Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej

Borys Szumański

Dyskurs o przekładzie w świetle teorii psychoanalitycznych

Discourse on translation in the light of psychoanalytical theories

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
prof. dr hab. Ewy Kraskowskiej

Poznań 2020

Spis Treści

Wstęp **5**

I) Wątpliwość 5

II) Oczekiwanie 11

III) Prolog 33

Rozdział I **57**

Kompleks Edypa w przekładzie

1.1. Kompleks Edypa 57

1.2. Sytuacja edypalna i pozycja depresyjna 63

1.3 Społeczny wymiar kompleksu Edypa 68

1.4. Totem i tabu a teoria przekładu 73

1.5. Tabu — geneza zakazu w przekładzie 82

1.6. Kompleks Edypa a utrata i nieświadomość 92

1.7. Nieświadomość przekładu 100

1.8. Ojciec i ojcowie w przekładzie — historia jednej polemiki 107

Rozdział II **123**

Przekład jako gra w pożeranie

2.1 Zaufanie 123

2.2. Pożeranie 126

2.3 Inkorporacja 128

2.4 Melancholijne pożeranie i krypta przekładu 131

2.5 Kanibaliści 136

2.6 Dwa oblicza melancholii 147

Rozdział III **152**

Psychoanaliza przekładu artystycznego

3.1 Ciemna strona komunikacji 153

3.2. Świat podstawiony 165

3.3. Idio- i ideosomatyka przekładu 168

3.4. Semiotyczne 173

3.5. Prywatność tłumacza 178
3.6. Tłumacz i fantazjowanie 180

Rozdział IV 193

Pragnienie przekładu

4.1. Różnica, którą wprowadza tłumaczenie 193
4.2. Nieświadomość i różnica 198
4.3. Laisser tomber le corps 207
4.4. Pragnienie i resztka 212
4.5. Sen tłumacza 220
4.6. Metafora i metonimia 230
4.7. Fallus jako przedmiot pragnienia 235
4.8. Metafora ojcowska a dominanta semantyczna 242
4.9. Tertium comparationis? 254
4.10. Język macierzysty i język ojczysty 259
4.11. Trauma i strata 265
4.12. Czy obce można ugościć w przekładzie? O wrogościnności przekładu 268

Rozdział V 277

Przyjemność tłumaczenia

5.1. Niemożliwość — Przyjemność — Kompulsja 277
5.2. Moc języka i przekład niespełniony 288
5.3. Wstrętny abiekt przekładu 293
5.4. Rola języka, rola dyskursu 311

Rozdział VI 319

Wobec Innego — praktyka wyłaniania się podmiotu w przekładzie

6.1. Podmiot a Ja w dyskursie o przekładzie 319
6.2. Mechanizmy obronne w sytuacji przekładowej 336
6.3. Metafizyka i melancholia 342
6.4. Wzniosły obiekt ideologii 346
6.5. Pragnienie obecności i dialektyka przekładu 353
6.6. Ciało i dyskurs o przekładzie 362
6.7. Przekład jako byt sceniczny 366

6.8. Przekład jako akt na scenie Innego 373
6.9. Dialektyka pragnienia tłumacza 394
Zakończenie. Od melancholii do żałoby przekładu 414

Bibliografia 425

Wstęp

I) Wątpliwość

> „Nieuchronnym niedostatkiem prac, w których usiłuje się rozpatrywać problemy nauk humanistycznych z punktu widzenia psychoanalizy, jest to, że z konieczności dają one czytelnikowi zwężony ogląd zarówno tych pierwszych, jak i tej drugiej. Ich rola ogranicza się przeto do inspirowania: wysuwają one jedynie pewne propozycje, które specjalista może wziąć pod uwagę w swojej pracy".[1]

Na horyzoncie każdego mówienia zlokalizować można mit, który ustanawiany jest, by oznaczyć jego początki. Odciska on piętno na sposobie budowania wypowiedzi, jej celu oraz wyobrażeniu odbiorcy, do którego jest kierowana. Nie inaczej sprawa wygląda w przypadku przedkładanej dysertacji. Formuła mitu zawiera się tu w słowach: wątpliwości i oczekiwania. Nie może być inaczej w wypowiedzi, której tematem staje się koniunkcja przekładoznawstwa i psychoanalizy. Połączenie to zgoła nieintuicyjne, a dziedziny poddawane refleksji odległe. W ich centrum sytuuje się język. Przedmiotem obu jest praktyka daleka od jednoznaczności. Zaś ich najważniejszym punktem odniesienia jest człowiek, rozumiany jako byt mówiący (tłumaczący). Można więc powiedzieć, że zarówno przekładoznawstwo, jak i psychoanaliza przyglądają się praktykom podmiotowego odnoszenia się do języka. W tym jednym zdaniu udaje się zawrzeć tezę, która pozwala budować płaszczyznę porównania obu dziedzin. Choć pozwala ono ustanowić podstawę dla prowadzonych na gruncie tej pracy badań i rozważań, to ostatecznie jest to fundament kruchy, ponieważ przestrzeń łącząca obie dziedziny

[1] S. Freud, *Totem i tabu,* przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, KR, Warszawa, 1993, s. 77.

pozostaje mglista. Pierwszym krokiem do wspólnego rozpatrywania obu dziedzin jest więc konfrontacja z wątpliwościami i wytyczenie pola obserwacji.

Obiekt badania przekładoznawstwa, czyli tłumaczenie międzyjęzykowe, jest być może równie stary jak mowa ludzka. Psychoanaliza jest wprawdzie tworem stosunkowo młodym, trudno jednak sądzić, by nieświadomość, czyli przedmiot jej zainteresowań, nie istniał przed jej powstaniem[2]. Wątpliwości dotyczące łączenia dyskursu o przekładzie i psychoanalizy wynikają więc w głównej mierze z pozornej nieprzystawalności zakresu i charakteru ich obu. Nowoczesne badania nad przekładem stosunkowo łatwo dołączyły do dyscyplin naukowych, jako że ich przedmiot został dobrze opracowany i ugruntowany w europejskim doświadczeniu i tradycji. Wspierając się na założeniach i metodach wypracowanych na gruncie językoznawstwa, literaturoznawstwa oraz (do pewnego stopnia) komparatystyki, stopniowo umacniały swoją pozycję wśród dyscyplin humanistycznych, rozszerzając stale swój warsztat metodologiczny. Między innymi zaczęły zwracać się ku naukom społecznym (przede wszystkim psychologii[3] i socjologii), które zachęcały do tego, by w badaniach odwoływać się do ugruntowanych empirycznie metod o charakterze ilościowym. Przekładoznawcy wypracowali również własne procedury badawcze, które stały się inspiracją dla innych dziedzin, dając początek akademickiemu fenomenowi nazywanemu zwrotem przekładowym w badaniach kulturowych (czy szerzej humanistycznych)[4]. Badania nad przekładem znalazły więc punkty zaczepienia w dwu silnych i konstytutywnych dla europejskiego myślenia o naukowości tradycjach, mianowicie — odwołując się do tradycyjnego podziału wprowadzonego przez Wilhelma Dilthey'a[5] — w naukach o duchu (za sprawą związków z hermeneutyką i później językoznawstwem strukturalnym) oraz w

---

[2] Warto jednak zaznaczyć, że są analitycy, którzy z takim postawieniem sprawy by się nie zgodzili. Jacques Lacan twierdził, że nieświadomość nie istniała przed Freudem, który ją wynalazł w sytuacji, w której zaprosił analizanta, by adresował się do analityka jako Innego. Zob. J. Lacan, *Pozycja nieświadomego,* przeł. B. Gorczyca, M. Drwięga, „Psychoanaliza", nr 3, 2010, s. 8-29.

