i dynamiczności tego tekstu, konkludował:

Wyjściowy „związek przyległości” między rzeczywistością i tekstem musi ulec przekształceniu, aby nie stał się związkiem statycznym, zautomatyzowanym [...]. Wiersz, aby żyć, musi mieć zdolność wchodzenia w coraz to nowe znaczeniowe relacje kontekstowe³⁹.

Wiersz musi więc być fragmentem, i to w najbardziej elementarnym, etymologicznym znaczeniu tego słowa (fragment od łacińskiego *frangere* – łamać). Dopiero złamanie, sfragmentaryzowanie (zdekonstruowanie) przypadkowych, należących do

³⁹ T. Kunz, *Strategie negatywne...*, s. 93-94.

porządku wyobrażonego (*ergo* arbitralnych, będących wynikiem pracy teleologii) związków między wierszem a rzeczywistością (zatem: zanegowanie adekwatnościowej *mimesis*) uwalnia upływ, uruchamia nieograniczoną swobodę *signifiants*:

po skończeniu
utworu
usunąć fundament
na którym się opiera
– ponieważ fundamenty
ograniczają ruch –

W ten sposób wystawiony na bezgruncie utwór nie będzie przylegał do rzeczywistości na zasadzie re-prezentacji, lecz zderzał się z nią, dając początek nowemu wierszowi, „który jest obcy rzeczywistości / zaskakuje ją / rozbija / przekształca // i sam ulega / przekształceniu”. Obcy – bo nienaśladujący jej, niepróbujący dotrzeć do jej istoty, lecz raczej dekonstruujący sam mit istoty; wytwarzający się z pęknięcia, ze szczeliny, przez którą prześwituje bycie i sączy się poezja (jak z kolei dzieje się w wierszu *W teatrze cieni*).

Trzeba wyciągnąć wszystkie konsekwencje z kondycji, w jakiej się znajdujemy – na tym polega nieprzejeżdżana intelektualna (i etyczna) uczciwość Różewicza, której sprostać musi również czytelnik wrażliwy na nierozstrzygalność poezji autora *to i owo*. Jak bowiem pisał Nycz, „jest tak, jak gdyby wszelkie próby wyprowadzenia nadrzędnych, syntetyzujących interpretacji, wykorzystujących elementy stałe [...] a zacierających czy neutralizujących sprzeczne kierunki znaczenia, musiały pozostać otwarte i niewystarczające”⁴⁰. Przyzwolenie na upływ – niebędące jednoznaczną afirmacją, lecz raczej, wedle formuły Skrendy, stosunkiem aprobatywno-negującym⁴¹ – jawi się jako podstawowe następstwo tej uczciwości. Już Vogler konstatował, że podmiot Różewicza „jest to «bohater» otwarty na wszystko i to jest jego klęską, ponieważ zdaje sobie sprawę [...], że tylko zamknięcie się i ograniczenie potrafi skupić energię gotową do stworzenia ideału”⁴². Poezja Różewicza odmawia sobie wszakże łatwych pocieszeń, wcielając tym samym konstytutywny imperatyw hermeneutyki radykalnej:

⁴⁰ R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości...*, s. 195-196.

⁴¹ A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz i granice literatury...*, s. 63. Skrendo zapożycza to określenie od A. Falkiewicza (*W imieniu Anonima*, w: tenże, *Fragmety o polskiej literaturze*, Warszawa 1982), pozbawiając je wymiaru (negatywnie) wartościującego.

⁴² H. Vogler, *Tadeusz Różewicz...*, s. 125. Zob. też T. Drewnowski, *Walka o oddech...*, s. 230-231.

Ważne jest to, aby zgodzić się na siebie. Na swoją pustkę i zmęczenie
[*Komentarz*, P2, 114]

wtedy pojmuję
jeszcze raz
że moim zadaniem
jest zgoda
[*Acheron w samo południe*, P2, 316]

trzeba się z tym zgodzić
że Bóg odszedł z tego świata
[...]
że jest się dorosłym
że trzeba żyć
bez Ojca

[...]
że trzeba żyć godnie
na świecie bezbożnym
nie licząc na karę ani nagrodę⁴³
[*nauka chodzenia*, P4, 251-252]

Brak Przewodnika, Boga-Ojca, który wskazałby drogę właściwego postępowania, stawia przed nami ekstremalne wymogi etyczne: nie wiadomo, dokąd iść, co zrobić, co jest słuszne, a co nie. Odwaga polega jednak na niezawieraniu jakimkolwiek metafizycznym podpórkom. Wyrzec należy się przede wszystkim – co zauważył Dariusz Szczukowski – „pocieszenia podsuwanego przez poprawne formy”⁴⁴. Ich „poprawność” legitymizowana była bowiem przez metafizykę, po której upadku rozprężyły się i one. W wierszu *Formy* [P2, 61] czytamy:

Te formy niegdyś tak dobrze ułożone
posłuszne zawsze gotowe na przyjęcie
martwej materii poetyckiej
przestraszone ogniem
wyłamały się i rozbiegły

⁴³ W wierszu słowa te wypowiada teolog, Dietrich Bonhoeffer. Na marginesie pozostawiam niebłahą różnicę pomiędzy „śmiercią” a „odejściem” Boga. Pozornie „odejście” sugeruje możliwość powrotu Boga, podczas gdy „śmierć” odbiera na to nadzieję. Jak jednak staram się udowodnić w kolejnym rozdziale, śmierć w poezji Różewicza nigdy nie jest ostateczna, zatem Bóg, choć nieobecny, może powrócić.

⁴⁴ D. Szczukowski, *Tadeusz Różewicz wobec niewyraźnego...*, s. 14. Badacz cytuje J.-F. Lyotarda.

Można, jak Skrendo⁴⁵, odczytywać ten obraz jako peryfrazę wojny, ale ciekawsze wydaje się powiązanie go z diagnozą nihilistyczną: forma skoligacona jest z metafizyką i tylko w jej obrębie pozostaje uporządkowana i stabilna, lecz także – zauważmy, że „dobrze ułożona” to frazeologizm – posłuszna jej uroszczeniom. Tymczasem jednak formy „wylały się i rozbiegły”, stały się an-archiczne, odebrały twórcy mowę, rozszarpały go niczym menady Orfeusza⁴⁶. Odtąd traci on funkcję wieszczka, pośrednika bogów, pasterza bycia.

Tym, co wyróżnia poezję autora *Twarzy trzeciej*, jest więc, jak powiada Skrendo, „odwaga życia pośród ruin, przyświadczenie rozpadowi świata”⁴⁷. Oto zimna hermeneutyka Różewicza: niekonkluzywna hermeneutyka upływu, zdająca sprawę ze słabości, zagubienia, bycia w nierozstrzygalności, hermeneutyka pozbawiona nadziei, heroicznego optymizmu, hermeneutyka nie-rozumienia, otwarta na pierwotną trudność życia, którą metafizyka starała się wyminąć przez tylne drzwi upływu.

Radykalne koło hermeneutyczne Różewicza

Szybko dostrzeżono, że poezja Różewicza jest właściwie bezustannym przetwarzaniem tego samego, pierwotnego rozpoznania stanu kultury. Często formułowano na tej podstawie zarzut monotonii. Jacek Trznadel w 1960 r. – jeszcze dość neutralnie – konstatawał, że „Różewicz należy do liryków, którzy w swej twórczości raczej zakreślają koło. Nie porzuca siebie – lecz dopełnia [...]. Nie jest to praca nad nowym obrazem, lecz zmiana istniejącego przez dorzucenie nowych barw. Jest jedność w tej zmienności”. Już trzy lata później wszakże przestał być dla autora *Nic w płaszczu Prospera* wyrozumiąły: „Model człowieka pękniętego, zarażonego, jaki permanentnie proponuje Różewicz – musi w końcu obudzić protest. Nie można wciąż wydobywać tonów z przeciągniętej struny”⁴⁸. Na podobne zagrożenie monotonności zwracał uwagę Janusz Sławiński, według którego

Różewicz mówiący pozornie trzema różnymi głosami – liryki, dramatu i prozaicznej narracji – w istocie posługuje się w każdym z tych gatunków tym samym stylem, [...] retoryką bezradno-

⁴⁵ A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz i granice literatury...*, s. 82.

⁴⁶ Zob. T. Kunz, *Strategie negatywne...*, s. 110.

⁴⁷ A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz i granice literatury...*, s. 377.

⁴⁸ J. Trznadel, *Wobec Różewicza*, w: *Z problemów literatury polskiej XX wieku*, red. S. Żółkiewski, H. Wolpe, H. Markiewicz, t. 3, Warszawa 1965, s. 88, 94.

ści. Styl ten należy niewątpliwie do najważniejszych odkryć powojennej poezji, ale też [...] jak zaden inny jest narażony na niebezpieczeństwo szybkiej konwencjonalizacji⁴⁹.

Tę samą cechę pisarstwa Różewicza waloryzowano jednak również pozytywnie. Wyka pochwalał konsekwencję autora tomu *Formy*, podkreślając: „to nic innego jak swoisty nawrót do prapoczątku tej poezji. Nawrót, utrwalenie, jeden więcej wariant wciąż tej samej propozycji stawianej światu”⁵⁰. Sam Różewicz przyznawał wreszcie: „od dwudziestu lat pracuję / nad jednym wierszem” [*Jestem realistą*, P2, 82], wyrażając co do swoich utworów nadzieję, że „przyjdzie chwila kiedy wszystkie / zbiegną się do mnie / [...] // zbiegną się w jedno” [*Powrót*, P2, 128]. Istotę swojej postawy wyraził zaś w notce z *Dziennika gliwickiego* z 15 czerwca 1957 r., która opublikowana została w tomie *Matka odchodzi*:

Powinno się pisać jedną powieść przez całe życie albo jedną sztukę, albo jeden tom wierszy. (Tak robili Dostojewski, Czechow, Mickiewicz).

Literaci, którzy pisują „osobne” opowiadania, powieści, wiersze – są powierzchowni. [...] To, co moi „krytycy” lub „koledzy po piórze” oceniali jako „powtarzanie się”... – mówili: „Tadeusz R. się powtarza” – to była i może jeszcze jest najcenniejsza rzecz w całej mojej twórczości. Uporczywe przerabianie, powtarzanie, wracanie do tej samej materii i tak... aż do końca. Inne rzeczy będzie już pisał inny człowiek. Inaczej nie można. Albo wpada się w literacką „gadaninę” [MO, 87-88].

To więc, co niektórzy krytycy uważali za wyczerpanie formuły czy petryfikację stylu Różewicza, było jego świadomą strategią: ciągłym pogłębianiem refleksji podejmowanym za cenę ryzyka repetytywności, które jednak szczęśliwie wciąż udawało się zażegnać. Projekt autora *Plaskorzeźby* nawiązuje do długiej tradycji, a także *implicite* odwołuje się do *dictum* Heideggera: „każdy myśliciel myśli tylko jedną, jedyną myśl”⁵¹. To myślenie jednej myśli, pisanie jednego, nigdy niezakończonego tomu (czy może nawet wiersza)⁵² jest, moim zdaniem, specyficznym wariantem koła hermeneutycznego w jego radykalnym wydaniu, w którym całość pozostaje jedynie niezrealizowaną (bo nierealizowalną) projekcją nieustannego ruchu powtórzenia antycypacyjno-

⁴⁹ J. Sławiński, *Próba porządkowania doświadczeń*, w: *Z problemów literatury polskiej XX wieku...*, s. 267.

⁵⁰ K. Wyka, *Dwa razy Różewicz*, w: tenże, *Rzecz wyobraźni*, Warszawa 1959, s. 406.

⁵¹ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000, s. 30.

⁵² T. Kunz (*Strategie negatywne...*, s. 221) pisał: „Wydaje się, jakby Różewicz chciał powiedzieć: wciąż piszę ten sam tom wierszy, wciąż układam jeden tekst, komponuję go wytrwale ze starych i nowych utworów, między moimi wierszami dochodzi do ciągłych semantycznych napięć i zderzeń, z których wyłaniają się nowe, nieoczekiwane (także dla mnie) sensy i znaczenia”.

-retrospektywnego. Powtórzenie to jest jednocześnie iteracją – wrażliwym na upływ ruchem nieustannie przemieszczającym pierwotne rozpoznania. Tłumaczy ono również swoiście rozumiany brak progresji w poezji Różewicza: powtórzenie nie stanowi bowiem działania linearnego, teleologicznego, jest *par excellence* bez-celowe, nigdy pełniejsze poznawczo, a wciąż bardziej problematyczne. Zauważmy, że wiąże się ono ściśle ze strategią budowania wierszy z resztek, pozostałości, z tego, co pod ręką, co znalezione na „śmietniku”. Powtórzenie bynajmniej nie wstrzymuje upływu, lecz raczej zbiera ostające się z niego ułamki, sfragmentaryzowane formy, poszarpane słowa, ślady sensu, osłabione bycie. Z tych śmieci – jak Burri w *Opowiadaniu dydaktycznym* [P2, 298] – ratuje to, co wartościowe, lub raczej to, co kryje w sobie jeszcze pamięć o dawnych wartościach⁵³.

Różewicz jest bowiem artystą uświadomionej straty⁵⁴, wtórującym rozkładowi metafizyki obecności, lecz równocześnie podtrzymującym pamięć o niej. Wobec tego można o nim myśleć nie tylko od strony hermeneutyki upływu Caputo, lecz także z perspektywy nieco odmiennej propozycji radykalnohermeneutycznej Vattima. Sądzę, że w poezji Różewicza dokonuje się swoista *Verwindung* tradycji metafizycznej, a więc nie jej przewyciężanie, ale raczej – przebolewanie, przemyśliwanie, zwijanie, świadome swego uwikłania w nią. Na fakt ten zwracało uwagę bardzo wielu krytyków, choć żaden z nich nie posługiwał się tą kategorią⁵⁵. I tak np. Andrzej Falkiewicz, surowo oceniając twórczość Różewicza, nieświadomie podał niemal dokładną definicję *Verwindung*: zdaniem autora *Fragmentów o polskiej literaturze* poeta poprzez swój aprobatywno-negujący stosunek do tradycji paradoksalnie ją utwierdza, gdyż funkcjonuje w nieuchronnym odwołaniu do niej⁵⁶. Kategoria *Verwindung* wydaje się również bliska propozycji Skrendy, aby myśleć o Różewiczu jako o poecie transgresji, rozumianej nie jako przekroczenie granicy ku czemuś zewnętrznemu, lecz jako bycie w ciągłej cyrkulacji, w ruchu: „tym, co akt transgresji odzyskuje ze względu na możliwość tego, co

⁵³ Na temat roli śmietników w poezji Różewicza napisano już bardzo wiele, począwszy od pierwszego monografisty, H. Voglera (*Tadeusz Różewicz...*, s. 45-46, 76, 98-99), przez T. Drewnowskiego (*Walka o oddech...*, s. 124-134, 187-216), aż po prace najnowsze, np. M. Januszkiewicza (*Horyzonty nihilizmu...*, s. 277-280) czy J. Łukasiewicza (*Wyrzucanie śmieci*, w: T. Różewicz, A. Hawalej, *Śmietnik*, Wrocław 2016).

⁵⁴ Zob. T. Kunz, *Strategie negatywne...*, s. 225.

⁵⁵ Napomknął o niej jedynie T. Kunz (tamże, s. 118), co pochwalił – nie rozwijając jednakowoż tego pomysłu – A. Skrendo (*Przodem Różewicz*, Warszawa 2012, s. 103). W kontekst myśli słabej Vattima – nie wykorzystując jednak potencjału tkwiącego w kategorii *Verwindung* – wpisywali twórczość Różewicza M. Januszkiewicz (*Horyzonty nihilizmu...*) oraz A. Zawadzki (*Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009, s. 295-313).

⁵⁶ A. Falkiewicz, *W imieniu Anonima...*, s. 240.

istnieje, jest jego własna możliwość dokonania transgresji tego, co istnieje”⁵⁷. Czy tak pojmowana transgresja nie stanowi wariantu koła hermeneutycznego? Czy nie jest pokrewna Vattimowskiemu „dłугоmu pożegnaniu z metafizyką”, którą wciąż przekraczamy, nie mogąc jej definitywnie porzucić⁵⁸?

W tej interpretacji hölderlinowsko-heideggerowski problemat *To jednak co trwa ustanowione jest przez poetów* [P3, 171] oznaczałoby nie tyle wstrzymywanie upływu czy też odnajdywanie pośród niego wysepek stałości (jak parafrazuje to zdanie-cytatytuł Drewnowski: „to jednak, co w naszych czasach metafizyczne, wydarte jest przez poetów”⁵⁹), lecz raczej gromadzenie resztek, kolekcjonowanie tego, co upływ oszczędził:

z kilku zdań
z kilku wierszy
buduję arkę

żeby coś uratować z potopu
który nas zaskakuje
zmywa z powierzchni
ziemi
[*cóż z tego że we śnie*, P4, 323]

To, jak mi się zdaje, sens Różewiczowskiego powtórzenia, ciągłego pisania jednego, niekończącego się (a przeto pozostającego wciąż fragmentem) wiersza, nieustannego zataczania koła, w którym to ruchu poeta „pustosząc pustkę słowa / pisze / głębiej / ciemniej” [*To jednak co trwa ustanowione jest przez poetów*, P3, 171].

„Teraz wszyscy czekają na listonosza”: brak tajemnicy, tajemnica braku

Ustawiczne podążanie w głąb doprowadziło zaś Różewicza do... powierzchni. Aby wytłumaczyć ten paradoks, zacznijmy od znanego cytatu z *Przygotowania do wieczoru autorskiego*: „Poezję «pozbawioną tajemnicy» uprawiam w pocie czoła od czterdziestu lat, tak «jak najlepiej potrafię»” [Pr3, 392]. Ta autotematyczna uwaga skłoniła

⁵⁷ A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz i granice literatury...*, s. 40. Badacz cytuje artykuł P. Klossowskiego, *Sade i Fourier*, „Literatura na Świecie” 1994, nr 10, s. 289.

⁵⁸ Bliższe przyjrzenie się relacji poezji Różewicza i idei *Verwindung* wydaje mi się pasjonującym wyzwaniem badawczym, na które – niestety – brak tu miejsca. Uważam, że otworzyłyby ono ciekawą perspektywę interpretacyjną, pozwalającą na nowo przemyśleć Różewiczowską problematykę śmierci poezji, kresu metafizyki, zaniku transcendencji itp.

⁵⁹ T. Drewnowski, *Walka o oddech...*, s. 280.

Nycza do odnalezienia – na przekór niej – trzech tajemnic poetyki autora *szarej strefy*, spośród których główną okazało się poświadczanie przez nią istnienia sfery niewyraźnego⁶⁰. Twierdzenie o poezji „pozbawionej tajemnicy” można jednak rozumieć inaczej. Na początek zauważmy stojącą w „słabej” opozycji do uwag Nycza perspektywę Skrendy. Według niego późny Różewicz uprawia swoistą „hermeneutykę powierzchni”, „dochodzi do wniosku, że pod każdą głębią kryje się powierzchnia”, „jest «powierzchnowy», gdyż w istocie rzeczy to poszukiwanie głębi uważa za wyraz «powierzchnowości»”⁶¹. Praktyka Różewicza polegać by więc miała na głębokiej powierzchowności przeciwstawiającej się powierzchniowej głębi. Przyjrzyjmy się pod tym kątem kilku wierszom.

Opinię Skrendy niemal całkowicie potwierdza wiersz *drugie poważne ostrzeżenie* [P4, 30], w którym „głębokie” zabiegi „poety”, „lekkomyślnego rodzica wierszyka”, zostały ironicznie przedstawione jako dzielenie włosa na czworo:

o chmurce zaraz ciurka
że chmurka to nie chmurka
kamyk zimny ogrzewa
w absolicie słowem wierci
aż dowierci się do śmierci
potem

aby było głębiej
wymiesza wszystko
z filozosią «głębi»

Ciąg deminutiwów podkreśla jawnie deprecjonujący ton wiersza: doszukiwanie się w zjawisku fizycznym (chmurka) czegoś meta-fizycznego, a w materii nieożywionej (kamyk) – życia, drażnienie słowem niewyraźnego (absolut), nadawanie swoim zabiegom pozorów głębi (filozosia) – wszystko to „ambaje”, którym brak prawdziwej refleksyjności, działanie powierzchowne, tropienie tajemnicy, której nie ma. Rewers tej postawy prezentuje – jak się zdaje – *Posłowie do poematu Na powierzchni poematu i w środku* [P3, 108-109]. Badacze zauważyli, że to utwór wyrosły z inspiracji Wittgensteinowskich – z rygoru jasności przeciwstawionego filozoficznemu poplątaniu, sformułowanego w słynnej tezie 7. *Traktatu logiczno-filozoficznego*: „o czym [...] nie moż-

⁶⁰ R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości...*, s. 196-207.

⁶¹ A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz i granice literatury...*, s. 328.

na mówić, o tym trzeba milczeć⁶², oraz z podziału na gramatykę powierzchniową i głęboką dokonanego w *Dociekaniach filozoficznych*⁶³. Myślę, że dodatkowym, komplementarnym kontekstem dla *Posłowia* może być hermeneutyka radykalna (tożsama w tym przypadku z hermeneutyką powierzchni). Spójrzmy na jego drugą strofoidę:

Są wiersze
wewnętrzne
i wiersze zewnętrzne
są wiersze skończone uchwytnie
wyrzucone
na powierzchnię
przez wiedzę rutynę
jasne kryształowe
promienne
jak światło
i są inne
płynne sennie
ciemne

Powierzchnia wydaje się tu tym samym, co powierzchowność: ukończenie, jasność, promiennosc utworu – pozornie głębokie – jawią się jako efekt rutynowej wiedzy gwarantującej pewność poznawczo-artystyczną, która rozświetla wiersz sztucznym światłem odkrytej „tajemnicy” ustabilizowanego sensu, ale równocześnie powstrzymuje ruch myśli, przyjąwszy własne rozpoznania za aksjomat, finał czy całość. Tymczasem prawdziwie głębokie są wiersze nieukończone, te, które pozostają na zawsze otwarte: „płynne” – bo funkcjonujące w upływie, „sennie” – bo powstałe w wyniku męczącej, niekończącej się hermeneutycznej pracy „nicowania nica” [*Rocznica*, P3, 221], która odkryła to, że nie miała niczego do odkrycia, „ciemne” – bo nie rozświetla ich blask tajemnicy, bo wystawione na *abyss*, na noc bez kresu.

Różewicz nie mówi, że nie istnieje tajemnica jako coś niedocieczonego, nieodkrytego czy niewypowiedzianego (i w tym sensie rację ma Nycz), lecz raczej, że wszelkie poetyckie próby docieczenia, odkrycia, wypowiedzenia skazane są na klęskę – głębia nie jest nam zatem dana, nie dysponujemy narzędziami jej poznania, a przeto uprawiać możemy jedynie poezję pozbawioną tajemnicy, hermeneutykę powierzchni. Kto

⁶² Zob. T. Drewnowski, *Walka o oddech...*, s. 272-275.

⁶³ Zob. S. Burkot, *Tadeusza Różewicza opisanie świata...*, s. 55-56.

myśli inaczej, ten okazuje słabość. Cóż nam pozostaje? Przystać na ten stan, wyrażać – jak pisze Nycz – „niewyraźalność niewyraźalnego”⁶⁴ bez nostalgii za ukrytym sensem:

ale ja nie mam potrzebnych środków technicznych
ani siły
ani wiary
która przenosi góry
więc nie zobaczysz Tego
nigdy
wiem o tym
i dlatego
piszę
[*dłaczego piszę?*, P4, 166]

Gdy Różewicz stara się uzmysłwić, że „największą prawdą XXI wieku / i największą tajemnicą jest TO / że nie ma prawdy” [*Credo (fragmenty)*, P4, 347], gdy wskazuje na daremność rozwiązywania tajemnicy⁶⁵ albo też, wedle trafnej formuły Andrzeja Zieniewicza, „reweluje brak tajemnicy – jako tajemnicę właśnie”⁶⁶, znów zdaje się sytuować bardzo blisko Caputo, dla którego „nie ma żadnej tajemnicy – oto jedyna tajemnica” [MRH, 55]. Nie chodzi wszakże o to, że istnieje tylko jedna, poznawalna, „powierzchniowa” prawda, lecz – odwrotnie – zawsze zbyt wiele, nadmiar „prawd”. Poezja Różewicza, operując we wnętrzu tego rozpoznania, staje się radykalną negacją zasady pocztowej. Jak pisze Caputo,

wydostanie się poza zasadę pocztową oznacza, że zaprzestajemy oczekiwania na pocztę, jak gdyby zawierała prywatny przekaz przychodzący specjalną dostawą. Pocztowa redukcja wyswabza wolną cyrkulację znaków, wolne powtórzenie, które nie musi odpowiadać na jakąś metafizyczną czy meta-metafizyczną zasadę i *arché* [RH, 170-171].

Temat Różewiczowskiej krytyki zasady pocztowej podjął już, właściwie go wyczerpawszy, Januszkiewicz, który w przekonujący sposób wykazał, że

wiersze Różewicza zdają się mówić, że ci, którzy czekają na przesyłkę, zostają oszukani i czekają nadaremno (*Einst hab ich die Muse gefragt...*, *Wiedza*): listu nie ma, bo nikt go nie wy-

⁶⁴ R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości...*, s. 204.

⁶⁵ Uczynił tak w rękopisie załączonym na końcu pierwszego wydania *Plaskorzeźby*. Por. E. Ledóchowicz, *Gucio odczarowany, w: Dlaczego Różewicz. Wiersze i komentarze*, red. J. Brzozowski, J. Poradecki, Łódź 1993, s. 157.

⁶⁶ A. Zieniewicz, *Różewicz: cisza wiersza (Zapiski)*, „Poezja” 1982, nr 5-6, s. 43.

słał, nikt więc go nie odbierze; bywa też, że wprawdzie list istnieje, ale okazuje się zupełnie nieczytelny; dzieje się i tak, że doręczyciel (Hermes) postanawia nie wręczać listu (*Nieznany list*); wreszcie: przesłanie istnieje i istnieje listonosz, ale: albo myli adresy, albo spotyka się z odmową przyjęcia przesyłki, albo – po prostu – nikt w nim nie rozpoznaje listonosza⁶⁷.

Podmiot Różewicza od zarania czeka na złą nowinę: „teraz czekam tylko / na złe wiadomości / [...] / i zawsze czekam / na złą wiadomość” [*Poemat otwarty*, P2, 16-17]. Złą nowiną okazuje się przesłanie o braku przesłania *Obcego człowieka*, które uznał on za „prawdziwe”: „chcę wam powiedzieć / że nie ma tajemnicy / nie czekajcie” [P2, 163]. Zaprzestawszy oczekiwań, zrozumiał, że poezja jest bezsilna: nie dociera do istoty (gdyż ta nie istnieje), nie pochwytuje Sensu (gdyż Sensu nie ma), nie zrywa zasłony z Tajemnicy (gdyż to właśnie wiara w Tajemnicę jest wytwarzaniem zasłon zakrywających przepaść, jaka wyłoniła się po osunięciu fundamentów świata), ulega sfragmentaryzowaniu (gdyż całość istnieje jedynie w systemie pocztowym, czyli w metafizyce). Jego bezwarunkowa, całkowita *Kapitulacja* [P2, 365] jest jednak gestem negatywno-afirmatywnym, wynikającym z *Wiedzy* [P2, 414], iż

Nic nigdy nie zostanie
wy tłumaczone
nic wyrównane
nic wynagrodzone
nic nigdy

świat się nie skończy

Nie nadejdzie więc przesyłka-zbawienie, nie będzie apokalipsy ani nowego początku, skazani jesteśmy na nieskończone krążenie po kole hermeneutycznym. Stan ten – mimo że jest katastrofą *dis-astrum*⁶⁸ – ma jednak również wymiar pozytywny: „poezja powlecze się / dalej / w stronę / Arkadii / albo w stronę drugą”. Gra, choć pozbawiona poręczenia metafizycznego (a może właśnie ze względu na ten brak: „*es spielet, weil es spielet*” – HiD, 193), trwać będzie nadal.

Zinterpretujmy z tego punktu widzenia utwór *Moja poezja* [P2, 421]. Już w szkicu *Do źródeł* Różewicz wyraźnie wskazuje na „nihilistyczną” proveniencję tego wiersza: „Źródła metafizyczne, które karmiły poezję od jej początków, przestały bić dla

⁶⁷ M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu...*, s. 337.

⁶⁸ Dlatego zapewne T. Drewnowski nazywa *Wiedzę* „jednym z najodważniejszych wierszy współczesnej poezji” (*Walka o oddech...*, s. 170).

mnie. [...] Konieczność wyrzeczenia. Pępowina, która łączyła poezję z metafizyką, została przecięta” [Pr3, 149]. Oto więc poezja Różewicza „niczego nie tłumaczy / niczego nie wyjaśnia”, ponieważ nie istnieje żadna przesyłka, której do-ręczenie poeta miałby po-ręczyć, której sens miałby wyklądać – zasada pocztowa nie funkcjonuje; „niczego się nie wyrzeka”, gdyż pragnie pozostać wierna trudności, albo raczej aporetyczności, na którą została wystawiona, a która jest jej niezbywalną dolą: koniecznością niemożliwości, przesłaniem o braku przesłania:

jeśli nie jest mową ezoteryczną

jeśli nie mówi oryginalnie

jeśli nie zadziwia

widocznie tak trzeba

jest posłuszna własnej konieczności

Dlatego więc pozostaje „otwarta dla wszystkich / pozbawiona tajemnicy”, że odpowiada na wezwanie (wyzwanie) nihilizmu, które rzuca ją w kondycję bezsilności, jednocześnie jednak wymagając od niej wytrwania w *Ab-grund*, przystania na upływ, skazujący wszelkie jej działania na niepowodzenie: „przegrywa sama ze sobą”, „ma wiele zadań / którym nigdy nie podoła”. W konsekwencji tego posłuszeństwa bezgrunciu „nie ogarnia sobą całości”, ponieważ utraciła zakorzenienie metafizyczne, w obrębie którego jedynie mogła do tego zadania pretendować⁶⁹. Teraz „nie spełnia nadziei” nie tylko na osiągnięcie perspektywy całościowej, ale także na wykreowanie nowej teleologii czy nowej eschatologii, bowiem po prostu „nie stwarza nowych reguł gry”. Te byłyby wszakże wykroczeniem przeciw konieczności udziału w grze bez końca, grze pozbawionej fundamentu i transcendentalnego *signifié*. Być może istotą postawy Różewicza jest przekonanie, że ta uboga, bezsilna, pozbawiona nadziei poezja pozostaje jedyną możliwą, jedyną, na jaką stać nas w świecie spełnionego nihilizmu: „nie wchodzi na miejsce innej / i nie może być przez inną zastąpiona”.

⁶⁹ Zob. J. Poradecki, *Moja poezja – czyli o czym Tadeusz Różewicz milczy*, w: *Dlaczego Różewicz...* Na s. 11 autor pisze: „Czytajmy dalej: *poezja nie ogarnia sobą całości*. Był czas, kiedy ogarniała. Ściśle związana z sacrum najogólniej rozumianym wpływała z istoty bytu i jemu służyła. Bywała teologią, kosmologią, ontologią. Te czasy dawno się skończyły. [...] Bóg przestał być źródłem twórczości”.

Wbrew kilku badaczom⁷⁰ uważam, że nie mamy tu do czynienia z kapitulacją poezji, albo też – ostrożniej – że kapitulacja to coś, od czego poezja musi zacząć, aby zbudować (nie na nowym fundamencie, lecz właśnie na braku fundamentów!) coś pozytywnego. Zgadzam się natomiast ze Skrendą:

Moja poezja, która wydaje się wierszem formującym pewien minimalny program, mówiącym o konieczności wyrzeczenia, przy bliższym wejrzeniu okazuje się manifestacją maksymalizmu. Dlaczego bowiem poezja zanegowana [...] „spełnia nadzieje” i potrafi „podołać zadaniom” [...]? Chyba tylko z tego powodu, że [...] nie jest świadoma ogromu nadziei i zadań. Nie podołać zadaniom znaczy – być ich świadomym. Sądzić, że podołać można, to objaw niewiedzy⁷¹.

Należałyby w związku z tym zadać pytanie, jakie są zadania poezji Różewicza i dlaczego pozostają one nierealizowalne? W dalszej części komentarza dotyczącego uprawiania poezji pozbawionej tajemnicy autor *Plaskorzeźby* zwraca się do Tadeusza Brzozowskiego następującymi słowami:

popatrz na obrazy, które namalowałeś... [...] przejawiała się w nich jakaś resztką wygasającego absolutu. Te „strzępy tkanek, kikuty... ludzie okaleczeni do granic możliwości” [...] to nic innego jak obraz rozkładającego się absolutu, to nie „ludzie okaleczeni”, to okaleczony „absolut”. [...] Człowiek, co został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, został zamordowany i tego nie mogli ukryć prawdziwi artyści [*Kartki wydarte z dziennika*, Pr3, 392].

Wydaje się, że jest w nich zawarty implikowany program pozytywny. Jawiłby się on jako aporetyczne „towarzyszenie metafizyce w jej upadku”⁷²: oto nieczyste, ułomne, połamane, fragmentaryczne formy Różewicza kryją w sobie ślady, pozostałości, strzępy okaleczonego absolutu, zachowują okrusz sensu „z uwagi na upływ”. Podmiot jego wierszy, mówiąc: „zaczynam od początku / zaczynam od końca // zaczynam jeszcze raz” [P4, 349], zdaje sprawę nie tylko ze swego beznadziejnego heroizmu, lecz także z tego, że koniec i początek „zwijają się” wzajemnie: „coś się skończyło / nic się nie chce zacząć / może się już zaczęło” [P2, 300]. Musimy wyciągnąć wszelkie konsekwencje ze stanu, w jakim się znaleźliśmy, dopiero wówczas pojawi się możliwość zbudowania czegoś pozytywnego. To pozytywne nie będzie jednak nową metafizyką,

⁷⁰ Np. T. Kłakowi (*Zrobiłem pewne rzeczy*, „Kamena” 1971, nr 26, s. 10), który uważa, że sformułowań Różewicza „nie należy brać za dobrą monetę”, lub Z. Majchrowskiemu („*Poezja jak otwarta rana*”. (*Czytając Różewicza*), Warszawa 1993, s. 204), według którego Różewicz formułuje „antypoetykę”.

⁷¹ A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz i granice literatury...*, s. 104.

⁷² Formuła Theodora W. Adorna. Cyt. za: J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 89.

ale raczej nauczeniem się funkcjonowania w nieustannym ruchu spadania we wszystkich kierunkach naraz: „a przecież przywykłem // Ja stygnący / pokochałem ruch” – mówi podmiot *Larwy* i zastanawia się: „piszę ciągle / choć wiem że odchodzi się / zawsze / z fragmentem / z fragmentem całości / całości / czego / czy jestem larwą nowego” [P2, 378-380].

Pytanie o „nowe” draży całą poezję Różewicza. To „nowe” musiałyby istnieć poza metafizyką, teleologią, eschatologią, dobrą nowiną, zasadą pocztową. Wszystkie wybory formalne i światopoglądowe Różewicza opierają się na wytrwaniu w tym stanie nieoczekującego oczekiwania. Różewicz trwał w nim aż do końca. W tomie *to i owo* [tio, 45] odnajdziemy – znamienne, że pozostawiony w rękopisie, a w dodatku lekko pokreślony – fragment:

ja wiersz
buduję
od fundamentów
ruiny
ruiny

gdzie z świątyni
bogów został jakiś
kamień (fragment)

Po raz kolejny, powracając do punktu wyjścia, poeta zatoczył więc koło. Wiersz nadal jest niegotowy, gra wciąż się toczy.

2. Poezja nie-do-skonała

Śmierć poezji

Śmierć poezji to podstawowy temat twórczości Tadeusza Różewicza. Dyskursywnie został on opracowany w takich szkicach jak *Do źródeł, Dźwięk i obraz w poezji współczesnej, Sezon poetycki – jesień 1966* oraz „*Uczeń czarnoksiężnika*”, zamieszczonych później w *Przygotowaniu do wieczoru autorskiego* (1971). Przedostatni z wymienionych tekstów wyraża diagnozę śmierci poezji eksplicytnie: „wierzę, że poeta zginął. [...] Wydaje mi się, że nadszedł czas określenia nowej sytuacji poety i poezji. Jest to nie problem: «poeta i polis», ale problem: „poeta i nekropol»” [Pr3, 162]. Problem ów

powraca w poezji Różewicza wielokrotnie, stanowiąc niejako jej horyzont hermeneutyczny (przy czym jego szczególne zagęszczenie następuje w wierszach pisanych w latach 60.). Nierzadko – i oczywiście nie bez racji – interpretowano go według klucza pokoleniowego, wiążąc go z doświadczeniem II wojny światowej (czynili tak np. Kazimierz Wyka, który mówił w tym kontekście o pokoleniu „zarażonym śmiercią”⁷³ czy Jan Błoński, który, omawiając sytuację poety współczesnego, pisał: „Na początku była wojna”⁷⁴). Zwracano także uwagę na inne źródła śmierci poezji, takie jak dziedzictwo romantyczne, szczególnie patronat Adama Mickiewicza i jego „zamilknięcia” po okresie pisania liryków lozańskich⁷⁵, estetyczne diagnozy śmierci sztuki związane z wyczerpaniem się paradygmatu modernistycznego⁷⁶, rozważania o końcu sztuki formułowane przez Giannię Vattimę⁷⁷, ale stanowiące przecież dalekie echo sformułowanej po raz pierwszy bodaj przez Hegla tezy o końcu sztuki pojmowanej jako miejsce przejawiania się *sacrum*⁷⁸. Podkreślano wreszcie, że jest to centralny problem neoawangardy⁷⁹, przywoływano też jako kontekst krytyczny szkic Witolda Gombrowicza, *Przeciw poetom*⁸⁰.

Różewiczowska diagnoza nierzadko prowadziła przy tym do konfuzji krytyków towarzyszących autorowi *Niepokoju*, którzy wykazywali tendencję do umieszczania problemu śmierci poezji w schemacie opozycji binarnych, interpretując go za pomocą ujęć „negatywnych” – nazywając strategię Różewicza „antypoezją”⁸¹, przydając jej miano „turpizmu”⁸², traktując autora jako „negatora”⁸³, podkreślając ambiwalencję ob-

⁷³ Zob. K. Wyka, *Zarażeni śmiercią*, w: tenże, *Pogranicze powieści*, Warszawa 1974 (pierwodruk: „Odrodzenie” 1947, nr 122).

⁷⁴ J. Błoński, *Szkic portretu poety współczesnego*, w: tenże, *Poeci i inni*, Kraków 1956, s. 221. Pewną zmianę perspektywy przyniosły właśnie lata 60. i 70., kiedy to Różewiczowskie zwątpienie w poezję (czy, szerzej, w sztukę) zaczęło kojarzyć z egzystencjalizmem i tzw. teatrem absurdu. Zmianę tę zauważa np. Z. Majchrowski, „Poezja jak otwarta rana”..., s. 198-199.

⁷⁵ Zob. np. tamże, s. 196-232.

⁷⁶ A. Świeściak, *Kryzys, śmierć sztuki i estetyki*, w: *Próba rekonstrukcji. Szkice o twórczości Tadeusza Różewicza*, red. T. Kunz, J. Orska, Kraków 2014. Dla rozważań Aliny Świeściak istotne są np. prace H. Beltinga, *Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren*, München 1995, i A.C. Danto, *Po końcu sztuki. Sztuka współczesna i zatarcie się granic tradycji*, tłum. M. Salwa, Kraków 2013.