[3] W kontekście wykorzystania aparatu metodologicznego o charakterze empirycznym do badań nad przekład warto wspomnieć o eksperymentach próbujących opisywać procesy poznawcze towarzyszące tłumaczowi w jego pracy (Zob. A. L. Jakobsen, K.T.H. Jensen, *Eye Movement Behaviour across Four Different Types of Reading Tasks,* „Copenhagen Studies in Language", nr 36, 2008, s. 103–124. oraz N. Pavlović, K.T.H. Jensen, *Eye Tracking Translation Directionality* [w:] *Translation Research Projects 2*, red. A. Pym, A. Perekrestenko, Intercultural Studies Group, 2009, s. 93–109.)

[4] Zob. S. Bassnett, *The Translation Turn in Cuitural Studies,* [w:] *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation,* red. S. Bassnett, A. Lefevere, Multilingual Matters, Clevendon, 1998, s. 123-141.

[5] W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych,* przeł. *Elżbieta Paczkowska-Łagowska,* słowo/obraz terytoria, Gdańsk, 2005.

naukach przyrodniczych (ze względu na korzystanie z metod ilościowych i dążenie do empirycznego weryfikowania zdobywanej wiedzy).

Psychoanaliza natomiast, mimo wyraźnych ambicji jej twórcy, nigdy nie stała się dyscypliną naukową w pełnym tego słowa znaczeniu. Zarówno przedmiot jej badania, jak i wykorzystywane metody badawcze wciąż budzą kontrowersję. Choć historycznie psychoanaliza stanowiła jeden z filarów wyodrębnienia się psychologii jako osobnej dziedziny nauki[6], to dziś z trudem mieści się w jej ramach. Ze względu na przyjmowane założenia dotyczące natury człowieka, której horyzont w tym ujęciu stanowi nieświadomość, oraz sposobu postępowania wobec niej, czyli uważnego śledzenia przejawów nieświadomego przy braku możliwości jego ostatecznego uchwycenia w ramach ścisłych, pozytywnych i uogólniających terminów — psychoanaliza stanowi swoistą zadrę współczesnej psychologii, aspirującej do roli dyscypliny naukowej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Kwestionując zasadność stosowania badań ilościowych i empirycznych — które z konieczności pozostają ślepe na formacje nieświadomego — psychoanaliza staje się raczej dyskursem krytycznym wobec współczesnej psychologii aniżeli jej częścią.

Ów krytyczny potencjał towarzyszył psychoanalizie od początku. W słynnym cytacie ze *Wstępu do psychoanalizy*[7] jej założyciel przyznawał nowo rodzącemu się dyskursowi równie wywrotowy potencjał, co teoriom Kopernika i Darwina, które nie tylko odmieniły oblicze współczesnych sobie sposobów myślenia o świecie, ale przede wszystkim wytrąciły człowieka z miejsca, które sobie w tym świecie przyporządkował. Ostrze krytyki psychoanalizy od zawsze wymierzone było

---

[6] Zob. R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych,* Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, 2010.

[7] „W biegu czasów ludzkość musiała znieść ze strony nauki dwie dotkliwe obrazy naiwnej miłości własnej: pierwszą, kiedy dowiedziała się, że nasza ziemia nie jest punktem centralnym wszechświata, lecz maleńką cząstką systemu światów, którego wielkość ledwie możemy sobie wyobrazić – obraza ta łączy się dla nas z imieniem Kopernika, chociaż już nauka aleksandryjska zwiastowała coś podobnego; drugą – wtedy, kiedy badanie biologiczne zniweczyło roszczenia człowieka do pierwszeństwa, wskazując mu na jego pochodzenie ze świata zwierzęcego i niezniszczalność jego natury zwierzęcej. To przewartościowanie odbyło się za dni naszych pod wpływem Ch. Darwina, Wallace'a i ich poprzedników, nie bez silnego oporu współczesnych. Trzecią i najdotkliwszą porażkę ma ponieść ludzkie urojenie wielkości ze strony dzisiejszych badań psychologicznych, które chcą dowieść naszemu «ja», że nie jest ono nawet panem we własnym domu, lecz poprzestać musi na skąpych wieściach o tym, co odbywa się nieświadomie w jego życiu duchowym. I tego napomnienia do opamiętania się my, psychoanalitycy, nie wygłosiliśmy ani pierwsi, ani jedyni, ale zdaje się być naszym przeznaczeniem podkreślanie jego jak najdobitniej i utrwalenie przez podanie materiału doświadczalnego, obchodzącego blisko każdą jednostkę ludzką. Stąd ten ogólny protest przeciwko naszej nauce, zaniedbanie wszystkich względów akademickiej kurtuazji i wyzwolenie opozycji z wszelkich więzów bezstronnej logiki". S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kremperówna i W. Zaniewicki, PWN, Warszawa 1982, s. 289.

przeciwko pewności, jaką ludzkiemu byciu nadają narracje — zarówno te małe, wypracowywane samodzielnie lub usłyszane w rodzinnym domu, jak i te wielkie, podsuwane przez religię czy naukę. Stąd aspiracje metody analitycznej do uzyskania statusu metody naukowej zostały podcięte przez jej niechęć wobec sposobu funkcjonowania i roli nauki w zachodnim społeczeństwie. Zapytani o legitymację, psychoanalitycy niechętnie deklarują jakąkolwiek przynależność, wskazując przede wszystkim na praktyczny wymiar doświadczenia analitycznego, którego wszelkie konceptualizacje i opracowania miałyby być pochodną. Trudno jednak zignorować fakt, że psychoanaliza od samego początku ma tendencję do formułowania złożonych konstruktów teoretycznych, które wpływają zarówno na sposób myślenia i postępowania analityków, jak i stają się inspiracją dla osób próbujących opracowywać własne i cudze doświadczenia, w tym także naukowców — filozofów, socjologów, lingwistów, literaturoznawców itd.

Owa zdolność psychoanalizy do wchodzenia w związki z różnymi dziedzinami nauki wynika z kilku kwestii. Po pierwsze, przedmiotem zainteresowania psychoanalityków pozostaje człowiek i jego nieświadomość, ta zaś znajduje swój wyraz nie tylko na kozetce, ale potencjalnie we wszelkich aktach podmiotowego działania, a więc w sztuce, literaturze, w prywatnych i społecznych rytuałach, w wyobrażeniach na temat świata, w relacjach międzyludzkich, w używaniu języka. Wszystkie wymienione aspekty życia człowieka stanowią pole, które psychoanaliza dzieli z różnymi dziedzinami szczegółowymi. Po drugie, psychoanaliza od samego początku swojego istnienia chętnie odwoływała się i czerpała z odkryć oraz osiągnięć różnych — często bardzo odległych — dziedzin nauki i kultury. Freud w swoich pracach inspirował się obserwacjami poczynionymi na gruncie psychiatrii i neurologii, ale także antropologii, archeologii, wiedzy o literaturze i sztuce[8]. Jacques Lacan — którego przemyślenia będą istotnym punktem odniesienia w tej pracy — odczytał dzieło ojca psychoanalizy między innymi w kontekście językoznawstwa strukturalnego inspirowanego wykładami Ferdinanda de Saussure'a i Romana Jakobsona oraz antropologii strukturalnej Claude'a Lévi-Straussa. Dokonał zarazem

[8] W omawianym kontekście warto wspomnieć o roli jaką w rozwoju psychoanalizy odegrało odkrycie i odcyfrowanie słynnego Kamienia z Rosetty na początku XIX. Freud sugerował, że metoda postępowania lingwisty-egiptologa, Jeana-Françoisa Champolliona stała się inspiracją dla jego własnej metody interpretowania marzeń sennych i śledzenia mechanizmów działania nieświadomości. Por. S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa. 1996, s. 243-244.

ich krytycznego przeformułowania, włączając się tym samym w najbardziej aktualne dyskusje naukowe swoich czasów i stał się jednym z prekursorów tendencji myślowych, które dziś określamy mianem poststrukturalizmu[9]. Przekraczając myślenie w kategoriach struktury, eksplorując kwestię różnicy produkowanej przez język oraz wskazując miejsce, jakie w tym procesie zajmuje podmiot, Lacan stał się jedną z ważniejszych postaci, których prace przyczyniły się do zainicjowania zmian — przede wszystkim na gruncie filozofii, ale także nauki o języku i literaturze — o istotnych reperkusjach także w kontekście myślenia o przekładzie.

To właśnie tutaj rysuje się kolejna płaszczyzna porozumienia między psychoanalizą i przekładoznawstwem. Oprócz tego, że obie dziedziny dzielą wspólne pola zainteresowań oraz związane z nimi tradycje metodologiczne (mam tu na myśli schedę po strukturalistach), obecność psychoanalizy możemy odnaleźć u źródeł szeregu ruchów krytycznych, które od lat 70. XX wieku wykwitły na gruncie humanistyki. Jej oddziaływania zaznaczyły się w dekonstrukcji i krytyce filozofii obecności; w feminizmie i krytyce dyscyplinującego płeć i seksualność patriarchalnego systemu władzy; w antropologii (w ramach nurtu postokolnialnego) i krytyce anulowania Innego na rzecz budowania własnego poczucia tożsamości itd. Wszystkie wymienione kierunki i tendencje odegrały ważną rolę w kontekście myślenia o przekładzie, a nawet więcej, stały się jego niezbywalną częścią. Zakwestionowanie relacji tożsamości produkowanej w ramach struktury, postawienie pod znakiem zapytania prymatu znaczenia nad znaczącymi oraz problematyzowanie zachodniej, logocentrycznej filozofii pośrednio umożliwiło ruch i rozwój w ramach refleksji nad przekładem. Właściwie w większości tendencji obecnych i popularnych w ramach współczesnego przekładoznawstwa doszukać się można słabo słyszalnych ech idei, które wprowadzane lub podejmowane były na gruncie psychoanalizy.

Translation Studies wraz trwającym w ich ramach zwrotem kulturowym są dziś jedną z najszybciej rozwijających się dyscyplin w dziedzinie nauk humanistycznych. Nie zawsze jednak tak było. Ożywienie na polu refleksji nad przekładem stało się możliwe po latach (a nawet wiekach) stagnacji, gdy naruszona została tendencja do postrzegania relacji między oryginałem a przekładem jako

[9] Więcej na temat związków psychoanalizy z poststrukturalizmem i dekonstrukcją zob. P. Dybel, *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem,* Universitas, Kraków 2009 oraz P. Dybel, *Derrida i Lacan: spór dwóch żaków o fallusa*, „Literatura na Świecie", 2003, nr 3-4, s. 309-336.

pewnej oczywistości, w której przekład pozostaje funkcją oryginału, tłumacz zajmuje służebną rolę wobec autora, a proces przekładu jest kwestią wierności czy poszukiwania ekwiwalencji. Samym badaniom nad przekładem również niechętnie przyznawano osobne miejsce w ramach pola nauk humanistycznych. Do lat 70. XX wieku właściwie rozwijały się one na marginesach literaturoznawstwa i językoznawstwa. Tu wkrada się paradoks — dynamiczny rozwój *Translation Studies* jako odrębnej dziedziny naukowej stał się możliwy właściwie w momencie, w którym rozpadowi i pluralizacji uległ przedmiot zainteresowania translatologii, czyli przekład. Wcześniej (w tradycji hermeneutycznej czy strukturalistycznej) właściwie nie zadawano pytań o dwustronne relacje i zależności, jakie zachodzą między oryginałem a przekładem. O przekładzie myślano jedynie przez pryzmat oryginału, nieustannie odnotowując jego niewystarczalność wobec pierwowzoru. Dopiero uwzględnienie kontekstu kultury docelowej i jej wpływu na ostateczny kształt przekładu umożliwiło dynamiczny rozwój dyscypliny. Przyjęcie optyki zaproponowanej przez Jamesa S. Holmesa oraz całego spektrum różnego rodzaju trybów badań nad przekładem pozwoliło wydobyć na powierzchnię fakt, który w ramach tradycyjnych koncepcji przekładoznawczych skrywany był pod maską pozornej oczywistości: to, czym jest przekład i co właściwie dzieje się w procesie przekładania, wciąż pozostaje enigmą.