⁷⁷ Podkreśla je M. Januskiewicz, *Śmierć poezji*, w: tenże, *Horyzonty nihilizmu...*, s. 323-330. Zob. też G. Vattimo, *Zmierzch albo śmierć sztuki*, w: tenże, *Koniec nowoczesności...*

⁷⁸ Zob. T. Załuski, *Jean-Luc Nancy: motyw końca sztuki*, w: tenże, *Modernizm artystyczny i powtórzenie. Próba reinterpretacji*, Kraków 2012.

⁷⁹ Zob. T. Drewnowski, *Walka o oddech...*, s. 175.

⁸⁰ Zob. Z. Majchrowski, „Poezja jak otwarta rana”..., s. 22-24.

⁸¹ Zob. E. Balcerzan, *Poezja polska w latach 1939-1965. Część I: Strategie liryczne*, Warszawa 1982.

⁸² Mam na myśli, oczywiście, uwikłanie Różewicza w tzw. spór o turpizm, w którym rolę głównego antagonisty autora *Form* odegrał Julian Przyboś.

⁸³ Inwentarz krytycznych wypowiedzi o Różewiczu jako „negatorze” daje Andrzej Skrendo, *Przodem Różewicz...*, s. 37-38: „Różewicz jest tym, który przeczy» i wykazuje «niemal diaboliczną wytrwałość w swoim *nie*» (Kijowski, 100), «cała jego twórczość jest jedną wielką negacją tradycyjnych wartości

wieszczania śmierci poezji przy jednoczesnej wierze w nadprzyrodzoność poezji⁸⁴ czy nawet zarzucając poecie wewnętrzną sprzeczność⁸⁵. Reprezentatywny dla tego typu zarzutów jest kategoriyczny sąd Jerzego Kwiatkowskiego:

„Bronilem” niegdyś tych antypoetyckich [...] wyznań Różewicza (używam cudzysłowu, bo na co tam Różewiczowi moje obrony), ale i ja mam już ich dosyć. Kiedyż wreszcie poeci-antypoeci zrozumieją, że nie poezja jest niemożliwa, lecz niemożliwe jest życie bez poezji. Niejeden raz miał już być koniec świata. Niejeden raz był już koniec świata. Jak dotychczas – poezja przeskoczyła wszystkie te przepaści⁸⁶.

Ze słów tych wynika, że paradoks pisania wierszy (p) o śmierci poezji stanowi słabość projektu poetyckiego Różewicza. Z mojej perspektywy jednak jest dokładnie na odwrót: dowodzą one raczej, że to Kwiatkowski i podobni mu krytycy popełniali zasadniczy błąd, wpisując postawę poety w nieprzystający do niej schemat binarny, i to nawet jeśli – o ironio – rację ma autor *Notatek o krytyce*, gdy mówi, że niejeden raz był już koniec świata, koniec sztuki, koniec poezji, lecz wszystkie one wyszły z wszystkich tych końców obronną ręką. Stanowisko większości badaczy wobec tego stanu rzeczy było krytyczne: skoro Różewicz pisze wiersze po śmierci poezji, popada w (zgoła performatywną) sprzeczność. Nie dostrzegli oni złożoności filozoficzno-literackich źródeł diagnozy autora *Regio*⁸⁷, lub też nie chcieli powtórzyć radykalizmu gestu samego Różewicza⁸⁸, odbierającego poecie status – ni mniej, ni więcej – pośrednika bogów⁸⁹.

estetycznych» (Gębała, 97), stosuje «uniwersalną negację» (Lam, 43), uprawia «sztukę bez sztuki» (Jastrun, 84), «uważa, że zabił poezję i jest z tego dumny» (Przybylski, 145)”. Skrendo Różewiczowską odmowę przyjęcia jakiegokolwiek tożsamości tłumaczy za pomocą dialektyki negatywnej Theodora W. Adorna (tamże, s. 37-38). Szczeciński badacz odmawia jednak Różewiczowi tytułu „poety vattimowskiego” (tamże, s. 160-167). Jest to o tyle ciekawe, że sam Vattimo swą koncepcję „myśli słabej” traktuje właśnie jako rozwinięcie dialektyki negatywnej (zob. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tłum. M. Surma, A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2003, nr 5).

⁸⁴ Zob. S. Burkot, *Tadeusza Różewicza opisanie świata...*, s. 120. O tej ambiwalencji zaświadcza sam Różewicz: „W tamtym okresie mieszkało we mnie jakby dwóch ludzi. W jednym był podziw i szacunek dla sztuk «pięknych», dla muzyki, literatury i poezji – w drugim nieufność do wszystkich sztuk. [...] Byłem pełen nabożnego podziwu dla dzieł sztuki (przeżycie estetyczne wstąpiło na miejsce przeżycia religijnego), ale równocześnie rosła we mnie pogarda dla wszelkich wartości «estetycznych» [Pr3, 143-144].

⁸⁵ Zob. np. J. Trznadel, *Wobec Różewicza...* Także wobec tych zarzutów Różewicz dał wyraz swojej samoświadomości: „Miałem świadomość, że pracuję nad uśmiercaniem pewnych mód, snobizmów, nawyków w naszej poezji. Próbowano wmówić mi, że ogłosiłem śmierć «poezji». Zarzucano, że sam dalej produkuję «poezję» [Pr3, 176].

⁸⁶ J. Kwiatkowski, *Notatki o poezji i krytyce*, Kraków 1975, s. 45.

⁸⁷ Są to źródła zdecydowanie niebłahe: „Nie wystarczy, jak to często czyniono, tezę o «śmierci poezji» uznać za metaforę i hiperbolę lub skonstatować, że mamy do czynienia z aporią, z której nie ma wyjścia [...]. Trzeba wejść w filozoficzną i estetyczną materię myślenia Kierkegaarda, Nietzschego, Heideggera, Wittgensteina i Adorna (nie jest to pełna lista, lecz jej początek), a także w kontekst literacki, który two-

Problematyki śmierci poezji nie sposób bowiem oddzielić od omówionej w poprzednim rozdziale diagnozy upadku metafizycznej wykładni świata, wymagającej przebudowania od podstaw (lub właśnie: od braku podstaw) gmachu poezji, dogłębnego przemyślenia sytuacji poety współczesnego, który nie tylko nie ma już swojego miejsca na ziemi, ale sam jest nie na miejscu (lub, jak powiedziała by Hamlet, *out of ioynt*). Słuszność ma więc Tomasz Kunz:

Różewicz „przychodzi po końcu” i dlatego z taką determinacją pyta i poszukuje odpowiedzi o sankcję istnienia poezji i rację bycia poety; spogląda na świat oczami kogoś, „kto w zasadzie powinien być zginąć, ale przypadkowo uniknął zagłady”, i kto stanął w obliczu faktycznej nieobecności Boga⁹⁰.

„Różewicz przychodzi po końcu” – w sformułowaniu tym jak w soczewce skupia się aporia śmierci poezji. Po końcu nie powinno przecież już nic nastąpić, nikt już nie powinien przyjść, nic nie powinno się wydarzyć. Jeśli więc chcielibyśmy potraktować diagnozę Różewicza serio, musielibyśmy przyjąć, że poezja, która umarła, a mimo wszystko (przynajmniej raz na jakiś czas) wciela się w wiersz⁹¹, powraca z zaświatów. Można by też zapytać, czy ciągły nawrót do tego problemu nie następuje po prostu dlatego, że praca żałoby po stracie jest nieskończona, zaś – jak uczy Jacques Derrida – „w owym nieskończonym zadaniu [...] tym, co najbardziej daje do myślenia – i zmusza do działania” – okazuje się widmo⁹². Jakie widmo powracałoby wobec tego w poezji

rzą między innymi nazwiska Mickiewicza, Staffa, Przybosa i Andrzeja Trzebińskiego” (A. Skrendo, *Przodem Różewicz...*, s. 7-8).

⁸⁸ Zob. T. Kunz, *Bio-grafia Tadeusza Różewicza*, w: *Próba rekonstrukcji...*, s. 78.

⁸⁹ Zob. T. Kunz, *Strategie negatywne...*, s. 79-121.

⁹⁰ T. Kunz, *Próba lektury wiersza Tadeusza Różewicza „Der Tod ist ein Meister aus Deutschland”*, „Ruch Literacki” 1996, nr 3, s. 328.

⁹¹ Na boku pozostawiam tu – zbyt rozległy, ale ważny dla widmowości poezji Różewicza – problem (nieścisłego zresztą) rozróżnienia terminologicznego pomiędzy „wierszem” a „poezją”. Problem ten sam Różewicz rozwiązywał (albo raczej zawiązywał, gdyż – jako się rzekło – nie dbał za bardzo o ścisłość tej dystynkcji) np. następująco: „Podobnie jak «ma granice Nieskończony», ma swoje granice poezja, która wciela się w wiersz. [...] Wiersz jest zjawiskiem częstym, poezja jest zjawiskiem bardzo rzadkim... poezja, która, w przeciwieństwie do wiersza, nie ma początku i końca. [...] Już w młodości poetyckiej oddzielałem poezję od wierszy. Ciałem poezji jest wiersz, ale co jest duszą poezji, nie wiem... uczucie, myśl?” [Pr3, 136-138]. Wynikałoby stąd, że wiersz jest ciałem, a więc materialnym, rzeczywistym przejawem „ideału” czy „ducha” poezji. Także jednak w tym przypadku binaryzm zawodzi. Poezja nie zawsze przecież wciela się w wiersz, nie zawsze się w nim objawia. Wydaje się, że i tu działa logika widma: wiersz śledzi widma poezji, na poły materialne, na poły duchowe, nigdy w pełni obecne, ale też nigdy nie całkiem nieobecne, widmo „w sposób konieczny wykracza poza binarną lub dialektyczną logikę opierającą się na rozróżnieniu lub przeciwstawieniu *rzeczywistości* (obecnej, faktycznej, empirycznej, żywej – lub nieożywionej) oraz *idealności* (regulatywnej lub absolutnej nie-obecności)” (J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Warszawa 2016, s. 111).

⁹² Tamże, s. 165 (dalej w tym rozdziale jako WM z podanym numerem strony).

Różewicza, co dawałoby do myślenia i do jakiego działania by zmuszało? A przede wszystkim, czy byłoby ono jedno, czy raczej zawsze już więcej niż jedno [WM,16]?

Widma (z) przeszłości

Po pierwsze, wspomnieć trzeba o „widmowym” statusie poezji, która umarła. Różewicz nie mówi wprost, jaką poezję ma na myśli, gdy konstatuje jej śmierć, albo raczej mówi o wielu rodzajach poezji, o wielu widmach, naraz: z jednej strony wskazuje na anachroniczność poezji awangardowej, koturnowej, optymistycznej, uprawiającej kult Nowości, rozwijającej mit artysty-konstruktora, budowniczego świata; „do grobu” odsyła jednak także innych poetów 20-lecia międzywojennego, ze Skamandrytami na czele (*Elegia na powrót umarłych poetów*⁹³), poezję sentymentalną, „naiwną” (*Drzewo*, P1, 377) czy neoklasyczną. Wydaje się jednak, że wszystkie one skupiają się w micie poety jako pośrednika bogów. Micie, którego „widmowy” status Różewicz niejako demaskuje: w rzeczywistości poezja jako mowa tajemna, jako miejsce sacrum, jako siedlisko bogów nigdy nie istniała. Różnica pomiędzy światem sprzed katastrofy a światem dzisiejszym jest taka, że dziś nie sposób już nawet utrzymywać naiwnej wiary w świętą moc słowa poetyckiego: „Pamiętam że dawniej / poeci pisali «poezje» / można jeszcze pisać wiersze / przez wiele lat // można też robić / inne rzeczy” [*Można*, P2, 129]. Nie wszyscy to zauważyli, nadal produkują błahe wiersze przyspieszające „proces umierania poezji” [*Od jakiegoś czasu*, P2, 361] – „jemy pieczeń choć nie ma mięsa”, „są [...] kapłani choć nie ma boga” [*Non-stop-show*, P2, 404-405], „poezja – powie ironicznie Różewicz – ma zdrowe rumieńce” [P3, 111-112].

Ale obok tej poezji błahej, sztucznej, niezdającej (sobie) sprawy z własnej śmierci, zdarza się przecież czasem, *powraca* czasem, poezja „prawdziwa”. Różewicz nie pozostawia co do tego wątpliwości – w rozmowie z Kazimierzem Braunem stwierdził: „Gdy ja mówiłem o śmierci poezji, to w zupełnie innym znaczeniu. Nie – że zaraz się wszystko kończy i ja lecę na strych się powiesić...” [JT, 77]. W *Sezonie poetyckim – jesień 1966* pojawiają się jeszcze bardziej znamienne słowa: „Jak wiemy, umarł już bóg – co stwierdził Nietzsche – później (po różnych metamorfozach) umarł diabeł, jeszcze później umarł człowiek. Wreszcie – jak powiada Honegger – «zginął poeta». A my żyjemy! Jesteśmy więc świadkami pośmiertnego życia boga, diabła, człowieka... wreszcie poety. [...] To życie jest życiem pozagrobowym” [Pr3, 162-163], w wierszu *W środku*

⁹³ Pierwodruk: „Pokolenie” 1946, nr 1. Utwór nieprzedrukowywany w żadnym z późniejszych tomów poety.

życia czytamy natomiast: „Po końcu świata / po śmierci / znalazłem się w środku życia” [P2, 53]. Trafna okazuje się więc formuła Kazimierza Nowosielskiego, iż w poezji Różewicza mamy do czynienia ze „śmiercią wielokrotną”⁹⁴.

Czy jednak jest to jakiś rodzaj niekonsekwencji autora *Twarzy*, czy raczej przejaw jego przenikliwości i samoświadomości? Dlaczego Różewicz dekonstruuje instytucję poezji od wewnątrz, pamięta o jej konwencjach, zaznacza ich (widmową?) nieobecność⁹⁵? Co każe badaczom zauważać, że poezja (tak jak Bóg) zostawia po sobie puste miejsce, jakby ślad po obecności, po którym kroczy autor *Płaskorzeźby*⁹⁶, ślad jako dręczący stygmat, uniemożliwiający całkowite zapomnienie o tym, co odeszło⁹⁷? Czyż poeta nie spotyka się tu na jakimś niepewnym, niestabilnym, ruchomym gruncie z Derridą, który również zauważał nieustanne odraczanie się końca [WM, 37], a także „rozzarowującą” obietnicę apokalipsy, ta bowiem nigdy się nie ziści⁹⁸? Spróbujmy sparafrazować komentarz na ten temat Andrzeja Marca, zastępując pojawiające się w nim słowa: „pojęcia”, „idee”, „koncepcje” słowem „poezja”:

[Poezja] nie jest pogrzebana, lecz staje się nieumarła (*undead*); [...] wszystkie przeszłe, skończone, zdezaktualizowane, wyczerpane i minione idee [poezji] mogą się współcześnie pojawić na [...] scenie [...]. Warto jednak dodać, że powracająca do nas zaświatów [poezja] nie dysponuje już dawną mocą obowiązywania i wyjaśniania rzeczywistości, nie jest taka jak kiedyś. Znajduje się raczej w stanie pośmiertnego rozkładu, co oznacza, że utraciła poprzednią formę i spójność⁹⁹.

⁹⁴ Zob. K. Nowosielski, *Tadeusza Różewicza „śmierć wielokrotna”*, „Kresy” 1997, nr 4.

⁹⁵ Zob. T. Kunz, *Strategie negatywne...*, s. 90.

⁹⁶ Zob. J. Łukasiewicz, *TR*, Kraków 2012, s. 352.

⁹⁷ Zob. R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości...*

⁹⁸ O tym „spotkaniu” Różewicza i Derridy zaświadcza jeszcze jeden ciekawy zbieg okoliczności. Jak wiadomo, Derrida krytykował sformułowaną przez Francisa Fukuyamę diagnozę końca historii, m.in. ze względu na jej „epigoński” charakter. Ten sam „klimat”, który amerykański socjolog odczuł po upadku ZSRR, był bowiem odczuwany już w latach 50.: „Dziś wielu młodych ludzi (w typie «czytelników-konsumentów Fukuyamy» lub w typie samego «Fukuyamy») nie w pełni uświadamia sobie to, że eschatologiczne wątki «końca historii», «końca marksizmu», «końca filozofii», «kresu człowieka», «ostatniego człowieka» itd. były w latach pięćdziesiątych [...] naszym chlebem powszednim” [WM, 37]. Otóż, podobnie – jako antycypację też Fukuyamy – traktuje Różewiczowski *Poemat otwarty*, pisany właśnie w latach 50. (1955-56), Zbigniew Majchrowski: „Miłosz jeszcze wadzi się z heglizmem, Różewicz jakby przeczuwa już Fukuyamę” (Z. Majchrowski, *Różewicz*, Wrocław 2002, s. 155). Jeśli jednak Różewicz zapowiada Fukuyamę, to także – i to znów w zgoła „derridiański” sposób – go krytykuje. W odbytej wiele lat później rozmowie z Krzysztofem Lisowskim zdradzi bowiem, że przeczytał *Koniec historii*, ale bynajmniej nie przyzna jego autorowi racji, przeciwstawiając mu wiersz *Czasy* Cypriana Norwida ze słynną frazą: „O, nieskończona dziejów jeszcze praca, / Nie przepalony jeszcze glob sumieniem!...” [WS, 348].

⁹⁹ A. Marzec, *Widmologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Warszawa 2015, s. 35.

„Umarła” poezja „nawiedza” żywych – czy nie to chce nam uświadomić Różewicz, wciąż rozpamiętując tę „nie-do-końca-dokonaną”¹⁰⁰ śmierć? Czyż wielokrotny powrót nie jest tym, co cechuje widmo? „Kwestia powtórzenia: widmo jest zawsze tym, co powraca. Nie sposób kontrolować jego nadchodzenia i odchodzenia, ponieważ *zaczyna ono od powrotu*” [WM, 32]. A zatem „umarła” poezja jako widmo, powracające z przeszłości i nawiedzające żywych niezbywalne dziedzictwo stanowiące wyzwanie moralne, wzywające do oddania mu sprawiedliwości?

Jak wiemy, widmo załamuje binaryzm obecności i nieobecności, dokonuje zwichnięcia czasu, wprowadza do życia anachronię – zanieczyszcza teraźniejszość przeszłością. Tak, jak sądzę, można by tłumaczyć permanentne naznaczenie Różewicza przez doświadczenie wojny – przeszłości, która *pozostaje* teraźniejszością, a nawet (potencjalną) przyszłością. Wojna, która „była na początku”, w istocie, „zaraża śmiercią”: jest także tu i teraz, wpływa na perspektywę podmiotu i nie pozwala mu odbudować zniszczonego przez nią świata (np. *Domek z kart*, P1, 86-87). To problem doskonale przez badaczy poezji Różewicza rozpoznany, warto jednak powrócić w tym kontekście do utworu zaświadczonego o wojennej *Genesis* twórczości autora *Niepokoju* – do niepublikowanego, odnalezionego przez Tadeusza Drewnowskiego w maszynopisie wiersza *Kuglarz świętości*, datowanego na 13 kwietnia 1945 r.:

Nienawidzę słów
że nie mogą
tak jak pętla zdławić
wroga
że lekkie puste nie mogą
zabić
Boga
że jak gest są daremne
i smutne
obojętne obce okrutne
słowa słowa słowa
przeklinam
i
rozwalam
[...]
o ścianę płaczu

¹⁰⁰ Por. P. Bogalecki, *Widma poety. Poeta widma*, w: *Próba rekonstrukcji...*

[...]
jak ja mogę jak mogę jak mogę
pisać:
Dachau
Majdanek
Oświęcim
to są słowa zwykłe i puste
puste słowa
[...]¹⁰¹

Odnajdujemy tu już znaną z późniejszych utworów utratę wiary w słowo. Odnajdujemy jednak również wyraźny sygnał, że na ową utratę wiary wpływa nie tyle doświadczenie wojenne, ile jego szczególnie katastrofalny wymiar związany z Zagładą¹⁰². Sytuuje nas to nieco bliżej „źródłowego” powiązania Różewiczowskiej „śmierci poezji” z diagnozami Theodora W. Adorna, iż pisanie poezji po Auschwitz równa się barbarzyństwu, zaś „wszelka kultura po Oświęcimiu [...] jest śmietniskiem”¹⁰³. To Adornowskie „źródło” nie umknęło, rzecz jasna, uwadze krytyki¹⁰⁴, subtelnie zaznaczał je zresztą sam Różewicz, choćby w znanym utworze o wizycie w Warszawie Pabla Picassa, *Widziałem cudowne monstrum* [P3, 115-117]. Także tu pojawia się przekonanie o śmierci starego świata i sankcjonowanej przezeń sztuki awangardowej. Hiszpański malarz określony zostaje mianem „Monstrum / z prehistorii / sztuki”, przy czym – co osobliwe – jego śmierć jakby nie dokonała się w pełni, jego sztuka wciąż wydaje z siebie pośmiertne spazmy; choć nie ma już nic do powiedzenia, ciągle na siebie (i na sobie) zarabia: „Umarły żywy / ciągle rodzi / złoto”. Mowa tu nie tylko o „rzeczywistej” śmierci samego Picassa, ale także o śmierci sztuki jako takiej, która stawia przed podmiotem wiersza imperatyw adornowski: „w domu czeka na mnie / zadanie: / Stworzyć poezję po Oświęcimiu”.

Wątek jednoczesnej utraty wiary w słowo i pragnienia jej odzyskania to temat-widmo poezji Różewicza, powracający w niej wielokrotnie: od *Ocalonego* [P1, 21-22]

¹⁰¹ Cyt. za: T. Drewnowski, *Walka o oddech. O pisarstwie Tadeusza Różewicza*, Warszawa 1990, s. 71-72. Zob. też B. Przymuszała, *Negatywy. Poezja Różewicza wobec Zagłady*, w: *Niepokoje. Twórczość Tadeusza Różewicza wobec Zagłady*, red. P. Krupiński, Warszawa 2014.

¹⁰² Zob. *Niepokoje...*, szczególnie szkic W. Kruszewskiego (*Rozbite zwierciadło. O funkcji wydarzenia Zagłady w poetyckim dziele Tadeusza Różewicza*), który nazywa Zagładę „perspektywą hermeneutyczną” twórczości Różewicza (s. 106).

¹⁰³ T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 515.

¹⁰⁴ Podkreśla je wielu badaczy piszących o Różewiczowskiej śmierci poezji. Zob. np. M. Kisiel, *Poeta „punktu zero”*. *Tadeusz Różewicz wobec „cezury oświęcimskiej”*, w: *Światy Tadeusza Różewicza...*, s. 9-21.

przez ironiczno-tragiczne zakończenie *Galązki oliwnej* („A jak nam się urodzi / ten chłopiec to mu powiem: / tu jest światło tu ciemność / tu jest prawda tu fałsz / tu strona lewa tu prawa // I będzie żył w jasności” – P1, 112), ponowną naukę życia po „zmarłychwstaniu” w *W środku życia* („Po końcu świata / po śmierci / znalazłem się w środku życia / stwarzałem siebie / budowałem życie / ludzi zwierzęta krajobrazy // [...] // człowieka trzeba kochać / uczyłem się w nocy w dzień / co trzeba kochać / odpowiadałem człowiekowi” – P2, 53), dramatyczne pytanie z *Niejasnego wiersza* („Czy będziemy tworzyli piękno // czy przypomnę sobie / jak się pisze poezje” – P2, 68), po wiersze z ostatniego okresu twórczości (*z ust do ust, dlaczego piszę?, słowa* i wiele innych).

Widma, które nawiedzają Różewicza, są więc wewnętrznie rozszczerzone – to widma wojny, Zagłady, ofiar wojny i Zagłady, umarłych poetów, przyjaciół – tych, którzy odeszli, ale nie dają podmiotowi poezji Różewicza spokoju¹⁰⁵. Jest dokładnie tak, jak powiada Derrida: „żadnego *bycia-z* innym, żadnego *socius*, bez tego *bycia z terażniejszą przeszłością* [*avec-là*], które powoduje, że *bycie-z* w ogólności staje się dla nas bardziej enigmatyczne niż kiedykolwiek. I to *bycie-z* widmami byłoby również – nie wyłącznie, ale również – *polityką* pamięci, dziedzictwa i pokoleń” [WM, 12-13].

O tym, że twórczość Różewicza traktować można właśnie jako taką politykę pamięci, zaświadczał on sam: „Problem ludzi «martwych», ale niesłuchanie aktywnych, żywych-umarłych stał się tematem wielu moich poematów i opowiadań. Martwe słowa, martwe idee, martwi ludzie coraz częściej przejawiają – w naszych czasach – aktywność, są agresywni, podstępni, niezwykle ruchliwi” [Pr3, 139]. Widma umarłych nie pozwalają podmiotowi Różewicza odwrócić od nich wzroku, wiążą go imperatywem moralnym, wymagają oddania sprawiedliwości. Ich „agresywność” sprawia, że nierzadko chce on od nich uciec, zaklina je, odmawia im prawa do pamięci. Dzieje się tak np. w poemacie *Równina*, gdzie pojawia się silna pokusa, by oderwać się od zmarłych („Zbyt długo pasłem się na łąkach / waszych cmentarzy Umarli / odwróćcie się ode mnie / to jest sprawa między żywymi” – P1, 363) przy jednoczesnej świadomości bycia przez nich związanym („Nie odciąłem się od nich / wbrew pozorom / Nie ja ich trzymam / ale oni mnie zaciskają / Zamordowani Sprawiedliwi / trzymają mnie w rozwarzonych dłoniach // I nie odchodzę / uległy / ich bezbronności” – P1, 367). Tym, co nie po-

¹⁰⁵ Por. T. Kunz, *Różewicz. Nekrografie*, „Wielogłos. Pismo Wydziału Polonistyki UJ” 2013, nr 1.

zwala podmiotowi zagłuszyć wezwania zmarłych, jest ich swoista inkorporacja¹⁰⁶ wynikająca z niemożliwości pełnego przepracowania żałoby. Jednak zmarli nie należą jedynie do przeszłości – zobowiązanie moralne, jakie wywołują, nieuchronnie oddziałuje także na przyszłość, wpływa na dalszy bieg wypadków („Och jak kiełkuje jak rośnie we mnie / milczące ziarno / umarłych owoców” – P1, 364). W poezji Różewicza dokonuje się więc ten sam ruch, co w przypadku nawiedzenia przez widmo – ruch anachronii, podający w wątpliwość współczesność tego, co teraźniejsze, z samym sobą, wskazujący na niezbywalność dziedzictwa („trzeba chodzić / ze wszystkimi latami / [...] / z wszystkimi twarzami umarłych / z twarzami żywych” – P1, 364), ale także uświadamiający, że „nie istnieje dziedzictwo bez wezwania do odpowiedzialności” [WM, 153].

Na ruch ten zwrócił uwagę Paweł Bogalecki, który konstatował wyłonienie się z idei śmierci poezji „widmowego statusu nie-do-końca-obecnej i nie-do-końca-poetyckiej twórczości Różewicza”¹⁰⁷. Ów widmowy status nie wynika jednak z jakiejś arbitralnej „strategii antypoety”, ale z dogłębnego przemyślenia poetyckich i etycznych konsekwencji wojny, Zagłady i kulturowo-filozoficznych diagnoz rozpadu metafizyki¹⁰⁸. Dlatego właśnie, by uogólnić trafne formuły Drewnowskiego i Burkota, poezja autora *szarej strefy* jawi się jako „martwych-obcowanie”¹⁰⁹ lub też jako „apel wygłaszany do żywych nad otwartym grobem”¹¹⁰. Krąży nad nią zarówno widmo etycznych postulatów Adorna, jak i Derridiańskie widmo mesjaniczności: unika ona niesprawiedliwości, jaką – zdaniem autora *Teorii estetycznej* – „popęlnia wszelka sztuka pogodna, łącznie ze sztuką rozrywkową, [a która] jest niesprawiedliwością wobec umarłych, wobec skumulowanego i bezgłośnego bólu”¹¹¹, a tym samym czyni z wiersza mesjaniczną „przestrzeń gościnności”, przestrzeń otwarcia na to, co nadchodzi, na tych, którzy odeszli, ale powracają – „miejsce widmowości” [WM, 115].

¹⁰⁶ Na temat inkorporacji zob. J. Derrida, *Fora. „Kanciaste” słowa Nicolasa Abrahama i Márii Török*, tłum. B. Brzezicka, „Teksty Drugie” 2016, nr 2.

¹⁰⁷ P. Bogalecki, *Widma poety...*, s. 142. Por. wybór wierszy Różewicza dokonany przez Jacka Gutorowa i posłowie do niego, akcentujące „dramat niemocy [tych wierszy], która okazuje się zarazem ich siłą, a nawet utajonym życiem” (T. Różewicz, *Znikanie*, wybór i posł. J. Gutorow, Wrocław 2015).

¹⁰⁸ Por. podobne stanowisko D. Szczukowskiego, *Tadeusz Różewicz wobec niewyraźnego...*, s. 128. Na marginesie (nie ma tu miejsca na rozwinięcie tego wątku) można zauważyć, że w poezji Różewicza „nieumarły”, widmowy status posiada także tradycja romantyczna. Różewicz wielokrotnie – bardzo często właśnie w kontekście śmierci poezji – powraca do problemów charakterystycznych dla epoki romantyzmu. Można by tedy potraktować romantyzm jako swoistą inicjację nowoczesności, wraz z jej diagnozami „rozpadu całości”, „śmierci Boga”, upadku metafizyki. Jak powiada S. Burkot, „za późno na romantyczne pytania zostały” (*Tadeusz Różewicz*, Warszawa 1987, s. 278).

¹⁰⁹ T. Drewnowski, *Walka o oddech. Bio-poetyka...*, s. 79.

¹¹⁰ S. Burkot, *Tadeusz Różewicz...*, s. 34.

¹¹¹ T.W. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 75.

W poezji Różewicza działa więc – by zapożyczyć się u Derridy raz jeszcze – swoisty „efekt wizjera”: umarła poezja „patrzy” na nas, ale my sami jej nie widzimy [WM, 25], nie możemy rozpoznać, „czym” ona jest, dostrzegamy raczej jej wewnętrzne rozspojenie. Ale mimo to – lub właśnie dlatego – stanowi ona spuściznę, która woła o sprawiedliwość. Mesjaniczność okazuje się nieusuwalnym znamieniem dziedzictwa [WM, 58], niespłacalnym długiem, nakazującym „odpowiadać za zmarłego”, ale i „odpowiadać przed zmarłym” [WM, 181].

Poezja Różewicza daje aż nadto przykładów, „jak ciężko jest być / pasterzem umarłych” [*budzik*, P4, 144], jak bardzo nierealizowalny, hiperboliczny jest to imperatyw. „Żywi umarli” osądzają nas bowiem bezlitośnie, o czym świadczy np. wiersz *Rehabilitacja pośmiertna* [P2, 56], ironicznie odwracający role – to nie żywi rehabilitują niesłusznie osądzonych i skompromitowanych zmarłych, jak to często miało miejsce w krajach tzw. bloku socjalistycznego, ale to umarli zza grobu

przypominają sobie
naszą obojętność
[...]
nasze milczenie
[...]
nasze słowa
Umarli widzą nasze
usta roześmiane od ucha do ucha
umarli widzą nasze ręce
złożone do oklasków [...]

Z sądu umarłych nie sposób wyjść obronną ręką, każdy z nas, z góry i jakby „strukturalnie”, jest wobec nich winny. Świadomość ta przejawia się też w wierszu *Kolebka* [P2, 325]:

Ziemia
kolebka pełna popiołów

pełna grobów
jak plaster miodu
grób koło grobu
płytko pogrzebani

od życia oderwani
jak usta

Oksymoroniczna formuła „kolebka pełna popiołów” uświadamia, że „nowe” życie nie może być odseparowane od poprzedzającej je przeszłości. Rodzi się ono zawsze na grobie (lub raczej grobach, koniecznie w liczbie mnogiej) starego, co osłabia jego status nowości. Jak czytamy w *Wierszu pisanym o świecie*, „umarli / są / przeźroczyści” [P2, 350]. Przerzutnia doskonale oddaje tu widmowy charakter ich bytowania – z jednej strony są przeźroczyści, a zatem niewidoczni, albo też widoczni bardzo słabo, przenikalni i nieprzeniknieni, ale przecież – z drugiej – „umarli / są”, nie sposób zakwestionować ich (nie)obecności. Łatwo ich nie zauważać, ale podobna ignorancja nie zmieni tego, że „zarastają świat” [P2, 350].

Widma (z) przy-szłości

Widmo przychodzi jednak nie tylko z przeszłości. Jest anachroniczne, bo pozostaje także nieustannie wychylone w przyszłość [WM, 166]. Różewicza nawiedza nie tylko widmo poezji zmarłej, ale też widmo poezji żywej, strukturalnie przy-szłościowej, tej-która-nadchodzi. „Żeby zmartwychwstać, poezja musiała umrzeć. Byłem i ja sprawcą i świadkiem jej śmierci” – czytamy w *Sezonie poetyckim – jesień 1966* [Pr3, 167]. A zatem poezja umiera tylko (i aż!) po to, aby żyć dalej. Nie jest to już jednak poezja, którą moglibyśmy zdefiniować na sposób ontologiczny czy idealistyczny – sytuuje się ona poza tą dialektyką, właśnie ze względu na strukturalne wychylenie w przyszłość: „poezja «w ruchu» ku niewiadomemu ma jeszcze sens” – mówi Różewicz w posłowniu do wyboru wierszy zatytułowanego *Niepokój* [Pr3, 136] (swoją drogą, czyż i w tym tytule nie powraca pewne widmo? A jeśli tak, to „skąd” ono przybywa? Z przeszłości czy z przyszłości?). Spójrzmy pod tym kątem na utwór *Larwa* [P2, 378-380]:

Jestem martwy
a nigdy nie byłem
taki przywiązany do życia
[...]
jestem martwy
a nigdy jeszcze
nie mówiłem tyle
o przeszłości
i przyszłości która idzie

o przyszłości bez której życie jest
podobno niemożliwe
[...]
Ja stygnący
pokochałem ruch
pragnę ruchu przenoszę się
z miejsca na miejsce [...]
ogłuszony słucham
równocześnie muzyki wszystkich epok
oślepiiony oglądam
równocześnie obrazy wszystkich szkół
ja martwy stwarzam
w pośpiechu
nowe formy
które wpadają na siebie
i zmiażdżone tworzą nowy kształt
[...]
żyję pełnią życia
jestem tak żywy
że nie mogę sobie wyobrazić
śmierci drugiej

ja martwy bardzo zajęty

piszę ciągle
choć wiem, że odchodzi się
zawsze
z fragmentem
z fragmentem całości
całości
czego
czy jestem larwą nowego

Mamy tu do czynienia, jak w wielu tekstach Różewicza, z załamaniem binaryzmu obecności i nieobecności. Podmiot wiersza jest martwy, a jednocześnie przywiązany do życia, stygnący, ale i ruchliwy, zmarły, ale mimo to niepozbawiony statusu działacza. W ślad za tym podaniem w wątpliwość myślenia dualistycznego następuje załamanie współczesności, zanegowanie bliskiego powiązania obecności (łac. *praesentia*) i terażniejszości (łac. *praesenti*). Czas ulega zwichnięciu: podmiot jest zdolny – lub ra-

czej zmuszony – do równoczesnego percypowania anachronicznych dźwięków, obrazów i innych bodźców¹¹², mówi wiele o przeszłości, ale i – co istotniejsze – o przyszłości, która idzie, o tym, co nadchodzi, ale nigdy się nie uobecni, co strukturalnie przyszłościowe, zawsze potencjalne, a co bywa nazywane Mesjaszem¹¹³: „Czas zwichnięty jest czasem mesjanicznym, czasem, który nie zamyka się w sobie, który zostaje strukturalnie wy-stawiony [*ex-posed*] na ze-wnętrze [*out-side*] zapobiegające zamknięciu” [PT, 123]. Czyż to wy-stawienie zapobiegające zamknięciu nie sprawia, że nigdy nie wydarzy się, nie ziści, nie zaktualizuje „śmierć druga”, czyli zapowiadany przez Apokalipsę św. Jana sąd ostateczny (Ap 20, 11-15)? Wiemy już przecież – od Derridy i od Różewicza – że „apokalipsa jest rozczarowująca”, że jej nadejście równoznaczne byłoby z końcem jakiegokolwiek życia na Ziemi. Tymczasem to, co umiera, staje się jednocześnie „larwą nowego”, nawet jeśli proces ten dokonuje się w pęknięciu, złamaniu, zmiążdżeniu, zwichnięciu. Trzeba zdeformować formę starą, by narodziła się forma nowa – to jeden z podstawowych imperatywów poezji Różewicza, ale przecież mógłby tak również brzmieć opis dekonstrukcji. Postulat autora *Płaskorzeźby*: „żadnego ruchu / w stronę realizacji” [Teraz, P3, 257] interpretować można w tym kontekście nie tylko jako sprzeciw wobec wszelkich teleologicznych projektów poetyckich zmierzających do całości, spełnienia, zamknięcia, ale także jako swoistą „praktykę dekonstrukcyjną”, polegającą nie tyle na uobecnianiu nowości, które de facto kończyłoby jakąkolwiek pracę inwencji, ile na „otwieraniu, odblokowywaniu, rozstrajaniu struktur zamykających, po to tylko, by umożliwić przyjsie innego”¹¹⁴. W bodaj najbardziej znamieny sposób mówi o tym interpretowana już w poprzednim rozdziale *Propozycja druga*. Rozstrojenie i rozspojenie są bowiem, jak powiedziałaby Derrida, „samą możliwością innego” [WM, 49] – to one warunkują powstanie nowego utworu, jego obcość, absolutną inność względem rzeczywistości, a także jego ponowne nieuchronne przekształcenie:

¹¹² Według A. Skrendy (*Tadeusz Różewicz i granice literatury...*, s. 253) obraz ten ma związek ze śmiercią muzyki jako harmonii sfer, za którą stała idea uporządkowanego, całościowego, celowego kosmosu. Wypada tylko dodać, że tak pojęta śmierć muzyki pozostaje w ścisłej relacji ze śmiercią metafizyki i wynikającą z niej śmiercią poezji.

¹¹³ Warto zauważyć, że w poetyckiej spuściźnie Różewicza znajduje się także wiersz *Czas który idzie* [P1, 294], którego lektura „anachroniczna”, dokonana poza „pierwotnym” kontekstem socrealistycznym, ale w *obrębie* kontekstu komunistycznego, pojętego właśnie jako stale odraczająca się, mesjaniczna, strukturalnie przy-szłościowa (*à-venir*) „obietnica” sprawiedliwości społecznej, mogłaby przynieść ciekawe rezultaty. Lekturę taką pozostawiam na inną okazję.

¹¹⁴ J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie innego*, tłum. M.P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 105.

Konieczne rozspojenie [...] jest również rozspojeniem tego, co obecne – a w konsekwencji jest samym warunkiem tego, co obecne, i obecności tego, co obecne. W tym właśnie rozspojeniu będzie się zawsze zapowiadać i zaczynać dekonstrukcja jako myśl daru i niedającej się zdekonstruować sprawiedliwości [WM, 57].

Słowa te, jeśliby dokonać ich czasoprzestrzenno-genetycznego zwichnięcia, brzmiały jak komentarz Derridy do wiersza *Propozycja druga*. Ale ewokują one także stanowisko Jeana-Luca Nancy'ego, iż „koniec sztuki jest zawsze początkiem jej wielości”¹¹⁵. Duchów bowiem – duchów poezji, która umarła, i duchów poezji, która nadchodzi – jest więcej niż jeden [WM, 16], widma niczego nie uspojąniają, „dziedzictwo nigdy nie ulega skupieniu w jedność, nigdy nie stanowi jedności z samym sobą” [WM, 40]. Stąd fragmentaryczność, ruch, nieustanna de-formacja i re-formacja wewnętrznie poróżnionej poezji Różewicza. Rację ma zatem Skrendo, gdy przyznaje Różewiczowi tytuł „poety niewczesnego”, jest to bowiem poeta *par excellence out of ioynt*:

Dziś [...], gdy Różewicz ma ponad 90 lat, wydaje się poetą bardzo współczesnym, bardziej współczesnym niż kiedykolwiek wcześniej. Ale – paradoksalnie – zarazem niewspółczesnym. Wiele wskazuje bowiem, że jego „dziś” jest innym „dziś” niż nasze. Różewicz sytuuje się z przodu wobec nas, a jednocześnie z tyłu. [...] Był kimś, kto najsilniej mówił o konieczności rezygnacji z dawnych metafizycznych wier, albowiem ich utrata jest czymś nieodwołalnym [...]. Ale teraz, gdy utrata stała się czymś oczywistym i bywa radośnie akceptowana, przypomina, że najważniejszym przedmiotem jego tęsknoty zawsze była utracona metafizyka¹¹⁶.

Nie myli się jednak także Piotr Śliwiński, gdy nazywa go „poetą, który odmawiając poezji istniejącej znajomości drogi, prowadzącej do prawdy, robi to w imię poezji niemożliwej, pewnego ideału, o którym nie da się nic wiedzieć, bo nie można go doświadczyć”¹¹⁷. W rzeczy samej, poezja, która nadchodzi, to poezja niemożliwa, to hiperboliczny ideał, którego uobecnienie wciąż się odracza. Nie oznacza to jednak, że trzeba ją odrzucić jako mrzonkę, gdyż to właśnie „pasja niemożliwego” otwiera ją na to, co inne. Dlatego niemożliwość poezji jest jej jednoczesną koniecznością. Dlatego „poeta jest ten który wierzy / i ten który uwierzyć nie może” [*Kto jest poetą*, P2, 279]. I tak jak śmierć sztuki jest wydarzeniem otwierającym na to, co nadchodzi¹¹⁸, tak też u Różewicza w ślad za wydarzeniem śmierci poezji nadchodzi poezja *jako wydarzenie*, wy-

¹¹⁵ Cyt. za: T. Załuski, *Jean-Luc Nancy...*, s. 216.

¹¹⁶ A. Skrendo, *Przodem Różewicz...*, s. 12.

¹¹⁷ P. Śliwiński, *Różewicz: na koniec*, w: *Próba rekonstrukcji...*, s. 93.

¹¹⁸ Zob. G. Vattimo, *Zmierzch albo śmierć sztuki...*

darzenie poezji niemożliwej. Właśnie taka, i tylko taka, poezja jest ewenementem (łac. *eventus*, ang. *event*) – idiomem ocalonym przed instytucjonalną śmiercią. „Aby zmarłychwstać [jako idiom], poezja musiała umrzeć [jako instytucja]” [Pr3, 167]. Ale ani idiom nie jest całkowicie czysty, ani instytucja nie odeszła całkiem w niepamięć, śmierć poezji nie tyle się dokonała, ile wciąż na nowo się wydarza, a jednocześnie odracza: „poetą jest ten który odchodzi / i ten który odejść nie może” [P2, 279]. Dlatego właśnie poezję Różewicza chciałbym nazwać „nie-do-skonałą”, co znaczy: ułomną, złamaną, niecałościową i nieukształtowaną, często bezsilną, bliską śmierci, lecz jednocześnie wciąż przecież „żywą”, nie-w-pełni-umarłą, czerpiącą moc, znaczenie i doniosłość z własnej rezygnacji, niewiary i braku oparcia. Tak działa „logika widma”, „myśl zdarzenia” [WM, 111].

3. Poetyka zobowiązania w poezji Różewicza

Wobec nihilizmu

Waga podejmowanych przez Tadeusza Różewicza problemów moralnych podkreślana była przez niemal wszystkich badaczy, przy czym już krytyczna recepcja jego wczesnych tomów poetyckich wywołała немало kontrowersji. Z mojej perspektywy najistotniejszy jest spór uruchomiony przez pierwszą poważną dyskusję wokół Różewicza, jaka odbyła się na łamach „Życia Literackiego” w 1954 roku¹¹⁹. Zarysowany wówczas biegunowy podział reakcji krytycznych – alternatywa: Różewicz-moralista vs. Różewicz-nihilista – zdominował recepcję poezji autora *Niepokoju* na długie lata. Jak już pisałem, drogi wyjścia z owego sporu ukazali Andrzej Skrendo i Michał Januszkiewicz, na „nihilistyczną” diagnozę jako genezę swojej twórczości i na konieczność zbudowania nowej etyki zwracał też uwagę Różewicz:

Czułem, że coś skończyło się na zawsze dla mnie i dla ludzkości. Coś, czego nie uchroniła ani religia, ani nauka, ani sztuka... [...] Odwracałem się z lekceważeniem od źródeł estetycznych. Źródłem twórczości – myślałem – może być tylko etyka. Ale i jedno, i drugie źródło wyschło: „umył w nich ręce morderca”.

Próbowałem więc odbudować to, co mi się wydawało dla życia i dla życia poezji najważniejsze. Etykę [Pr3, 144].

¹¹⁹ Zob. *Dyskusja o poezji Różewicza*, „Życie Literackie” 1954, nr 31.

Dlatego Januszkiewicz postawił tezę, iż „nihilista jest właśnie moralistą”¹²⁰ – nie chodzi bowiem o opowiedzenie się po jednej ze stron binarnego splotu, ale o to, jak usprawiedliwić istnienie, gdy istnienie jest nieuzasadnione, jak „dobrze żyć”, gdy załamały się narracje legitymizujące „dobre” życie, albo też – mówiąc po Camusowsku – „jak być świętym bez Boga”. W tę stronę zmierza też myślenie Tomasza Kunza, według którego stawką w podejmowanej przez Różewicza grze jest uruchomienie u odbiorcy doświadczenia etycznego, „obarczenie go odpowiedzialnością, wywołanie autentycznego zaangażowania i reakcji moralnej”¹²¹. Autor *Czerwonej rękawiczki* nie godzi się bowiem na *Zdjęcie ciężaru* [P2, 210], o którym mówi wiersz pod takim właśnie tytułem:

Przyszedł do was
i mówi

nie jesteście odpowiedzialni
ani za świat, ani za koniec świata
zdjęto wam z ramion ciężar
jesteście jak ptaki i dzieci
bawcie się

i bawią się

zapominają
że poezja współczesna
to walka o oddech

Metafizyka przenosi odpowiedzialność za świat z człowieka na jakąś instancję zewnętrzną (w tym przypadku: najpewniej Boga), kiedy jednak metafizyka upada (umiera Bóg jako hipostazowany zwornik sensu), ciężar usprawiedliwienia istnienia z powrotem ląduje na barkach człowieka. Mówiąc językiem Odonu Marquarda, to on popada teraz w „hipertroficzną trybunalizację”, zaś teodycea zmienia się w antropodyceę¹²². Różewicz traktuje ten stan bardzo serio – właśnie dlatego jest „nihilistycznym

¹²⁰ M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu...*, s. 264.

¹²¹ T. Kunz, *Strategie negatywne...*, s. 91.

¹²² Zob. O. Marquard, *Człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności w filozofii XVIII stulecia*, w: tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994. Właśnie jako o antropodycei proponuje myśleć o poezji Różewicza Stanisław Frącz (*Z problematyki zła i jego metafizycznych implikacji w poezji Tadeusza Różewicza*, w: *Światy Tadeusza Różewicza...*).

moralistą”. Jednocześnie jednak, ponieważ przychodzi po Nietzsche, okazuje się moralistą „spóźnionym”¹²³.

Konstatacja ta w żadnym wypadku nie może jednak być punktem dojścia refleksji etycznej. Przeciwnie – to właśnie ona uruchamia konieczność stworzenia nowej etyki: etyki niefundamentalnej i an-archicznej. Propozycją, która – jak sądzę – w twórczy sposób korespondowałaby z postawą etyczną Różewicza, jest poetyka zobowiązania Johna D. Caputo. Jak pamiętamy, autor *Against Ethics* (podobnie jak Różewicz w szkicu *Do źródeł*) stoi na stanowisku, że „życie jest usprawiedliwione nie jako fenomen estetyczny, ale quasi-etyczny” [AE, 248]. Przedrostek „quasi-” wyraża tu to samo przekonanie, co u autora *Twarzy*: nie wolno rezygnować z etyki, mimo że źródła etyczne wyschły. Rodzi to konieczność dokładnego wsłuchiwania się w wezwanie do zobowiązania płynące ze strony Innego.

Jak sądzę, swoista poetyka zobowiązania żywo oddziałuje w poezji Różewicza, stanowiąc konsekwencję jej „nihilistycznej” diagnozy, o czym – poniekąd – pisze Januszkiewicz, rozpoznając w poezji Różewicza wyraźne akcenty etyki dyseminacji i określając ją mianem „pozytywnego czy «słabego» nihilizmu”¹²⁴. Poznański badacz odwołuje się jednak nie do poetyki zobowiązania, lecz do etyki twarzy, a choć są one ze sobą pokrewne, to nie tożsame; potraktować je raczej można jako komplementarne, co też uczynię w tym rozdziale.

Zanim jednak do tego przejdę, warto zwrócić uwagę na kilka innych wypowiedzi krytycznych, które – choć oczywiście nie robią tego intencjonalnie – sytuują etykę Różewicza w pobliżu poetyki zobowiązania. I tak np. Stanisław Burkot mówi, iż „w tych «szczelinach, z których sączy się poezja», tkwią niezbywalne ambiwalencje, uniemożliwiające rozstrzygnięcia jednoznaczne. Jedynym aksjomatem w «zbiorze życia» jest cierpienie, a jedynym nakazem moralnym dobroć”¹²⁵, czym zbliża się nie tylko do zalecenia Caputo, aby przyznać się do braku pewności podkopującego każdy sąd moralny [AE, 4], ale także do proponowanej przez niego etyki współczucia i kategorii *kardia*. Dariusz Szczukowski z kolei sytuuje się w pobliżu przekonania autora *Against Ethics* o nierozstrzygalności sądów etycznych, gdy twierdzi: „Milczenie okazuje się jedyną odpowiedzią na skandal cierpienia, wewnętrznym nakazem, wymagającym bez-

¹²³ Zob. K. Uniłowski, *Spóźniony moralista*, w: *Słowo za słowo. Szkice o twórczości Tadeusza Różewicza*, red. M. Kisiel, W. Wójcik, Katowice 1998.

¹²⁴ Zob. M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu...*, s. 340-354.

¹²⁵ S. Burkot, *Tadeusza Różewicza opisanie świata...*, s. 18. Na s. 98 autor nazywa postawę Różewicza – bardzo po caputowsku – „etyką współczucia”.

warunkowego podporządkowania. Jest zarazem obszarem, w którym może dojść do głosu to, co wykluczone. Poeta [...] nie ma [...] prawa dystansować się od cierpienia innych przez ucieczkę w język¹²⁶. Gdy zaś mówi, że „autor *Niepokoju* przyznaje rację temu, co «idiomatyczne», jednostkowe, a nie ogólne i powszechne¹²⁷”, niemal wprost powtarza słowa Caputo, iż zobowiązanie wydarza się zawsze pomiędzy imionami własnymi, można je mieć tylko wobec innego człowieka lub innego istnienia, nie wobec bycia, ducha czy ludzkości [AE, 70]. Zobowiązanie przenosi bowiem problem etyczny z płaszczyzny teoretycznej na płaszczyznę bezpośredniego spotkania z Innym, i tak też dzieje się zazwyczaj w poezji Różewicza¹²⁸. Poetyka zobowiązania wydaje się wreszcie pokrewna temu, co Tadeusz Drewnowski nazywa „etyką laicką”, formułującą przede wszystkim nakaz wybaczenia i solidarności, a także potrzebę godności¹²⁹. I choć badacz wiąże ją raczej z inspiracją Wittgensteinowską, to nie jest ona odległa od etyki radykalnohermeneutycznej, którą sam Caputo nierzadko wywodzi m.in. od autora *Traktatu logiczno-filozoficznego*.

Dziedzictwo

Jak zatem „wydarza” się zobowiązanie w poezji Różewicza? Utwory, w których się ono manifestuje, podzieliłbym na kilka podstawowych grup (przy czym z pewnością nie jest to podział „twardy” ani wyczerpujący). Do pierwszej – i chyba najliczniejszej – zaliczyć należy wiersze mówiące o zobowiązaniu wobec dziedzictwa, w szczególności wobec umarłych, szerzej omówione i zinterpretowane w poprzednim rozdziale. „Miejsce” zobowiązania stanowiłaby tu nie-w-pełni miniona przeszłość i nie-całkiem umarli ludzie, którzy – żyjąc życiem widmowym – nie pozwalają podmiotowi poezji autora *Regio* odwrócić od nich wzroku, wiążąc go zobowiązaniem oddania sprawiedliwości ich pamięci, zaświadczenia o zbrodniach, jakich ofiarą padli, czy też wywołując imperatyw walki o nowy, lepszy świat. Tak pojęte zobowiązanie – choć odczuwane wobec całego dziedzictwa (albo raczej: wobec mnogości niepoliczalnych, heterogenicznych dziedzictw) – najczęściej „uruchamiane” jest przez pojedyncze, idiomatyczne „imię własne”. To właśnie takie „imiona własne” pomordowanych mówią w wierszu *Termopile polskie*: „zbierajcie każdą kroplę krwi / która nie będzie policzona” [P1, 61]. Każda

¹²⁶ D. Szczukowski, *Tadeusz Różewicz wobec niewyraźnego...*, s. 131.

¹²⁷ Tamże, s. 33. Sąd ten okazałby się trafny także wobec tzw. sporu o turpizm, zwłaszcza konfliktu z Julianem Przybosiem, o którym autor *Regio* pisał: „Przyboś chciał uszczęśliwić «ludzkość» – ja człowieka” [Pr3, 121].

¹²⁸ Por. M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu...*, s. 346.

¹²⁹ Zob. T. Drewnowski, *Walka o oddech. Bio-poetyka...*, s. 255.

z tych niepoliczonych kropeł krwi należała przecież do konkretnej osoby: do jakichś „głów ciosanych łopata”, „przebitych na ciemność oczu”, „młodych skopanych rozkraczonych”, jakiegoś „partyzanta”, „miedzianowłosego Żyda”, „kurierki z zielonym okiem / w brzuchu” [P1, 60]. Dziedzictwo, jakie dźwiga na barkach podmiot poezji Różewicza, nie jest abstrakcyjnym, hipostazowanym bytem, lecz stanowi spuściznę takich imion własnych.

Jeszcze wyraźniej mówi o tym wiersz *Chaskiel* [P2, 47-48]. Mimo że Chaskiel to jedno z często występujących w literaturze polskiej imion bohaterów żydowskich, mogące służyć za stereotypizującą figurę *pars pro toto*, to w utworze mowa jest o konkretnym żydowskim chłopcu (być może koledze podmiotu wiersza z dzieciństwa?), który „bawił się z dziećmi w chowanego / znał wszystkie kąty”. Ta niewinna dziecięca zabawa zostaje jednak poddana złowieszczej kontaminacji z koniecznością ukrywania się Żydów przed hitlerowcami: „Chaskiel / z dnia na dzień starszy / kurczył się mała / w długiej kapocie ojca / z gwiazdą na rękawie / zbliżał się do grobu // [...] wszystkie dobre kryjówki / się otwierały / wszystkie kąciaki / wszystkie schowanka / śmierci go wydały”. Wiersz kończy dość enigmatyczny obraz: „leżał jak robak / na wierzchu muru twardego // morze czerwone / schowało go” [P2, 48], nawiązujący do historii wyprowadzenia ludu Izraela z ziemi egipskiej. Nie odgrywa on jednak tak jednoznacznie emancypacyjnej roli jak historia biblijna – morze czerwone jest tu raczej metaforą rozlanej na murze (także czerwonym, bo ceglany) krwi rozstrzelanego, tonącego w niej Chaskiela. Ale przecież – w pewnym sensie – zachowuje on znaczenie pozytywne: Morze Czerwone pozostaje symbolem ocalenia, wydobywania się z niewoli. To ono w końcu „chowa” Chaskiela przed okupantem – chowa w podwójnym sensie: skrywa, ale też zapewnia mu (godny) pochówek. Takim miejscem pochówku, grobem-pomnikiem jest również wiersz Różewicza.

Takim miejscem pochówku dla zmarłych jest zresztą cała poezja autora *Form*, o czym dobitnie mówią np. utwory *Pomniki* [P2, 147] czy – w szczególności – *Domek* [P2, 209]:

Ja domek dla umarłych
znaleźli tu swoje
ostatnie schronienie

ruch rąk
w moją stronę

weź mnie
ze sobą weź
nie puść

zostałem otwarty
i zamieszkali
w zimnym
pustym
ciemnym

taka jest
ich
światłość wiekuista
takie grzechów odpuszczenie
ciała zmartwychwstanie

taki żywot wieczny

Pierwsza strofoida pełni tu funkcję tyleż konstatywną, co performatywną – stwierdzając pewien „fakt” (bycie domkiem dla umarłych), podmiot de facto ustanawia akt zobowiązania, nakładając na siebie niebagatelny ciężar, a jednocześnie deprecjonując własną rolę poprzez deminutywne określenie „domek”. Może to wskazywać na niewystarczalność jego zaangażowania, na świadomość nieprzystawalności własnej reakcji do wezwania, świadomość, że zobowiązaniu nie sposób sprostać, że zawsze nas ono wyprzedza i przekracza. O tym, jak wielki jest ciężar zobowiązania, subtelnie mówi druga strofoida, mocno wskazująca na jego faktyczność – nie jest ono ustalane odgórnie, w sferze etyki spekulatywnej, ale w konkretnym kontakcie z Innym: to ruch rąk w stronę podmiotu i rozpaczliwa prośba o zabranie zmarłych ze sobą wiążą go, otwierają i czynią zeń „domek” dla nich. Domek „zimny” jak zimna hermeneutyka i zimna „prawda” zobowiązania, pusty i ciemny, bo niewypełniony ani optymistyczną antropologią, ani światłem wiary. Światłość wiekuista, grzechów odpuszczenie, ciała zmartwychwstanie, żywot wieczny są tu nad wyraz słabe, pozbawione transcendentnej legitymizacji – przetrwanie umarłych zależy tylko od (ułamnej) pamięci tego, kto żyje.

Ten „minimalizm” jest jednak równocześnie maksymalizmem. Świadomość nieugruntowania zobowiązania wywołuje szczególny niepokój podmiotu poezji Różewicza, jego wzmogoną wrażliwość na cierpienie, przekonanie o niezbywalności zobowiązania. I mimo że doświadczenie zobowiązania jest głęboko aporetyczne, nie wiąże

ono rąk. Gdy trzeba, skutkuje postawą nieprzejednaną, niedopuszczającą żadnego wytłumaczenia dla niesprawiedliwości, czego najlepszym przykładem poemat *recycling*, do którego jeszcze powrócę.

Pilność zobowiązania

Do drugiej grupy utworów zaliczyłbym wiersze mówiące o „momentalności” zobowiązania, o – jak chciałby Derrida – jego „pilności”, nieodraczalności, konieczności interwencji tu i teraz¹³⁰, ale także – bardziej po heideggerowsku – „okamgnieniu”, „kairologiczności”, o zobowiązaniu jako *wydarzeniu*, na które należy odpowiedzialnie odpowiedzieć. Chodzi w nich o pilność interwencji, bez której wydarzenie zobowiązania przemieni się w katastrofę. *Kairos* jest bowiem „sferą podjęcia bądź zaniechania decyzji” [DH, 48], od czego wszystko zależy – dochowanie wierności wydarzeniu zobowiązania jako czemuś jednorazowemu i momentalnie przemijającemu¹³¹ lub zdradzenie go i ucieczka przed odpowiedzialnością. W tej grupie utworów zobowiązanie jeszcze wyraźniej wywoływane jest przez konkretną, faktyczną sytuację. Należałby do niej np. wiersz *Ale kto zobaczy... z Czerwonej rękawiczki* [P1, 96], włączony później do tomu *Matka odchodzi*, „dziejący się” w szpitalu, gdzie syn odwiedza matkę, „która wierzyła przez pięćdziesiąt lat / a teraz płacze i mówi: / «nie wiem... nie wiem»”. Podmiot wiersza opisuje fizjologiczne objawy jej cierpienia: matka „trzęsie się”, „sztywnieje”, „jej twarz jest jak wielka mętna lza / żółte ręce składa jak przestraszona / dziewczynka / a wargi ma granatowe”. Jednak ten wzrokocentryczny opis nie odpowiada bynajmniej na tytułowe wezwanie – „widzenie”, o którym mowa w wierszu, powinno przedrzeć się przez powierzchnię cierpienia i ujrzeć w jej wnętrzu rzeczywistą katastrofę „zaszczonego zwierzątka”, które utraciło nie tylko zdrowie, ale i wiarę. Być może dokonać tego potrafi jedynie tajemniczy „ten” (Bóg?), ale nie uobecnia się on w utworze, pozostawiając syna sam na sam ze zobowiązaniem. Status całego tomu *Matka odchodzi* byłby zresztą – zarówno w grupie utworów mówiących o momentalności zobowiązania, jak i wobec poetyki zobowiązania jako takiej – osobliwy. Po pierwsze, zobowiązanie wynika tu (przynajmniej do pewnego stopnia) z pokrewieństwa, posiada wyraźne ugruntowanie w intymno-kulturowej relacji syna i matki, nie jest więc zobowiązaniem wobec Innego pojętego jako ktoś całkiem obcy, nieznan, pochodzący skądinąd i „gwałtem” wkraczający w moje życie. Po drugie, jest to tyleż zobowiązanie „momentalne”, co –

¹³⁰ Zob. np. J. Derrida, *Widma Marksa...*

¹³¹ Zob. C. Woźniak, *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków 2013.

jak w utworach z pierwszej grupy – zobowiązanie wobec dziedzictwa, wobec przeszłości rodzinnej, ale i przeszłości jako takiej, wzięwszy pod uwagę, jak losy Różewiczów splatają się z wydarzeniami II wojny światowej i Zagłady¹³².

Inny pod tym względem jest utwór *W związku z pewnym wydarzeniem (wiersz polemiczny)*, składający się z dwóch części: pierwsza opowiada o śmierci człowieka, który wypadł z trzeciego piętra domu czynszowego. Jego wypadek ma związek z jakąś aferą miłosną, jednak nie to jest najistotniejsze. Tę część tekstu kończy strofoida ustanawiająca zobowiązanie poety: „co z tym zrobisz poeto / z tym co wypadło przez okno / nudnego domu / Dzień był powszedni / południe / lipiec 1952 rok” [P1, 350]. Niemal dokładna data (która – przypomnijmy – „działa jak imię własne”¹³³) podkreśla powszedniość, ale i jednostkowość wydarzenia, konieczność ocalenia właśnie tego istnienia, stawiającą poezji olbrzymie wymagania, o których mówi dyskursywna, nieledwie autematyczna druga część utworu: „My którzy rozprawiamy / o tradycji i nowatorstwie / o wersyfikacji i naśladownictwie / [...] / zwróćmy uwagę / na martwego / [...] / Pochylajmy się nad wszystkim / Nie zostawiamy ludzi / sam na sam z ich pustką // Jesteśmy odpowiedzialni / za kształt każdego człowieka // Jeśli zapomnimy o tym / nasza poezja / będzie godną pogardy / gadaniną” [P1, 350-351]. Nie należy oczywiście zapominać o socrealistycznej genezie wiersza, na co wskazują Jacek Łukasiewicz¹³⁴ czy Drewnowski¹³⁵. Warto jednak przeczytać go w szerszym kontekście, jakim byłaby poetyka zobowiązania, wydobywająca imperatyw etyczny oddziałujący w całej poezji Różewicza, także w tomach „socrealistycznych”, które m.in. dzięki niemu bronią się przed schematyzmem i ideologicznym zaślepieniem. *W związku z pewnym wydarzeniem* odczytać tu można jako przejaw „etyki laickiej”, wynikającej z wrażliwości, współczucia i specyficznego, „słabego” (bo nieoptymistycznego) humanizmu Różewicza.

Ów „słaby” humanizm przejawia się m.in. w ograniczeniu perspektywy – z „ludzkości” do „człowieka”, pojedynczego cierpiącego Innego. Mówi o tym nieco sentymentalny wiersz *Życzenia*, w którym widok staruszka niezdarnie podnoszącego

¹³² Chodzi o wskazane po raz pierwszy bodaj przez Drewnowskiego żydowskie pochodzenie matki Różewicza (T. Drewnowski, *Walka o oddech...*, s. 37). Brak tu miejsca, by rozwinąć dogłębniej interpretację – problematycznego zarówno z punktu widzenia poetyki i genologii, jak i kwestii zobowiązania – tomowi *Matka odchodzi*. Ciekawe szkice na jego temat zbiera książka „*Matka odchodzi*” Tadeusza Różewicza, red. I. Iwasiów, J. Madejski, Szczecin 2002; zob. też G. Borkowska, *Narracja po narracji. „Matka odchodzi” Różewicza*, w: *Narracje po końcu (Wielkich) Narracji. Kolekcje, obiekty, symulakra...*, red. H. Gosk, A. Zieniewicz, Warszawa 2007.

¹³³ J. Derrida, *Szibboleth dla Paula Celana*, tłum. A. Dziadek, Bytom 2000, s. 19.

¹³⁴ Zob. J. Łukasiewicz, *TR...*, s. 38-40.

¹³⁵ Badacz traktuje go zresztą już jako utwór odwilżowy (T. Drewnowski, *Walka o oddech...*, s. 105).

z ziemi niedopałek wywołuje – wydawałoby się – niewspółmiernie patetyczną reakcję podmiotu: „Niechby na ciebie staruszku / spadł deszcz egipskich papierosów / i wonnych cygar // Życzę ci aby świat / [...] / przybrał dla ciebie formę / ciepłego pantofla” [P2, 41]. Warto jednak pamiętać, że „patyczność” to stan charakterystyczny dla zobowiązania – zdaniem Bernharda Waldenfelsa jest ona szczególnym doświadczeniem fenomenologicznym, wychodzącym nie od strony intencjonalnego podmiotu, ale od strony doświadczanego przezeń fenomenu: „patos oznacza, że jesteśmy *przez coś* ugodzeni”¹³⁶. Patyczność odpowiada więc za podjęcie wezwania „zagadującego” fenomenu i to ona każe podmiotowi wiersza rozczulić się nad biednym staruszkiem.

Do grupy utworów „kairologicznych” należy wreszcie *Obcy człowiek* z tomu *Rozmowa z księciem* [P2, 162-163]. Stawką jest tu rozpoznanie w dobijającym się do drzwi mieszkania, sprawiającym wrażenie pijanego lub „pomyłonego” obcym człowieku absolutnego Innego – bliźniego, przyjaciela, drugiego „ja” stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, a być może samego Mesjasza lub też zapowiadającego jego przyście Eliasza. Wiersz jest wezwaniem do bezwarunkowej gościnności¹³⁷, i to mimo (albo właśnie: z powodu) jego „negatywnego” rozwiązania. Przybysz, który mówi: „chcę wam powiedzieć / że nie ma tajemnicy / nie czekajcie”, wyraża bowiem „zimną” prawdę hermeneutyki radykalnej: „nie ma tajemnicy – oto jedyna tajemnica” [MRH, 55]. „Nie czekajcie” oznacza tu zatem nie tylko wezwanie do zaprzestania oczekiwania na zbawienie, ale także ponaglenie: przestańcie już dłużej czekać na Mesjasza/Eliasza, zacznijcie otwierać mu drzwi, gdyż on zawsze już jest pośród was, w każdym Innym wołającym o pomoc i o sprawiedliwość, która „nie może czekać” [PT, 78-82].

Ucieczka przed zobowiązaniem

Obcy człowiek to jednocześnie utwór „graniczny”, stanowiący przejście do kolejnej grupy wierszy, w których zobowiązanie jawi się jako konsekwencja śmierci/odejścia/nieobecności Boga. Chciałbym omówić jeden z nich – *Widziałem Go* [P4, 31-33]. Podobnie jak w *Obcym człowieku*, chodzi tu o rozpoznanie w innym absolutnego Innego. Sytuacja jest jednak zradykalizowana – nie mamy do czynienia ze zwykłym obcym, ale ze śpiącym na ławce, odrażającym, brudnym bezdomnym. Wiersz obfituje w aluzje mające sugerować jego „świętość” – purpurowy płaszcz, palec wskazujący

¹³⁶ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009, s. 40-41.

¹³⁷ Por. J. Derrida, *Gościnność nieskończona*, tłum. P. Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 3; J. Derrida, *Polityka przyjaźni*, tłum. T. Zarębski, „Odra” 2001, nr 7-8.

„i ten drugi” wychodzące z dziurawej rękawiczki, podpaska zawieszona na krzaku dzikiej róży, a nawet „kłaki rudej brody”. Podmiot wprost formułuje swoje przypuszczenia, jakby zdając sprawę z doświadczanej epifanii: „poczułem w sercu swoim / (nie pomyślałem lecz poczułem) / że to jest Namiestnik / Jezusa na ziemi // a może sam Syn Człowieczy”. Kwestia rozpoznania w innym absolutnego Innego ponownie okazuje się więc sprawą nie tyle *Sorge*, ile *kardia*. Nie sposób przy tym nie zauważyć kontekstów Levinasowskich wiersza¹³⁸. A jednak utwór zostaje rozwiązany negatywnie – podmiot ucieka przed zobowiązaniem, nie jest w stanie sprostać odkrytej „prawdzie”: „otworzył oczy / i spojrzął na mnie // zrozumiałem że wie wszystko // odchodziłem pomieszany / oddalałem się / uciekałem // w domu umyłem ręce” [P4, 32-33]. Czy chodzi o ucieczkę od Boga, czy od drugiego człowieka? Według Grażyny Sztukieckiej podmiot ostatecznie nie rozpoznaje w innym Jezusa, twarz kloszarda pozostaje (tylko) ludzka¹³⁹. Ale sprawa nie jest chyba tak jednoznaczna: perspektywa wydaje się tu zarówno ludzka, jak i boska. Dariusz Szczukowski twierdzi nawet, że utwór „jest polemicznym powtórzeniem spotkania uczniów ze zmartwychwstałym Chrystusem”¹⁴⁰. Niemniej, nie zmienia to konkluzji wiersza, która mówi o niemożności sprostania boskiej „prawdzie” – podmiot ucieka przed nią, a w konsekwencji ucieka przed odpowiedzialnością, kloszard zostaje skazany na (symboliczną) śmierć, tak jak Jezus przez Piłata. Gest umycia rąk jednoznacznie wskazuje na zdjęcie z własnych ramion ciężaru odpowiedzialności.

Zobowiązanie jest bowiem zawsze czymś hiperbolicznym – na tym polega jego aporetyczność, która – jeśli nie zostanie doświadczona jako droga przejścia przez niemożliwość (i jednocześnie konieczność) decyzji – sprawi, że nie uzyska ono odpowiedzialnej odpowiedzi. O takiej ucieczce przed zobowiązaniem traktują utwory z kolejnej grupy. Reprezentatywne są dla niej *Odwiedziny* [P1, 69]:

Nie mogłem jej poznać
kiedy tu wszedłem
dobrze że te kwiaty
można tak długo układać
w wazonie

¹³⁸ Por. np. J. Trzeciak-Huss, „Ty wiesz i słyszysz / Ja słyszę i wiem”. *O poetyckim dialogu Tadeusza i Jana Różewiczów*, w: *Próba rekonstrukcji...*, s. 65-66.

¹³⁹ Zob. G. Sztukiecka, *Umrę cały? Rozmowy w cieniu śmierci. Senilna poezja Czesława Miłosza, Tadeusza Różewicza, Zbigniewa Herberta i Jarosława Marka Rymkiewicza*, Warszawa 2011, s. 99-101.

¹⁴⁰ D. Szczukowski, *Tadeusz Różewicz wobec niewyraźnego...*, s. 240.

„Nie patrz tak na mnie”
powiedziała
gładzę szorstką dłonią
przycięte włosy
„obcięli mi włosy – mówi –
patrz co ze mnie zrobili”

[...]
czemu ona tak patrzy myślę
no muszę iść
mówię trochę za głośno

i wychodzę ze ściśniętym gardłem.

Scena zobowiązania okazuje się tu ponad siły podmiotu, który za pomocą pozornych czynności (długotrwałe układanie kwiatów w wazonie) unika odpowiedzialnej odpowiedzi, neutralizuje wezwanie do zobowiązania, ucieka przed twarzą cierpiącej, cały czas mając przy tym bolesną świadomość niestosowności swego zachowania. Zdradzają go (przed cierpiącą, ale także przed nim samym) jego własne gesty – gładzenie szorstką (a więc: nieczułą, nieprzynoszącą ulgi) dłonią obciętych włosów, zbyt głośne wypowiedzenie słów stanowiących pretekst od opuszczenia (prawdopodobnie) szpitalnej sali. Podmiot wychodzi jednak „ze ściśniętym gardłem” – wie, że nie sprostał zobowiązaniu, choć to on, i tylko on, był jego adresatem. *Odwiedziny* traktować więc można jako wiersz ukazujący z całą siłą faktyczną trudność zobowiązania związaną z jednoczesną niemożliwością pełnego zadośćuczynienia mu i z jego absolutną koniecznością – zobowiązanie dotyczy bowiem mnie, i tylko mnie, nikt inny nie może stanowić pretekstu do zdjęcia jego ciężaru z moich barków. Właśnie ze względu na tę aporetyczność często nie uzyskuje ono odpowiedzialnej odpowiedzi.

Nie oznacza to jednak, że aporetyczność stanowi usprawiedliwienie braku decyzji czy interwencji. Jest dokładnie na odwrót – traktować trzeba ją jako niezbywalne źródło (czy raczej: quasi-źródło) decyzji etycznej, która mieści się, jak uczą Derrida i Caputo, zawsze pomiędzy prawem a sprawiedliwością, lub raczej pomiędzy dekonstruowalnością prawa a niedekonstruowalnością sprawiedliwości [DIAN, 132], inicjującej (i strukturyzującej) odpowiedź na zobowiązanie. Sprawiedliwość nie zawsze mieści się bowiem wewnątrz norm, reguł i zasad legitymizujących życie wspólnoty, czasem

polega na ich złamaniu, na stawieniu im oporu¹⁴¹ w imię spychanego przez nie na margines czy wykluczanego poza nawias Innego. Taka interwencja wymaga odwagi sprzeciwienia się „zdrawemu rozsądkowi” czy np. motywowanym żądzą zysku przemilczeniem. O takiej odpowiedzi na zobowiązanie mówią wiersze należące do kolejnej, ostatniej już z omawianych przez mnie grup. Spośród nich wyróżnić chciałbym dwa poematy: *Dezerterów* [P3, 327-331] oraz *recycling* [P4, 40-66].

Między prawem a sprawiedliwością

Pierwszy z nich ma – wyjątkową u Różewicza – formę modlitwy w intencji dezerterów ze wszystkich armii świata¹⁴². Modlitwa to jednak szczególna, skoro inicjuje ją człowiek małej wiary, za to dobrej woli: „ja człowiek dobrej woli / i małej wiary / czekam na pomnik / nieznanego żołnierza dezertera / ze wszystkich armii / ze wszystkich wojen”. Nie przypadkiem zapewne za wzniesienie owego pomnika miałyby odpowiadać kobiety – „matki żony siostry kochanki”. Wojna to przecież – tradycyjnie i kulturowo – domena mężczyzny, podczas gdy kobieta (archetyp Antygony...) troszczy się o ciało, jego godny pochówek i zachowanie pamięci o poległym. Kiedy generałowie „ustanawiają wojnę / i pokój / prawo do życia / prawo do śmierci”, matki po prostu „rodzą dalej” – bohaterów, dezerterów, ale przede wszystkim i w pierwszej kolejności: ludzi. Pamięć, o którą upomina się utwór, byłaby szczególna także dlatego, że pomnik dezertera to pomnik „bez imienia i nazwiska” – zachowywałyby więc wspomnienie o zmarłym, jednocześnie przekreślając atrybut podmiotu i związanych z nim „męskich” kategorii Toż-Samości (kartezjańskie Cogito) czy bohaterstwa (męskość/męstwo). Poemat bynajmniej nie odbiera dezerterom odwagi. Zwraca raczej uwagę, że ich „odwaga” jest zupełnie innego typu: to odwaga kogoś, kto „uchylił się od zabijania”, a przez to – jak wskazuje modlitewna forma utworu, a także pojawiające się w nim aluzje – żył zgodnie z przykazaniem umiłowania bliźniego, wypełniając wolę Boga. Tym samym jednak wykroczył przeciw odwiecznym prawom świata, w którym „apoteoza wodzów / genera-

¹⁴¹ Derrida mówi np.: „Gdyby [...] zależało nam na bezwarunkowym prawie do tajemnicy, gdyby taka tajemnica absolutna miała pozostać niedostępna i niewzruszona, to w metonimicznej i uogólnionej figurze marrana chodziłoby nie tyle o tajemnicę polityczną, co o prawo do tajemnicy jako prawo do oporu wobec dającego się ograniczyć porządku politycznego, a nawet ponad porządkiem teologiczno-politycznym w ogóle. W porządku politycznym ta zasada oporu mogłaby inspirować między innymi prawo do tego, co Stany Zjednoczone nazwały pięknym słowem dla uczczenia najbardziej szacownej tradycji, w której dominującej sile racji Stanu etyka nie przyznaje ostatniego słowa: *civil disobedience*” (J. Derrida, *Historia kłamstwa. Prolegomena. Wykład warszawski*, tłum. V. Hmissi, Warszawa 2005, s. 65).

¹⁴² Por. J. Łukasiewicz, *TR...*, s. 328-329.

łów rzeźników / ludobójców trwa”, w którym „kto uchylił się od zabijania / sam siebie zabił / i pogrzebał żywcem / w niepamięci”, świata opartego na przynależności do narodowych wspólnot wyobrażonych, ubierającego „biedne ludzkie istoty [...] w operetkowe mundury”, przypisującego je „ziemi ojczystej”, o czym – poprzez zaprzeczenie – świadczą pojawiające się w poemacie niemieckie określenia dezertera: *Fahnenflüchtiger* oraz *Landesverräter*. Gdyby przetłumaczyć je dosłownie, pierwsze znaczyłoby kogoś, kto porzucił sztandar/flagę, a więc symbol zwierzchniej władzy, drugie zaś – zdrajcę ziemi ojczystej. Poemat *Dezertery* zamiast tej logiki „narodowej” wprowadza jednak logikę „ludzką”, w której „pole chwały” okazuje się zwykłym „szlachtuzem”. Nie rozróżnia on też wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych, obronnych i napastniczych, wzywa jedynie: „módlmy się za tych co porzucili / znaki mundury / broń i sztandary”.