W świetle tych tendencji zasadniczy przedmiot badań przekładoznawczych uległ pluralizacji i rozpadowi. Przełom w rozwoju dyscypliny nastąpił w momencie, w którym jej status powinien zostać nadwątlony. Stało się bowiem jasne, że badania z zakresu *Translation Studies* przybierają postać dyskursu — jednego z wielu — roztaczanego wobec praktyki przekładu, która produkując pewne efekty, sama w sobie pozostaje tajemnicą. To kolejna, chyba najbardziej znacząca przestrzeń, która przybliża dyskurs o przekładzie do myślenia analitycznego. Dyskurs w psychoanalizie — zarówno analityków, jak i analizowanych — skupia się na mowie, która produkuje efekty nieświadomego, jednak jej istota pozostaje zawsze ukryta, przyjmuje postać pytania. Wyzbycie się wrażenia oczywistości wobec fenomenu używania języka — stawiania pytań o to, kto tłumaczy, dlaczego i w jaki sposób to robi — otworzyło w istocie drzwi do myślenia o procesie przekładu w kategoriach psychoanalitycznych. Było to bowiem otwarcie na kwestię udziału podmiotowości tłumacza w procesie tłumaczenia.

II) Oczekiwanie

Jak pokazuje to krótkie zestawienie wyrastające z wątpliwości dotyczących różnic, jakie dzielą dyskurs o przekładzie i psychoanalizę, istnieje mimo wszystko pole, które pozwala zestawiać ze sobą obie dziedziny. To właśnie w tym miejscu wyłania się drugi człon mitu, który wyznacza kierunek prowadzonych badań — oczekiwanie. Oczekiwanie nie w sensie biernego czekania, lecz wykonywania działań na rzecz celu, którego nadejście się przewiduje, choć nie zna się jego efektów. Chciałbym więc podjąć pracę na rzecz powolnego i stopniowego wyznaczania pola pozwalającego połączyć oba dyskursy. Sądzę bowiem, że owo zestawienie może okazać się owocne i ożywiające także na płaszczyznach innych niż te, które dotychczas udało się zarysować. Nie tylko dlatego, że pozwoli wydobyć i omówić kwestie dotyczące przekładu w nowym świetle, ale także przez wzgląd na owe nici porozumienia, które — zarówno z perspektywy diachronicznej jak i synchronicznej — rysują się pomiędzy przekładem i psychoanalizą, otwierając przestrzeń dla szerszej refleksji przekraczającej w istocie granice obu dziedzin.

Jak sugerował Freud w przywołanym na początku cytacie, rola psychoanalizy w kontekście badań humanistycznych polega przede wszystkim na inspirowaniu. Owo inspirowanie nie musi oznaczać powierzchowności prowadzonego wywodu, ale zdolność do wprawiania w ruch, do redefiniowania, do ponownego przyglądania się kwestiom, które na pozór wydają się znane lub oczywiste. *Translation Studies* znajdują się w o tyle paradoksalnej sytuacji, że taki rodzaj inspiracji wydaje się w ich kontekście zbędny i konieczny zarazem. Zbędny, ponieważ jak mówiłem, dyscyplina badań nad przekładem przeżywa swój renesans i czas intensywnego rozwoju. Konieczny, ponieważ pozostaje uwikłana w swoją ponaddwutysiącletnią historię. I choć na powierzchni dyskursu o przekładzie wiele się zmienia, to daje się w jego obrębie zlokalizować wyobrażenia i przekonania wyrażające się w metaforach i konceptualizacjach, które mają charakter zaskakująco konserwatywny i jako takie przybierają postać oporów wprowadzających rozdźwięk pomiędzy deklaratywnie posiadaną wiedzą a tym, co rzeczywiście staje się możliwe do świadomego przyjęcia i efektywnego wykorzystywania w praktyce. W tym sensie inspirowanie, które oferuje ujęcie dyskursu o przekładzie z perspektywy psychoanalitycznej, nie oznacza koniecznie mówienia rzeczy nowych, które nie

zostały dotąd wypowiedziane, ale przyglądanie się im z pewną wewnętrzną konsekwencją tak, aby możliwe stało się krytyczne odczytanie faktów od dawna obecnych lub przeczuwanych w mówieniu o przekładzie. To właśnie niosące zmianę powtórzenie i wypracowanie nowej konstelacji znanych już myśli miałoby stanowić siłę proponowanego tutaj odczytania.

W tak zarysowanym projekcie kłopotliwe staje się zdefiniowanie przedmiotu badań. Jest on zarazem bardzo ogólny i bardzo konkretny. Nie ma ściśle wyznaczonych granic czasowych ani geograficznych, pozostaje rozproszony i trudno uchwytny. Zarazem jednak wydaje się wszechobecny i głęboko zakorzeniony. Sytuuje się w punkcie, w którym tradycja myślenia o przekładzie, zmieniająca się w czasie, ale ustanawiająca pewien zbiór oczywistości, pęka, ulega rozproszeniu i zaczyna jawić się jako jeden z możliwych dyskursów modelujących swój przedmiot. Rozpad formacji myślowej, którą moglibyśmy nazwać zachodnim dyskursem o przekładzie, i konstytuowanej przez nią praktyki przekładu przebiega powoli, wieloaspektowo, w różnym tempie i na różnych poziomach. Jego początki moglibyśmy lokować na osi czasu w rozmaity sposób: sytuować je w dobie przekształceń myślenia związanych z reformacją i kontrreformacją, gdy pod znakiem zapytania postawiona została kwestia jednoznaczności interpretacji tekstu; wiązać je z renesansowymi czy romantycznymi projektami translatorskimi, które zachwiały jednoznacznością relacji tłumacza i autora; widzieć ich źródła w rozwoju komparatystyki i badań postkolonialnych z jednej strony oraz strukturalistycznych badań nad przekładem z drugiej, które ze zgrozą odkrywały nieprzystawalność kultur i systemów językowych. To tylko nieliczne z pęknięć, które przyczyniły się do przesunięcia myślenia o przekładzie z porządku oczywistości w przestrzeń pytania. Wszystkie one razem, jak i każde z osobna, wydobywają na światło dzienne brak sytuujący się w samym sercu doświadczenia przekładu. Wszelkie jednostkowe lub zinstytucjonalizowane próby opracowywania i opanowania tego braku będę nazywał dyskursem o przekładzie i to on właśnie będzie stanowił główny przedmiot moich badań.