Nie jest to bynajmniej utwór jednoznaczny moralnie. Sam Różewicz, komentując go w jednym z wywiadów, mówił: „A czy dezertersów należy karać? Nie wiem, proszę pana. Tak samo, jak nie potrafiłbym panu odpowiedzieć na pytanie, dlaczego na klamrach pasów wojskowych Wehrmachtu był napis *Gott mit uns*” [WS, 330]. Zwraca on raczej uwagę – właśnie – na nierozstrzygalność dylematów moralnych, ale również na konieczność opowiedzenia się po stronie sprawiedliwości, współczucia, wrażliwości, bez których przypadnie pamięć o tych, co mieli odwagę przeciwstawienia się odwiecznemu prawu wojny.

Brak sprawiedliwości, współczucia i wrażliwości skutkować może także (i we współczesnym świecie jak najrealniej *skutkuje*) zatarciem pamięci o zbrodniach przeciw ludzkości, takich jak Zagłada Żydów – zatarciem motywowaną żądzą zysku, dyktatem wielkiego kapitału, kierowaniem się dehumanizującymi prawami rynku, dla których jedyną wartością jest wartość wymienna. O tym mówi poemat *recycling*, szczególnie jego pierwsze dwie części – *Moda (1944-1994)* i *Złoto*. Wiele już o utworze napisano¹⁴³, nie ma tu też miejsca, by rozwinąć jego dogłębniejszą interpretację. Warto jednak podkreślić, że to jeden z tych tekstów Różewicza, które zdecydowanie przeczą stereotypowi twórcy niezaangażowanego, odwracającego się plecami do rzeczywistości w imię jakichś klerkowskich ideałów, jakim rzekomo miałyby być autor *Wyjścia*. Nic bardziej

¹⁴³ Zob. np.: K. Uniłowski, *Obrót, wyparcie Realnego i skarb poezji. Od kolażu w stronę „poezji wirtualnej”*, w: *Próba rekonstrukcji...*; A. Szczepan, *Zagadka Porfiriusza. Różewicz i problem pojedynczości*, w: *Próba rekonstrukcji...* Na osobną uwagę zasługuje oczywiście zakończenie poematu, *Unde malum?*, które interpretuje np. Bożena Tokarz (*O tożsamości aksjologicznej w poezji Tadeusza Różewicza*, w: *Światy Tadeusza Różewicza...*).

mylnego¹⁴⁴ – *recycling* to poemat niezwykle zaangażowany etycznie i politycznie. Jego „polityczność” polegałaby na zajęciu bardzo wyraźnego stanowiska: upomnieniu się o pamięć o zamordowanych Żydach (ale też Cyganach, Polakach, Niemcach...) wobec coraz liczniejszych sugestii, iż „Holocaustu może nie było”, a także zwróceniu uwagi na „rynkową” hipokryzję państw nieprzyznających się do przechowywania w swoich bankach pożydowskiego złota. Jawi się on jako oczywiste opowiedzenie się po stronie sprawiedliwości, po stronie słabszych, tych, którzy już nie mają (albo nigdy nie mieli) głosu, jako interwencja stanowiąca odpowiedzialną odpowiedź na wezwanie do zobowiązania. Różewicz ma na wszystkie takie wezwania bardzo wyczulone ucho, a udzielane przez niego odpowiedzi okazują się niemal zawsze krytyką logocentryzmu, co ze szczególną wyrazistością ujawnia się w jego wierszach podejmujących problem poetyki zobowiązania wobec zwierząt nie-ludzkich¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Jeszcze w latach 60. Różewicz pisał: „[...] od czasów młodości politykę łączyłem z etyką, a nie estetyką... moja twórczość miała zabarwienie polityczne, a polityczne znaczyło dla mnie społecznie postępowe” [Pr3, 144].

¹⁴⁵ Brak tu już miejsca na szersze rozwinięcie tego zagadnienia – uczyniłem to gdzie indziej (zob. P. Szaj, *Niepokoje. Tadeusz Różewicz wobec tzw. zwierząt hodowlanych*, „Narracje o Zagładzie” 2017, nr 3).

VI

„Żeby w kwestii tej nocy była pełna jasność”

– radykalnohermeneutyczne wątki poezji Stanisława Barańczaka

Czym jest poezja, która nie ocala
Narodów ani ludzi¹?

Czesław Miłosz

Nic się nie zdarza za sprawą poezji².

Wystan Hugh Auden

¹ Cz. Miłosz, *Przedmowa*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 143.

² W.H. Auden, *Pamięci W.B. Yeatsa*, w: tenże, *44 wiersze*, tłum. S. Barańczak, Kraków 1994, s. 65.

1. Stanisław Barańczak i dekonstrukcja

Historia kontrowersji

Próba wpisania poezji Stanisława Barańczaka w kontekst radykalnohermeneutyczny budzić może zastrzeżenia, nie jest on bowiem twórcą kojarzonym z tradycją hermeneutyczną, a tym bardziej z jakkolwiek pojętą dekonstrukcją. Na temat tej ostatniej autor *Korekty twarzy* wypowiadał się rzadko i oględnie, jednak na tyle dobitnie, że nie ma wątpliwości, iż nie cenił jej ani jako poeta, ani jako krytyk i teoretyk poezji, ani jako teoretyk (i praktyk) przekładu. W szkicu *O pisaniu w obcym języku (Notatki po ośmiu latach)* (1989) czytamy:

Spostrzegam z niepokojem, że to, co mówię, przeobraża się w hymn na cześć poznawczego potencjału literatury, co na tej półkuli, rojącej się od wyznawców dekonstrukcji, uważa się za pogląd dawno zepchnięty w mroki naukowej pogardy. Wiem, że zdradzam się w ten sposób z beznadziejnym metodologicznym zacofaniem, ale [...] rzeczywiście wierzę w to, że literatura to władza nazywania realności. Czy może dokładniej: pewna szczególna umiejętność zmuszania nas, abyśmy słyszeli i rozumieli wielogłosy gwar realności w sposób możliwie dokładny i pełny [TzM, 216].

Nie bez przyczyny o adeptach dekonstrukcji mówi się tu jako o „wyznawcach”, co sugeruje ich ortodoksję, neoficki brak tolerancji wobec odmiennych poglądów czy wręcz ideologiczne zaślepienie, czemu retorycznie (ironicznie?) przeciwstawione zostają „niepokój” i „mroki” „metodologicznego zacofania” samego Barańczaka. Powyższy opis pasować może jednak najwyżej do tzw. dekonstrukcjonistów amerykańskich (szkoła z Yale), którzy zaproponowali swoistą interpretację myśli Jacques’a Derridy, ale nie do samego autora *O gramatologii*³. Wydaje się, że niewiele rzeczy było temu ostatniemu bliższe niż „słyszenie i rozumienie wielogłosego gwaru realności w sposób możliwie dokładny i pełny”, choć zarówno „rozumienie”, jak i „realność” pojmował specyficznie. O ile jednak fragment *O pisaniu w obcym języku* brzmi jeszcze łagodnie, o tyle w *Małym, lecz maksymalistycznym manifeście translatoologicznym* dekonstrukcjonizm został już potraktowany protekcjonalnie i bezpardonowo:

³ Na różnicę pomiędzy dekonstrukcją Derridy a tzw. dekonstrukcjonizmem amerykańskim zwracałem uwagę w rozdziale *Śledzenie (śladów) sensu. Tekst i lektura w hermeneutyce radykalnej* niniejszej rozprawy. Por. A. Burzyńska, *Jak czytali dekonstrukcyoniści*, w: *taż, Anty-teoria literatury*, Kraków 2006.

W sztuce krytycznej eksplikacji tekstu założenie wielości możliwych odczytań nie przeszkadza temu, że pewne odczytania są obiektywnie błędne, stoją w całkowitej sprzeczności z niewzruszonym i nieredukowalnym jądrem sensu utworu (wiem, że nie zgodziłby się ze mną dekonstrukcjonista, ale nic mnie jego niezgoda nie obchodzi, ponieważ zgodnie z założeniami samego dekonstrukcjonizmu jest ona, jako tekst, i tak pozbawiona jakiegokolwiek określonego znaczenia) [OwT, 35].

Mniejsza z tym, że krytyka autora *Jednym tchem* opiera się na nieuczciwym chwycie erystycznym – *reductio ad absurdum* (bo trudno przecież przypuszczać, że Barańczak nie dostrzeża różnicy pomiędzy tezami o autoreferencjalnej „naturze” tekstów a pozbawieniem tekstów jakiegokolwiek znaczenia). Ważne wszakże, że mówi on tu – właśnie – o dekonstrukcjonizmie, nie o dekonstrukcji, choć pierwsza część przytaczanej wypowiedzi nie pozostawia wątpliwości, że sytuuje się także na przeciwległym biegunie wobec Derridy. Wydaje się, że niewiele rzeczy było temu ostatniemu dalsze niż idea „obiektywnej błędności” czy „niewzruszonego i nieredukowalnego jądra sensu utworu”.

Na pierwszy rzut oka teoria i praktyka poetycka Barańczaka oraz myśl Derridy nie dają się więc ze sobą pogodzić. Jeśli przyjrzeć się innym pomniejszonym sygnałom wysyłanym przez autora *Dziennika porannego* – „żart” z postmodernizmu, jakim jest artykuł *Kim naprawdę byli „dwaj panowie stateczności”?* („Żyję przecież, jak się niedawno dowiedziałem z «Tekstów Drugich», w epoce postmodernizmu, który to termin oznacza, jak wyjaśnia Leszek Kołakowski, «że wszystko wolno». Dlaczegoż więc miałbym się przejmować czymś tak trywialnym jak chronologia i w ogóle fakty?” – PiDU, 344), czy znaczący fragment *Tablicy z Macondo*: „Słowo «bełkot» rezerwuję dla [...] wypowiedzi [...], których główną intencją, funkcją i skutkiem jest pulweryzacja sensu, rozmywanie znaczenia, odmawianie ludzkim słowom istotności i odbieranie im wagi” [TzM, 233] – tezę o opozycyjności postaw Barańczaka i Derridy należałoby dodatkowo wzmocnić.

Mimo to chciałbym zwrócić uwagę na przewrotne pokrewieństwo obu dyskursów – myśli francuskiego filozofa i poezji polskiego autora – które ujawnia się niejako wbrew intencjonalnym wypowiedziom Barańczaka-krytyka, gdy odsunie się na bok jego krytykę dekonstrukcji, a samą dekonstrukcję zinterpretuje się jako myśl radykalno-hermeneutyczną, wydobywając jej podłoże egzystencjalne. Choć, jak zauważa Teresa

Walas, Barańczakowi-krytykowi najbliższym było do strukturalizmu⁴, co potwierdza Edward Balcerzan („obaj byliśmy pilnymi uczniami wielkich strukturalistów XX wieku, przestrzegaliśmy w pracy badawczej i dydaktycznej zasad wiedzy porządkującej świat, przekładającej rekonstrukcję nad dekonstrukcją”⁵), choć ponowoczesne interpretacje jego poezji mogą sprawiać pewne problemy, na co wskazuje Tomasz Mizerkiewicz⁶, choć, jak pisze Piotr Śliwiński, Barańczak, „jakim go znamy, jest wyborem możliwego zamiast niemożliwego”, to jednak „to drugie, odsunięte, wcale często przeziara – jako problem, jego świadomość lub intuicja – przez jego wiersze”⁷, a także, co dopowiada Andrzej Skrendo, przez eseje⁸. Radykalnohermeneutyczna interpretacja poezji Barańczaka zwraca uwagę na to „niemożliwe” – na pęknięcia, niedostatki, wymykanie się sensu, niemożność docieczenia prawdy, której istnienie jest „intencjonalnie” zakładane, jednak „faktycznie” podawane w wątpliwość; na wszystko, co „podskórnie” draży tę twórczość, wrzucając jej podmiot, niejako wbrew jego zapewnieniom, w kondycję radykalnohermeneutyczną. Interpretacja ta pragnie również odpowiedzieć na „wezwanie” Śliwińskiego do ponownego odczytania twórczości autora *Etyki i poetyki* „w warunkach głęboko odmiennych, za pomocą innych narzędzi interpretacyjnych, z perspektywy dzisiejszej literatury”⁹, ale chce też pozostać wierna podstawowym intuicjom Barańczaka jako teoretyka poezji, przemieszczając je jedynie w nieco odmienny kontekst.

Teoria poezji Barańczaka i jej wątki radykalnohermeneutyczne

Barańczak pozostawił bowiem w swoich szkicach sporo przeświadczeń na temat poezji i jej roli, które nieintencjonalnie sytuują go blisko postawy radykalnohermeneutycznej, i to mimo odmiennych metod, jakimi posługiwał się autor *Widokówki z tego świata*. Począwszy od pierwszych książek krytycznych: *Nieufnych i zadufanych* (1971), *Ironii i harmonii* (1973) czy nieco późniejszego i, jak chciał on sam, „przełomowego” *Przed i po* (1988), Barańczak najwyżej cenił poetów, którzy wskazują na ambiwalencje, paradoksy i nierozwiązywalności egzystencji. Ci zaś, którzy „harmonizują” rzeczywi-

⁴ Zob. T. Walas, *Między lingwistyką a metafizyką*, „Tygodnik Powszechny” 1990, nr 20, s. 8.

⁵ E. Balcerzan, *Ocena dorobku naukowego Profesora Stanisława Barańczaka (fragmenty)*, w: „Obchodzę urodziny z daleka...”. *Szkie o Stanisławie Barańczaku*, red. J. Dembińska-Pawelec, D. Pawelec, Katowice 2007, s. 225.

⁶ T. Mizerkiewicz, *Poezja reanimacji. Próba postsekularnej lektury Widokówki z tego świata Stanisława Barańczaka*, w: *Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie 1945-1989*, red. A. Kałuża, A. Świeściak, Kraków 2011, s. 479.

⁷ P. Śliwiński, *Melancholik pod krawatem*, w: „Obchodzę urodziny z daleka...”..., s. 84.

⁸ A. Skrendo, *Stanisław Barańczak: widma poezji*, w: *Poeta i duch wolności. Szkice o twórczości Stanisława Barańczaka*, red. P. Śliwiński, Poznań 2014, s. 36.

⁹ P. Śliwiński, *Języki Stanisława Barańczaka*, w: *Poeta i duch wolności...*, s. 7.

stość, poddawani byli przez niego ostrej krytyce. Stąd też wszystkie wymienione powyżej książki łączy jednolita postawa ideowa: przekonanie, że mimo „naturalnej” skłonności człowieka do zgody z rzeczywistością i z samym sobą, twórca poetycki nie może zamykać oczu na sprzeczności i konflikty rozdzierające świat, przeciwnie – powinien uświadamiać ich istnienie, uczciwie zdawać z nich sprawę i proponować sposoby ich pozytywnego przewyciężenia [LiH, 7-9].

Nie jest chyba nadużyciem nazwanie tej postawy ideowej wiernością wobec pierwotnej trudności życia, niezakłamywaniem dramatycznej kondycji ludzkiej związanej z upływem, sprawiedliwością wobec wielopłaszczyznowości świata, szacunkiem dla wielości i wieloznaczeniowości języków jego opisu czy wreszcie uprzywilejowaniem idiomatyczności względem tego, co ogólne. To oczywiście „pojęcia” ze słownika hermeneutyki radykalnej, ale ich odpowiedniki bez trudu odnajdziemy w programowych szkicach Barańczaka.

W eseju *Parę przypuszczeń na temat poezji współczesnej* (1970) sformułowana została słynna teza, że poezja „powinna być nieufnością” i walczyć „o niezafałszowany obraz świata” [EiP, 393], demaskować wszelkie zbiorowe wiary, sprowadzać idee do poziomu konkretnego, słowem – uczyć krytycznego myślenia, być głosem jednostki i chronić jednostkowość przed zawłaszczającym działaniem *doksy*, grupowych mitów, narracji normujących. Można więc nazwać działanie poezji swoistą praktyką dekonstrukcji – praktyką krytycznej rozbiórki spetryfikowanych, wmówionych przez „Wielkich Manipulatorów” obrazów świata, która jednak pozostać musi konsekwentnie, w pełni nieufna, tzn. „zdierać maski pozorów nie tylko z zewnętrznego świata, ale i z samej siebie”, „zarówno w tym, co ją otacza, jak i w tym, co tkwi wewnątrz niej, ukazywać skłócenie, niejednolitość i wieloznaczność czającą się pod powierzchnią harmonii, zgody i oczywistości” [EiP, 395].

Co więcej, Barańczak jest świadom aporetyczności tej postawy, co poświadcza późniejszy o pięć lat *Zmieniony głos Settembriniego*. Poezja przedstawiona w nim została jako „Settembrini, który zmądrzał” [EiP, 30] i w przeciwieństwie do swego pierwowzoru z *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna nie wierzy już ślepo w humanizm, postęp i racjonalizm – doświadczenia historyczne skutecznie wyleczyły go z tych utopii i mitów. Ponadto boleśnie uświadomił sobie, że Naphta oferuje ludziom coś, czego on sam dać nie może, mianowicie bezpieczeństwo: „istotnie, przez te lata okazało się naczej niż kiedykolwiek, że człowiek częściej wybiera posłuszeństwo niż wolność, że zadawała się uległością wobec autorytetu zamiast na własną rękę dążyć do obiektywnej

prawdy” [EiP, 30]. Mimo to poezja staje po stronie wolności, gotowa przystać na jej *trudność* związaną z odpowiedzialnością za własne czyny. Choć bowiem dogmat „zwalnia” z indywidualnego myślenia, to jednocześnie oddaje indywidualny los w ręce autorytarnych decydentów, na to zaś poezja zgodzić się nie może. Dlatego „gdy dogmat, wręczając w swą służbę środki masowej komunikacji, operuje sposobami myślenia i metodami wypowiedzi nastawionymi na niedostrzegalną perswazję, przy pomocy której można manipulować masami ludzkimi – poezja stawia sobie za zadanie wytrącić człowieka z myślowego i językowego automatyzmu. Uczy go myśleć, mówić, działać – samodzielnie. A więc i odpowiedzialnie” [EiP, 37]¹⁰.

Ów sprzeciw wobec dogmatu to także temat późniejszego szkicu *Poezja i duch Uogólnienia* (1992), w którym jeszcze mocniej podkreśla się stanie poezji po stronie radykalnej idiomatyczności. Punkt wyjścia dla rozważań stanowi tu fraza z *Sześciu wykładów wierszem* Czesława Miłosza „Prawdziwy wróg człowieka jest uogólnienie”¹¹ – prostą drogą prowadzi ono bowiem do totalitaryzmu, odbierającego człowiekowi wolność i godność. Nie idzie jednak Barańczakowi tylko o to, aby uczynić z wiersza oręż w walce o ocalenie jednostkowości, ale też – jak sądzę – o pozostanie wiernym *aportyczności* tej walki, o poruszanie się po swoistym zwi(ch)niętym kole hermeneutycznym. Bo po pierwsze, jak przenikliwie zauważa Skrendo, duch Uogólnienia jest nie tylko groźbą czającą się poza poezją – równie często, jako pragnienie, pokusa bądź odruch, mieści się w niej samej¹², nie może ona zatem zanadto wierzyć we własną niewinność. Po drugie, ocalenie jednostkowości to także świadomość współistnienia wielu porządków, układów i funkcji *wewnątrz* niej – jednostkowość bowiem to nie to samo, co jednoznaczność. Poezja musi więc zdawać sprawę z wewnętrznej inności, wewnętrznego poróżnienia idiomu, który okazuje się zawsze zanieczyszczony. A krytyka fantazmatu czystości to przecież, jak powiedział Derrida, „pierwszy odruch tego, co nazywa się «dekonstrukcją»”¹³. O podobnej dyspozycji krytycznej mówił Barańczak w rozmowie z Piotrem Wierchosławskim:

Cała rzecz w [...] świadomości, która – moim zdaniem – musi być świadomością do końca, konsekwentną, nie cofającą się przed niczym, nie pozwalającą sobie na żadne samowmówienia czy łagodzące rzeczywistość mity. Jeśli się konsekwentnie odrzuca iluzje czy samooszustwa, nie

¹⁰ Por. J. Orska, „Settembrini”, w: *Poeta i duch wolności...*

¹¹ Cz. Miłosz, *Sześć wykładów wierszem*, w: tenże, *Wiersze wszystkie...*, s. 968.

¹² A. Skrendo, *Stanisław Barańczak: widma poezji...*, s. 36.

¹³ J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, tłum. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12, s. 60.

sposób nie dostrzec, że cała ludzka egzystencja opiera się u swoich podstaw na sprzecznościach, które są – zasadniczo i nieodwołalnie – nie do pogodzenia. [...] Może jest tak, że jedyną integralnością, o jakiej można marzyć w poezji, jest integralność owej wewnętrznej uczciwości, która każe nam przyznać, że wieczne zawieszenie między sprzecznościami jest naszym ludzkim losem [ZN, 59-62]?

Poezja nie anuluje zatem sprzeczności, ale pomaga sobie z nimi uczciwie radzić. Na tym polega „*Zemsta ręki śmiertelnej*” (1988): pisanie sublimuje cierpienie, stanowi remedium na niesprawiedliwości świata, „pozwała [...] wziąć odwet na tym, co wywołuje ból” [TzM, 9], jednak – co istotne zarówno dla Barańczaka, jak i z perspektywy hermeneutyki radykalnej – nie usuwa samego bólu. Tworzenie wiersza wprowadza zaawiesza prawa rządzące światem zewnętrznym, ale czyni to tylko na chwilę, pośród absurdów rzeczywistości jawi się jako konieczne, ale nie ocala swego twórcy, „psuje szyki” Naturze, Nicości i Historii [TzM, 12], jednak ma świadomość krótkotrwałości, dorażności, śmieszności własnego buntu. Poezja, koniec końców, musi ponieść fiasko. Odmowa łatwych konsolacji to także odmowa zapomnienia, że wiersz jest tylko – jak czytamy w *Tablicy z Macondo* – „najperfidniejszym kawałem, jaki można wyrządzić Nicości”, „robieniem dobrej miny do złej gry” [TzM, 230], formą protestu przeciw (politycznej, etycznej, metafizycznej) niesprawiedliwości świata nieposiadającą żadnych pragmatycznych racji. A jednak, mimo całej tej świadomości, podmiot poezji Barańczaka mówi: „Lecz zdawało się naturalne, że się muszę buntować, upierać” [*Czerwiec 1962*, WZ, 351] i, pozostając wiernym trudności życia, pozostaje też wierny temu przeświadczeniu¹⁴.

¹⁴ Warto w tym miejscu pokusić się o dłuższą dygresję na temat stosunku Barańczaka do poezji Tadeusza Różewicza. Jak wiadomo, nie cenił on zanadto rozwiązań formalnych autora *Niepokoju*, jak i jego – mówiąc najogólniej – postawy ideowej (jeden z wielu przykładów: szkic *Okaleczona twarz Hypnosa z Ironii i harmonii*), zarzucał mu uleganie nicości, bezwolność, przyzwolenie na absurd. Zarzuty te przeszedł Andrzej Skrendo, który wskazywał na następujące przyczyny niechęci młodszego poety do autora *Form*: „Różewicz odrzuca «złudzenia» i nie chce brać udziału w fundamentalnym dla Barańczaka procesie «racjonalizowania», albowiem uważa, że jest on tylko «wybiegiem». Oczywiście, czyni tak z powodów etycznych. Z kolei Barańczak, również z powodów etycznych, uznaje, że Różewicz paraliżuje naszą wrażliwość moralną, albowiem dobrze jest wierzyć w moce świadomości i krytycyzmu, nawet gdyby były one złudzeniem” (A. Skrendo, *Stanisław Barańczak: widma poezji...*, s. 51). Można jednak, jak sądzę, spojrzeć na problem inaczej i – zaglądając pod podszewkę intencjonalnych gestów i dyskursywnych deklaracji Barańczaka – wykazać, że w gruncie rzeczy doświadcza on podobnego dramatu, co podmiot Różewicza. Zwracał zresztą na to uwagę Dariusz Pawelec, wpisując poezję autora *Widokówki z tego świata* w kontekst wywodzącej się od Różewicza „poetyckiej moralistyki” i wskazując na „podobny charakter przeżycia” bohaterów obu tych projektów poetyckich (zob. D. Pawelec, *Poezja Stanisława Barańczaka. Reguły i konteksty*, Katowice 1992, s. 112-119). I choć Różewicz (pozornie) temu dramatowi ulega, zaś Barańczak (pozornie) go przezwycięża, sprawa bynajmniej nie wydaje się tak prosta. Pawelec twierdzi, że przeciwstawny wobec Różewicza biegun poezji Barańczaka wyznacza patronat Czesława Miłosza i Zbigniewa Herberta. To z pewnością słuszną tezę, warto jednak pamiętać, że autor *Podróży zimowej* nie wpisywał się bynajmniej jednoznacznie zwłaszcza w tradycję Miłoszowską: „[...] jestem

Kwestia „prawdy”

Stereotypowe odczytania głoszą, że dekonstrukcja „nie wierzy” w prawdę, a nawet jest „przeciw” prawdzie, która z kolei dla Barańczaka stanowi chyba największą, obok wolności, wartość. Dość przywołać zakończenie *Paru przypuszczeń na temat poezji współczesnej*: „Od tego [poezja] musi zacząć. Od nieufności, która oczyści drogę temu, czego wszyscy potrzebujemy. Mam na myśli – to nic nowego, zgoda, ale już niemal zapomnieliśmy, na czym nam powinno zależeć – mam na myśli, oczywiście, prawdę” [EiP, 395]. Wymóg mówienia prawdy, charakterystyczny dla całego Pokolenia ‘68¹⁵, w pierwszym rządzie zwraca się oczywiście przeciw językowi władzy totalitarnej i „Gazecie” jako jej symbolowi¹⁶. Warto jednak zastanowić się, *jaką* prawdę przeciwstawia Barańczak zakłamaniu aparatu państwowego PRL-u.

Wydaje się, że w wierszach tematyzujących tę kwestię odbywa się swoista demitologizacja, obnażenie fałszu oficjalnych przekazów, ironiczna rozbiórka, którą można skojarzyć z Barthes’owską krytyką mitu jako systemu semiologicznego drugiego stopnia, nadbudowującemu się pasożytniczo nad właściwym znaczeniem znaku i dokonującemu jego „kradzieży”¹⁷. O ile jednak Roland Barthes na etapie *Mitologii* wierzył jeszcze w tzw. pierwotne znaczenie znaku, o tyle w poezji Barańczaka wiary tej – niejako wbrew zapewnieniom autora o „nieredukowalnym jądrze sensu” – brak, gdyż chodzi w niej przecież o ukazanie wielości, niejednoznaczności i heterogeniczności sensów, jakby poeta wiedział już, że tekst – by posłużyć się cytatem z „późnego” Barthes’a – to „galaktyka *signifiants*, a nie struktura *signifié*”¹⁸. Praktyka Barańczaka w takich wierszach jak *Plakat* [WZ, 89-90], *N.N. zaczyna zadawać sobie pytania* [WZ, 133-134] czy *Przysłowiowa bawelna* [WZ, 179] zbliża się więc raczej do dekonstrukcji, która – warto to w tym kontekście przypomnieć – nie jest działalnością „samoistną”, zmierzającą do

zawstydzająco typowym przykładem mieszkańca Krainy Ulro. [...] Czym mogłem uzasadnić swoją mimo-wszystko-zgodę na ten świat? Niestety, nie wiarą, bowiem jej łaska była i jest mi do dzisiaj odmówiona [...]. Byłem i jestem bliższy raczej postawie, którą w książce Miłosza symbolizuje Gombrowicz [„*Summa*” Czesława Miłosza, EiP, 104]. Słowa te wydają się ważne, ujawniają bowiem kondycję, której skrywanie zarzucał autorowi Skrendo (*Stanisław Barańczak: widma poezji...*, s. 54-55), która jednak raz po raz dochodzi do głosu w esejach i wierszach, i bardzo zbliża Barańczaka do Różewicza, co ten pierwszy być może bał się przyznać (aż chciałoby się spojrzeć na tę kwestię z perspektywy Bloomowskiego „lęku przed wpływem”).

¹⁵ Por. artykuł Barańczaka, „*Powiedz prawdę, do tego służysz*” [EiP, 259-268].

¹⁶ Zob. np. K. Biedrzycki, *Nowomowa; Gazeta*, w: tenże, *Świat poezji Stanisława Barańczaka*, Kraków 1995.

¹⁷ Zob. R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2008 (szczególnie część *Mit dzisiaj*). Skojarzenie praktyki Barańczaka z *Mitologiami* Barthes’a zaproponował już wcześniej, jednak tylko w odniesieniu do książki *Czytelnik ubezwłasnowolniony*, Adam Poprawa (*Mitologie Barańczaka. Wypisy porównawcze*, w: „*Obchodzę urodziny z daleka...*”...).

¹⁸ R. Barthes, *S/Z*, tłum. M.P. Markowski, M. Gołębiowska, Warszawa 1999, s. 40.

ukazania „bezsensu” i „nieprawdy” wszystkiego, ale odruchem napędzonym przez wymóg sprawiedliwości, tej sprawiedliwości niebędącej, jak powiada John D. Caputo, „jedną rzeczą, jednym imieniem, ale niekontrolowaną wielością imion” [AE, 89].

Dlatego w *Plakacie* rozbiórce podlega przedstawiona na perswazyjnym obrazie „potężna, / choć streszczona do popiersia” postać żołnierza: „Z głową / lekko wzniesioną, ze szczerym spojrzeniem utkwionym / w przyszłość, która znajduje się (jak powszechnie / wiadomo) / zawsze o stopień wyżej na ruchomych schodach postępu”. Ironia podmiotu kieruje się tu przeciw motywacjom służby wojskowej (służenie nie tylko narodowi, ale i światowemu pokojowi, mieszczącemu się w bliżej nieokreślonej przyszłości) i stojącym za nimi hasłom „postępu”: wciąż odraczanego, niewystarczającego, torpedowanego – a to przez „zapłutego karła reakcji”, a to przez wroga klasowego, a to przez ludzkie błędy i wypaczenia. Hieratyczna („widziany od dołu”) postać żołnierza doskonale nadaje się na propagandowy plakat, gdyż sprawdza się nie tylko w roli „przodownika”, przewodnika tłumu w drodze ku szczęściu („[...] wyższy / o głowę (lekko wzniesioną w dodatku) / ponad przeciętną / tłum”), ale także w roli znormalizowanej jednostki, idealnie wpasowującej się w miary przygotowane przez decydentów („[...] natomiast czoło, / [...] mieści się swobodnie w znormalizowanym hełmie”), a ponadto, w przeciwieństwie do tych, którzy „za dużo czytają po nocach”, nienękanej wątpliwościami, dziarsko maszerującej w wyznaczonym kierunku („z wyrazem twarzy / myślącym, / ale optymistycznym”).

Wiersz *N.N.* zaczyna zadawać sobie pytania obnaża z kolei fałsz sankcjonowania rzeczywistości totalitarnej przez inny – nie obrazowy, ale językowy – system znaków. Dekonstrukcja polega tu na wyczuleniu na „odwrócenia sensów” słów, nadawanie wyrazom antynomicznych bądź zupełnie arbitralnych znaczeń służących kontroli społeczeństwa:

Mówić językiem, w którym słowo „bezpieczeństwo”
budzi dreszcz grozy, słowo „prawda” jest
tytułem gazety, słowa „wolność” i
„demokracja” podlegają służbowo
generałowi policji;
jak to się stało, żeśmy się zaczęli
w to bawić? W te igraszki słów? W te kalambury,
przejęzyczenia, odwrócenia sensu,
w tę lingwistyczną poezję?

Zgodnie ze słowami Krzysztofa Biedrzyckiego „nowomowa w swych operacjach lingwistycznych nie zatrzymuje się na zabiegu zamiany znaczeń słów. Ona tworzy swoisty sposób mówienia, cały system przekazywania informacji, które dotyczą czegoś zupełnie innego, niż sugerowałoby ich literalne odniesienie”¹⁹. I mimo że podmiot poezji Barańczaka jest przekonany, że „choć kłamstwo ma krótkie nogi, to i tak / wystają / spod przysłowiowej bawełny na dobry kilometr, / kiedy kłamstwo próbuje się skromnie ukryć pod / różowym płaszczykiem / bawełnianego języka”, to jednak nie wydaje się, aby „odwijanie bawełny” doprowadziło do jakiegoś czystego, niezafałszowanego języka. Jawi się ono raczej jako proces nieskończony, wciąż odraczający nadejście „prawdy”. Dlaczego?

Nowomowę – tak jak pojmuje ją Barańczak – potraktować można jako język metafizyczny, tzn. zero-jedynkowy, projektujący czarno-białą wizję świata, jednoznacznie wartościujący to, co dobre, i to, co złe, obudowany wokół opozycji binarnych, dążący do całkowitego, systemowego zapanowania nad rzeczywistością²⁰. Jeśli autor *Tryptyku z betonu, zmęczenia i śniegu* przeciwstawia się mu, to nie w imię prostego „odwrócenia” relacji, tj. *zastąpienia* kłamstwa nowomowy prawdą języka niezafałszowanego, ale jej *przemieszczenia, przesunięcia* akcentów, skomplikowania obrazu świata kreowanego przez logocentryczne gesty mowy totalitarnej. Innymi słowy, prawda, o którą walczy Barańczak, nie ma postaci apofantycznej, tautologicznej (A=A), lecz hermeneutyczną. Gra idzie o świadomość istnienia zbyt wielu prawd, zbyt wielkiej różnorodności istnienia, żeby można było uprzywilejowywać tylko jeden język. A „kłamstwo” nowomowy polega właśnie na legitymizowaniu owego „jednego języka”, sankcjonowaniu świata „absolutnie prawdziwej” prawdy i „absolutnie kłamliwego” kłamstwa. Barańczak zgodziłby się chyba z Derridą, iż kłamstwo (nowomowy) to nie tyle nieprawdziwa wypowiedź o rzeczywistości, ile akt performatywny, intencjonalnie ustanawiający pewną rzeczywistość. Jak powiada Derrida, „kłamstwo *ogólne* nie istnieje; istnieje dana kłamliwa wypowiedź i to, co kłamliwie chcemy powiedzieć. Nie powinniśmy pytać, czym jest kłamstwo, a raczej, «co kłamstwo czyni, i zwłaszcza, czego chce kłamstwo?»”. W związku z tym jednak „[...] przeciwieństwem kłamstwa nie jest ani prawda, ani rzeczywistość, tylko właśnie prawdomówność, mówienie-prawdy, wola-

¹⁹ K. Biedrzycki, *Świat poezji...*, s. 131.

²⁰ Por. A. Krygier-Lączkowska, *Elementy nowomowy w poezji Barańczaka, czyli bogactwo w ubóstwie. Komentarz do (nieco) zapomnianego języka*, w: *Barańczak – poeta lector*, red. B. Judkowiak, A. Legeżyńska, B. Sienkiewicz, Poznań 1999. Por. też J. Bralczyk, *O języku polskiej propagandy lat siedemdziesiątych*, Kraków 1986; A. Markowski, *Nowomowa*, w: tenże, *Polszczyzna końca XX wieku*, Warszawa 1992.

mówienia-prawdy, *Wahrhaftigkeit*²¹. Wola-mówienia-prawdy zaś, jak wiemy z esejów programowych Barańczaka, to przede wszystkim wierność wobec skomplikowania rzeczywistości. Z tej perspektywy spojrzeć można na wczesny wiersz *Skłócone, pierzchające* [WZ, 10]:

Jak to ułazić w sobie, uporządkować
wzajemnie odpychane, przekreślane w locie
migotliwym, targane zewsząd
zderzeniami. Zadanie: stanąć obok, zostawić
samopas: niech trwa samo. Niewykonalne, bowiem
nierównymi krokami odmierzony dystans.
Chwycić w locie! Rozprostować i ułożyć cienie
obok siebie, bezkształtne smugi, linie rozwidłone,
nie zgasły jeszcze! Ale zanim
przekreślić wzrok w tę drugą stronę, niktą bladym
pogłosem, resztką lampy zgaszonej. A przecież –
– w skłóceniu – trwają. Choć drga echo kroków
w posępnych korytarzach, kryjących twarz w ciemność

Począwszy od tytułu, ujawniane są tu podstawowe cechy tzw. rzeczywistości: po pierwsze – konflikt wszechrzeczy, wymykających się próbom uładzenia, po drugie – upływ, niemożność uchwycenia bytów „w locie / migotliwym”. Nie sprawdza się więc wybieg podmiotu, który sprytnie – jakby w pozycji niezaangażowanego „ja” epistemologicznego – postanawia stanąć z boku, pozwolić trwać światu samopas, licząc, że jako nieuprzedzony obserwator odnajdzie w nim stałe prawa. Ów „dystans”, jaki zapewnić miałby obiektywność widzenia, okazuje się naznaczony niedoskonałością ludzkich narzędzi poznawczych („nierównymi krokami odmierzony”). Wobec powyższego próbę „rozprostowania” i „ułożenia” bytów odczytać można jako (krytyczne?) odwołanie do Platońskiej metafory jaskini. Jedyne, co daje się uchwycić w locie, to nie idee, lecz ich cienie – już bezkształtne, rozwidłone, ale świecące jeszcze resztką odbitego światła, prowokującego podmiot do odwrócenia wzroku: od odbicia idei na ścianie jaskini ku nim samym, ku rzeczywistemu „światu” (albo właśnie „światłu”, co odsyłałoby do innego wiersza, którego interpretację podejmuję nieco dalej – *Problemu nadawcy*). Ten jednak się wymyka, „niknie bladym pogłosem”, zaś metafora Platońska ulega chyba

²¹ J. Derrida, *Historia kłamstwa. Prolegomena. Wykład warszawski*, tłum. V. Hmissi, Warszawa 2005, s. 17, 32.

deprecjacji, skoro ogień zastępuje tu zgaszona lampa... I choć podmiot jest przeświadczony, że byty – mimo że skłócone – trwają, to jednak obraz wieńczący wiersz sugeruje, że „prawdy” nie da się rozjaśnić, jej sekret wciąż się skrywa.

W tym też sensie prawda nigdy nie będzie „higieniczna”, jak chciałby N.N. z wiersza *N.N. dochodzi do wniosku, że trudno mu się dziwić* [WZ, 121] – zawsze podlega zanieczyszczeniu, tj. uwikłaniu w daną (egzystencjalną, polityczną, kulturową, metafizyczną) sytuację. W poezji Barańczaka mamy bowiem do czynienia z innym jeszcze zagadnieniem, mianowicie z krytyką reprezentacji. „Moment lingwistyczny” – jak interpretuje tę kwestię Tomasz Cieślak-Sokołowski, wpisując zresztą wiersze autora w „nieprzyjemny” dlań kontekst dekonstrukcjonizmu amerykańskiego – obnaża iluzję przezroczystości komunikatu poetyckiego: „Nowofalowy moment lingwistyczny chciałbym zatem pomyśleć za Josephem Hillisem Millerem jako zasadnicze doświadczenie lekturowe, doświadczenie dygresyjnego (na kształt parabazy, czyli luźnej wstawki) przełamania iluzji przezroczystości języka poetyckiego jako języka komunikowania znaczenia [...]”²². To także – w pewnym sensie – temat ważnego dla Barańczakologii artykułu Włodzimierza Boleckiego, *Język jako świat przedstawiony*, analizującego wplątanie słów w mechanizmy komunikacji społecznej jako temat poezji autora *Atlantydy*²³. Coś z tej krytyki reprezentacji odnaleźć można np. w wierszu *Te słowa* [WZ, 170], zaświadczającym o rozbiciu „jednego” języka na „publiczny” język propagandy i „prywatny” język kogoś zamkniętego w więzieniu, prawdopodobnie dlatego, że z propagandą walczył. Oba te porządki wzajemnie się jednak mieszają i odpowiedź na pytanie, który z nich jest „prawdziwy”, nie byłaby bynajmniej tak prosta.