Do takiego sprofilowania przedmiotu zaprasza również metoda psychoanalityczna, do której będę odwoływał się na gruncie tej pracy. Głównym punktem odniesienia psychoanalizy jest mowa pacjenta, za sprawą której próbuje on opracowywać własne, pozostające dla niego tajemnicą, doświadczenie. Technika polegająca na umożliwieniu pacjentowi mówienia i uważnym przysłuchiwaniu

się temu, co wypływa z jego ust, wynika z założenia, że analizant sam zna swoją prawdę i na różne sposoby ją wypowiada, choć niechętnie dopuszcza ją do świadomości. Jego mówienie organizowane jest przez nieświadome, wokół którego jego słowa i wyobrażenia krążą, choć nigdy wprost go nie wypowiadają. Z perspektywy analizanta ów nieświadomy pierwiastek jawi się jako brak, który za pomocą mowy i produkowanej w jej ramach wiedzy próbuje opanować. Zarazem jednak mowa — w uszach psychoanalityka — jest środkiem prowadzącym do ujawnienia nieświadomej treści i konfrontacji z nią. Podobny model postępowania spróbuję przekuć na metodę badawczą stosowaną w niniejszej pracy. Chciałbym mianowicie przyjrzeć się wybranym aspektom dyskursu o przekładzie, które wydają się w nim powszechne i głęboko zakorzenione (wyobrażeniom, przekonaniom, konceptualizacjom wyrażanym w wypowiedziach teoretyków, krytyków i praktyków przekładu), a których krytyczna lektura pozwala uchwycić pewien rodzaj prawdy na jego temat[10].

Nie będzie to oczywiście ani lektura neutralna ani pełna, jako że jej charakter zostanie ukierunkowany przez metodę psychoanalityczną, i to na dwa sposoby. Po pierwsze, będę przyglądał się przede wszystkim tym fragmentom dyskursu o przekładzie, których odczytanie przez pryzmat psychoanalizy wydaje się szczególnie intrygujące i pozwala spodziewać się interesujących i znaczących rezultatów. Oznacza to, że będę poddawał lekturze teksty, w przypadku których zastosowanie metody psychoanalitycznej niesie ze sobą krytyczny potencjał i może służyć odświeżeniu czy rekonceptualizacji — czyli temu, co Freud nazywał inspirowaniem przez psychoanalizę — myślenia o przekładzie. Po drugie, będę odnosił się do prac badaczek i badaczy, którzy próbowali odwoływać się do metody lub teorii psychoanalitycznej, by opracowywać doświadczenie przekładu, tym samym stając się częścią dyskursu o przekładzie. Będę powoływał się na ich ustalenia nie tylko po to, by zreferować i przedstawić wypracowane dotąd sposoby wykorzystania psychoanalizy do badań nad przekładem, lecz także po to, by je rozwinąć lub

[10] Pojęcie prawdy w psychoanalizie odbiega nieco od pojęcia prawdy, do którego przyzwyczaiły nas różne tradycje filozoficzne. W psychoanalizie prawda nie ma wymiaru obiektywnego ani uniwersalnego i dotyczy elementów, które konstytuują dany dyskurs (analizanta), ale zarazem pozostają wyparte lub wykluczone, wymykając się możliwości uświadomienia. To, czy owa prawda ma charakter przedustawny, czy też ustanawiana jest w ramach procesu psychoanalizy, pozostaje kwestią sporną. Zob. R. Horrocks, *Freud Revisited. Psychoanalytic Themes in the Postmodern Age,* Palgrave, New York, 2001.

krytycznie się do nich odnieść. Moje działania będą więc umotywowane dążeniem do możliwie szerokiego zarysowania przydatności perspektywy psychoanalitycznej w odniesieniu do dyskursu o przekładzie.

Pojęcie dyskursu, do którego odwołuję się w tej pracy, pozostaje w związku z tradycją psychoanalityczną. Oprócz tego, że metoda analityczna nieodzownie łączy się uważanym z słuchaniem mówienia pacjenta wraz z całym kontekstem, sposobem i okolicznościami jego wypowiadania, to w psychoanalizie francuskiej, ważną rolę odgrywało myślenie o nim właśnie w kategoriach dyskursu. Kształtowało się ono na gruncie francuskiej teorii w latach 50., 60. i 70. XX wieku i wyrastało przede wszystkim z krytyki prac Ferdinanda de Saussure'a i Claude'a Lévi-Straussa, ale także Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Wyraźnie zaznaczał się w nim więc aspekt lingwistyczny, antropologiczny i filozoficzny. W podobnym czasie we Francji działali i rozwijali pojęcie dyskursu trzej myśliciele, inspirując się wzajemnie i polemizując ze sobą: Jacques Lacana, Jacques Derrida i Michel Foucault. W związku z tym ustalenia psychoanalizy francuskiej, dekonstrukcji i analizy dyskursu pozostają ze sobą ściśle powiązane, choć wydobywają różne aspekty badanej problematyki. Dwa ostatnie podejścia są bardziej rozpowszechnione na gruncie nauk humanistycznych, odwołam się więc do nich krótko, by za sprawą definicji różnicowej przybliżyć sposób rozumienia kluczowego w mojej rozprawie pojęcia.

Termin dyskurs od początku zajmował ważne miejsce w myśli Jacques'a Lacana. Psychoanalityk już w swoich pierwszych pracach sugerował, że wszelkie mówienie pacjenta kierowane jest do Innego. Co więcej, odbywa się za sprawą języka, który nie należy do mówiącego, poprzedza go, strukturyzuje jego sposób postrzegania świata i jako taki wydaje się pochodzić od kogoś Innego. Z takiego ujęcia wynikały dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze, Lacan uczynił kwestię języka centrum zainteresowania psychoanalizy. Zauważył bowiem, że używanie języka jest w dużej mierze nieświadome, zaś mechanizmy jego funkcjonowania mogą zostać z powodzeniem utożsamione z prawami rządzącymi nieświadomością. Dlatego też jedna z fundamentalnych tez Lacana głosiła, że „nieświadomość jest ustrukturyzowana jak język”[11]. Droga do niej wiedzie więc przez analizę dyskursu analizanta.

[11] Por. J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX: *Encore*, Seuil, Paryż, 1975, s. 62.

Po drugie, wiążąc nieświadomość z postacią Innego, do którego pacjent adresuje swoje wypowiedzi, Lacan nadał działaniu nieświadomości charakter intersubiektywny i powiązał ją z tym, co ponadindywidualne. Redefiniując klasyczny Freudowski kompleks Edypa w kategoriach językowych, odniósł problematykę nieświadomości do kwestii związanych z funkcjonowaniem w kulturze i społeczeństwie. Pokazywał, w jaki sposób język staje się nośnikiem norm i zakazów, które zarazem formują i wyobcowują podmiot wobec samego siebie. Sugerował też, że otwierają one pole dla ideologicznych oddziaływań, dla których stają się swego rodzaju matrycą. Z tego względu, oprócz ujęcia lingwistycznego, w myśl którego nieświadomość ustrukturyzowana jest jak język, Lacan proponuje również definicję nieświadomości wychylającą się w stronę antropologii, w myśl której nieświadomość jest dyskursem Innego[12], zaś wszelka podmiotowa działalność polega na próbach odnajdowania się w nim i negocjowania z nim swojej pozycji.