Trzeźwo więc zauważa Skrendo, że nieufność poezji nie jest dla Barańczaka wartością samoistną, lecz toruje drogę do prawdy²⁴. Z jednej strony zbliża to autora *Nieufnych i zadufanych* do kartezyjanizmu (metodologiczne wątplenie), ale z drugiej – właśnie określenie „torować drogę do prawdy” wydaje się tu nadzwyczaj trafne: w istocie, prawdzie można jedynie „torować drogę” lub, jak powiedziała by Derrida, „otwierać, odblokowywać, rozstrajać struktury zamykające”, nie po to, aby prawda „nadeszła”, ale po to, aby pozwalać jej nadejść, przygotowywać się do jej przyjścia²⁵. Sama prawda

²² T. Cieślak-Sokołowski, *Moment lingwistyczny. O wczesnym piarstwie Ryszarda Krynickiego i Stanisława Barańczaka*, Kraków 2011, s. 65.

²³ Zob. W. Bolecki, *Język jako świat przedstawiony. O wierszach Stanisława Barańczaka*, w: tenże, *Preteksty i teksty. Z zagadnień związków międzytekstowych w literaturze polskiej XX wieku*, Warszawa 1998.

²⁴ A. Skrendo, *Stanisław Barańczak – widma poezji...*, s. 41.

²⁵ Zob. J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie innego*, tłum. M.P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 105.

pozostaje jednak strukturalnie przy-szłościowa. „Prawda” poezji polega tedy na niezakłamywaniu „irytującej i upajającej wielości wszystkiego, co nas otacza” [*Pomieszczenie języków*, TzM, 207]. Wielość ta sprawia, że wiersz – choć pragnie czegoś dowieść – musi uczciwie (tj. „prawdziwie”) zdać sprawę z nierozwiązywalności świata. A przecież, jak głosi Barańczak w „*Zemście ręki śmiertelnej*”, „właśnie dla sytuacji nierozwiązalnych [...] literatura ma w zapasie tak wiele wyspecjalizowanych i gotowych do użycia gatunków i form” [TzM, 7].

Innymi słowy, „prawda” ma strukturę farmakonu²⁶, co doskonale ilustruje wiersz *Południe* [WZ, 360]. Abstrahując od roli jego centralnego usytuowania w tomie *Widokówka z tego świata i inne rymy z lat 1986-1988*²⁷ oraz od jego kształtu graficznego skłaniającego badaczy do interpretowania go w kategoriach barokowej poezji wizualnej przedstawiającej kształt klepsydry²⁸, kielicha²⁹, jednego, kalekiego, niezdolnego do lotu skrzydła anielskiego³⁰ czy wreszcie piramidy i jej odbicia³¹, zwrócić należy uwagę na początek i zakończenie utworu: „Słodki lek prawdziwości”, jakim jawi się świat w momencie narodzin, przypomina się tuż przed śmiercią, przypomina się jednak odmiennie – zostaje raczej „powtórzony” w sensie Kierkegaardowskim, tzn. przemieszczony w zupełnie odmienny kontekst³²: „smak ponownie trochę / słodki, lecz bardziej gorzki, jak to z truciznami”. „Prawda” okazuje się zarówno lekiem, jak i trucizną, słodko-gorzka mieszanką tego, co uzdrowia, i tego, co zabija. Usytuowanie owego splotu leku-trucizny w nagłosie i wygłosie wiersza ujawniałoby nierozstrzygalność prawdy, rolę poezji byłoby zaś nieignorowanie tej aporii: „*Gdy nużą nas sprzeczności prawd / od Uproszczenia umysł zbaw*” – czytamy w wierszu z tomu *Podróż zimowa* [WZ, 415]. Daleko bardziej niż „orędowniczką” prawdy poezja byłaby zatem „demaskatorką”

²⁶ Zob. J. Derrida, *Farmakon*, tłum. K. Matuszewski, w: tenże, *Pismo filozofii*, wybór i przedm. B. Banaś, Kraków 1992.

²⁷ Rolę układu formalnego *Widokówki*... i centralnego miejsca przypisanego w niej *Południu* analizowała np. J. Dembińska-Pawelec, *Światy możliwe w poezji Stanisława Barańczaka*, Katowice 1999, s. 101-108.

²⁸ Tamże, s. 103.

²⁹ I. Szpara, *(Przed)południowe upojenie. O niektórych wierszach Stanisława Barańczaka*, w: *Użytki w literaturze. Od Młodej Polski do współczesności*, t. 2, red. T. Linkner, Gdańsk 2002, s. 214.

³⁰ T. Cieślak-Sokołowski, *Moment lingwistyczny...*, s. 346. Badacz interpretuje *Południe* w kontekście wiersza *Skrzydła wielkanocne (Easter Wings)* George’a Herberta. O ile jednak w barokowym pierwowzorze mamy do czynienia z dwoma skrzydłami zdolnymi unieść się do lotu, o tyle skrzydło Barańczaka pozostaje ułomne, nie uzyskuje dopełnienia. Kolejnym intertekstualnym kontekstem, jaki przywołuje Cieślak-Sokołowski, jest *Otello* Williama Shakespeare’a, a szczególnie – istotny także dla mnie – problem prawdziwości: „[...] utwór *Południe* staje się refleksem dramatu tytułowego bohatera *Otella*, który znajduje się w momencie przesilenia (południe!), któremu przyszło żyć w świecie pękniętym, niespoistym, w świecie, w którym «prawdziwość» okazuje się innym imieniem «urojenia»” (s. 351).

³¹ Tamże, s. 347.

³² Istotny byłby tu także związek powtórzenia z popędem śmierci (zob. J. Derrida, *Gorączka archiwum*, tłum. J. Momro, Warszawa 2016, s. 23).

prawd absolutnych. Zaświadcza o tym sam Barańczak, i to już we wczesnej wypowiedzi:

[...] człowiek świadomy [...] traci wiarę w jednoznaczne prawdy absolutne, staje się nieufny, chce poznawać wszystkie strony i aspekty świata, wszystkie zawarte w nim sprzeczności. Chce myśleć. Wierzę w poezję, która tym pragnieniom wychodzi naprzeciw; która wybiera nie jednoznaczność [...] i nie beztreściowe ogólniki i stereotypy [...], ale wyjście trzecie: demaskację rzeczywistości i języka, którym tę rzeczywistość nazywamy, wydobyć z nich całą złożoność i wieloznaczności, krytyczne i świadome myślenie³³.

To także temat wiersza *Spójrzmy prawdzie w oczy* [WZ, 95]:

Spójrzmy prawdzie w oczy: w nieobecne
oczy potrąconego przypadkowo
przechodnia z podniesionym kołnierzem; w stężale
oczy wzniesione ku tablicy z odjazdami
dalekobieżnych pociągów; w krótkowzroczne
oczy wpatrzone z bliska w gazetowy petit;
w oczy pośpiesznie obmywane rankiem
z nieposłusznego snu, pośpiesznie ocierane
za dnia z łez nieposłusznym, pośpiesznie
zakrywane monetami, bo śmierć także jest
nieposłuszną, zbyt śpiesznie gna w ślepy zaułek
oczodołów; więc dajmy z siebie wszystko
na własność tym spojrzeniom, stańmy na wysokości
oczu, jak napis kredą na murze, odważmy się spojrzeć
prawdzie w te szare oczy, których z nas nie spuszcza,
które są wszędzie, wbite w chodnik pod stopami,
wlepione w afisz i utkwione w chmurach;
a choćby się pod nami nigdy nie ugięły
nogi, to jedno będzie nas umiało rzuć
na kolana.

Pierwszy wers utworu odczytywać można w dwójnasób: jako zaprzeczenie istnienia prawdy absolutnej, której oczy okazują się nieobecne, puste, jakby zaabsorbowane czymś dalekim, niedotyczącym tego świata, ale też jako „wprowadzenie” do całego utworu, który traktuje o prawdzie innego rodzaju: prawdzie mieszczącej się w faktycz-

³³ S. Barańczak, *Zagubiona wyżymaczka i prawdy absolutne*, „Agora” 1968, nr 19, s. 37-38.

ności. Przerzutnia „w nieobecne / oczy potrąconego” zapowiada cały szereg konkretnych, sytuacyjnych prawd, każda z nich zaś wymyka się ogólnemu, totalizującym spojrzeniu. I tak np. przechodzień potrącony został *przypadkowo* – w jego wypadku nie było żadnej konieczności, okazuje się on absurdalną „interwencją” świata w życie; oczy czytające gazetę są „krótkowzroczne”, nie widzą dobrze nawet tego „konkretnego”, ku któremu spoglądają, nie mówiąc już o dostrzeganiu „prawd” wyższego rzędu; co więcej, gazeta złożona została „petitem”, co sugeruje, że ważne jest raczej to, co małe, ledwie dostrzegalne, „mikrologiczne” niżli to, co ogólne i absolutne, że spomiędzy takich niewielkich szczelin w kłamliwym języku gazety prześwituje jakaś „prawda” o istnieniu. Istotny wydaje się przy tym użytek, jaki Barańczak czyni ze sformułowania „spojrzeć prawdzie w oczy” – spetryfikowany frazeologizm staje się tu wyznacznikiem jednostkowości: trzeba spojrzeć w oczy konkretnego człowieka, to w nich dostrzeże się „prawdę”. Notabene, z miejsca uruchamia to kontekst „levinasowski”: spojrzenie w oczy prawdy jest przyjęciem na siebie zobowiązania, a nawet *mnogości* wielu różnych zobowiązań („odważmy się spojrzeć / prawdzie w te szare oczy, których z nas nie spuszcza, / które są wszędzie” [...]). Jedyna „prawdziwa” prawda mieści się więc w drugim człowieku, w tym, co jednostkowe i niepowtarzalne – to jednak nie prawda absolutna, ale raczej prawda jako wyzwanie moralne, „trudna” prawda, która nieraz zwala z nóg.

Choć więc Barańczakowi „chodzi o prawdę”, to musi być ona zaświadczona egzystencjalnie, a przeto – dynamiczna. Nieufna weryfikacja wszystkiego, „co się za absolutną prawdę uważa, a co jakże często okazuje się tylko absolutyzowaną prawdą cząstkową”, odbywa się nie tyle w imię prawdy jako takiej, ile w imię „dochodzenia do prawdy” [NiZ, 26-27], która jest strukturalnie przy-szłościowa, odracza swoje objawienie³⁴. Strategię Barańczaka można by więc nazwać dekonstrukcyjną rozbiórką aksjomatów, przejawiającą się w skłonności do odwracania perspektywy, doszukiwania się negatywów każdej sytuacji, co skrzętnie odnotował Jerzy Kandziora, pisząc o „imperatywie wieloaspektowości”, jakiemu wierny jest autor *Atlantydy*³⁵. Nie odbiega to zanadto od przeświadczeń na temat struktury prawdy formułowanych przez Derridę, który podkreślał: „Wartość prawdy nigdy nie została w moich pismach podana w wątpliwość lub

³⁴ Na marginesie można zauważyć, że tu też mieści się Barańczakowa krytyka konceptów „końca poezji” i „końca historii”. O ile co do zasadności tej pierwszej można mieć pewne wątpliwości, o tyle sprzeciw wobec diagnozy Francis’a Fukuyamy brzmi przekonująco. Co więcej, odpowiada analogicznym krytycznym uwagom Jacques’a Derridy. Przeświadczenie Barańczaka z eseju *Poezja i duch Uogólnienia*, iż „nie nastąpi nigdy koniec historii” [PiDU, 256] wygląda jak wyjęte z *Widm Marksa* (zob. J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Warszawa 2016, s. 37).

³⁵ J. Kandziora, *Ocalony w gmachu wiersza. O poezji Stanisława Barańczaka*, Warszawa 2007, s. 168, 357.

zniszczona, lecz jedynie wpisana na nowo w potężniejsze, obszerniejsze, bardziej złożone konteksty”³⁶. Konteksty te omówiłem w pierwszej części rozprawy, tu więc przypomnę tylko twierdzenie ze szkicu *Of An Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy*, iż pragnienie prawdy (demistyfikacji), które zawsze powinno nami kierować, jednocześnie powinno budzić naszą nieufność wobec przekonania o jej osiągnięciu/posiadaniu³⁷.

Faktyczność

Spójrzmy na jeszcze jeden fragment z *Paru przypuszczeń na temat poezji współczesnej*:

Poezja zawsze sprawdza, przymierza pobożne życzenia do stanu faktycznego. „Jak sobie to konkretnie wyobrażacie?” – to pytanie, jakie właśnie dziś szczególnie często powinien zadawać poeta, przysłuchujący się nieufnie ogólnikowym hasłom, pojemnym mitom, wymijającym trudności i zacierającym konflikty opisom świata. Powinien sprowadzać to wszystko na poziom jednostkowego przypadku i na tym pojedynczym przykładzie sprawdzać, co się ostaje z pięknie brzmiących ogólników [EiP, 394-395].

Powyższy cytat łatwo dałoby się przełożyć na język hermeneutyki faktyczności, podobnie jak poezja Barańczaka kładącej nacisk na jednostkowość i niepowtarzalność imion własnych wymykających się uniwersalnym kategoriom, na współzależność podmiotu i otaczającego go świata, na zdawanie sprawy z tego, co dzieje się „tu i teraz”, w konkretnej sytuacji życiowej (a nie umieszczanie się w pozycji wszechwiedzącego „ja” epistemologicznego). Wprost mówi o tym wczesny wiersz, *Korzyść z namacalności* [WZ, 23]:

Nie próbowałem jeszcze dotyku. W tym może szansa:
odrzucić w tył zawodne instrumenty, zostać tylko
opartym na końcach palców; może choć na odległość
rąk wyciągniętych utrzymać przybierające. Może
opóźnić choć na moment, jakiego trzeba mi będzie,
by o metr się przemknęło zrozumienie, co przede mną
rozprowadzają w jasność dłonie.

³⁶ J. Derrida, *Afterword: toward an ethics of discussion*, w: *Limited Inc.*, tłum. S. Weber, Evanston 1988, s. 146 (cytat w przekładzie M.P. Markowskiego).

³⁷ J. Derrida, *Of An Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy*, tłum. J.P. Leavey Jr., „The Oxford Literary Review” 1984, nr 2, vol. 6.

[...]

Lecz nie próbowałem jeszcze
dotyku: tak dopiero wreszcie rozcina się węzeł,
z oczyma zamkniętymi, gdy reszta zawiodła. Wtedy
jednak trwa przecież lęk, że splot pokonano zbyt wcześnie,
zbyt nieufnie i pewnie. Zorać palcami pokłady,
namacalnie przyjmować w dłonie ciężkie grudki; a cóż,
jeśli skupione palce okażą się cięższe od nich?

Dotyk, kojarzony z konkretnością istnienia, jawi się tu jako najuczciwszy ze zmysłów, w przeciwieństwie do innych, zawodnych instrumentów poznawczych gwarantujący możliwie jak najdokładniejsze zrozumienie innych bytów. Oznacza to wprawdzie jedynie możliwość utrzymania „przybierającego” (nabrmiewającego istnieniem świata?) „na odległość / ręk wyciągniętych”, a więc nie dokładne wniknięcie w jego sens, lecz poczucie, iż jest się od owego sensu najbliższej, jak tylko się da (zrozumienie nie następuje, przemyka się o metr od podmiotu), ale dotyk i tak okazuje się „jedynym narzędziem”, za pomocą którego odróżnia się „tkankę od tkanki”, własny byt od pozostałych istnień. Nie bez powodu oczy – w tradycji filozoficznej najbardziej „racjonalny” ze zmysłów – pozostają tu zamknięte. Wszystko to nie oznacza jednak bynajmniej niewinności dotyku – on także niesie ze sobą zagrożenie, jest potencjalnie agresywny, bolesny, *dotkliwy*: zamiast poznania czy zrozumienia przynieść może zniszczenie bytu, który pragnie ująć w dłonie. Faktyczność bowiem, koniec końców, zawsze się wymyka, zawsze narażona jest na przemoc pragnącego w nią wniknąć podmiotu.

Uprzywilejowanie konkretności jest też stałą cechą poezji Barańczaka jako takiej. Zwracało na to uwagę wielu badaczy: Paweł Dybel, który podkreślał somatyczność tej twórczości³⁸, Bożena Tokarz, która wskazywała na znaczenie przypisywane przez nią osobistemu przeżyciu i dawaniu świadectwa światu³⁹, Dariusz Pawelec, który analizował rolę „konkretności” jako podstawowego tropu poetów z kręgu Nowej Fali⁴⁰, czy Anna Legeżyńska, która ujmowała wiersze Barańczaka jako „świadectwo zmysłów”, dowartościowujące przede wszystkim „materialny szczegół”⁴¹. Faktyczność w ujęciu radykal-

³⁸ Zob. P. Dybel, *Mam ciało, więc jestem! (Motyw ciała w poezji Nowej Fali)*, w: tenże, *Ziemszy, słowni, cieleśni. Eseje i szkice*, Warszawa 1988.

³⁹ Zob. B. Tokarz, *Poetyka Nowej Fali*, Katowice 1990, s. 115.

⁴⁰ Zob. D. Pawelec, *Poezja Stanisława Barańczaka...*, s. 96-102.

⁴¹ Zob. A. Legeżyńska, *Elegie przedwczesne w poezji Ewy Lipskiej i Stanisława Barańczaka*, w: taż, *Gest pożegnania. Szkice o poetyckiej świadomości elegijno-ironicznej*, Poznań 1999, s. 167.

nohermeneutycznym, poza przywoływanymi powyżej kwestiami, związana jest jednak przede wszystkim z upływem. Tę z kolei cechę twórczości autora *Korekty twarzy* uwydatniał Marian Stala:

samo pojęcie świadomości łączy się u Barańczaka z pojęciem ruchu. Świadomość jest u niego dynamicznością, docieraniem czy przedzieraniem się w stronę prawdy, danej jako podstawowe zadanie ludzkiej egzystencji. To decyduje o całościowej koncepcji człowieka, którego istotą staje się aktywność, nieustanny zwrot do świata. I znowu – po stronie przeciwnej znajdzie się wszystko, co statyczne, zdążające do unieruchomienia, zablokowania świadomości⁴².

Ta podstawowa cecha faktyczności – dynamizm – sprawia, że każda próba jej uchwycenia, dotknięcia, zapisania (*ergo*: ustabilizowania), podobnie jak każda próba docieczenia prawdy, ponieść musi fiasko. Idzie więc o to, aby porażka była możliwie jak najbardziej honorowa, aby zapis pozostał możliwie jak najwierniejszy faktyczności, która mu umknęła. To np. temat *Pisma* [WZ, 45], wyrażającego przekonanie, że faktyczność zawsze zanika, gdy przelewa się ją na papier, czy wiersza *Na jedną kartę* [WZ, 65], gdzie maksymalizmowi wymagań stawianych poezji towarzyszy świadomość, że papier nie jest w stanie udźwignąć całego istnienia, „skoro ciężą mu nawet litery”.

2. Kondycja radykalnohermeneutyczna w poezji Barańczaka

Kwestia sensu

Afirmatywnie relacjonując koncepcję Czesława Miłosza wyłożoną w *Ziemi Ulro*, Stanisław Barańczak mówił o koniecznej hipotezie Sensu, „który mimo wszystko, wbrew całej okropności Natury i bezsensu postępów ludzkich, musi w świecie istnieć”. Dodawał jednak, że „[...] poczucie Sensu [...] może również stanowić rodzaj mentalnej podpórki, która o tyle jest niezbędna, że bez niej jednostka musiałaby runąć albo w samounicestwienie, albo w prymitywny nihilizm” [EiP, 109]. Podobnie, jak się zdaje, sens funkcjonuje w twórczości Barańczaka: jako niezbędny punkt odniesienia, zewnętrzna instancja chroniąca przed absurdem świata i legitymizująca poczynania poetyckie autora. Przybiera on przy tym rozmaite wcielenia. Tomasz Cieślak-Sokołowski np. widział go w „podmiotowej świadomości języka” przeciwstawia-

⁴² M. Stala, *Ironia i wierność. Uwagi o tomie „Przed i po” Stanisława Barańczaka, spisane jesienią 1988 roku*, w: tenże, *Przeszukiwanie czasu. Przechadzki krytycznoliterackie*, Kraków 2004, s. 203-204.

jącej się „bezsensowi świata”⁴³, Krzysztof Biedrzycki – w skomplikowanej relacji z „sacrum”⁴⁴, Marian Stala – w „zwrocie w stronę Drugiej Osoby”⁴⁵. Ze względu na to stałe (choć dynamiczne) odniesienie poezji Barańczaka do sensu można by chyba nieco zweryfikować sąd Jerzego Kandziory, który – trafnie i bardzo wnikliwie charakteryzując dokonujące się w niej nieustanne odświeżanie perspektyw, rearanżacje poznawcze, rozbijanie spetryfikowanych postaw i przeświadczeń – podkreślał „silną orientację epistemologiczną” projektu poetyckiego autora *Jednym tchem*⁴⁶. Wydaje się, że właściwiej byłoby tu mówić o orientacji hermeneutycznej⁴⁷, przy czym nie chodzi tylko o zwykłą zmianę pojęć, ale o stojące za nimi tradycje filozoficzne – kartezjański, „pewnościowy” podmiot epistemologiczny z jednej i wierzące, lecz wątpiące, nieustannie poszukujące, konstruujące (i de-konstruujące) hermeneutyczne *Dasein* z drugiej strony.

Hipoteza sensu jednak to nie to samo, co jego obecność. Podobnie jak w przypadku prawdy, która wciąż się odracza, intencjonalnie „założony” przez Barańczakowy podmiot sens wymyka się, nie zostaje osiągnięty, nie podlega katafatycznemu spełnieniu. Sądzę, że to „wymykanie się” jest podskórnym tematem drążącym całą poezję autora *Korekty twarzy*, tym wszystkim, co się wie, o czym jednak uparcie się milczy – owymi „brakami i mrokami” z *Drobnomieszczańskich cnót*, nieujawnianymi z powodu zwykłej skromności, przyzwoitości, „dobrego” mieszczańskiego wychowania [WZ, 354-355]. Ale mimo tego umiarkowania radykalnohermeneutyczna kondycja raz po raz prześwituje przez wiersze Barańczaka, i rację ma chyba Krystyna Pietrych, odnosząc komentarz polskiego autora na temat poezji Philipa Larkina do jego własnej twórczości: „Normą jest w literaturze mianowicie to, że pod «oficjalnym» głosem pisarza, pełnym jasności i humanistycznego optymizmu, czai się «nieoficjalny» głos jego mrocznych niepewności, trwóg i zagrożeń”⁴⁸. Słowa te brzmią zresztą bardzo derridiańsko – dość przypomnieć analogiczną wypowiedź francuskiego filozofa: „Istnieje «system» i istnieje tekst, w tekście zaś – szczeliny i zasoby, które nie dają się opanować przez systematyczny dyskurs”⁴⁹. Radykalnohermeneutyczna interpretacja poezji Barańczaka próbuje

⁴³ T. Cieślak-Sokołowski, *Moment lingwistyczny...*, s. 308.

⁴⁴ Zob. K. Biedrzycki, *Bóg*, w: tenże, *Świat poezji...*

⁴⁵ M. Stala, *Jasność nocy. Wokół jednego wiersza Stanisława Barańczaka*, w: tenże, *Przeszukiwanie czasu...*, s. 92.

⁴⁶ Zob. J. Kandziora, *Ocalony w gmachu wiersza...*, s. 404.

⁴⁷ W takim sensie, w jakim hermeneutykę przeciwstawił epistemologii np. Richard Rorty w książce *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.

⁴⁸ S. Barańczak, *Intensywność smutku*, w: P. Larkin, *44 wiersze*, tłum. S. Barańczak, Kraków 1991, s. 13. Por. komentarz K. Pietrych, *Co poezji po bólu. Empatyczne przestrzenie lektury*, Łódź 2009, s. 182-189.

⁴⁹ *Rozmowa Christiana Descampes'a z Jacques'em Derridą*, w: *Derridiana*, wybór i oprac. B. Banasiak, Kraków 1994, s. 14.

zatem docierać do jej „nieoficjalnego” głosu, polega na uważnej lekturze wydobywającej – na przekór „systemowemu” założeniu sensu – momenty załamania i pęknięć. Choć bowiem, jak zauważa Biedrzycki, w poezji tej istnieje potrzeba sensu, to jednak sens się nie pojawia, pozostawiając najwyżej nadzieję na zmianę tego stanu rzeczy⁵⁰. Choć, jak podkreśla Kandziora, wychylona jest ona ku Niepoznawalnemu, to jednak nieuchronnie rozmija się z Tajemnicą⁵¹.

Na tak pojęte radykalnohermeneutyczne podłoże poezji Barańczaka zwracało uwagę, nie nazywając go *explicite*, wielu badaczy. Dariusz Pawelec interpretował w ten sposób manierizm jako kategorię stylistyczną wyrażającą przeświadczenie o nielogiczności świata, u autora *Dziennika porannego* dodatkowo pozbawionej jakiegokolwiek przeciwwagi w bycie idealnym⁵²; Biedrzycki podkreślał rolę nocy i ciemności w twórczości Barańczaka⁵³; Joanna Dembińska-Pawelec mówiła o „nieprzerwanie toczącej się grze, w której wypowiedzeniu towarzyszy jego ironiczne podważenie, podmiotowi – śmiech, konstruowaniu formy – próba jej zatarcia, kształtowaniu mowy poetyckiej – żywioł narracyjności”⁵⁴; Leonard Neuger wydobywał „lękowość” wierszy poety, wystawionych na agresję świata i zagrożenia metafizyczne⁵⁵; Kandziora charakteryzował ich wewnętrzne sprzeczności i dysjunkcje, sprawiające, że intencji porządkowania rzeczywistości sprzeciwia się w nich niezbywalny pierwiastek destrukcji, co kazało badaczowi postawić tezę o potrzebie wypowiedzania do końca najbardziej bolesnych prawd o ludzkim życiu jako imperatywie całej drogi twórczej Barańczaka⁵⁶; Adam Poprawa wskazywał na odżegnywanie się poety od łagodzących mitów i niezauważany przez wielu badaczy pesymizm jego antropologii⁵⁷; Marcin Jaworski ujawniał (auto)destrukcyjność wierszy autora *Atlantydy*, demaskatorsko unieważniających stojące u ich podstaw „optymistyczne” założenia⁵⁸; Beata Przymuszała wreszcie wydobywała rolę pęknięć w tej poezji⁵⁹. Jakże zatem elementy kondycji radykalnohermeneutycznej odnaleźć można u Barańczaka?

⁵⁰ Zob. K. Biedrzycki, *Świat poezji...*, s. 184, 249-251.

⁵¹ Zob. J. Kandziora, *Ocalony w gmachu wiersza...*, s. 285.

⁵² Zob. D. Pawelec, *Poezja Stanisława Barańczaka...*, s. 11-22.

⁵³ Zob. K. Biedrzycki, *Świat poezji...*, s. 17-22.

⁵⁴ J. Dembińska-Pawelec, *Światy możliwe...*, s. 138-139.

⁵⁵ Zob. L. Neuger, *Uciekające imię*, w: „*Obchodzę urodziny z daleka...*” ..., s. 12-13.

⁵⁶ Zob. J. Kandziora, *Ocalony w gmachu wiersza...*, s. 174, 291.

⁵⁷ Zob. A. Poprawa, *Międzyludzkie Barańczaka*, w: *Poeta i duch wolności...*, s. 20.

⁵⁸ Zob. M. Jaworski, *Implozja wiersza. O amerykańskiej poezji Stanisława Barańczaka*, w: *Poeta i duch wolności...*

⁵⁹ Zob. B. Przymuszała, „*Mówić płynnie...*” – *rytmy i zgrzyty w poezji Barańczaka*, w: *Poeta i duch wolności...*

Rzucenie w świat

Pierwszą kwestią, na jaką należy zwrócić uwagę, jest pojawiający się w wielu wierszach fenomen niespodziewanego rzucenia w świat, rozpatrywany na różnych poziomach. Takim rzuceniem okazuje się moment narodzin jako prefiguracja kondycji permanentnego zagubienia w zasadniczo nieprzyjemnej rzeczywistości, np. w wierszach *** [„*Wpadacie jak po ogień*”] z *Podróży zimowej* („*Wpadacie jak po ogień*», / wytyka nam od lat / z właściwym sobie chłodem / ten niewłaściwy świat. / «Po ogień» to przesada, / lecz wpadliśmy – to fakt. / [...] Wokoło pustka, zima / i ujadanie psów” – WZ, 385) czy *Debiutant w procederze z Chirurgicznej precyzji* („sam nabity w butelkę, w cztery mleczne ściany / porodówki, ofiara kantu do kwadratu” – WZ, 445). Jako rzucenie przedstawiany bywa również moment przebudzenia, wyrwania ze snu i związanego z nim (chwilowego?) poczucia niepewności co do własnego statusu ontologicznego (a w konsekwencji także kulturowego czy politycznego). Dzieje się tak w dwóch analogicznych pod względem sytuacji egzystencjalnej utworach – w *Gdzie się zbudziłem* z tomu *Dziennik poranny* [WZ, 102] oraz w *N.N. budzi się ze Sztucznego oddychania* [WZ, 119-120].

Pierwszy z nich rozpoczynają pytania zdezorientowanego bohatera: „Gdzie się zbudziłem? gdzie jestem? gdzie jest / strona prawa, gdzie lewa? gdzie góra, a gdzie / dół?”. Chwilę po przebudzeniu bohater bierze się w garść („spokojnie; spokojnie”) i stopniowo odnajduje się w rzeczywistości, orientuje się według coraz odleglejszych punktów, poczynawszy od własnego ciała, a skończywszy na dalekim oceanie, przywołuje w sukurs rutynę („butelka z mlekiem / stojąca już pod drzwiami”), tak że – dosłownie i metaforycznie – odzyskuje równowagę, czyni sobie rzeczywistość na powrót zrozumiałą. Jednak ów ustanowiony przez ludzkie narzędzia poznawcze i instancje porządek okazuje się nader kruchy – otrzymujemy co najmniej kilka sygnałów, że „fundamenty”, na jakich wspiera się rozumienie bohatera, są pozorne („pode mną / przepaść pięter”, „po prawej [...] / [...] mroźne stopy, lodowate lasy”, „pode mną fundamenty, ziemia, otchłań ognia”). Okazuje się, że tak „odnaleziony”, nadal jest wydany na pastwę obcego świata – obrazowanie wiersza konsekwentnie zmierza do „rozpisania” bohatera na schemacie krzyża, który jednak nie stanowi symbolicznego odniesienia do porządkującego rzeczywistość sacrum, ale raczej sugeruje codzienne cierpienie człowieka. Bohater

wiersza jawi się w konsekwencji jako „przybity do tych wszystkich naraz krzyży / miarowymi ćwiekami dudniącego serca”⁶⁰.

Kontekst drugiego wiersza jest nieco odmienny. Jak wiadomo, N.N. – bohater *Sztucznego oddychania* – to konformista, unikający rozterek moralnych, uchylający się od trudnych wyborów, starający się przede wszystkim nie szkodzić samemu sobie i „gładko” poruszać się w rzeczywistości PRL-u. A jednak i jego zaczynają dręczyć wątpliwości:

Kim
jestem?
Budzi się.
[...]
Budzi się. Jestem. Jest. Otwiera oczy,
porusza głową. Coś mi się przyśniło.
Pytanie. Ktoś zapytał wewnątrz mnie.
Siada na brzegu łóżka.

Tylko spokojnie. Spokojnie.

Jest rano. I jest łóżko. I jest pokój
hotelowy, i szara odwilż za oknem, i bruk
ulicy, podróż służbowa, niemiły
smak w ustach, chłód, rażące
światło świtu. Spokojnie.

Spokojne,
nieporuszone, odwieczne istnienie
popielniczki, stolika nocnego i lampy,
hotelowego numeru w jednym z wielu obcych
miast, gdzie możesz być tylko przejazdem i sobą;

[...]

zbudził się w nowy dzień, nowy lęk (jestem?), nową
niepewność (kim?). [...]
[...] Tak, jestem.
Tylko spokojnie.

Sytuacja wyjściowa jest bardzo podobna – N.N. w chwili przebudzenia, prawdopodobnie na skutek niepokojącego snu, zadaje sobie pytanie o własną tożsamość.

⁶⁰ Por. interpretacja wiersza dokonana przez J. Kandziore, *Ocalony w gmachu wiersza...*, s. 105-108.

Pytanie albo pytania: „kim?” oraz „jestem?”, w tle których czai się lęk nie tylko o autentyczność egzystencji, ale wręcz o własny status bytowy, a które ujawniają ponadto wewnętrzne rozszczepienie „ja” („Ktoś zapytał wewnątrz mnie”). Podobnie jak bohater wiersza *Gdzie się zbudziłem*, N.N. próbuje opanować sytuację, nie udaje mu się to jednak tak łatwo, skoro co rusz musi powtarzać zaklęcia „spokojnie”, „tylko spokojnie”. Szczególnie istotne wydaje się przy tym, że N.N. znajduje się poza własnym domem, w pokoju hotelowym, w podróży służbowej, w obcym mieście, „gdzie możesz być tylko przejazdem i sobą” – to właśnie niepewność związana z wyobcowaniem, byciem-nie-u-siebie wtrąca go w kryzys tożsamościowy, rodzi pytania problematyzujące jego postawę życiową, które zaważą na jego ewolucji ideowej w dalszej części *Sztucznego oddychania*. „Przejazd” przez obce miasto warunkuje jakby „tranzyt” przez własną osobowość, wytrąca z rutyny, a jednocześnie zmusza do szczerzej postawy wobec samego siebie (skoro nie ma obok bliskich, przed którymi na co dzień udaje się kogoś, kim się nie jest).

Rzucenie w świat sprawia, że podmiot poezji Barańczaka poddany zostaje upływowi. Nie-staticzność jest dlań podstawowym egzystencjałem warunkującym trudność bycia i skazującym na niepewność poznawczą. Kwestię tę tematyzuje np. wiersz *Chciałbym się wreszcie dowiedzieć, co właściwie* [WZ, 193]. Kolejne strofy rozpoczynają się od wariantów tytułowej formuły, a następnie są dookreślane przez wtrącenia nawiasowe wskazujące na alienację człowieka względem świata i samego siebie. I tak, kolejno, czytamy: „Chciałbym się raz dowiedzieć, co właściwie o tym / myślę, / o tym sobie [...]”, „chciałbym wiedzieć, co w całej tej sprawie należy / do mnie / ze świata”, „chciałbym być całkiem pewny, co właściwie sądzić / w procesie / umierania”. Żadna z tych kwestii nie otrzyma jednak pozytywnego rozwiązania. Wszystkie one przypominają bowiem w swej strukturze problemat „chciałbym w końcu nauczyć (się) żyć” rozważany przez Jacques’a Derridę w *Widmach Marksa* – problemat niemożności nauczania się życia od samego siebie, na własną rękę, poprzez własne życie. Jedyna nauka życia płynie, jak powiada Derrida, „od innego i poprzez śmierć”, jest to jednak nauka „widmowa”, nieustannie odraczana, nadchodząca i pozostająca przyszłością, w związku z czym „nauczenie się życia” okazuje się jednoczesną koniecznością i niemożliwością, staje się skrajnie problematyczne⁶¹. To dlatego właśnie, jak sądzę, bohater późniejszego tomu Barańczaka, *Atlantydy*, nie potrafi przyswoić sobie (a na dobrą sprawę: nie potrafi

⁶¹ Zob. J. Derrida, *Wstęp*, w: tenże, *Widma Marksa...* (cytat: s. 11).

zrozumieć) amerykańskiej „sztuki nieskrępowanego uśmiechu i niezachwianej pewności, / że można być tym, kim się chce być” [Résumé, WZ, 298].

Tak pojęte rzucenie w świat jest tematem wielu jeszcze wierszy autora *Widokówki z tego świata*, m.in. dwóch utworów, o których sam Barańczak napisał kiedyś, że – wzięte jako całość – mogłyby posłużyć za motto całej jego twórczości: *Nigdy bym nie przypuścił* [WZ, 61] oraz *I nikt mnie nie uprzedził* [WZ, 252]. Dlaczego właśnie one? Dlatego, że

bierze się ona [moja twórczość] cała z instynktownego przeświadczenia [...] że większość z tego, co nas spotyka, jest pogwałceniem jakiejś niepisanej umowy, której istnienie dano nam aluzyjnie do zrozumienia w momencie narodzin. Rzucani nieznaną ręką w świat, mamy przecież – zdawałoby się – prawo oczekiwać, że miejsce, w które nas się rzuca – jest przeznaczoną dla nas siedzibą, przestrzenią przychylną ludzkiemu życiu. [...] Nikt z nas „nigdy by nie przypuścił”, że od pierwszego momentu życia świat obejmie go uściskiem jednocześnie zachłannym i dławiącym, że rozciągnie go między biegunami rozkoszy i bólu, postawi go w swoim centrum i zarazem będzie bezustannie deptać jego godność [...]. „I nikt nas nie uprzedził”, że nasza umowa w sprawie wynajmu tego mieszkania, jakim jest życie, ma u spodu parę dodatkowych, drobnym drukiem wypisanych paragrafów – tych, które stwierdzają, że lokator ma obowiązek przyjąć lokal z całym wątpliwym dobrodziejstwem inwentarza: cierpieniem, samotnością, śmiercią [O pisaniu wierszy, TzM, 238-239].

Ostatni z wymienianych przez Barańczaka paragrafów – śmierć, albo raczej bycie ku śmierci – jest jeszcze jednym bolesnym aspektem rzucenia w świat, z jakim się on mierzy. Anna Legeżyńska, która poddała ów „elegijny” ton poezji autora *Korekty twarzy* wnikliwej lekturze, zauważyła, że życie jako „byt-ku-śmierci” „zarazem okazuje się [...] bytem-przeciw-śmierci; wypełnionym buntem, protestem, niezgodą na nieuchronność przemijania”. Wpędza to zresztą Barańczakowy podmiot w paradoksalną (a może aporetyczną?) sytuację: „człowiek nie chce znosić tortury istnienia, ale też nie chce śmierci”⁶². Spośród licznych wierszy podejmujących to zagadnienie spójrzmy na utwór 13.11.79: *Elegia druga, urodzinowa z Dziennika zimowego* [WZ, 232]:

Obchodzę urodziny
z daleka i na palcach
liczę trzydzieści trzy lata, skończone
na chybcika i z grubsza
jak terminowa praca, do której nie miałem

⁶² A. Legeżyńska, *Elegie przedwczesne...*, s. 151, 171.

nigdy serca; bo z ręką
na nim przyznaję: wcale
nie spodziewałem się akurat tego,
a nie innego życia,
przychodząc w swoim czasie na świat. Szczerze mówiąc,

jeśli chodzi o życie,
nie mam wyrobionego
w ciągłym użyciu zdania, żadnej gładko
chodzącej wte i wewte
szuflady, którą można by szczelnie zamykać

usta zwątpieniom; moim
zdaniom wciąż – moim zdaniem –
brak wyrobienia, brak ogłady takiej,
jaka ułatwia życie
w jego ważnych momentach, na przykład w momencie

śmierci. Ostatnie słowo
ma ten, kto jest go pewny,
kto na pewniaka głosi: „najważniejsze
to przeżyć”, albo „życie
ma swoje prawa”, albo (jeszcze lepiej) „życie

jest życiem”; w moich zdaniach
nie ma żywego ducha
pewności co do tego, że naprawdę
życie (własne) jest ważne,
i że ma swoje prawa, i nawet, że jest

życiem a nie czym innym;
nie jestem pewny swego
życia, nie jestem pewny siebie, nie wiem
nawet, czy czuję pewny
grób pod nogami [...]

[...]

[...] gardło jeszcze
boli po pierwszym krzyku,
tym sprzed trzydziestu trzech lat); nie, nie stoję
na pewnym gruncie, stoję
na lotnym piasku, który mierzy mój, nasz czas

Począwszy od pierwszych wersów, podmiot zdradza strach przed własnymi urodzinami, których wolałby uniknąć. Kolejne przerzutnie potęgują niepokój: radosne, zdawałoby się, „Obchodzę urodziny”, uzyskuje odwracające jego wymowę dopowiedzenie: „z daleka i na palcach” (a zatem: szerokim łukiem i po cichu, by pozostać niezauważonym). „Na palcach” podmiot liczy także swoje lata, niedowierzając, że tak szybko minęły (a pewne znaczenie ma tu jego „chrystusowy” wiek), że wszystko wydaje się już „skończone”. Szczęśliwie, koniec nie jest jednak definitywny, na co wskazuje następna przerzutnia („skończone / na chybcika”).

Dlaczego bohater wiersza reaguje na urodziny przygnębieniem? Dlaczego utwór ubrany został w zaskakującą formę elegii, a więc gatunku żałobnego? Informują o tym kolejne strofy. W drugiej mowa o niespodziewanym rzuceniu bohatera w świat, na który ten najwyraźniej się nie pchał. Skutki „nagłych” narodzin odczuwa on do dziś („gardło jeszcze / boli po pierwszym krzyku”), a jednym z nich jest chorobliwa wręcz niepewność: bohater nie wie, na czym polega życie, nie ma na jego temat wyrobionego zdania. Co istotne (to jedna z częstych figur Barańczaka, czyli amplifikacyjne przekształcenie utartej zbitki frazeologicznej⁶³), posługuje się tu dość nienaturalną frazą „nie mam wyrobionego / w ciągłym użyciu zdania” – dopowiedzenie „w ciągłym użyciu” sugeruje procesualność, która sprawia, że bohater nie potrafi „przyszpilić” istnienia, nadać mu stabilnego znaczenia. To dlatego nie zamknie go w żadnej „ułatwiającej życie” szufladce, żadnym metafizycznym pojęciu z góry rozwiązującym wszystkie problemy, np. problem „ostatniego słowa”, czyli śmierci. Bohater odrzuca tautologiczne, samooczywiste (a może raczej „autowmówieniowe”?) formułki w rodzaju „życie jest życiem”⁶⁴, istnienie to dla niego przede wszystkim nierozwiązywalna tajemnica – niepewna okazuje się nawet śmierć, a tym bardziej to, co po niej (jeszcze jedno przekształcenie sfrazeologizowanego sformułowania, tym razem oparte na wymianie jednego

⁶³ Zob. W. Bolecki, *Język jako świat przedstawiony...*

⁶⁴ To sformułowanie raz jeszcze kojarzy się z Barthes’owskimi *Mitologiami*, gdzie (w szkicu *Racine to Racine*) czytamy: „tautologia zwalnia z posiadania idei, ale jednocześnie z zadaniem czyni z tego zwolnienia twarde prawo moralne; stąd jej sukces: lenistwo wynosi do rangi obowiązku” (R. Barthes, *Mitologie...*, s. 131).

z elementów⁶⁵: „nie wiem / nawet, czy czuję pewny / grób pod nogami”). W istocie, bohater nie stoi na pewnym gruncie, ale raczej na bezgrunciu, na lotnym piasku upływającego czasu.

Przygodność

Z byciem ku śmierci wiąże się bardzo często podkreślana przez Barańczaka przygodność istnienia. W rozmowie z Piotrem Wierchosławskim mówił on o „podstawowej, zupełnie zasadniczej cesze dzisiejszego człowieka, jaką jest jego wydanie na pastwę niestabilności życia, które bezustannie go zaskakuje, poddaje jego ludzką normalność terrorowi nienormalnych i anty-ludzkich przemian i przewrotów, galopujących przez glob jak rumaki Apokalipsy. Przeprowadzka w tym sensie jest modelem życia. Czy może nawet ściślej: nie przeprowadzka, ale eksmisja” [ZN, 77-78]. Wyczulenie poety na kontyngencję interpretowano rozmaicie. Często, zwłaszcza we „wczesnym”, przedemigracyjnym etapie jego twórczości, wiązano je z kontekstem politycznym, czyli – najogólniej rzecz ujmując – z brakiem stabilizacji życia w rzeczywistości PRL-owskiej. Tony te nie zniknęły jednak w wierszach „amerykańskich”, sam poeta także wielokrotnie je „uniwersalizował”, nie tyle odzegnując się od afiliacji „politycznych”, ile wskazując, że równoległe z nimi, niemożliwe do ścisłego odróżnienia, istnieją afiliacje „metafizyczne”.

W ślad za tą wskazówką poszło wielu krytyków. Piotr Śliwiński pisał o „doraźności w funkcji egzystencjalnego *theatrum*” wczesnej poezji Barańczaka, otwierającej wprawdzie twórczość na politykę, ale ujętą szeroko, jako kontestacja „chaosu, bezmyślności lub okrucieństwa, a także bełkotu” świata⁶⁶. Joanna Dembińska-Pawelec interpretowała cykl *Kątem u siebie (Wiersze mieszkalne)* jako zbiór wierszy o tymczasowości i niestabilności życia poddanego częstym przeprowadzkom, niemożności „zakorzenienia się”, poczuciu nietrwałości i nieciągłości, prowizoryczności wywołujących lęk tyleż „polityczny” („ściany mają uszy”, „sąsiad ma lornetkę”, „władza ma nakaz” – *Skoro już musisz krzyżeć, rób to cicho*, WZ, 223), co „metafizyczny” (np. *Czas skończyć z takimi*, WZ, 220)⁶⁷. Podobną interpretację całego *Tryptyku z betonu, zmęczenia i śniegu*, w którego skład wchodzi powyższy cykl, przedstawiła Agnieszka Czyżak, podkreślając, że obok tonów doraźnych obecny jest w nim jednostkowy zapis doświadczenia egzy-

⁶⁵ Zob. D. Pawelec, *Poezja Stanisława Barańczaka...*, s. 46-48.

⁶⁶ Zob. P. Śliwiński, *Ku arcydziełu*, w: *Barańczak – poeta lector...*, s. 13.

⁶⁷ Zob. J. Dembińska-Pawelec, *Światy możliwe...*, s. 29-30.

stencjonalnego i uniwersalna refleksja nad kondycją człowieka związaną z brakiem nadziei na trwałość i pewność⁶⁸. Jerzy Kandziora z kolei odnajdywał w późnej twórczości poety „permanentną tymczasowość, która wbrew sugerowanej stabilności, przewidywalności, jest zasadniczą cechą pobytu w Ameryce”⁶⁹. Diagnozy te wskazują, że przekonanie, iż – paradoksalnie – jedyną stałą cechą istnienia jest niestałość, dominuje w całej poezji Barańczaka. Zarówno do wierszy wczesnych, jak i do późnych stosuje się kondycja bycia-nie-u-siebie-w-domu, gdyż, jak powiada Krzysztof Biedrzycki, „żadne mieszkanie nie jest swoje, nic nie należy do człowieka, zawsze się jest przygarniętym włóczęgą”⁷⁰. Najciekawiej opisują chyba tę przygodność dwa wiersze z cyklu *Kątem u siebie: Całe życie na walizkach* [WZ, 216] i *Jeżeli porcelana, to wyłącznie taka* [WZ, 218]. Oto pierwszy z nich:

Całe życie na walizkach z własnej skóry
(ta najtańsza imitacja tektury);

kątem pośród swych składanych kości
(prawie plastik, lecz gorszej jakości);

Wprowadzając się przejściowo w mózgu zwoje
(mniej ustawne niż przechodnie pokoje);

Na odchodnym z przedsionków serca
(byle klatka schodowa jest szersza);

na wylocie ze źrenicy oka
(nie tak jasnej jak kuchnia bez okna);

w tym lokalu nieumeblowanym,
z tymczasowym żyj zameldowaniem,

choć nigdy twoim się nie stanie
twoje życie, zastępcze mieszkanie

⁶⁸ Zob. A. Czyżak, *Dwadzieścia lat później, czyli o „Tryptyku” raz jeszcze*, w: *Barańczak – poeta lector...*

⁶⁹ J. Kandziora, *Ocalony w gmachu wiersza...*, s. 177.

⁷⁰ K. Biedrzycki, *Świat poezji...*, s. 94.

Zasadniczy chwyt formalny utworu polegający na metaforycznym utożsamieniu ciała z mieszkaniem zostaje wyraźnie przełamany, zarówno przez pierwsze wersy każdego z dystychów wskazujące na tymczasowość zamieszkania, jak i przez dopowiedzenia parentetyczne w drugich wersach podkreślające nietrwałość samego ciała – „budowli” wzniesionej z dość lichych materiałów. Najbardziej „własne” mieszkanie okazuje się co najwyżej własnościowe, zastępcze, prędzej czy później trzeba je będzie opuścić. Takie postawienie sprawy rodzi jednak kilka pytań: czy wiersz reprodukuje anachroniczny, binarny podział istoty ludzkiej na duszę i ciało, *res cogitans* i *res extensa*? Jeśli ciało jest tylko „zastępcze”, to co miałoby być mieszkaniem „właściwym” w sensie ścisłym? Albo inaczej: co mieszka w ciele? Czy dusza? A jeśli tak, czy jest ona nieśmiertelna? Czy po opuszczeniu ciała odnajdzie „prawdziwy” dom? Wiersz pozostawia te pytania nierozstrzygniętymi. Wyraża jedynie „trudną prawdę”: „nigdy twoim się nie stanie / twoje życie”.

Sytuacja liryczna w utworze *Jeżeli porcelana, to wyłącznie taka* obudowana została natomiast wokół metaforycznej przeprowadzki „na inną ulicę, kontynent, etap dziejowy / lub świat”. Podmiot mityguje sam siebie, jakby zadając sobie ćwiczenie ze skromności, umiaru, niewygórowanych oczekiwań. Rzeczy, jakie posiada – porcelana, fotel, odzież, książki – albo celowo są niezbyt poręczne, tak aby nie było ich żal, gdy przyjdzie się z nimi rozstać, albo w ogóle nie należą do podmiotu (wbrew „świętemu” prawu własności). Jego plany są raczej iluzoryczne, gdyż „fatalistycznie” zakłada, że wyzbędzie się ich przy kolejnej przeprowadzce. Utwór kończą pytania retoryczne zdradzające niezbywalną kontyngencję ludzkiego bycia w świecie:

kto ci powiedział, że wolno ci się przyzwyczajać?
kto ci powiedział, że cokolwiek jest na zawsze?
czy nikt ci nie powiedział, że nie będziesz nigdy
w świecie
czuł się jak u siebie w domu?

W obu wierszach dostrzec można jednak sygnały wprowadzające nieco więcej optymizmu, przesuujące wektor z bieguny kontyngencji w kierunku nierozstrzygalności, pozostawiającej otwartym pytanie o istnienie jakiegoś wyższego porządku. W *Całym życiu na walizkach* sugestię taką przynosi wers „na wylocie ze źrenicy oka”. Co oznacza ów „wylot”? Czy moment śmierci? Co miałoby wówczas „wylecieć”? Czy dusza (jeśli, zgodnie z ludową mądrością, oczy byłyby jej zwierciadłem)? A może tylko

nieokreślone „coś”? W każdym razie śmierć okazywałyby się – być może – nieostateczna. W drugim utworze podobny sygnał niesie wyodrębnienie w osobnym wersie określenia „w świecie”. Jeśli nigdy nie będę czuł się jak u siebie w *świecie*, to może takie poczucie odnajdę gdzie indziej? Może istnieje jakiś *inny* świat, albo nawet coś *innego niż świat*, co wydobędzie mnie z wszechobecnej przygodności? Na te pytania Barańczak nie daje odpowiedzi, pozostawiając czytelnika ze *slabą nadzieją*⁷¹.

Oba wiersze wskazują też na wielowymiarowość poezji autora *Chirurgicznej precyzji*, na *jednoczesną* obecność w niej wątków politycznych, społecznych, etycznych czy metafizycznych. Nie jest tak, jak chcieliby niektórzy badacze, że w twórczości Barańczaka nastąpił zwrot od problematyki politycznej ku metafizycznej, od wczesnego zaangażowania nowofalowego ku późnemu odkryciu zagadnień egzystencjalnych. Rozróżnienie takie kwestionował sam poeta, mówiąc np. o tzw. Pokoleniu '68 i integrującym je doświadczeniu Marca '68: „to nie przeżycie pokoleniowe tworzy poetę, ale poeta tworzy sobie przeżycie pokoleniowe” [ZN, 28] (notabene: ta diagnoza z zakresu socjologii literatury znów brzmi bardzo derridiańsko, przywodząc na myśl „odwrócenia”, jakich dokonywał francuski filozof, w tym chyba najbardziej osławione – o piśmie poprzedzającym mowę⁷²), lub podkreślając „uniwersalność” protestu przeciw prawom rządzącym światem:

Moją ambicją było *zawsze* – podkreślam to słowo – pisanie, owszem, „poezji protestu”, ale takiej, aby protest obejmował jednocześnie wszystko, z czym człowiek w swojej egzystencji nie potrafi się pogodzić, na co nie może przystać [ZN, 17].

Poezja jest zawsze taką czy inną formą *protestu*. I jest rzeczą naprawdę drugorzędną, czy ból, przeciw któremu protestuje, wziął się z uderzenia bardzo konkretną i „polityczną” pałką, czy z uświadomienia sobie uniwersalnej i „metafizycznej” nieuchronności śmierci [TzM, 240].

⁷¹ Na marginesie można zauważyć, że przygodność istnienia jest przez Barańczaka nie tylko tematyzowana w wielu wierszach, ale też wprowadzana za pomocą chwytów formalnych (w znaczeniu, jakie nadał temu określeniu W. Szklowski, *Sztuka jako chwyt*, tłum. R. Łuźny, w: *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. II, cz. III, Kraków 1986) „udziwniających” poznanie, wytrącających z przyzwyczajzeń i nawyków myślowych, przekształcających wyrażenia standardowe w mowę niestandardową (zob. W. Bolecki, *Język jako świat przedstawiony...*). Ciekawe jednak, że istnieje u poety także odmienna tendencja, gdy „arcydzielność”, wirtuozeria formalna, ład wiersza ma – jak pisze Anna Legeżyńska (*Gest pożegnania...*, s. 179) – rekompensować nieład świata. Tak dzieje się np. w tomie *Chirurgiczna precyzja*, szczególnie w tytułowym poemacie, w którym czytamy: „Nie demiurgiem – chirurgiem być, chociażby takim: / nie bardzo precyzyjnym, niepewnym, co znakiem // a co przypadkiem, ale, gdy czegoś dotyka, / świadomym, że jest ważne to, co się wymyka” [WZ, 430].

⁷² Zob. J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2011.

Clou poezji Barańczaka jest bowiem szeroko pojęta problematyka egzystencjalna⁷³, mieszcząca w sobie zarówno to, co „polityczne”, jak i to, co „metafizyczne”. I tak jak nie mieli racji ci, którzy mówili o „zwrocie etycznym” u Derridy, tak też chybione wydaje się myślenie o „zwrocie metafizycznym” u Barańczaka. U obu autorów rzekomo nowa problematyka – etyczna czy metafizyczna – zawarta była od początku ich działalności pisarskiej⁷⁴.

Barańczak a zasada pocztowa

Perspektywa „metafizyczna” uruchamia także odniesienie poezji Stanisława Barańczaka do problemu istnienia Boga⁷⁵. Brak tu miejsca na dokładne prześledzenie tej kwestii. Znacznie ją upraszczając, można stwierdzić, że autor *Widokówki z tego świata* przeszedł podobną drogę, co Aleksander Wat i Tadeusz Różewicz – od „ateizmu” czy też „agnostycyzmu” ku wierze „trudnej”, pełnej wątpliwości, aporetycznej, dopuszczającej istnienie jakiejś wyższej instancji, lecz jednocześnie przekonanej o niemożliwości jej nazwania (a przeto: poznania). W odniesieniu do Barańczaka najciekawiej pisał o tym Piotr Bogalecki, który zaproponował przesunięcie akcentu z perspektywy metafizycznej na perspektywę postsekularną, kładącą nacisk na „bardziej organiczne powiązanie tego, co «polityczne» (społeczne), i tego, co «metafizyczne» (religijne)”. Badacz – jako jedyny znany mi autor – zauważył także podobieństwo rozpoznań Barańczaka do „słabej teologii” Johna D. Caputo⁷⁶.

Nie bez znaczenia jest tu, oczywiście, postać Dietricha Bonhoeffera, którego teologia tragicznej wolności i heroicznej odpowiedzialności stała się fundamentem etyki autora *Chirurgicznej precyzji*, ale przede wszystkim okazała się trafnie diagnozować – właśnie postsekularną – kondycję XX-wiecznych, powojennych społeczeństw zachodnich. Człowiek „osiągnął pełnoletniość” i musi żyć „tak jakby nie było Boga” – powiedział Bonhoeffer, zaś Barańczak konsekwentnie się do tej nauki stosował [*Notatki na marginesach Bonhoeffera*, EiP]⁷⁷. Ilekroć więc podejmował temat ludzkiej potrzeby

⁷³ Por. K. Biedrzycki, *Świat poezji...*, s. 107.

⁷⁴ W odniesieniu do Barańczaka bardzo ciekawie pokazuje to T. Cieślak-Sokołowski, *Gęstwina. O wczesnym piarstwie Stanisława Barańczaka*, w: tenże, *Moment lingwistyczny...*

⁷⁵ Warto zastrzec, że Barańczak traktuje metafizykę raczej jako pojęcie „poetyckie”, a nie filozoficzne, wywodząc ją z tzw. XVII-wiecznej poezji metafizycznej barokowych twórców angielskich i w dialogu z nimi rozwijając własną refleksję (zob. np. D. Pawelec, *Tradycja: Barok*, w: tenże, *Poezja Stanisława Barańczaka...*).

⁷⁶ Zob. P. Bogalecki, *Niepodjęta terapia Stanisława Barańczaka. Próba diagnozy postsekularnej*, w: *Poeta i duch wolności...* (cytat: s. 63-64).

⁷⁷ Swoją drogą, to kolejna „cecha wspólna” Barańczaka i Różewicza, których na pozór tak wiele różniło.

wiary, zaznaczał, że nie może to być wiara łatwa, upraszczająca życie i przynosząca harmonijne rozwiązanie dręczących człowieka problemów. Dzieje się tak np. w wierszu *N.N. próbuje przypomnieć sobie słowa modlitwy* [WZ, 125-126], stylizowanym na modlitwę do nieobecnego Boga („Ojciec nasz, który jesteś niemy”, „Ojciec nasz, który nie wiesz”, „Ojciec nasz, którego nie ma”) wyrażającą potrzebę istnienia zewnętrznej instancji, która usprawiedliwi czyny ludzi i da nadzieję, że świat toczy się tak jak powinien. Jest to jakby potrzeba ucieczki przed „hipertroficzną trybunalizacją”⁷⁸:

Ojciec nasz, którego nie ma,
[...]
bądź:
ten człowiek, który kładzie się spać i przelicza
wszystkie swoje dzisiejsze kłamstwa, lęki, zdrady,
wszystkie hańby konieczne i usprawiedliwione,
musi wierzyć, żeś jednak jest,
musi wierzyć, żeś jest, aby przespać
tę jeszcze jedną noc.

N.N. na co dzień tej potrzebie ulega, jednak w toku tomu zaczyna zadawać sobie pytania, które nakazują spojrzeć na jego samousprawiedliwienia i autowmówienia z krytycznego dystansu. W tej perspektywie również modlitwa bohatera wydaje się przejawem jego oportunistycznego odrzucenia trudności życia na własną rękę. Konformizm oferuje łatwe rozwiązanie kondycji, wycisza niepokój, ale za cenę zamiany jednostkowości w totalizującą jedność. To zaś – z perspektywy Barańczaka – stanowi największe zagrożenie. Dlatego jego podmiot nie ulega tak łatwo potrzebie modlitwy, podczas patriotycznej mszy „nagle uświadamia sobie ze zgrozą, że nie umie się przeżegnać” [*Kwestia rytmu*, WZ, 292], nie potrafi przystać na unifikującą wiarę zbiorową [*Msza za Polskę w St. Paul's Church, grudzień 1984*, WZ, 293-294]. Jak pisze Biedrzycki, „modlitwa musi być uczciwa, a zatem oparta na prawdzie świata, jakim on jest. Nie może nieść fałszywej pociechy. Fundująca ją prawda może być niekiedy okrutna, ale bez niej modlitwa jest tylko klepanym pacierzem, wyuczonym sposobem zachowania, samooszukiwaniem się, wygłaszanym w pustkę monologiem”⁷⁹. Dlatego Barańczak przystaje na

⁷⁸ Zob. O. Marquard, *Człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności w filozofii XVIII stulecia*, w: tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

⁷⁹ K. Biedrzycki, *Świat poezji...*, s. 261.

trudność życia pozbawionego metafizycznych fundamentów, nad którym nie sprawuje nadzoru żaden opiekuńczy byt:

*Masz chęć – to wierz tej bajdzie,
bo trudniej zność myśl,
że ktoś na lez otarcie
dał Wszystko nam – i Nic*
[*** [Czy jakiś Wielki Falszerz], WZ, 394-395]

Słusznie więc zauważa Arent van Nieukerken: nadzieja, „*że coś nad sobą masz*” [*** [A jednak, gdy zawieja], WZ, 409], „że istnieje jakiś «totalny» sens scalający życie jednostek, narodów, kultur etc., pozostaje nadzieją, czyli sprawą wiary”⁸⁰. Na tym też, zdaniem holenderskiego komparatysty, polega metafizyczna poezja Barańczaka, wyrażająca dramat jednostki pragnącej dialogu, a stale odtrącanej⁸¹. W tej perspektywie twórczość autora *Atlantydy* okazuje się bardzo ciekawą realizacją problemu zasady pocztowej.

To np. temat *Widokówki z tego świata* [WZ, 361] – wiersza-listu wysłanego przez podmiot do – co najmniej – trzech adresatów: mieszkańca świata totalitarnego, pozbawionego uroków życia w tzw. wolnym świecie (pierwsza strofa), osoby z przyszłości (druga strofa) i, wreszcie, bytu najwyższego (trzecia strofa). Każda ze strof rozpoczyna się nieco utartym „epistolarnym” zwrotem „Szkoda, że Cię tu nie ma”: ponieważ żaden z adresatów nie jest obecny, nadawca zwraca się do nich drogą pocztową, lecz jego pytania i prośby w rodzaju „Powiedz, co u Ciebie / słyhać, co można widzieć, / gdy jest się Tobą”, „Mów, jak Tobie mija / czas – i czy czas coś znaczy, / gdy jest się Tobą”, „Mów, jak Ty się czujesz / z moim bólem – jak boli / Ciebie Twój człowiek” nie uzyskują (nie uzyskają?) odpowiedzi. W rozmowie z ojcem Maciejem Ziębą pod znamennym tytułem *Metafizyczna poczta* poeta mówi: „[...] wiersz jest czymś w rodzaju wysyłanej Bogu widokówki. Tym, co na tej widokówce zapisujemy, może być głęboka refleksja czy strzelista modlitwa, ale na odwrocie jest zawsze bardzo konkretny widoczek ludzkiego świata, a sama widokówka wysłana jest zawsze «z tego świata», naszą ziemską pocztą” [ZN, 41]. Oznacza to co najmniej tyle, że nigdy nie będziemy wie-

⁸⁰ A. van Nieukerken, *Stanisław Barańczak jako współczesny poeta metafizyczny*, w: tenże, *Ironiczny konceptyzm. Nowoczesna polska poezja metafizyczna w kontekście anglosaskiego modernizmu*, Kraków 1998, s. 340.

⁸¹ Tamże, s. 297.

dzieć, czy widokówka dotrze do adresata, czy system pocztowy działa sprawnie, czy istnieje jakieś lotnicze połączenie pomiędzy pocztą ziemską a nad-ziemską.

Analogicznie rzecz się ma w innych wierszach z *Widokówki...*, takich jak *Ustawienie głosu* [WZ, 365-366] czy, zwłaszcza, *Drogi kąciku porad* [WZ, 376-377], gdzie podmiot znów zwraca się do trzech adresatów (tym razem są to tytułowy kącik porad, słownik doktryn filozoficznych i Bóg), jednak żaden z nich nie daje zadowalających odpowiedzi na nurtujące go kwestie. Wprawdzie w utworze następuje jakaś namiastka dialogu, adresaci mają coś do powiedzenia, ale podmiot nie dopuszcza do siebie ich głosu, jakby ich nie słyszał lub nie rozumiał. Inaczej dzieje się natomiast w *Problemie nadawcy z Chirurgicznej precyzji* [WZ, 457-458] – tu podmiot nie jest już tym, kto pisze list, ale kimś, kto sekretarzuje tajemniczemu autorowi:

This is my letter to the World

Emily Dickinson

Oto mój list do świata („...Oś fiata?...” – „Nie, durniu: Do świata!...”) –
nie mój: pisany jedynie pod dyktando starego furjata,
znanego między innymi jako Raptusiewicz, a zwłaszcza Cześnik,

choć nikt już nie wie, co znaczy archaiczny przydomek czy tytuł:
Gniewny Ojciec? Ukryty Szyderca? Współcierpiący? Oko Niebytu?
Zniekształcony derywat słów „cześć”? „czas”? „nieszczęśnik”? „uczestnik”?

Niedołężny (choć wciąż choleryk okopany w jedynej racji –
własnej), straciłby kontakt ze światem, gdyby nie totumfacki
taki jak ja, oswojony z Jego dykcją (piana, bezzębność);

sekretarzować takiemu, co prawda, to praca okropna:
starzec od dawna niczego nie pisał już *manu propria*,
ale w mojej pisowni zadowala go tylko bezbłądność.

Zarzuca mi też, co gorsza, przekręcanie i dopisywanie
słów; przecież mówi, dyktując, to swoje „mocium panie”,
więc co, nie zapisać? Ryknie, że opuszczam coś bardzo ważnego.

A gdy chcę się upewnić, czy rozumiem, albo gdy wreszcie
pod tym pozorem podsuwam trafniejsze w danym kontekście
słowo („...Do świadka?...” – „Do świata, głupcze – oskarżonego!”) –

zaraz gromy, darcie papieru, ciskanie w kąt kałamarzem!
Nasz dialog mógł stać się przecież melodyjnym duetem marzeń,
jak w *Weselu Figara*, gdy Hrabina intrygę gmatwa,

dyktując bilecik Zuzannie. Mój Pan inny i inne pisanie.
Choć raz, choć raz przeszwarować ten błąd: „...Mówię wam... mocium panie...
jako mieszkaniec świata...” – „Nie ‘świata’, tępaku: Światła!”

Intertekstualne nawiązanie do sceny 5 aktu IV *Zemsty* Aleksandra Fredry i do poezji Emily Dickinson⁸² zostaje przez Barańczaka wyzyskane dla ilustracji skrajnej niewydajności ekonomii pocztowej. Centralny dla utworu pozostaje „problem nadawcy” – choć posiada on pewne cechy Boga (nieomylny, sam dla siebie źródłem jedynej racji, nazywany przez sekretarza „Panem”, mieszkaniec „światła”), to jednocześnie nie pozbawiono go charakteru bohatera Fredrowskiego: znany (co ważne: „między innymi”) jako Raptusiewicz, okazuje się kimś nerwowym, porywczym, niezbyt wyrozumiałym dla swego sekretarza, tolerującym jedynie bezbłądność, zarzucającym słudze „przekręcanie i dopisywanie słów”. Ponadto, jego tytuł czy przydomek – Cześnik – tyleż potwierdza „boskość”, co podaje ją w wątpliwość. Cześnik to przecież służący króla, a zatem nie *sam* król. Co więcej, to nieco archaiczne słowo budzi skojarzenia brzmieniowe z takimi wyrazami jak „cześć” (czy *należna* nadawcy?), „czas” (czy nadawca podlega jego upływowi?), „nieszczęśnik” (nadawca nie byłby absolutem?) czy „uczestnik” (nadawca nie sytuowałby się *ponad* światem?). A wiersz przynosi przecież inne jeszcze wskazówki: „Gniewny Ojciec” (Bóg starotestamentowy?), „Ukryty Szyderca” („zły” Bóg manichejczyków?), „Współcierpiący” (Bóg, który odkupuje winy ludzi?), „Oko Niebytu” (*Deus absconditus*?). „Imię” nadawcy okazuje się nierozstrzygalne. Albo inaczej: poddane dyseminacji, rozszczerzone na wielość imion, z których żadnego nie można określić mianem „własne”. Choć chciałoby się, by nadawca był „osią fiata”, a zatem centrum stworzenia (jeśli skojarzyć ów zniekształcony komunikat z łacińską sentencją *fiat lux* – niech stanie się światłość), to takie pozytywne rozwiązanie jego „problemu” nie jest możliwe na skutek jego zniedołężnia, kiepskiej dykcji, niepisania przezeń listów własnoręcznie, posługiwania się swym totumfackim.

⁸² Zob. E. Dickinson, *To wszystko – to mój list do Świata*, w: *taż, 100 wierszy*, tłum. S. Barańczak, Kraków 1990, s. 63.

Sekretarz jawi się wobec tego jako powiernik *Sekretu*, wcielenie Hermesa – pośrednika między Bogiem a ludźmi, który jednak myli komunikaty, gubi przesyłki, przekręca wiadomości. Sekretarz jest przecież „ze świata”, podczas gdy nadawca – „ze światła”, stąd zakłócenia na linii pomiędzy nimi, nie nadają oni bowiem na tych samych poziomach. Stąd też pragnienie sekretarza, aby nadawca choć na chwilę zstąpił ze swych wyżyn i sformułował jasny komunikat. To jednak niemożliwe: „mój Pan inny”. Chciałoby się powiedzieć: „absolutnie Inny”, nie z tego świata, niepojmowalny, nienazywalny. A na skutek nieporozumień pomiędzy autorem i pośrednikiem najbardziej cierpią, oczywiście, odbiorcy. Dlaczego świat nazywany jest przez nadawcę „oskarżonym”? O co się go oskarża? I kto wraz ze światem podlegałby „hipertroficznej trybunalizacji” – jego twórca-Bóg (teodycea) czy może raczej wytwórca-człowiek (antropodycea)? Pytania te muszą pozostać w zawieszeniu, a sam wiersz można chyba interpretować w kontekście utraty przez poetę roli pośrednika bogów.

Jest dokładnie tak jak w zakończeniu wiersza *Druga natura* [WZ, 302], gdzie sen-wspomnienie podmiotu nagle zatrzymuje się w martwym punkcie, nie mogąc rozstrzygnąć, czy gałka kranu w kuchni leśniczówki, w której bohater spędzał wakacje, była porcelanowa, czy mosiężna: „Śpiąc jeszcze, wiesz przeraźliwie jasno, że od tego wszystko zależy. / Budząc się, wiesz równie jasno, że nigdy się nie przekonasz”⁸³. Jest dokładnie tak, jak w całej twórczości Barańczaka, w której zasada pocztowa nigdy nie uzyskuje pozytywnego rozwiązania. „Żeby w kwestii tej nocy była pełna jasność” [WZ, 380], noc musi pozostać niezgłębiona, niezdekodowana, nierozstrzygalna. Jak powiada Marian Stala, powyższa fraza „nie tyle rozjaśnia ciemność, a więc odpowiada na pytanie o jej istotę, ile zapowiada następne, dotyczące nocy pytania”⁸⁴. I choć ta radykalno-hermeneutyczna kondycja wywołuje w poezji autora *Podróży zimowej* zwrot w stronę Drugiej Osoby⁸⁵, *Jakiegoś Ty* [WZ, 347], choć zwrot ten jawi się jako ostatnia deska ratunku, choć Barańczak wyraźnie powie w pewnym momencie: „ON JEST” (mając na myśli Boga, świat, czytelnika) [*Tablica z Macondo*, TzM, 222-233], to kwestia, czy jest to zdanie konstatające, czy performatywne, jakby życzeniowo ustanawiające pewien transcendentny (i transcendentalny) punkt odniesienia, pozostaje nierozstrzygalna.

⁸³ To zakończenie przypomina wiersz *Necelh ijdera* Aleksandra Wata, gdzie także mowa o śnie niosącym komunikat, od którego „wszystko zależy”, który jednak nie zostanie nigdy właściwie zdekodowany.

⁸⁴ M. Stala, *Jasność nocy...*, s. 91.

⁸⁵ Por. tamże, s. 92-93.

3. Barańczak i etyka

Etyka Bez Autorytetów – perspektywa *body*

Trudno przecenić rolę, jaką w twórczości Stanisława Barańczaka odgrywa etyka. Najpełniej swoje przeświadczenia w tym względzie wyraził on w programowym szkicu *Zmieniony głos Settembriniego*, gdzie postawił przed poezją współczesną niebagatelne zadanie odbudowy etyki w świecie, w którym umarł Bóg. Co jednak ważne, ta „nowa” etyka nie może zwalniać z indywidualnej odpowiedzialności za podejmowane wybory, cedować ciężaru rozterek moralnych na przedustawne autorytety:

Etyka autorytarna jest zawsze etyką łatwą. Łatwo jest poddać się potężniejszemu od nas autorytetowi, który zwalnia nas od odpowiedzialności, od obowiązku samodzielnego myślenia, od konieczności indywidualnego wyboru. Ale jest też etyką zgubną: wydaje jednostkę na pastwę ciemnych sił, które mogą ją popchnąć ku przepaści, poza granice człowieczeństwa [EiP, 34].

Dlatego jedynym fundamentem etyki w świecie, z którego odszedł Bóg, okazał się drugi człowiek. Dlatego też Barańczak nadał jej miano „Etyki Bez Autorytetów” [EiP, 35]. Abstrahując od pewnych wątpliwości „metodologicznych”, jakie rodzi ów projekt, a na które zwracał uwagę Andrzej Skrendo⁸⁶, warto podkreślić pokrewieństwo diagnoz autora *Korekty twarzy* z różnymi propozycjami sformułowanymi w ramach szeroko pojętej etyki ponowoczesnej. Sam szczeciński badacz wskazywał tu na analogie do etyki bez kodeksu Leszka Kołakowskiego⁸⁷, ale zasadne byłyby również afiliacje np. z „etyką wrażliwości” Richarda Rorty’ego (ciekawe, że w innym miejscu Barańczak mówił o nurcie „ironicznego moralizmu” [Norwid: *obecność nieobecnego*, TzM, 101] w powojennej poezji polskiej, który traktował jako dziedzictwo Cypriana Norwida, ale który budzi przecież skojarzenia z projektem filozoficznym autora *Przygodności, ironii i solidarności*), przede wszystkim zaś z poetyką zobowiązania Johna D. Caputo. „U Barańczaka – jak pisze Krzysztof Biedrzycki – świadomość moralna jest tym bar-

⁸⁶ Badacz zarzuca Barańczakowi niekonsekwencję, twierdząc, że koncept Etyki Bez Autorytetu jest rozszadzany od wewnątrz: diagnozując śmierć Boga, a więc – najogólniej rzecz ujmując – rozpad przednowoczesnej wizji świata, poeta nie dostrzega podobnego rozpadu w konstytucji człowieka, nadal traktując go jako podmiot substancjalny, niezachwiany w swej wierze w wartości. Wtedy jednak nie mamy do czynienia z Etyką Bez Autorytetów, lecz z „Etyką Autorytetu Drugiego” (zob. A. Skrendo, *Stanisław Barańczak: widma poezji...*, s. 42-48). Można tylko dodać, że na gruncie postawy „metodologicznej” Barańczaka rzeczywiście następuje tu wewnętrzna sprzeczność, jednak próba radykalnohermeneutycznej lektury tej poezji i jej założeń przesuwalaby akcent w stronę aporetyczności refleksji etycznej *jako takiej*. Podmiot poezji Barańczaka, jak sądzę, doskonale z tej aporetyczności zdaje sprawę.

⁸⁷ Zob. tamże, s. 47.

dziej wyostrzona, im słabsze są podstawy do zewnętrznego, transcendentnego, opartego na autorytecie uzasadnienia etyki”⁸⁸ – to podstawowy punkt zbieżny pomiędzy autorem *Etyki i poetyki* a autorem *Against Ethics*. Polski poeta stał bowiem po prostu na gruncie (lub raczej bezgrunciu) nihilizmu *jako* moralizmu. Choć z pewnością na takie przyporządkowanie by się nie zgodził, to jednak sytuował się w samym środku owego „moralizmu nihilistycznego”, gdy pisał, iż „nie mając dla swych postępów religijnej sankcji, człowiek niewierzący powinien tym usilniej i świadomiej trzymać się etyki, w której centrum stoi jednostka ludzka, drugi człowiek, mój bliźni” [„*Summa*” *Czesława Miłosza*, *EiP*, 105], i gdy usilnie i świadomie trzymał się owej etyki pozbawionej religijnej sankcji, wyzbytej transcendentalnych punktów oparcia. Można powiedzieć, że w swej zorientowanej na problematykę moralną poezji Barańczak przyjmuje perspektywę *body* interweniującego w obliczu cierpiącego *flesh*. Dobrą ilustracją tej tezy jest „levinasowski” wiersz *Całe życie przed tobą* [WZ, 196] z tomu *Ja wiem, że to niestuszne*:

Całe życie przed tobą, spójrz; cały świat czeka
na ciebie tą poczekalnią, twarzą tego człowieka,
który zasnął nad stołem z rozlaną kałużą piwa,

nieogolony i zmięty; przed tobą całe i obce
życie, na stos śpiącego ciała zwalone w poprzek
twego spojrzenia – i jest; i żyje; i żyjąc – wzywa

ciebie. Czy to jest właśnie to, czegoś się spodziewał?
Czy rodząc się, mogłeś wiedzieć, żeś tylko w jedno się przedarł
życie – że cała reszta czeka cię, obca i żywa?

Tytułowe sformułowanie okazuje się typową dla Barańczaka metaforą językową – sfrazeologizowana zbitka uzyskuje nieoczekiwaną wymowę: oznacza konkretnego, faktycznego człowieka zwracającego się twarzą do „ty”, do którego „mówi” wiersz, a przeto: wzywającego do zobowiązania, do udzielenia odpowiedzialnej odpowiedzi na swoją Inność („obce życie”). Sytuacja zobowiązania jest jednak – zawsze już – aporetyczna: jak oddać szacunek Innemu – „całemu życiu”, „całemu światu”, temu, co ze mną nie-toż-same, co „obce i żywe”, co jednak przykuwa moje spojrzenie, „wiąże” mnie, „odmawiając mi prawa do odejścia”, jak napisze Barańczak w innym wierszu

⁸⁸ K. Biedrzycki, *Przedmowa*, w: S. Barańczak, *Etyka i poetyka*, Kraków 2008, s. 19.