Nieświadomy dyskurs kierowany do Innego w ujęciu Lacana związany jest z pragnieniem. Oznacza to, że odsyła do ciała bytu mówiącego i jako taki wykracza poza artykulacyjne możliwości języka. Myśl Lacana odwołuje się do kanonicznych prac strukturalistów i korzysta z ich dorobku, ale zarazem je przekracza i nie bez przyczyny uważa się go za jednego z prekursorów poststrukturalizmu[13]. Jak podpowiada Michał Gusin w książce prezentującej myśl Lacana jako formę antyfilozofii, dyskurs w ujęciu francuskiego psychoanalityka podobnie jak u strukturalistów oznacza „zespół reguł wiążących tekst (mówiony lub pisany) z jego kontekstami”[14]. Zespół reguł i kontekstów decyduje o specyfice danego dyskursu i wiąże go w pewną strukturę. W ujęciu psychoanalizy Lacanowskiej owa struktura nie ma jednak charakteru pełnego i domkniętego. Jeżeli tworzy system, to taki, który na mocy różnicy między znaczącymi nieustanie wykracza poza swoje pozornie i tymczasowo ustalone granice. W jego centrum sytuuje się bowiem brak wynikający z zanurzenia ciała w języku. Produkowany za pomocą języka dyskurs jest zaś na ten brak odpowiedzią.

---

[12] Por. J. Lacan, *Tamże,* s. 43.

[13] Zob. L. Rasiński, *„Reguły” i „gry” świata społecznego — Wittgenstein, de Saussure i zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej,* [w:] *Język, dyskurs, społeczeństwo,* red. L. Rasiński, PWN, Warszawa 2009, s. 7-30.

[14] M. Gusin, *Symptomy psychoanalizy. Jacques Lacan: od filozofii do antyfilozofii*, Universitas, Kraków, 2018, s. 390.

Podobnie jak w dekonstrukcyjnej myśli Jacques'a Derridy dyskurs rozumiany jest tu jako system różnic, w obrębie którego toczy się specyficzna gra polegająca na ukrywaniu (przemieszczaniu i zastępowaniu) braku lokującego się w jego centrum i ideologicznego wytwarzania wrażenia obecności. Wynika stąd pewna łatwość, z jaką psychoanaliza wchodzi w mariaż z dekonstrukcją, gdy chodzi o krytykę zachodniej metafizyki i związanej z nią filozofii obecności. W obu podejściach myślenie o dyskursie ma wymiar subwersywny i demaskatorski — ma prowadzić do ujawniania różnicy i braku, które sytuują się w miejscu oznaczanym jako „źródło", „przyczyna", „cel" czy w końcu „oryginał". Ujęcie psychoanalityczne — w odróżnieniu od dekonstrukcji — będzie jednak na każdym kroku uwrażliwiało na podmiotowy wymiar odnoszenia się do braku. O tyle więc zainteresowane będzie nie tylko ujawnieniem mechanizmów działających w ramach danego dyskursu, ale także jego związku z ciałem i pragnieniem mówiącego.

Jak sygnalizowałem wcześniej, zapisane w języku reguły i normy mają wymiar nie tylko lingwistyczny, ale także antropologiczny — są wyrazem relacji i więzi społecznych utrwalonych w sieci znaczących. Co więcej, przyczyniają się do ich odtwarzania i postrzegania przez ich pryzmat otaczającego świata. Dyskurs w ujęciu Lacanowskim jest więc ponad- czy właściwie transindywidualny. Odsyła bowiem do pojęcia Innego rozumianego jako język, z pola którego podmiot pobiera znaczące, gdy próbuje coś wyrazić. Takie ujęcie sprawy wyrasta z tezy Lacana o języku jako czymś, co przychodzi z zewnątrz (od rodziców czy opiekunów, wychowawców, nauczycieli itd.) i konstytuuje — a wręcz powołuje do istnienia — wnętrze osoby: jej świadomość i wyobrażenia na temat własnej tożsamości. Ten najbardziej intymny, często w dużej mierze nieświadomy aspekt ludzkiego istnienia pozostaje w ujęciu Lacanowskim ściśle powiązany z tym, co zewnętrzne — językiem i kulturą oraz obowiązującymi w ich ramach normami i zwyczajami. Ma więc wymiar społeczny. To właśnie w tym miejscu Lacanowskie ujęcie dyskursu otwiera się na kwestie związane z ideologią i władzą. Pozwala śledzić, w jaki sposób dyskurs uczestniczy w definiowaniu przez różne osoby swojej tożsamości i wyznaczaniu celu swoich dążeń. Staje się to możliwie dzięki przeanalizowaniu miejsca, które w ramach działania języka zostaje wyznaczone dla podmiotu wobec Innego i badania ich wzajemnych relacji.

Na podłożu takiego myślenia wyrosła oryginalna koncepcja Michela Foucaulta, który pokazał, jak dyskurs i związana z nim władza dyscyplinuje podmiot, strukturyzuje jego pole poznawcze, wyznacza uznawane przez niego granice i decyduje o sposobie, w jaki postrzega on i wartościuje świat. Analiza dyskursu uwrażliwia więc na rolę, jaką język odgrywa w budowaniu wiedzy na temat siebie i świata. Umożliwia odbudowanie rozkładu sił i akcentów, które przyczyniają się do zaistnienia określonych więzi i praktyk społecznych oraz uchwycenie mariażu władzy, wiedzy i prawa, które się za nimi kryją. Lacan w odróżnieniu od Foucaulta nie poprzestaje na ujęciu podmiotu jako czystego produktu dyskursu władzy. Psychoanalityk przez cały czas swojego nauczania podkreślał, że produkowanie dyskursu, nawet jeżeli odbywa się w ramach wyznaczonych przez Innego, ma charakter pewnej aktywności i jako takie pozostaje działaniem twórczym. O ile więc proponowana tutaj analiza dyskursu poruszać się będzie podobnymi ścieżkami, co metoda zaproponowana przez Foucaulta w *Archeologii wiedzy* — uważnego przyglądania się kwestiom przedmiotu, podmiotu, wykorzystywanych pojęć oraz sposobu/stylu budowania narracji w ramach dyskursu[15] — o tyle nie będzie mnie interesował związek pomiędzy formacjami dyskursywnymi (pojęcie Foucaulta[16]) a czynnikami pozadyskursywnymi, który żywo zajmował autora *Słów i rzeczy.*[17]

Zgodnie z ujęciem Lacanowskim będę skupiał się jedynie na badaniu dyskursu rozumianego jako wyraz pragnienia podmiotu związanego z przekładem: przejawiającego się w wypowiedziach osób zajmujących się tłumaczeniem wraz z kontekstem, w którym zostały sformułowane. Kwestie historyczne, socjologiczne, ekonomiczne i polityczne pozostawię na boku, o ile nie będą odgrywały roli znaczących w ramach tego pragnienia. Podstawowym założeniem, na którym ufundowane będą moje rozważania, jest teza, że zarówno samo przekładanie, jak i mówienie o przekładzie są ze sobą ściśle związane, ponieważ krążą wokół braku,

---

[15] Por. M. Foucault, *O archeologii nauk. W odpowiedzi Kołu epistemologicznemu,* przeł. A. Bandura, [w:] *Język, dyskurs, społeczeństwo, Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej,* red. L. Rasiński, PWN, Warszawa 2009, s. 310-316.