[*Nie*, WZ, 59]? Zwłaszcza że ów Inny okazuje się dość odpychający fizycznie, najpewniej pijany („zasnął nad stołem z rozlaną kałużą piwa”), zanedbany („nieogolony i zmięty”). A przecież, jeśli potraktować poważnie kontekst levinasowski, to właśnie w nim objawia się nieskończoność, absolut⁸⁹. Czy jesteś gotów otworzyć się na tę Inność? – pyta Barańczak. Czy potrafisz przewyciężyć aporie zobowiązania, wydobyć się z autonomii „ja”, przystać na istnienie „całej reszty” – obcej i niepoznawalnej?

Obrazowanie i atmosfera wiersza wskazuje także na jedną z podstawowych cech poezji autora *Jednym tchem*, jaką jest somatyczność⁹⁰. Jerzy Kandziora trafnie zauważył, że ciało stanowi dla Barańczaka „probiez prawdziwości poetyckiego poznania”⁹¹. To głównie przez nie objawia się faktyczność istnienia, wraz z całą jej trudnością – ontologiczną, epistemologiczną, hermeneutyczną czy etyczną. Ciało sprawia zresztą, że porządki te się mieszają, uniemożliwia jednoznaczne rozróżnienie pomiędzy nimi, jest immanentną „nierozstrzygalnością” bycia. Z tego powodu, jak pisze dalej Kandziora, anatomiczna konkretność niejako „automatycznie” rodzi etyczną odpowiedzialność⁹². Jest tak, jakby polski poeta na własną rękę przerobił radykalnohermeneutyczną naukę, iż zobowiązanie to najbardziej faktyczny fakt w całej faktyczności istnienia [AE, 7]. Wszystko to oznacza jednak, że „etyka” autora *Sztucznego oddychania* nie może rościć sobie pretensji do systemowości, nie może też popadać w idealistyczne złudzenia. Przeciwnie – jak zauważył Piotr Śliwiński – jej stawka to „znajdowanie się w miejscu, czy w tych wszystkich miejscach, gdzie imponderabilia stykają się z rzeczywistością”. „Etyka” Barańczaka okazuje się więc „mała», nie deklamacyjna, lecz sytuacyjna, co powoduje, że ciało jest jedną z najważniejszych przestrzeni jej działania”⁹³.

Ta „etyka somatyczna” przejawia się oczywiście w bardzo wielu wierszach autora *Widokówki z tego świata*. Jednym z ciekawszych wydaje się *Wziąłem sobie do serca* z tomu *Jednym tchem* [WZ, 52], gdzie imperatyw moralny wynika z wzajemnego przenikania się własnej i cudzej cielesności: „pięć litrów krwi” z pierwszej strofy utworu zarówno „ucieka z niego”, jak i jest moją krwią, którą „przejąłem się na własność”; „pięć zmysłów” ze strofy drugiej umożliwia doświadczanie świata zewnętrznego; „własne pięć palców” ze strofy ostatniej chwytą „w garść grudę gliny / ugniecioną / palcami wszystkich, którzy umierali”. Owa „pansomatyczność” rodzi zobowiązanie wobec

⁸⁹ Co wywołuje także skojarzenia z wierszem *Widziałem Go* Tadeusza Różewicza.

⁹⁰ Zob. np. P. Dybel, *Mam ciało, więc jestem!*...; K. Biedrzycki, *Ciało*, w: tenże, *Świat poezji*....

⁹¹ J. Kandziora, *Ocalony w gmachu wiersza*..., s. 38.

⁹² Tamże, s. 40.

⁹³ P. Śliwiński, *Melancholik pod krawatem*..., s. 79.

wszelkiego cielesnego istnienia, wywołuje próbę „wzięcia na siebie kruchych murów ciała”, przekroczenia granicy skóry, „otwarcia drzwi” ziemi, w której pochowani zostali zmarli. Tytułowa formuła uruchamia jednocześnie perspektywę *kardia* – troski o Innego, sądenia według serca, czulego pochylenia się nad pojedynczym istnieniem, wbrew i na przekór „ogólnym” prawom rządzącym światem. Ta sama perspektywa każe podmiotowi Barańczaka mówić *Nie* [WZ, 59] za każdym razem, gdy wydarza się niesprawiedliwość. To „ostatnie słowo / w dziedzinie krwi” jest słowem najbardziej własnym, potencjalnością sprzeciwu, gwarantem godności, gdy straci się już wszystko inne. I choć daje ono człowiekowi wielką moc, to jednocześnie – znów – czyni zeń podmiot zobowiązania: „to tylko słowo «nie», ostatni krzyk / modlitwy krwi, którą dzisiaj odmawiam za ciebie, / którą odmawiam sobie prawa do odejścia”.

„Najbardziej wspólny” poetyce zobowiązania Caputo i „Etyce Bez Autorytetu” Barańczaka jest bowiem imperatyw ocalania imienia własnego. W odniesieniu do autora *Atlantydy* znakomicie pisał o nim Kandziora, podkreślając ujmowanie się poety za pojedynczym człowiekiem, zwłaszcza w konfrontacji z Historią⁹⁴. W poezji Barańczaka mnóstwo jest wierszy, w których imiona własne – imiona konkretnych postaci – pojawiają się w sensie ścisłym, wystarczy wspomnieć takie utwory jak *Grażynie* [WZ, 286], *Kiedyś, po latach* [WZ, 288], *Lot do Seattle* [WZ, 317], *Pan Elliot Tischler* [WZ, 350]⁹⁵, *Grudzień 1976* [WZ, 363]. Wiele pozostałych – niewymieniających z imienia i nazwiska żadnych konkretnych postaci – także przyjmuje podobną perspektywę, zawsze stając po stronie idiomu, nigdy – instytucji. W tej cesze zresztą sam Barańczak uważał główną wartość poezji Pokolenia ’68. W szkicu „*Pokolenie ‘68’*: próba przedwczesnego bilansu czytamy, że „permanentny bunt, krytycyzm, demaskacja” służyć mają właśnie „ocalaniu jednostkowego punktu widzenia, indywidualnego i niepowtarzalnego poglądu na świat”, obronie „prawa do samodzielnego sądu”, sprzeciwowi wobec „bezosobowego systemu” [EiP, 299]. Naturalną konsekwencją takiej postawy okazuje się „demokracizm” poezji nowofalowej [EiP, 300], pojęty jako dopuszczenie do głosu wszelkich przeciwstawnych racji, nieodbieranie czytelnikowi prawa do indywidualnego myślenia, sprawiedliwe ważenie wszelkich postaw ideowych. To zaś budzi skojarzenia z krytyczną ideą demokracji radykalnej jako (zawsze przyszło-

⁹⁴ Zob. J. Kandziora, *Ocalony w gmachu wiersza...*, s. 127-163.

⁹⁵ I to mimo że – jak zauważył Kandziora (tamże, s. 230) – utwór jest nawiązaniem do analogicznego wiersza Philipa Larkina, *Pan Bleaney* (zob. P. Larkin, *Mr Bleaney=Pan Bleaney*, w: tenże, *44 wiersze...*).

ściowej, nigdy „obecnej”) perspektywy myślowej stanowiącej wyzwanie rzucone ludzkiemu poczuciu sprawiedliwości.

„gdybym chciał wam powiedzieć to wszystko, o czym milczę” – perspektywa *flesh*

„Wczesna” poezja Barańczaka, pisana z perspektywy *body*, podlega przy tym swoistej „autotrybunalizacji”. Dzieje się tak np. w wierszu 7.11.79: *Nigdy naprawdę* [WZ, 230]:

Nigdy naprawdę nie marzęm, nigdy
nie żarły mnie wszy, nigdy nie zaznałem
prawdziwego głodu, ponizenia, strachu o własne życie:

czasami się zastanawiam, czy w ogóle mam prawo pisać

Okazuje się, że jedyną sankcją legitymizującą twórczość pisarską może być cierpienie. Podmiot poetycki autora *Jednym tchem* dręczy więc permanentna rozterka moralna dotycząca praw do pisania o bólu czy niesprawiedliwości z perspektywy podmiotu niecierpiącego, zdrowego, sprawnego. Bez-podstawność własnej działalności uświadamia jej aporetyczność: tego, co robię, nie da się usprawiedliwić za pomocą transcendentnego prawa, przedustawnej fundacji, ale nie mogę ze swej postawy zrezygnować, gdyż nie da się odrzucić niezliczonej ilości zobowiązań, które mnie wiążą⁹⁶. Dlatego, choć podmiot Barańczaka często się mityguje (np. *Ja wiem, że to niesłuszne* – WZ, 197), pozostaje wierny „Etyce Bez Autorytetu”.

Sytuacja zmienia się w „późnej” twórczości autora *Podróży zimowej* – wyraźnie dochodzi w niej do głosu perspektywa *flesh*, jej podmiot nie tylko interweniuje w obliczu cierpienia cudzego, ale sam cierpi, choruje, zbliża się do śmierci. Cała poezja Barańczaka po 1986 r. powstaje bowiem – jak twierdzi Krystyna Pietrych – na przekór chorobie, stając się „szczególnym projektem egzystencjalnym, w ramach którego odbywa się autopsychoterapia”⁹⁷. Temat choroby pojawia się w niej bardzo dyskretnie, niemniej wyraźnie odróżnia późniejsze wiersze autora od jego wczesnej poezji. Ów „projekt egzystencjalny” jest usprawiedliwiony o tyle, o ile – zarówno interweniując

⁹⁶ Wiersz można oczywiście odczytywać inaczej, w perspektywie ironicznej – jako kpinę podmiotu z podobnego (romantycznego?) cierpiętnictwa. Nad tą ironią podmiotową nadpisuje się swoista ironia sytuacyjna, związana z „interwencją” faktyczności: zapadnięcie przez Barańczaka na rzeczywistość, przewlekłą i bardzo bolesną chorobę, które – niczym *deus ex machina à rebours* – zażegnuje ów kryzys legitymizacji.

⁹⁷ K. Pietrych, *Co poezji po bólu?...*, s. 210, 188.

w obliczu cierpienia cudzego, jak i zdając sprawę z cierpienia własnego – podmiot Barańczaka uczciwie wskazuje na niemożność pełnego utożsamienia się z doznającym bólu Innym. Wiersze o cierpieniu mówią także o tym: o dotkliwym wystawieniu na pastwę nierozumienia, o wyobcowaniu cierpiącego człowieka ze świata, o braku wspólnej perspektywy ujednocniającej i harmonizującej idiosynkratyczne doświadczenia cielesne. Tak stawia sprawę np. *Tekst do wygrawerowania na nierdzewnej bransoletce, noszonej stale na przegubie na wypadek nagłego zaniku pamięci* [WZ, 446]:

1. JEŻELI COŚ CIĘ BOLI:

– DOBRA WIADOMOŚĆ: ŻYJESZ.

ZŁA WIADOMOŚĆ: TEN BÓL

CZUJESZ WYŁĄCZNIE TY.

2. TO WSZYSTKO DOOKOŁA,

CO CIĘ SZCZELNIE OTACZA,

NIE CZUJĄC TWEGO BÓLU

TO TAK ZWANY ŚWIAT.

[...]

Ból jest tu zarówno doświadczeniem powszechnym, wyznaczającym wspólnotę wszystkich ludzi (a nawet: wszystkich istot żyjących), skoro to właśnie on „informuje”, że się żyje, jak i czymś radykalnie jednostkowym, niekomunikowalnym, skazującym na samotność. Pozornie tak bliski świat („CO CIĘ SZCZELNIE OTACZA”), z którym chciałoby się podzielić własnym cierpieniem, być może wysłucha skargi, jednak nie poczuje cudzego bólu, nie utożsami się z nim, zajęty własnymi problemami⁹⁸. Do pewnego stopnia mówi o tym także wcześniejszy wiersz, *Bo tylko ten świat bólu* [WZ, 75]. Ukazana w nim zbieżność cierpienia świata i cierpienia człowieka okazuje się pozorna – wprawdzie „cały świat jest bólem”, jednak świat cierpi inaczej niż człowiek, zwielokrotniający swoje udręki przez alienację, ucieczkę z natury, świadomość obcości względem reszty istnienia. Znamienne chiazmatyczne „odwrócenia” pomiędzy pierwszą a drugą strofą – niby paralelne – w istocie ujawniają nieredukowalną odmienność perspektyw świata i człowieka: „kula spłaszczona w lodowym imadle” – „ciało w imadle

⁹⁸ Przeświadczenie o idiosynkratyczności cierpienia zbliżałoby z kolei Barańczaka do Aleksandra Wata, którego twórczość poddał wnikliwej, oscylującej wokół problemu nie/przekazywalności bólu, lekturze (S. Barańczak, *Wat: cztery ściany bólu*, w: *Pamięć głosów. O twórczości Aleksandra Wata*, red. W. Ligęza, Kraków 1992).

ziemi i powietrza”, „cienka skóra skorupy ziemskiej” – „cienka skorupa skóry ludzkiej”, „pot mórz słonych” – „słone morza potu”. Dlatego rację ma komentująca wiersz Bożena Tokarz: „Cierpienie jest doznaniem jednostkowym. Cudze cierpienie może wzruszać, można drugiemu współczuć, można się z nim jednoczyć. Nigdy jednak to odczucie nie ma takiego stopnia autentyczności, jak cierpienie własne”⁹⁹. Nie myli się też Krzysztof Biedrzycki, wskazując na samotność bohatera Barańczaka¹⁰⁰. Samotność, dodajmy, posuniętą do tego stopnia, że nie potrafi jej przeniknąć nawet najbliższa osoba:

Płakała w nocy, ale nie jej płacz go zbudził.
Nie był płaczem dla niego, chociaż mógł być o nim.
To był wiatr, dygot szyby, obce sprawom ludzi.

I półprzutomny wstyd: że ona tak się trudzi,
to, co tłumione, czyniąc podwójnie tłumionym
przez to, że w nocy płacze. Nie jej płacz go zbudził:

[...]

Na wyciągnięcie ręki – ci dotkliwie drudzy,
niedotykalnie drodzy ze swoim „Śpij, pomiń
snem tę wilgoć poduszki, nocne prawo ludzi”.

[...]

To oczywiście wiersz *Płakała w nocy, ale nie jej płacz go zbudził* [WZ, 475]. Dramat rozgrywa się tu w oscylacji pomiędzy intymną bliskością a bolesnym oddaleniem. „Ona” płacze z powodu „jego” losu, jednak to nie jej płacz wyrywa bohatera ze snu – czynią to „obce sprawom ludzi” hałasy naturalne. Na cierpienie bohatera i tej, która nad nim płacze, spuszczone jest jakby zasłona milczenia – nie rozmawiają o nim ze sobą, tłumią je, być może nie chcąc się nawzajem skrzywdzić, ale tym samym podkreślając aporetyczny splot bliskości-oddalenia: są przecież „dotkliwie drudzy, / niedotykalnie drodzy” – boleśnie nieprzenikalni, choć tak sobie cenni.

W perspektywie *flesh* znacznie radykalizuje się wreszcie bycie ku śmierci bohatera Barańczaka. Wystarczy przywołać w tym kontekście przejmujący wiersz *Powiedz*,

⁹⁹ B. Tokarz, *Poetyka Nowej Fali...*, s. 49.

¹⁰⁰ Zob. K. Biedrzycki, *Świat poezji...*, s. 175-181.

że *wkrótce* [WZ, 471], stający w obliczu perspektywy nieuchronnie zbliżającej się śmierci, stanowiący jakby przygotowanie do niej, a jednocześnie zawieszający głos, zająkujący się za każdym razem, gdy ma paść to „ostatnie słowo”. Jedyne, o czym informują się nawzajem organy ciała, to krótkie, lecz mówiące wszystko „wkrótce”.

Kwestia wspólnoty

Swego czasu w krytyce literackiej utarło się przeświadczenie o „zrośnięciu się w myśleniu poetów pokolenia '68 funkcji poetyckiej i społecznej”¹⁰¹. I choć żaden z przedstawicieli tzw. Nowej Fali nie wpisywał się w ten schemat całkiem harmonijnie, to poezja Stanisława Barańczaka wydaje się ową krytyczno-, a także historycznoliteracką kliszę szczególnie problematyzować. „Ja” autora, mimo że zaangażowane społeczeństwo, pozostaje przecież „ja” – kimś indywidualnym, broniącym prawa do swej odrębności. Adam Poprawa wskazywał na cechującą bohatera Barańczaka aporetyczność działania w przestrzeni publicznej, wynikającą ze swoistej (negatywnej?) dialektyki: „dystansujące się «ja» nie chce ani złączyć się z innymi za cenę autonegacji pojedynczości, ani też całkiem zrezygnować z uczestniczenia we wspólnocie, nawet jeżeli zasady jej funkcjonowania jawią się jako nader iluzoryczne”¹⁰². Wypada zgodzić się z rozpoznaniem wrocławskiego krytyka, że poeta przyjmuje pozycję „dysydenta utopijnego w wersji radykalnej: kontestuje nie tylko zastaną strukturę polityczną, ale i społeczeństwo, z którym chce tę strukturę zmienić”¹⁰³.

Ten dystans wynika zapewne z wielu przyczyn, przede wszystkim jednak z tej, że Barańczak – broniąc jednostkowości – broni także jednostkowości własnej, to zaś rodzi konflikt z resztą społeczeństwa i jego interesami, które poeta również pragnie ocalać. Choć bowiem jego bohater „nigdy nie umiał maszerować w nogę”, to jednak przyznaje przed samym sobą: „mimo wszystko jestem z nimi, po ich stronie” [*Kwestia rytmu*, WZ, 292]. Dialektyka samotności i solidarności, w jakiej się on porusza, jawi się jako specyficzny wariant koła hermeneutycznego, i to w radykalnym wydaniu: „ja” (część) nieustannie odnosi się do wspólnoty (całości), a jednocześnie jest wobec niej nieufne – do tego stopnia, że sprzeciwia się jej totalizującemu działaniu, nie godzi się na jej uogólnienia i schematy, ucieka przed ujednoznaczniającymi definicjami, którymi wspólnota musi się posługiwać, ale które czynią ją zamkniętym, normatywnym i nor-

¹⁰¹ T. Cieślak-Sokołowski, *Moment lingwistyczny...*, s. 138.

¹⁰² A. Poprawa, *Międzyludzkie Barańczaka...*, s. 10.

¹⁰³ Tamże, s. 17.

mującym kręgiem. Koło rozumienia bohatera Barańczaka okazuje się zatem zwichnięte – choć bywa on wychylony w stronę całości-wspólnoty, to nigdy jej nie osiągnie, gdyż posiada ona najwyżej strukturę przy-szłościową, wciąż odraczającą swe pełne, harmonijne uobecnienie. Gdyby bowiem wspólnota rzeczywiście ostatecznie się ukonstytuowała, wchłonęłaby wchodzące w jej obręb jednostki i, krótko mówiąc, zakończyłaby ich życie. Jak pisze Leonard Neuger, „świat nadmierny przeraża, [ale] świat jednowymiarowy – zabija”¹⁰⁴.

Próbując rozwiązać aporię zaangażowania społecznego i jednoczesnego zaangażowania w obronę własnego „ja”, Barańczak dążył często do podważenia wpisanych w myślenie o społeczeństwie i jednostce, polityce i losie indywidualnym, Historii i egzystencji opozycji binarnych. To oczywiście np. opozycja pomiędzy etyką a poetyką, ale też pomiędzy „prywatnym” i „publicznym”, poddana rozbiórce w rozmowie z Krzysztofem Biedrzyckim:

[...] próba ocalenia czy obrony własnej jednostkowości i prawa do indywidualności jest właśnie najbardziej wywrotowym aktem o publicznym znaczeniu.

Powiem dość brutalnie: moim zdaniem wszystkie tasiemcowe dyskusje, przeciwstawiające „polityczność” „prywatności” czy „metafizyczności” były do tej pory przelewaniem z pustego w próżne. Były nim dlatego, że nie są to pojęcia, które by się wykluczały [ZN, 17].

„Prywatne jest publiczne” – mówi więc, w bardzo derridiańskim stylu, poeta. Teza ta niczego jednak nie upraszcza, przeciwnie – komplikuje relacje między jednostką a wspólnotą i nakazuje krytycznie przyjrzeć się jeszcze jednej opozycji: pomiędzy solidarnością a samotnością¹⁰⁵. U autora *Tryptyku z betonu, zmęczenia i śniegu* następuje nieustanna oscylacja między oboma biegunami. Odnajdujemy u niego takie wiersze jak *To mnie nie dotyczy* [*Ja wiem, że to niesłuszne*, WZ, 199], którego bohater odżegnuje się od jakiegokolwiek wspólnoty z uciskanymi i cierpiącymi:

To mnie nie dotyczy, ten dotkliwy
chłód lufy przytkniętej do czyjejś potylicy
nie mnie dotyczy, nie do mnie należy
ani ta głowa, ani ta dłoń z pistoletem, ani
ocena, kto ma rację [...]

¹⁰⁴ L. Neuger, *Uciekające imię...*, s. 15.

¹⁰⁵ Swoją drogą, ciekawe, że książkę pod tytułem *Solidarność i samotność* wydał inny poeta „nowofalowy”, Adam Zagajewski (Kraków 1986).

Odrzuca on trudność zobowiązania jako faktycznego fenomenu na rzecz łatwości życia niezaangażowanego, unikającego niebezpieczeństw, zagłuszającego poczucie niesprawiedliwości. Coś – wyrzuty sumienia? – nie daje jednak bohaterowi spokoju, zwraca uwagę na fundamentalną wspólnotę cierpiących i podaje w wątpliwość jego odcięcie od Innych. Wskazują na to paronomastyczne i aliteracyjne wtrącenia nawiasowe kończące każdą z trzech strof: „(a jednak czuję, że choć takie to nieważne, / to przecież / znieważa mnie)”, „(a jednak czuję, że choć jest to tak niewiele, / to przecież / znieważa mnie)”, „(a jednak: chociaż to mi na nic nie zezwała, / to przecież / nie zwalniania mnie)”. W konsekwencji to, co pozornie „nie dotyczy” bohatera, okazuje się niezbywalne, wyznacza bowiem jego najbardziej elementarne człowieczeństwo: „[...] nie mam nic wspólnego / z tym zbitym człowiekiem poza niezbitym faktem, / że też jestem człowiekiem [...]”.

Dlatego w tym samym tomie znajduje się wiersz *Tłum, który tłumia i tłumaczy* [WZ, 206]: z jednej strony tłum „tłumi” poczucie jednostkowości, co sugeruje m.in. dominacja w utworze eksplozywnej głoski [t], oddającej jakby tumult zagłuszający indywidualne myślenie:

Tłum, który tłumia i tłumaczy;
który tupotem i tępą głuchotą,
stłoczony w autobusach i tunelach, tłumia
słabiutkie tętno sensu, stukające w czaszce,
ale który tłumaczy ten ulotny puls
na nieodwołalną mowę
swej tłumnej samotności;
[...]

Nie dość więc, że tłum skazuje na egzystencję nieautentyczną (tłumi „słabiutkie tętno sensu”, który może być tylko indywidualny), to „wspólnota”, jaką oferuje, jest pozorna, krótkotrwała, nie daje poczucia zjednoczenia („tłumna samotność”). Ale z drugiej strony tłum także coś „tłumaczy”, „w moje tętnice tłoczy wspólną krew, / czarną, / na oczyszczenie czekającą”, „[...] tchem napęlnia płuca / i, niewytłumaczalny, jest wytłumaczony”. Wiersz mówi zatem o niemożności indywidualnego odniesienia do sensu (gdyż sens zawsze jest tworem zbiorowym, obarczonym kulturowymi, politycznymi, etycznymi przesadami), ale również – o jednoczesnej *niemożności i konieczności wspólnoty*, o trudnej decyzji złożenia na ołtarzu tłumy części ego, zgodzie na istnienie

częściowo nieautentyczne, bez której ruch po kole hermeneutycznym się zacina, ale wespół z którą ruch ten okazuje się nieskończony.

O tym, jak trudno temu zadaniu sprostać, mówi wiersz 5.11.79: *Gdyby nie ludzie z Dziennika zimowego* [WZ, 229], gdzie faktyczność występuje w funkcji demitologizacji ideału: „natrętność” ludzi, ich odstręczająca fizyczność (łupież, wystrzępione spodnie, trwała ondulacja itp.), nieakceptowalne zachowania (antysemityzm), niedostatki intelektualne („skłonność do uproszczeń”) sprawiają, że poczucie zobowiązania musi zrodzić się niejako wbrew całej tej faktyczności. Prowadzi to podmiot wiersza do niepokojącej konkluzji, iż gdyby ludzie pozostali w sferze ideału, gdyby ich nie było tu i teraz, „zbyt naocznie / żywych, zbyt dotkliwie / ludzkich // o ile łatwiej by się mówiło nic co ludzkie nie jest”. Zawieszenie głosu podmiotu – niedopowiedzenie słynnej formuły Terencjusza – interpretować można przy tym w dwojnasób: albo jako niemożność sprostania zobowiązaniu ze względu na odpychającą faktyczność istnienia Innych (gdyby pozostali jedynie ideałami, łatwiej dałoby się powiedzieć, iż nie są mi obcy), albo – co chyba bardziej prawdopodobne – jako świadomość, że ludzie mogą być tylko „zbyt dotkliwie ludzcy”, że nie ma Człowieka w ogóle, ale zawsze pojedynczy ludzie (gdyby pozostali ideałami, w ogóle by ich nie było, można by jedynie powiedzieć „nic co ludzkie nie jest” w sensie: nic, co ludzkie, nie istnieje).

Gdzie jednak w tej dialektyce samotności i solidarności sytuuje się poeta? Jaka jest jego rola? Wydaje się, że Barańczak ma świadomość swoistej nie/potrzebności poezji, tzn. z jednej strony niemożności wywołania przez nią rzeczywistego wpływu na bieg losów świata, z drugiej – jej niezbywalnej konieczności dla pojedynczego człowieka. Ludzie w ogólności nie potrzebują poezji, „w zasadzie niemożliwe” więc, aby poeta we wspólnocie się pojawił, „a jednak jest; i niepojęty upór / każe mu wciąż na nowo wznosić ze słów mury, / które aby obalić, dość jest machnąć ręką” [*W zasadzie niemożliwe*, WZ, 163]. Kiedy tzw. szary człowiek ignoruje poezję, macha na nią ręką, jest ona bezużyteczna – nie potrzebują jej ci, którzy tłoczą się „w owalnych ramach stadionu”, ci, którzy maszerują w defiladach, ci, którzy spędzają każdy wieczór przed ekranem telewizora, ci, którym wystarcza jednowymiarowa wizja świata projektowana przez Gazetę. A jednak – poezja sytuuje się poza logiką użyteczności czy potrzeby, ocalając wszystko, co logice tej się wymyka, tym samym stając się „winą nie do odpuszczenia”, „wiarą nie do odrzucenia”, „wiedzą nie do oduczenia”, „wzrokiem nie do oślepienia” [*To, co jest wierszem nie do pomyślenia*, WZ, 208-209].

Poezja Barańczaka dekonstruuje bowiem także opozycję pomiędzy jednostkowością a *dokąd*. Zwraca się przeciw opresywnym ujednoczeniom, takim jak tożsamość performatywnie ustanawiana przez dający tylko binarne możliwości (TAK/NIE) oficjalny dokument [*Wypełnić czytelnym pismem*, WZ, 94]. Uważnie spogląda na wszystko, co wymyka się „ujarzmieniu”, jak pozornie „nieznaczący znaczek” z wiersza *Nagryzmołony, tak, i ręką niezbyt pewną* [WZ, 33], który okazuje się, mówiąc po derri-diańsku, fałdką podkopującą system.

Z tej perspektywy można by zinterpretować tom *Sztuczne oddychanie*. Jego bohater, N.N., o czym była już mowa, ucieka przed trudami życia jednostkowego w *dokąd* (np. *N.N. dochodzi do wniosku, że trudno mu się dziwić* – WZ, 121), ale zaczyna dostrzegać jej opresywne działanie (np. *N.N. zastanawia się, kto jest szarym człowiekiem* – WZ, 138), formułuje problematyczne dla systemu pytania, które wprawdzie rzucone są w przestrzeń, do nikogo konkretnego, ale jednak stanowią przebudzenie do egzystencji autentycznej (*N.N. rzuca w przestrzeń naiwne pytania* – WZ, 144), a w końcu staje twarzą w twarz z trudnością istnienia (np. *N.N. zapisuje coś na odwrocie pudełka z zapalnikami* – WZ, 151)¹⁰⁶.

Kwestia wspólnoty rysuje się więc w poezji Barańczaka jako sprawa fundamentalnie aporetyczna. Uczciwość podmiotu tej twórczości nie pozwala mu ani zgodzić się na Uogólnienia nieuchronnie wpisane w bycie-z-innymi, ani na zasklepienie się we własnej indywidualności, które – jako bycie-jedynie-dla-siebie – okazałoby się, paradoksalnie, egzystencją nieautentyczną, urągającą trudności ruchu po (zwichniętym) kole hermeneutycznym pomiędzy „ja” a Innymi.

¹⁰⁶ Por. interpretacja tomu *Sztuczne oddychanie* jako poematu satyrycznego, dokonana przez Jacka Łukasiewicza („*Sztuczne oddychanie*” – poemat satyryczny, w: tenże, *Oko poematu*, Wrocław 1991).

Zakończenie

Hermeneutyka radykalna z jednej strony rozumiana była w niniejszej rozprawie – w sensie ścisłym – jako dyskurs rozwijany przez Johna D. Caputo, z drugiej – w sensie rozszerzonym – posłużyła za quasi-metodologiczny punkt wyjścia do odczytania ważnych dzieł powojennej poezji polskiej. Rozprawa miała na celu realizację trzech zadań: systematyczne wprowadzenie do hermeneutyki radykalnej i przeszczepienie jej na grunt literaturoznawstwa, interpretację poezji Aleksandra Wata, Tadeusza Różewicza i Stanisława Barańczaka ze względu na ich potencjał radykalnohermeneutyczny, wzbogacenie dotychczasowej polskiej recepcji myśli autora *Radical Hermeneutics*.

Wat, Różewicz i Barańczak nie należą do autorów, których badacze skłonni byliby stawiać obok siebie, a nieliczne interpretacje komparatystyczne ich twórczości wydobywają raczej nieredukowalne różnice pomiędzy ich rozwiązaniami formalnymi, postawami światopoglądowymi, przeświadczeniami na temat roli poezji we współczesnym świecie itp. Każdy z nich chadzał osobnymi ścieżkami, krzyżującymi się jedynie incydentalnie: Barańczak – o czym była mowa w części mu poświęconej – nie cenił poezji Różewicza, zarzucając mu uleganie nicości i powielanie spetryfikowanych rozwiązań formalnych, pozytywnie natomiast waloryzował pisarstwo Wata; Wat z kolei nie zdążył poznać twórczości Barańczaka, za to cenił Różewicza [K, 44], szczególnie jego oryginalny, stwarzający dynamiczne napięcia „ruch poezji do prozy” [P, 626]; Różewicz wreszcie sam sytuował się wobec innych poetów i poetyk, podejmując dialog przede wszystkim z tradycją awangardową.

Nie było celem niniejszej rozprawy zasypywanie przepaści pomiędzy tymi autorami. Chciałem natomiast pokazać, że obok różnic – a nieraz pomimo nich, podważając intencjonalne gesty każdego z pisarzy – istnieje łączące poezję Wata, Różewicza i Barańczaka zasadnicze „radykalnohermeneutyczne” światoodczucie. To nie tyle wspólny mianownik ich projektów poetyckich, ile pewna pre-ontologiczna postawa, przez każdego z nich aktualizowana inaczej, wpływająca jednak na sposób rozwiązywania problemów, z jakimi się w swych projektach poetyckich zmagali. Na czym ta pre-ontologiczna postawa polega?

Po pierwsze, przejawia się ona w imperatywie uczciwości egzystencjalnej i intelektualnej, pokrewnym Caputowskiej próbie pozostania wiernym pierwotnej trudności życia. Nie bez przyczyny pada tu słowo „imperatyw”, bowiem dla każdego z poetów uczciwość ta stanowiła „bezwarunkową” zasadę postępowania: Wat pisał w tym kon-

tekście o „bezwzględności intelektualnej i bezwzględności w stosunku do siebie” [K, 720], Różewicz – o wyschnięciu źródeł metafizycznych, które karmiły poezję, i o „konieczności wyrzeczenia” [Pr3, 149], Barańczak – o konsekwentnej ucieczce przed samowmówieniami i łagodzącymi rzeczywistość mitami [ZN, 59].

Po drugie, należy do niej cechujące każdego z poetów wyczerpanie na dezintegrację tożsamości. Mówili wprawdzie o niej odmiennymi językami (u Wata chodziłoby przede wszystkim o heterogeniczność dziedzictwa, u Różewicza – o rozbicie i niemożność ponownego poskładania części dawnej całości, u Barańczaka – o nadmierną różnorodność bycia), jednak wydaje się, że mieli na myśli modalności, czy też aspekty, tego samego problemu: rozpadu podmiotu pojętego na sposób kartezjański, jako autonomiczne, punktowe „ja”, rozumowo podporządkowujące sobie świat, substancjalnie różne od świata i od własnej powłoki cielesnej, a przeto – niedotykalne, „zabezpieczone” przed faktycznym bólem i cierpieniem. Wszyscy oni demaskowali fałsz tak ustanowionego cogito i stawali przed zadaniem przemyślenia na nowo kwestii tożsamości, nieuchronnie „zanieczyszczonej” przez inność, relacyjnej, a przy tym permanentnie otwartej.

Uczciwość egzystencjalna i świadomość rozpadu podmiotu kartezjańskiego przekłada się – to trzeci element pre-ontologicznej postawy radykalnohermeneutycznej Wata, Różewicza i Barańczaka – na przystanie na kondycję fragmentaryczną, widoczną zwłaszcza u pierwszych dwóch (mniej u autora *Etyki i poetyki*), a także na stawianie sobie wysokich wymogów etycznych, radykalizowanych przez „nihilistyczne” diagnozy każdego z poetów, indywidualnie przepracowujących charakterystyczną dla epoki nowoczesnej utratę przez wartości (z)wartości.

Po czwarte, pre-ontologia radykalnohermeneutyczna widoczna jest w stosunku Wata, Różewicza i Barańczaka do problemu wiary i istnienia Boga. To osobny, rozległy temat, świadomie przeze mnie w niniejszej rozprawie niepodjęty, gdyż podobnie jak „słaba teologia” Caputo domaga się on odrębnego opracowania, które pozostawiam na inną okazję. „Wiara” każdego z poetów byłaby – właśnie – „słaba”, świadoma aporetyczności odniesienia do Boga, chwiejna, niejednoznaczna, równocześnie konieczna i niemożliwa (Watowa konwersja na katolicyzm naznaczona dramatycznym niespełnieniem; Różewiczowskie nie/możliwe życie bez boga/Boga; Barańczakowa postawa agnostyka, który z czasem zaczyna się zwracać w stronę „jakiegoś Ty”). Byłaby to także wiara „kierkegaardowska”, kładąca nacisk na indywidualny „chrzest woli”, niedogmatyczna, związana z wolnością krytycznego myślenia, a przez to nierzadko popada-

jąca w herezję (Wat utożsamiający się z Chrystusem cierpiącym, ale nie zmartwychwstałym, zatrzymujący się na Golgocie i niepotrafiący pójść do Emaus; Barańczak, którego bohater czuje się wyalienowany ze wspólnoty podczas mszy patriotycznej). Przede wszystkim jednak byłyby to wiara nieuprzedzająca życia, akcentująca trudność egzystencji w obliczu braku pewności co do istnienia jakiegoś transcendentnego zwornika sensu, „postsekularna”, godząca się z tym, że Bóg odszedł z tego świata.

Po piąte wreszcie, pre-ontologia radykalnohermeneutyczna ujawnia się w myśleniu każdego z poetów na temat relacji pomiędzy tym, co ludzkie, a tym, co nie-ludzkie. Swoista negatywna antropologia podkreślająca wyobcowanie człowieka z „natury”, podająca w wątpliwość logocentryczne gesty, za pomocą których człowiek czyni sobie świat poddanym, przekonana, że poetyka zobowiązania nie ogranicza się jedynie do Innego-człowieka, ale powinna się także otworzyć na Innego *innego* niż człowiek – to jakby „widmowy” temat zarówno hermeneutyki radykalnej, jak i poezji Wata, Różewicza i Barańczaka, niestanowiący ich dominanty, ale regularnie w nich powracający jako źródło niepokoju filozoficznego i moralnego.

Nie jest, rzecz jasna, tak, że Wat, Różewicz i Barańczak to poeci w równym stopniu radykalnohermeneutyczni. Postawa radykalnohermeneutyczna stanowi raczej dla każdego z nich punkt wyjścia, różnorodnie opracowywany, aktualizowany, dostosowywany do konkretnych problemów, czasem bezkompromisowo zachowywany, a czasem „zdradzany”, osłabiany czy przykrawany ze względu na rozmaite ustępstwa wobec „łatwości życia”. Dzieje się tak, gdyż hermeneutyka radykalna nie jest żadną wiążącą metodą, lecz żywym ruchem myśli, zaś *próba* pozostania wiernym pierwotnej trudności życia nie zawsze się powodzi, a w pewnym sensie nawet *musi* ponieść mniej lub bardziej honorową porażkę (nie sposób bowiem *całkowicie* wykroczyć poza metafizykę).

Na zagadnienie to da się spojrzeć z innej jeszcze perspektywy. Norbert Leśniewski pisze o „czynniku ontologicznym”, jaki musi posiadać hermeneutyka radykalna, aby po dekonstrukcji metafizyki rozpoznać na nowo grunt, po którym się porusza, przy czym – jak dodaje poznański badacz – następuje tu istotna zależność pomiędzy „siłą” owego czynnika a „radykalnością” hermeneutyki: „im *czynnik ontologiczny słabszy*, tym hermeneutyka bardziej radykalna, im *silniejszy*, tym bardziej metodyczna i techniczna”¹. Hermeneutyka Barańczaka jest więc z pewnością mniej radykalna niż her-

¹ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998, s. 56.

meneutyka Wata czy Różewicza, gdyż istnieje w niej dość silny czynnik ontologiczny (intencjonalne odniesienie do prawdy, sensu itp.). O jej „radikalności” decyduje jednak *faktyczna* (wymykająca się intencjonalnym zabiegom) dysfunkcyjność owego czynnika. Odwołując się do tytułów książek Caputo, można powiedzieć, że podmiot Barańczaka jest – wbrew sobie – skazany na *hermeneutykę radykalną*, podczas gdy podmioty Wata i Różewicza, także wbrew sobie na nią skazane, *świadomie* uprawiają ponadto *bardziej radykalną hermeneutykę*, idąc w swej „próbie pozostania wiernym pierwotnej trudności życia” o wiele dalej niż „ja” autora *Chirurgicznej precyzji*.

Wreszcie: Wat, Różewicz i Barańczak nie są oczywiście jedynymi radykalno-hermeneutycznymi twórcami w powojennej literaturze polskiej. Przeciwnie, rozprawa ta stanowi niejako zaproszenie do podjęcia radykalnohermeneutycznej lektury innych poetów i prozaików, a także – poetek i prozaiczek. Szczególnie interesujące rezultaty mogłaby tu przynieść interpretacja takich autorek jak Anna Świrszczyńska, Wisława Szymborska czy Krystyna Miłobędzka – nie tylko dlatego, że bez trudu odnaleźć można u nich wątki, których obecność prześledziłem w poezji Wata, Różewicza i Barańczaka, ale także ze względu na podkreślane przez samego Caputo związki hermeneutyki radykalnej z nowszymi nurtami feminizmu i z problematyką, jaką zajmują się studia genderowe [MRH, 127-150]. Temat ten również domaga się jednak osobnego opracowania i również dlatego zrezygnowałem z niego w niniejszej rozprawie, pozostawiając radykalnohermeneutyczną lekturę twórczości (powyższych, ale nie tylko) poetek na inną okazję.