[16] Tamże, s. 317.

[17] O metodologicznych trudnościach, które wiążą się z takim właśnie zdefiniowanem istoty swoich badań przez Foucaulta szeroko pisze Lotar Rasiński w artykule *Pojęcie „dyskursu" w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault, „*Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja", 3 (47), 2009, s. 7-23.

pewnej tajemnicy, która sytuuje się w ich centrum[18]. Każdy akt tłumaczenia zawiera w sobie pewne przekonania na temat tego, czym jest tłumaczenie, kim jest tłumacz i na czym polega jego zadanie. Moglibyśmy więc powiedzieć, że tłumaczenie samo w sobie stanowi swego rodzaju przejaw dyskursu o przekładzie, jest pewną wypowiedzią sformułowaną w jego ramach. Jako takie mogłoby stać się przedmiotem prowadzonej tu interpretacji. Z perspektywy analitycznej ciekawsze i bardziej owocne wydaje się wszakże oddanie głosu tłumaczom, krytykom i teoretykom, przysłuchiwanie się temu, w jaki sposób oni sami odnoszą się do enigmy wpisanej w akt tłumaczenia oraz własnych lub cudzych działań związanych z przekładem. W ten sposób możliwe stanie się uchwycenie napięć i sprzeczności, w które uwikłane jest myślenie o przekładzie oraz ich krytyczne eksploatowanie.

Przedmiotem proponowanych tu badań będą więc wypowiedzi tłumaczy, krytyków, teoretyków, komentatorów i odbiorców przekładu, przedstawicieli zachodniego dyskursu o przekładzie. Choć oczywiście nie pozostaniemy obojętni wobec czasu, miejsca i okoliczności ich sformułowania, traktowane będą one jako równoprawne i równoważne głosy składające się na polifoniczny chór przekonań i stanowisk, które można współcześnie usłyszeć na temat przekładu. Ze względu na delikatny i efemeryczny charakter treści interesujących mnie w tej pracy — przejawów podmiotowego, nieświadomego ustosunkowania się do sytuacji przekładu — zawężę perspektywę oglądu do wypowiedzi dotyczących przekładu literackiego. Choć nie ulega wątpliwości, że wiele z opisanych tu problemów znajdzie swoje odzwierciedlenie również w kontekście przekładu specjalistycznego i użytkowego, to jednak ze względu na silne zdyscyplinowanie i skonwencjonalizowanie tego typu przekładów i związanych z nimi wypowiedzi, uchwycenie szczególnie interesujących dla mnie pęknięć i podmiotowych wątpliwości — które niewątpliwie również są w nim obecne — mogłoby okazać się mniej wyraziste i tym samym trudniejsze do przedstawienia.

Uwaga zostanie więc skupiona na wybranych fragmentach dyskursu o przekładzie literackim, które zajmują lub swego czasu zajmowały w nim centralne

---

[18] Podobne przekonanie wyraził Jacques Derrida w słynnym tekście *Wieże Babel,* do którego będziemy jeszcze wracać w tej pracy: „Nie ma nic poważniejszego od przekładu. Chciałbym zaznaczyć, że każdy tłumacz znajduje się na pozycji mówiącego o przekładzie, znajduje się w miejscu, które nie jest ani wtórne ani drugorzędne". J. Derrida, *Wieże Babel*, przeł. A. Dziadek, [w:] *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. P. Bukowski, M. Heydel, Universitas, Kraków, 2009, s. 383.

miejsce: są powszechnie znane wśród osób zajmujących się przekładem, szeroko przez nie cytowane i omawiane. Znalazły miejsce w antologiach, pochodziły od znanych i cenionych tłumaczy, teoretyków i krytyków przekładu. Zostały umieszczone w pracach zbiorowych lub uznanych czasopismach poświęconych przekładowi. Przedmiotem zainteresowania staną się wszystkie te wypowiedzi, które kształtowały lub obecnie kształtują myślenie o przekładzie, a które zarazem można uznać za przejawy tego myślenia. Z konieczności — a więc ze względu na historyczne, językowe i kulturowe uwikłanie autora tej rozprawy — będą to teksty, które *de facto* kształtowały polski dyskurs o przekładzie o tyle, o ile wpisuje się on w szerszy kontekst tendencji charakterystycznych dla europejskiego i — szerzej — zachodniego myślenia o przekładzie. Na wyobrażenie owego zachodniego dyskursu o przekładzie będą więc składały się, po pierwsze, teksty sformułowane czy wyróżnione przez polskich autorów i antologistów. Po drugie, prace z zakresu teorii i krytyki przekładu przetłumaczone na język polski, które odegrały ważną — często formacyjną — rolę w rodzimym myśleniu o translacji. Po trzecie w końcu także teksty obcojęzyczne, pochodzące od autorów z różnych stron świata, które z wielu powodów i na rozmaite sposoby dotarły do piszącego te słowa — zostały polecone, przesłane, odnalezione podczas kwerendy lub w bibliotece cyfrowej — i tym samym również włączone w wyobrażenia na temat dyskursu o przekładzie.

Próbuję przez to powiedzieć, że przedstawiana praca, choć stara się mówić o tendencjach szerszych i bardziej uniwersalnych, w gruncie rzeczy ma charakter etnocentryczny. Jej przedmiot przyjmuje postać paradoksu: nie wyczerpuje go mówienie o polskim (w znaczeniu: polskojęzycznym) dyskursie o przekładzie, ponieważ składają się nań również teksty zagranicznych autorów, które nie zawsze zostały przełożone na język polski. Zarazem określanie badanego dyskursu mianem europejskiego czy zachodniego również okazuje się problematyczne, ponieważ postrzeganie i rozumienie owych kategorii z konieczności zostaje zanurzone w polskim — językowym i kulturowym — kontekście. Owa „europejskość" czy „zachodniość" pozostaje uwikłana w „polskość".