Nota edytorska

Część z rozdziałów niniejszej rozprawy doktorskiej stanowi zmodyfikowane wersje artykułów opublikowanych wcześniej w następujących czasopismach:

Śledzenie (śladów) sensu. Tekst i lektura w hermeneutyce radykalnej: „Forum Poetyki” 2017, nr 7.

Aleksander Wat i hermeneutyka radykalna: „Czas Kultury” 2017, nr 3 (pod tytułem „Imperatywny znak zapytania”. *Wat i dekonstrukcja*).

Zawsze fragment: „Pamiętnik Literacki” 2017, nr 1 (pod tytułem *Zimna hermeneutyka Tadeusza Różewicza*).

Część z rozdziałów otrzymała wcześniej pozytywne recenzje naukowe i oczekuje na publikację w następujących czasopismach:

Zwi(ch)nięte koło radykalnohermeneutyczne: „Przestrzenie Teorii” 2018, nr 28.

Dotkliwość: „Pamiętnik Literacki” (pod tytułem *Dotkliwe wiersze Aleksandra Wata*).

Poezja nie-do-skonała: „Filo-Sofija” 2018, nr 37 (pod tytułem *Nie-do-skonała poezja Tadeusza Różewicza*).

Bibliografia

I Hermeneutyka radykalna

1. Bibliografia podmiotowa

Caputo John D., *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington and Indianapolis 1993.

Caputo John D., *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, wyd. 5, New York 2000.

Caputo John D., *Demythologizing Heidegger*, Bloomington and Indianapolis 1993.

Caputo John D., *Heidegger i Derrida: zimna hermeneutyka*, tłum. T.K. Sieczkowski, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne” 2001, nr 12.

Caputo John D., *How to Read Kierkegaard*, London 2007.

Caputo John D., *Jak oddzielić stronę lewą (niewłaściwą) od prawej (właściwej)*, „Sztuka i Filozofia” 2003, t. 22-23.

Caputo John D., *Love Among the Deconstructibles: a Response to Gregg Lambert*, „Journal for Cultural and Religious Theory” 2004, vol. 5, nr 2.

Caputo John D., *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, Bloomington and Indianapolis 2000.

Caputo John D., *Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart*, w: *Derrida and Deconstruction*, red. H.J. Silverman, Routledge 1989.

Caputo John D., *Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington and Indianapolis 1997.

Caputo John D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington and Indianapolis 1987.

Caputo John D., *Truth. Philosophy in Transit*, London 2013.

Caputo John D., *Widmowa hermeneutyka. O słabości Boga i teologii wydarzenia*, tłum. A. Malinowska, J. Soćko, w: *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. P. Bogalecki, A. Mitek-Ziemba, Katowice 2012.

God, the Gift and Postmodernism, red. J.D. Caputo, M.J. Scanlon, Bloomington 1999.

Looking 'White' in the Face. By George Yancy and John D. Caputo, „The New York Times”, 02.07.2015.

Loosening Philosophy's Tongue: A Conversation with Jack Caputo, http://www.jcrt.org/archives/03.2/caputo_raschke.shtml.

2. Bibliografia przedmiotowa

- Bandura Agnieszka, *Czym jest ciało w body art?*, „Dyskurs. Pismo Naukowo-Artystyczne ASP we Wrocławiu” 2011, nr 12.
- Baran Bogdan, *Fenomenologia amerykańska. Studium z pogranicza*, Kraków 1990.
- Bielik-Robson Agata, *Za wcześnie*, w: taż, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004.
- Bielik-Robson Agata, *Horror, horror! lęk jako tabu nowoczesności*, w: taż, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000.
- Cross and Khora: Deconstruction and Christianity in the Work of John D. Caputo*, red. M. Zlomsic, N. Deroo, Eugene 2010.
- Czajka Łukasz, *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*, Poznań 2014.
- Dziuban Zuzanna, *Obcość, bezdomność, utrata. Wymiary atopii współczesnego doświadczenia kulturowego*, Poznań 2009.
- Gallagher Shaun, *The Place of Phronesis in Postmodern Hermeneutics*, „Philosophy Today” 1993, nr 37.
- Hudzik Jan P., *Estetyka egzystencji*, Lublin 1998.
- Idziak Urszula, *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, Kraków 2009.
- Januszkiewicz Michał, *Hermeneutyka radykalna Johna D. Caputo – implikacje literaturoznawcze*, w: tenże, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.
- Januszkiewicz Michał, *Hermes tłumacz i Hermes krętacz albo: między rozumieniem a nie-rozumieniem; Śmierć śmierci Boga. Zwrot religijny w hermeneutyce ponowoczesnej*, w: tenże, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012.
- Januszkiewicz Michał, *„Iść, dokąd iść nie można”. O pasji niemożliwego, teologii wydarzenia i Bogu słabym w hermeneutyce radykalnej Johna D. Caputo*, w: tenże, *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, Poznań 2016.
- Leśniewski Norbert, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998.
- Lorenc Włodzimierz, *John D. Caputo: nieokreśloność sensu bycia człowiekiem w ujęciu hermeneutyki radykalnej*, w: tenże, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji Heideggerowskich*, Warszawa 2003.
- Martinez Roy, Caputo John D., *A Philosophical Propaedeutic: on the Very Idea of Radical Hermeneutics*, w: *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, red. R. Martinez, Amherst 1997.

Przyłębski Andrzej, *Radykalna hermeneutyka Johna D. Caputo*, w: tenże, *Dlaczego Polska jest wartością. Wprowadzenie do hermeneutycznej filozofii polityki*, Poznań 2013.

Religion With/out Religion: The Prayers and Tears of John D. Caputo, red. J.H. Olthuis, London-New York 2001.

Zimmerman Michael E., *A Postmodern, Prophetic, Liberal American in Paris*, „Continental Philosophy Review” 1998, nr 31.

II Jacques Derrida i dekonstrukcja

1. Bibliografia podmiotowa

Derrida Jacques, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, tłum. W. Krzemień, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 3.

Derrida Jacques, *Che cos'è la poesia?*, tłum. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12.

Derrida Jacques, *Fora. „Kanciaste” słowa Nicolasa Abrahama i Márii Török*, tłum. B. Brzezicka, „Teksty Drugie” 2016, nr 2.

Derrida Jacques, *Głos i fenomen*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Warszawa 1997.

Derrida Jacques, *Gorączka archiwum*, tłum. J. Momro, Warszawa 2016.

Derrida Jacques, *Gościnność nieskończona*, tłum. P. Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 3.

Derrida Jacques, *Historia kłamstwa. Prolegomena. Wykład warszawski*, tłum. V. Hmissi, Warszawa 2005.

Derrida Jacques, *Inny kurs*, tłum. T. Załuski, Warszawa 2017.

Derrida Jacques, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, tłum. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12.

Derrida Jacques, *Kosmopolici wszystkich krajów, jeszcze jeden wysiłek!*, tłum. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12.

Derrida Jacques, *Limited Inc*, tłum. S. Weber, Evanston 1988.

Derrida Jacques, *No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives)*, tłum. C. Porter, P. Lewis, „Diacritics” 1984, vol. 14, nr 2.

Derrida Jacques, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2011.

Derrida Jacques, *Obrzezania. Pięćdziesiąt dziewięć okrążeń i peryfraz napisanych jako rodzaj wewnętrznego nawiasu między książką Geoffreya Benningtona a pracą w przygotowaniu (styczeń 1989 – kwiecień 1990)*, w: G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, tłum. V. Szydłowska-Hmissi, Warszawa 2009.

Derrida Jacques, *Of An Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy*, tłum. J.P. Leavey Jr., „The Oxford Literary Review” 1984, vol. 6, nr 2.

Derrida Jacques, *On the Name*, tłum. J.P. Leavey Jr., Stanford 1995.

Derrida Jacques, *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2012.

Derrida Jacques, *Pismo filozofii*, wybór B. Banasiak, Kraków 1992.

Derrida Jacques, *Pismo i telekomunikacja*, tłum. S. Cichowicz, „Teksty” 1975, nr 3.

Derrida Jacques, *Polityka przyjaźni*, tłum. T. Zarębski, „Odra” 2001, nr 7-8.

Derrida Jacques, *Psyche. Odkrywanie innego*, tłum. M.P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997.

Derrida Jacques, *Różnia*, tłum. J. Margański, w: tenże, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002.

Derrida Jacques, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. M. Adamczyk, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 2.

Derrida Jacques, *Sygnatura zdarzenie kontekst*, tłum. J. Margański, w: tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.

Derrida Jacques, *Szibbolet dla Paula Celana*, tłum. A. Dziadek, Bytom 2000.

Derrida Jacques, *The Force of Law. The „Mystical Foundation of Authority”*, tłum. M. Quaintance, „Cardozo Law Review” 1990, nr 5-6.

Derrida Jacques, *The Gift of Death*, tłum. D. Wills, Chicago 1996.

Derrida Jacques, *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, tłum. A. Bass, Chicago 1987.

Derrida Jacques, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Warszawa 2016.

Derrida Jacques, *Xópa / Chora*, tłum. M. Gołębiowska, Warszawa 1999.

Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem, Guy Scarpettą*, tłum. A. Dziadek, Bytom 1997.

Derrida, *Wiara i wiedza. Dwa źródła «religii» w obrębie samego rozumu*, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, Warszawa 1999.

Nie jestem postmodernistą, rozm. G. Łęckiej z J. Derridą, „Polityka” 1998, nr 1.
Nieprosta historia prawdy, rozm. B. Wildsteina z J. Derridą, „Rzeczpospolita”, 27.12.1997.
Rozmowa Christiana Descampes’a z Jacques’em Derridą, w: *Derridiana*, wybór i oprac. B. Banasiak, Kraków 1994.
Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacquesem Derridą rozmawia Derek Attridge, tłum. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12.

2. Bibliografia przedmiotowa

Banasiak Bogdan, *Derrida – Nietzsche(-go sobie)*, w: J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2012.
Banasiak Bogdan, *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacques’a Derridy*, Warszawa 1995.
Bennington Geoffrey, Derrida Jacques, *Jacques Derrida*, tłum. V. Szydłowska-Hmissi, Warszawa 2009.
Bielik-Robson Agata, *Maranaty Derridy: sekrety, tajne bractwa, widma*, „Czas Kultury” 2014, nr 5.
Boruszkowska Iwona, Koza Michał, *Ostateczna de(kon)strukcja. Nuklearna apokalipsa Derridy*, „Czas Kultury” 2014, nr 5.
Burzyńska Anna, *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2001.
Culler Jonathan, *Znak. De Saussure i Derrida o arbitralności*, w: tenże, *Literatura w teorii*, tłum. M. Maryl, Kraków 2013.
Dehnel Piotr, *Dekonstrukcja, przyjaźń i polityka*, „Odra” 2001, nr 7-8.
Gutorow Jacek, *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Opole 2001.
Levinas Emmanuel, *Zupełnie inaczej*, „Teksty” 1975, nr 3.
Markowski Michał Paweł, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997.
Marzec Andrzej, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Warszawa 2015.
Norris Christopher, *Deconstruction and Practice*, London and New York 1993.
Norris Christopher, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybysławski, Kraków 2000.
Sosnowski Andrzej, *Ostatnia miłość literatury*, „Literatura na Świecie” 1998, s. 11-12.

III Hermeneutyka

Bukraba-Rylska Izabela, *Humanistyka współczesna. Od hermeneutycznego „rozumienia” do somatycznego „doświadczenia”*, „Kultura Współczesna” 2015, nr 2.

Dilthey Wilhelm, *Powstanie hermeneutyki*, w: tenże, *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982.

Dybel Paweł, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004.

Dybel Paweł, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012.

Gadamer Hans-Georg, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993.

Gadamer Hans-Georg, *Czy poeci umilkną?*, tłum. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1998.

Gadamer Hans-Georg, *Hermeneutyka podejrzania*, tłum. P. Czaplński, „Pamiętnik Literacki” 1992, z. 1.

Gadamer Hans-Georg, *Język i rozumienie*, wybór, tłum. i posł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003.

Gadamer Hans-Georg, *Koło jako struktura rozumienia*, tłum. G. Sowiński, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowiński, Kraków 1993.

Gadamer Hans-Georg, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.

Gadamer Hans-Georg, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybór, oprac. i wstęp K. Michalski, Warszawa 2000.

Gadamer Hans-Georg, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wybór R. Godoń, wstęp i red. nauk. P. Dybel, Warszawa 2008.

Heidegger Martin, *...poetycko mieszka człowiek...; Przewyciężenie metafizyki*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002.

Heidegger Martin, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010.

Heidegger Martin, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000.

Heidegger Martin, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, tłum. K. Wolicki; *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner; w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór i oprac. K. Michalski, Warszawa 1977.

Heidegger Martin, *Droga do języka; Istota języka*, w: tenże, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000.

Heidegger Martin, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002.

- Heidegger Martin, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Nowa Wieś 2007.
- Heidegger Martin, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, w: tenże, *Identyczność i różnica*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2010.
- Heidegger Martin, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.
- Heidegger Martin, *Powiedzenie Anaksymandra*, tłum. J. Sidorek, w: tenże, *Drogi lasu*, Warszawa 1997.
- Heidegger Martin, *Wyzwolenie*, tłum. J. Mizera, Kraków 1998.
- Hermeneutyka i literatura. Ku nowej koiné*, red. K. Kuczyńska-Koschany, M. Januszkiewicz, Poznań 2006.
- Januszkiewicz Michał, *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, Poznań 2016.
- Januszkiewicz Michał, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.
- Kasperski Edward, *Hermeneutyka. Teoria interpretacji*, w: *Literatura, teoria, metodologia*, red. D. Ulicka, Warszawa 2001.
- Kuligowski Paweł, *Humanistyka jako hermeneutyka*, Wrocław 2007.
- Markowski Michał Paweł, *Nietzsche i hermeneutyka*, w: tenże, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997.
- Marquard Odo, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Marquard Odo, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Palmer Richard E., *Manifest hermeneutyczny (fragmenty)*, tłum. M. Król, W. Lubowiecki, „Pamiętnik Literacki” 1992, nr 1.
- Przyłębski Andrzej, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa 2010.
- Przyłębski Andrzej, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005.
- Przyłębski Andrzej, *Krytyka hermeneutycznego rozumu. Preliminaria*, Kraków 2016.
- Ricoeur Paul, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1975.
- Ricoeur Paul, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, tłum. P. Graff, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 4, cz. 1, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1996.
- Ricoeur Paul, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, oprac. i wstęp. M. Kowalska, Warszawa 2005.

- Ricoeur Paul, *O tłumaczeniu*, tłum. T. Swoboda, Gdańsk 2008.
- Rorty Richard, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.
- Rosner Katarzyna, *Hermeneutyczny model obcowania z tekstem literackim*, w: *Problemy teorii literatury. Seria 4*, red. H. Markiewicz, Wrocław 1998.
- Rosner Katarzyna, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003.
- Schleiermacher Friedrich, *Hermeneutics and Criticism. And Other Writings*, tłum. A. Bowie, Cambridge 1998.
- Sontag Susan, *Przeciw interpretacji i inne eseje*, tłum. M. Pasicka, A. Skucińska, D. Żukowski, Kraków 2012.
- Vattimo Gianni, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tłum. M. Surma, A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2003, nr 5.
- Vattimo Gianni, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006.
- Vattimo Gianni, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011.
- Zawadzki Andrzej, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009.

IV Hermeneutyka i dekonstrukcja

- Bartoszyński Kazimierz, *Hermeneutyka a dekonstrukcja. Hans-Georg Gadamer i Jacques Derrida wobec poezji*, w: tenże, *Kryzys czy trwanie powieści. Studia literaturoznawcze*, Kraków 2004.
- Bertram Georg W., *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, München 2002.
- Dehnel Piotr, *Dekonstrukcja a hermeneutyka*, w: tenże, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Kraków 2006.
- Gadamer Hans-Georg, *Destrukcja a dekonstrukcja*, w: tenże, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wybór R. Godoń, wstęp i red. nauk. P. Dybel, Warszawa 2008.
- Gadamer Hans-Georg, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, w: tenże, *Język i rozumienie*, wybór, tłum. i posł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003.
- Hermeneutics and Deconstruction*, red. H.J. Silverman, D. Ihde, Albany 1985.
- Hoy David, *Jacques Derrida*, w: *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, red. Q. Skinner, tłum. P. Łozowski, Lublin 1998.
- Januszkiewicz Michał, *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz – Borowski – Różewicz*, Poznań 2009.

Leitch Vincent B., *Hermeneutyka, semiotyka i dekonstrukcjonizm*, tłum. G. Borkowska, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000.

Leśniewski Norbert, *Czy możliwa jest radykalizacja hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, w: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, red. A. Przyłębski, Poznań 1997.

Markowski Michał Paweł, *Bajeczna spekulacja. Derrida, Heidegger i poezja*, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12.

Martin Heidegger and the Question of Literature, red. W.V. Spanos, Bloomington and London 1979.

Przyłębski Andrzej, *Filozofia hermeneutyczna nie jest postmodernizmem*, w: tenże, *Dlaczego Polska jest wartością. Wprowadzenie do hermeneutycznej filozofii polityki*, Poznań 2013.

Silverman Hugh J., *Textualities. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York and London 1994.

Woźniak Cezary, *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków 2013.

V Teoria literatury, historia literatury, metodologia badań literackich

Attridge Derek, *Jednostkowość literatury*, tłum. P. Mościcki, Kraków 2007.

Barthes Roland, *S/Z*, tłum. M.P. Markowski, M. Gołębiowska, Warszawa 1999.

Bartoszyński Kazimierz, *O fragmencie*, w: tenże, *Powieść w świecie literackości*, Warszawa 1991.

Bolecki Włodzimierz, *Modalności modernizmu. Studia, analizy, interpretacje*, Warszawa 2012.

Bolecki Włodzimierz, *Polowanie na postmodernistów (w Polsce) i inne szkice*, Kraków 1999.

Burzyńska Anna, *Anty-teoria literatury*, Kraków 2006.

Czapliński Przemysław, *Polityka literatury, czyli pokazywanie języka*, w: *Polityka literatury*, red. K. Dunin, Warszawa 2009.

Delaperrière Maria, *Fragment i całość, czyli Dylematy nowoczesności*, „Teksty Drugie” 1997, nr 3.

Hilsbecher Walter, *Jak dalece literatura jest nowoczesna?; Fragment o fragmencie*, w: tenże, *Tragizm, absurd, paradoks. Eseje*, tłum. S. Błaut, Warszawa 1972.

Hutcheon Linda, *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*, New York 1988.

Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie 1945-1989, red. A. Kałuża, A. Świeściak, Kraków 2011.

Janaszek-Ivaničková Halina, *Nowa twarz postmodernizmu*, Katowice 2002.

Kalaga Wojciech, *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Kraków 2001.

Lacoue-Labarthe Philippe, *Poezja jako doświadczenie*, tłum. J. Margański, Gdańsk 2004.

Łebkowska Anna, *Somatopoetyka*, w: *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, red. R. Nycz, T. Walas, Kraków 2012.

de Man Paul, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, tłum. A. Przybyśławski, Kraków 2004.

Markowski Michał Paweł, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013.

Miłosz Czesław, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Warszawa 1987.

Miniatura i mikrologia literacka, t. 1-2, red. A. Nawarecki, Katowice 2000-2001.

Nycz Ryszard, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997.

Nycz Ryszard, *Współczesne sylwy wobec literackości*, w: *Problemy teorii literatury. Seria 3*, red. H. Markiewicz, Wrocław 1988.

Pietrych Krystyna, *Co poezji po bólu? Empatyczne przestrzenie lektury*, Łódź 2009.

Przymuszała Beata, *Szukanie dotyku. Problematyka ciała w polskiej poezji współczesnej*, Kraków 2006.

Sheppard Richard, *Problematyka modernizmu europejskiego*, tłum. P. Wawrzyszko, w: *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. R. Nycz, Kraków 2004.

Szkłowski Wiktor, *Sztuka jako chwyt*, tłum. R. Łużny, w: *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. II, cz. III, Kraków 1986.

Śliwiński Piotr, *Horror poeticus. Szkice, notatki*, Wrocław 2012.

Wójcik Tomasz, *Fragment: poetyka i światopogląd*, „Tekstualia” 2005, nr 2.

Załoski Tomasz, *Modernizm artystyczny i powtórzenie. Próba reinterpretacji*, Kraków 2012.

VI Filozofia, etyka, estetyka

Adorno Theodor W., *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.

- Adorno Theodor W., *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1999.
- Adorno Theodor W., *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Agamben Giorgio, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008.
- Arendt Hannah, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Etyka wielka*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 2010.
- Bakke Monika, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, Poznań 2000.
- Baran Bogdan, *Postmodernizm*, Kraków 1991.
- Barthes Roland, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2008.
- Bauman Zygmunt, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bauman Zygmunt, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2012.
- Bourdieu Pierre, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Kraków 2001.
- Brach-Czaina Jolanta, *Ciało współczesne*, „Res Publica Nowa” 2000, nr 11.
- Burzyńska Anna, *Od metafizyki do etyki*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1-2.
- Deleuze Gilles, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.
- Dziamski Grzegorz, *Co po nowoczesności? Dwie perspektywy postmodernizmu*, w: *Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, red. M.A. Potocka, Kraków 2003.
- Eagleton Terry, *Iluzje postmodernizmu*, tłum. P. Rybarczyk, Warszawa 1998.
- Foucault Michel, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 2009.
- Frankl Viktor, *Homo patients*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa 1995.
- Kierkegaard Søren, *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, tłum. A. Szwed, Warszawa 2002.
- Kierkegaard Søren, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantiusa*, w: tenże, *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. i oprac. B. Świdorski, Warszawa 2000.

- Kołodkowski Leszek, *Czy „człowiek historyczny” umarł i czy powinniśmy jego zgon oplakiwać?*, w: tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999.
- Kołodkowski Leszek, *Etyka bez kodeksu*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2010.
- Levinas Emmanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Liotard Jean-François, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, tłum. M.P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997.
- Liotard Jean-François, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998.
- Liotard Jean-François, *Przepisać nowożytność*, tłum. W. Szydłowska, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.
- Merleau-Ponty Maurice, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.
- Merleau-Ponty Maurice, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Warszawa 1996.
- Nancy Jean-Luc, *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, Gdańsk 2002.
- Nietzsche Friedrich, *Pisma pozostałe 1876-1889*, tłum. B. Baran, Kraków 1994.
- Nietzsche Friedrich, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Kęty 2004.
- Nietzsche Friedrich, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2009.
- Nietzsche Friedrich, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
- Rorty Richard, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, tłum. D. Arbiszewska, „Teksty Drugie” 2002, nr 1-2.
- Tischner Józef, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999.
- Waldenfels Bernhard, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009.
- Welsch Wolfgang, *Narodziny filozofii postmodernistycznej z ducha sztuki modernistycznej*, tłum. J. Balbierz, w: *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, red. R. Nycz, Kraków 2004.
- Welsch Wolfgang, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.
- Wilkożewska Krystyna, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 1997.

VII Aleksander Wat

1. Bibliografia podmiotowa

- Wat Aleksander, *Dziennik bez samogłosek*, oprac. K. Rutkowski, Warszawa 1990.
- Wat Aleksander, *Korespondencja*, cz. 1, oprac. A. Kowalczykowska, Warszawa 2005.
- Wat Aleksander, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, cz. I-II, rozmowy przeprowadził i przedm. opatrzył Cz. Miłosz, do druku przyg. L. Ciołkoszowa, Warszawa 1990.
- Wat Aleksander, *Publicystyka*, oprac. P. Pietrych, Warszawa 2008.
- Wat Aleksander, *Poezje zebrane*, oprac. A. Micińska, J. Zieliński, Kraków 1992.
- Wat Aleksander, *Świat na haku i pod kluczem*, oprac. K. Rutkowski, Warszawa 1991.

2. Bibliografia przedmiotowa

- Baniecka Ewa, *Poezja a projekt egzystencji. W kręgu postaw i tożsamościowych dylematów w twórczości Aleksandra Wata*, Gdańsk 2008.
- Dudziński W., *Aleksander Wat opisuje swe schorzenie neurologiczne*, „Wiadomości Lekarskie” 1989, nr 10.
- Dziadek Adam, *Notatniki Aleksandra Wata z Beinecke Library (Wstęp)*, w: A. Wat, *Notatniki*, transkrypcja i oprac. tenże, J. Zieliński, Katowice 2015.
- Dziadek Adam, *Projekt krytyki somatycznej*, Warszawa 2014.
- Dziadek Adam, *Rytm i podmiot w liryce Jarosława Iwaszkiewicza i Aleksandra Wata*, Katowice 1999.
- Dziadek Adam, *Wstęp*, w: A. Wat, *Wybór wierszy*, Wrocław 2008.
- Elementy do portretu. Szkice o twórczości Aleksandra Wata*, red. A. Czyżak, Z. Kopec, Poznań 2011.
- Fiut Aleksander, *Egzorcyzmy Aleksandra Wata*, w: A. Wat, *Mój wiek*, t. 2, Kraków 2011.
- Gronczewski Andrzej, *Strumień bólu*, „Miesięcznik Literacki” 1988, nr 7.
- Herling-Grudziński Gustaw, *Czysta czerń*, „Wiadomości” 1958, nr 11.
- Januszkiewicz Michał, *Aleksander Wat: w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, w: tenże, *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku*, Poznań 1998.
- Kryszak Janusz, *Ból mój, mój demon*, „Poezja” 1974, nr 7-8.
- Ligęza Wojciech, *Homo patiens Aleksandra Wata*, „Znak” 1991, nr 429.
- Łukaszuk Małgorzata, *...i w kołysankę już przemieniony płacz... Obiit... Natus est w poezji Aleksandra Wata*, Londyn 1989.

- Miłosz Czesław, Nathan Leonard, *Rozmowa o Aleksandrze Wacie*, w: Cz. Miłosz, O. Watowa, *Listy o tym, co najważniejsze*, Warszawa 2009.
- Miłosz Czesław, *O wierszach Aleksandra Wata*, „Kultura” 1967, nr 9.
- Miłosz Czesław, Watowa Ola, *Listy o tym, co najważniejsze*, Warszawa 2009.
- Molęda Edyta, *Mowa cierpienia. Interpretacja poezji Aleksandra Wata*, Kraków 2001.
- Pamięć głosów. O twórczości Aleksandra Wata*, red. W. Ligęza, Kraków 1992.
- Pietrych Krystyna, *O „Wierszach śródziemnomorskich” Aleksandra Wata*, Warszawa 1999.
- Rojek Przemysław, *„Historia zamącana autobiografią”. Zagadnienie tożsamości narracyjnej w odniesieniu do powojennej liryki Aleksandra Wata*, Kraków 2009.
- Siwiec Marek K., *Los, zło, tajemnica. Ku twórczym źródłom poezji Aleksandra Wata i Czesława Miłosza*, Bydgoszcz 2005.
- Szkice o poezji Aleksandra Wata*, red. J. Brzozowski, K. Pietrych, Warszawa 1999.
- Venclova Tomas, *Aleksander Wat. Obrazoburca*, tłum. J. Goślicki, Kraków 1997.
- Watowa Ola, *Wszystko co najważniejsze...*, Warszawa 1990.
- Zychowicz Jacek, *Medytacje o świecie bez wzoru (O figurach poezji Aleksandra Wata)*, „Poezja” 1990, nr 4-6.

VIII Tadeusz Różewicz

1. Bibliografia podmiotowa

- Braun Kazimierz, Różewicz Tadeusz, *Języki teatru*, Wrocław 1989.
- Różewicz Tadeusz, *Margines, ale...*, Wrocław 2010.
- Różewicz Tadeusz, *Matka odchodzi*, Wrocław 1999.
- Różewicz Tadeusz, *Poezja*, t. 1, Wrocław 2005.
- Różewicz Tadeusz, *Poezja*, t. 2, Wrocław 2006.
- Różewicz Tadeusz, *Poezja*, t. 3, Wrocław 2006.
- Różewicz Tadeusz, *Poezja*, t. 4, Wrocław 2006.
- Różewicz Tadeusz, *Proza*, t. 1, Wrocław 2004.
- Różewicz Tadeusz, *Proza*, t. 3, Wrocław 2004.
- Różewicz Tadeusz, *to i owo*, Wrocław 2012.
- Różewicz Tadeusz, *Znikanie*, wybór i posł. J. Gutorow, Wrocław 2015.
- Wbrew sobie. Rozmowy z Tadeuszem Różewiczem*, oprac. J. Stolarczyk, Wrocław 2011.

2. Bibliografia przedmiotowa

- Błoński Jan, *Ścieżki do nikąd*, „Przegląd Kulturalny” 1963, nr 19.
- Borkowska Grażyna, *Narracja po narracji. „Matka odchodzi” Różewicza*, w: *Narracje po końcu (Wielkich) Narracji. Kolekcje, obiekty, symulakra...*, red. H. Gosk, A. Zieniewicz, Warszawa 2007.
- Burek Tomasz, *Nieczyste formy Różewicza*, „Twórczość” 1974, nr 7.
- Burkot Stanisław, *Tadeusz Różewicz*, Warszawa 1987.
- Burkot Stanisław, *Tadeusza Różewicza opisanie świata. Szkice literackie*, Kraków 2004.
- Dlaczego Różewicz. Wiersze i komentarze*, red. J. Brzozowski, J. Poradecki, Łódź 1993.
- Drewnowski Tadeusz, *Walka o oddech. Bio-poetyka. O pisarstwie Tadeusza Różewicza*, Kraków 2002.
- Dyskusja o poezji Różewicza*, „Życie Literackie” 1954, nr 31.
- Falkiewicz Andrzej, *W imieniu Anonima*, w: tenże, *Fragmenty o polskiej literaturze*, Warszawa 1982.
- Januszkiewicz Michał, *Różewicz*, w: tenże, *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz, Borowski, Różewicz*, Poznań 2009.
- Kunz Tomasz, *Próba lektury wiersza Tadeusza Różewicza „Der Tod ist ein Meister aus Deutschland”*, „Ruch Literacki” 1996, nr 3.
- Kunz Tomasz, *Różewicz. Nekrografie*, „Wielogłos. Pismo Wydziału Polonistyki UJ” 2013, nr 1.
- Kunz Tomasz, *Strategie negatywne w poezji Tadeusza Różewicza. Od poetyki tekstu do poetyki lektury*, Kraków 2005.
- Kwiatkowski Jerzy, *Notatki o poezji i krytyce*, Kraków 1975.
- Łukasiewicz Jacek, *TR*, Kraków 2012.
- Łukasiewicz Jacek, *Wyrzucanie śmieci*, w: T. Różewicz, A. Hawałej, *Śmietnik*, Wrocław 2016.
- Maciąg Włodzimierz, *Podmiot w stanie rozkładu. Tadeusz Różewicz*, w: tenże, *Nasz wiek XX. Przewodnie idee literatury polskiej*, Wrocław 1992.
- Majchrowski Zbigniew, *„Poezja jak otwarta rana”. (Czytając Różewicza)*, Warszawa 1993.
- Majchrowski Zbigniew, *Różewicz*, Wrocław 2002.
- „Matka odchodzi” Tadeusza Różewicza*, red. I. Iwasiów, J. Madejski, Szczecin 2002.
- Niepokoje. Twórczość Tadeusza Różewicza wobec Zagłady*, red. P. Krupiński, Warszawa 2014.

- Nycz Ryszard, *Tadeusza Różewicza „tajemnica okaleczonej poezji”* w: tenże, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2012.
- Próba rekonstrukcji. Szkice o twórczości Tadeusza Różewicza*, red. T. Kunz, J. Orska, Kraków 2014.
- Przekraczanie granic. O twórczości Tadeusza Różewicza*, red. W. Browarny, J. Orska, A. Poprawa, Kraków 2007.
- Skrendo Andrzej, *Przodem Różewicz*, Warszawa 2012.
- Skrendo Andrzej, *Tadeusz Różewicz i granice literatury. Poetyka i etyka transgresji*, Kraków 2002.
- Sławiński Janusz, *Próba porządkowania doświadczeń*, w: *Z problemów literatury polskiej XX wieku*, red. S. Żółkiewski, H. Wolpe, H. Markiewicz, t. 3, Warszawa 1965.
- Słowo za słowo. Szkice o twórczości Tadeusza Różewicza*, red. M. Kisiel, W. Wójcik, Katowice 1998.
- Stabro Stanisław, *Spór o miejsce Różewicza*, w: tenże, *Poezja i historia. Od Żagarów do Nowej Fali*, Kraków 2001.
- Stala Marian, *Cierpiące ciało i śmiertelne słowo. Na marginesie nowej książki Tadeusza Różewicza*, w: tenże, *Druga strona*, Kraków 1997.
- Szaj Patryk, *Niepokoje. Tadeusz Różewicz wobec tzw. zwierząt hodowlanych*, „Narracje o Zagładzie” 2017, nr 3.
- Szczukowski Dariusz, *Tadeusz Różewicz wobec niewyraźnego*, Kraków 2008.
- Sztukiecka Grażyna, *Umrę cały? Rozmowy w cieniu śmierci. Senilna poezja Czesława Miłosza, Tadeusza Różewicza, Zbigniewa Herberta i Jarosława Marka Rymkiewicza*, Warszawa 2011.
- Światy Tadeusza Różewicza. Materiały konferencji naukowej pod patronatem JM Rektora Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, 28 kwietnia 1999 roku*, red. M. Kisiel, W. Wójcik, Katowice 2000.
- Trznadel Jacek, *Wobec Różewicza*, w: *Z problemów literatury polskiej XX wieku*, red. S. Żółkiewski, H. Wolpe, H. Markiewicz, t. 3, Warszawa 1965.
- Vogler Henryk, *Tadeusz Różewicz*, Warszawa 1972.
- Wyka Kazimierz, *Dwa razy Różewicz*, w: tenże, *Rzecz wyobraźni*, Warszawa 1959.
- Wyka Kazimierz, *Różewicz parokrotnie*, Warszawa 1977.
- Zieniewicz Andrzej, *Różewicz: cisza wiersza (Zapiski)*, „Poezja” 1982, nr 5-6.

Zobaczyć poetę. Materiały konferencji „Twórczość Tadeusza Różewicza” UAM Poznań, 4-6.11.1991, red. E. Guderian-Czaplińska, E. Kalemba-Kasprzak, Poznań 1993.

IX Stanisław Barańczak

1. Bibliografia podmiotowa

Barańczak Stanisław, *Etyka i poetyka*, Kraków 2009.

Barańczak Stanisław, *Intensywność smutku*, w: P. Larkin, *44 wiersze*, tłum. S. Barańczak, Kraków 1991.

Barańczak Stanisław, *Ironia i harmonia. Szkice o najnowszej literaturze polskiej*, Warszawa 1973.

Barańczak Stanisław, *Nieufni i zadufani. Romantyzm i klasycyzm w młodej poezji lat sześćdziesiątych*, Wrocław 1971.

Barańczak Stanisław, *Ocalone w tłumaczeniu. Szkice o warsztacie tłumacza poezji z dodatkiem małej antologii przekładów-problemów*, Kraków 2004.

Barańczak Stanisław, *Poezja i duch Uogólnienia. Wybór esejów 1970-1995*, Kraków 1996.

Barańczak Stanisław, *Tablica z Macondo. Osiemnaście prób wytłumaczenia, po co i dlaczego się pisze*, Londyn 1990.

Barańczak Stanisław, *Wiersze zebrane*, Kraków 2014.

Barańczak Stanisław, *Zagubiona wyżymaczka i prawdy absolutne*, „Agora” 1968, nr 19.

Barańczak Stanisław, *Zaufać nieufności. Osiem rozmów o sensie poezji 1990-1992*, Kraków 1993.

2. Bibliografia przedmiotowa

Barańczak – poeta lector, red. B. Judkowiak, A. Legeżyńska, B. Sienkiewicz, Poznań 1999.

Biedrzycki Krzysztof, *Przedmowa*, w: S. Barańczak, *Etyka i poetyka*, Kraków 2008.

Biedrzycki Krzysztof, *Świat poezji Stanisława Barańczaka*, Kraków 1995.

Bolecki Włodzimierz, *Język jako świat przedstawiony. O wierszach Stanisława Barańczaka*, w: tenże, *Pre-teksty i teksty. Z zagadnień związków międzytekstowych w literaturze polskiej XX wieku*, Warszawa 1998.

Burska Lidia, *Awangarda i inne złudzenia. O Pokoleniu '68 w Polsce*, Gdańsk 2012.

- Cieślak-Sokołowski Tomasz, *Moment lingwistyczny. O wczesnym piarstwie Ryszarda Krynickiego i Stanisława Barańczaka*, Kraków 2011.
- Dembińska-Pawelec Joanna, *Światy możliwe w poezji Stanisława Barańczaka*, Katowice 1999.
- Dybel Paweł, *Mam ciało, więc jestem! (Motyw ciała w poezji Nowej Fali)*, w: tenże, *Ziemsy, słowni, cieleśni. Eseje i szkice*, Warszawa 1988.
- Kandziora Jerzy, *Ocalony w gmachu wiersza. O poezji Stanisława Barańczaka*, Warszawa 2007.
- Legeżyńska Anna, *Elegie przedwczesne w poezji Ewy Lipskiej i Stanisława Barańczaka*, w: tenże, *Gest pożegnania. Szkice o poetyckiej świadomości elegijno-ironicznej*, Poznań 1999.
- Łukasiewicz Jacek, „Sztuczne oddychanie” – poemat satyryczny, w: tenże, *Oko poematu*, Wrocław 1991.
- Mizerkiewicz Tomasz, *Poezja reanimacji. Próba postsekularnej lektury Widokówki z tego świata Stanisława Barańczaka*, w: *Interpretować dalej. Najważniejsze polskie książki poetyckie 1945-1989*, red. A. Kałuża, A. Świeściak, Kraków 2011.
- van Nieukerken Arent, *Stanisław Barańczak jako współczesny poeta metafizyczny*, w: tenże, *Ironiczny konceptyzm. Nowoczesna polska poezja metafizyczna w kontekście anglosaskiego modernizmu*, Kraków 1998.
- „Obchodzę urodziny z daleka...”. *Szkice o Stanisławie Barańczaku*, red. J. Dembińska-Pawelec, D. Pawelec, Katowice 2007.
- Pawelec Dariusz, *Poezja Stanisława Barańczaka. Reguły i konteksty*, Katowice 1992.
- Poeta i duch wolności. Szkice o twórczości Stanisława Barańczaka*, red. P. Śliwiński, Poznań 2014.
- Rajewska Ewa, *Stanisław Barańczak – poeta i tłumacz*, Poznań 2007.
- Stala Marian, *Ironia i wierność. Uwagi o tomie „Przed i po” Stanisława Barańczaka, spisane jesienią 1988 roku; Jasność nocy. Wokół jednego wiersza Stanisława Barańczaka*, w: tenże, *Przeszukiwanie czasu. Przechadzki krytycznoliterackie*, Kraków 2004.
- Szpara Ireneusz, *(Przed)południowe upojenie. O niektórych wierszach Stanisława Barańczaka*, w: *Użytki w literaturze. Od Młodej Polski do współczesności*, t. 2, red. T. Linkner, Gdańsk 2002.
- Tokarz Bożena, *Poetyka Nowej Fali*, Katowice 1990.
- Walas Teresa, *Między lingwistyką a metafizyką*, „Tygodnik Powszechny” 1990, nr 20.