Mówienie o polskim dyskursie o przekładzie jest więc niedomówieniem, zaś wypowiadanie się o dyskursie europejskim czy zachodnim okazuje się nadużyciem. Zarazem ustalenia na temat przekładu formułowane w języku polskim wpisują się w szerszy kontekst tego typu wypowiedzi, których związki i zależności z

powodzeniem można porównywać, różnicować, wskazywać na ich podobieństwa. Omawiany dyskurs przybiera więc postać palimpsestu. Składają się na niego sformułowania, wyobrażenia i przekonania powtarzane wielokrotnie, w różnych językach, przez różne osoby, tak że ich początki giną w mrokach dziejów. Istnieje więc pewna domniemana przestrzeń, sekretna nić, która wiąże ze sobą wypowiedzi na temat przekładu pochodzące z różnych epok i szerokości geograficznych. O ile więc przedmiot niniejszej dysertacji do pewnego stopnia pozostaje fikcją wytworzoną przez perspektywę autora — dokonane przez niego wybory i zastosowane narzędzia — to jednak wydaje się, że takie postawienie sprawy nie musi przekreślać proponowanych tutaj rozważań i skazywać ich na zarzut całkowitego konstruktywizmu. Produkowanie swego rodzaju fikcji w ramach mówienia o polskim lub zachodnim dyskursie o przekładzie wciąż ma szansę dotknąć tego, wokół czego się organizuje. O tyle więc, zgodnie z duchem psychoanalizy, fikcja może przyczynić się do odkrywania prawdy.[19]

Jak była już o tym mowa, celem niniejszej pracy jest nie tylko zbadanie dyskursu o przekładzie za pomocą narzędzi psychoanalitycznych, ale także zaprezentowanie różnych możliwości ich zastosowania do badań przekładoznawczych. Z jednej strony przedmiotem zainteresowania będą więc wybrane fragmenty dyskursu, które — z różnych powodów opisanych powyżej — wyróżniają się w kontekście myślenia o przekładzie. Z drugiej strony natomiast postaram się skupić uwagę na tych wyimkach dyskursu o przekładzie, które mogą okazać się szczególnie użyteczne z punktu widzenia możliwości wykorzystania metody psychoanalitycznej do ich lektury. Jak sugerowałem już wcześniej, proponowane badania zostaną więc sprofilowane przez psychoanalizę nie tylko ze względu na sposób definiowania i rozumienia pojęcia dyskursu, ale także w związku z doborem materiału poddawanego analizie.

Z tak zdefiniowanym celem wiążą się kolejne komplikacje i wątpliwości. Przede wszystkim psychoanaliza nie jest jednolitą formacją myślową. Choć punktem

---

[19] O prawdzie wyłaniającej się w mówieniu Lacan wspominał w referacie zatytułowanym *Funkcja i pole mowy w psychoanalizie: „*Dwuznaczność histerycznego wyjawienia przeszłości nie polega na niezdecydowaniu, czy wyjawiona treść należy do wyobraźni czy do realności, mieści się bowiem w jednym i w drugim. Nie jest też tak, żeby było ono kłamliwe. Chodzi o to, że ukazuje nam narodziny prawdy w mówieniu, i że w ten sposób zderzamy się z rzeczywistością tego, co nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe.” J. Lacan, *Funkcja i pole mowy w psychoanalizie. Referat wygłoszony na kongresie rzymskim 26-27 września 1953 w Instituto de psicologia della Università di Roma*, przeł. B. Gorczyca, W. Grajewski, KR, Warszawa 1996, s. 37-38.

wyjścia większości psychoanalitycznych rozpraw i opisów przypadku pozostaje myśl Zygmunta Freuda, to jednak różni psychoanalitycy odwołują się do rozmaitych etapów rozwoju jego koncepcji, odmiennie je interpretują i w wieloraki sposób je rozwijają. Różnice dotyczą kwestii absolutnie fundamentalnych: sposobu ujmowania samej nieświadomości, przekonania o jej na wskroś indywidualnym lub zbiorowym charakterze, sposobu kształtowania się „Ja" (*ego*) i jego wpływu na funkcjonowanie człowieka, w końcu także rozumienia roli analityka, zdefiniowania jego zadań i celów, do których miałaby prowadzić analiza. Na współczesnej scenie psychoanalitycznej można wyznaczyć zasadniczo trzy główne nurty, charakteryzujące się odmiennymi założeniami i inaczej rozumianą praktyką. W Ameryce Północnej intensywny rozwój przeżywa psychoanaliza wyrastająca z zainteresowania kwestiami rozwoju *ego* oraz relacji z obiektem kojarzona z takimi nazwiskami jak Margaret Mahler, Otto Kernberg czy Heinz Kohut. W Wielkiej Brytanii i krajach zachodniej Europy od lat prężnie rozwija się psychoanaliza, której punktem wyjścia stały się rozległe badania nad noworodkami i małymi dziećmi. W centrum jej zainteresowań lokują się nieświadome fantazje, relacje preedypalne oraz zdolność psychiki pacjenta do kontenerowania i integrowania napływających do jego psychiki, nierzadko traumatycznych doświadczeń. Ten nurt psychoanalizy wyrasta z badań Anny Freud i Melanii Klein i rozwijany był m.in. przez Wilfreda Biona, Donalda Winnicotta, Hannę Segal oraz Andre Greena. Trzeci nurt, zapoczątkowany we Francji, jest związany z nazwiskiem Jacques'a Lacana (i kontynuatorami jego myśli: Jacques'em-Alainem Millerem oraz Colette Soler). Charakteryzuje się szczególnym zainteresowaniem mową i językiem, stanowi odczytanie Freudowskiej koncepcji nieświadomości w świetle XX-wiecznego językoznawstwa, antropologii i filozofii. W centrum zainteresowania stawia kwestie związku języka i ciała pacjenta.

W ramach wyszczególnionych nurtów mnożą się różnice i rozłamy (nierzadko pojawiają się one nawet na poziomie prac z różnych okresów autorstwa tego samego psychoanalityka czy psychoanalityczki w miarę, jak rozwijają oni swoje koncepcje), stąd zestawianie ze sobą niektórych teorii i wypowiadanie ich jednym tchem stanowi znaczące uproszczenie. W tym świetle próba ustawienia dyskursu o przekładzie przed lustrem psychoanalizy okazuje się problematyczna, ponieważ każe zadać pytanie, co właściwie ma się na myśli, mówiąc o psychoanalizie? W istocie pokazuje ono bowiem, że choć psychoanaliza uwrażliwia na kwestie związane z

dyskursem, nie jest żadnym jednolitym i niewzruszonym metajęzykiem, ale sama ma charakter dyskursywny. Podejście psychoanalityczne nie dysponuje żadną pozadyskursywną perspektywą, zaś prawdy, na które wskazuje, tyleż odkrywa, co sama wytwarza. Decyzja o odnoszeniu się do myślenia psychoanalitycznego jako instancji rozstrzygającej ma wymiar subiektywnego wyboru i jako taka otwiera przestrzeń dla krytyki i reinterpretacji.

Ponadto, jak pokazało przywołane przed chwilą krótkie zestawienie, słownik pojęciowy psychoanalizy rozwijał się w różnym czasie i przestrzeni, w odmiennych kontekstach historycznych i kulturowych. Z tego powodu język, czy właściwie języki psychoanalizy nie tworzą monolitu, ale swoisty konglomerat, co w kontekście badawczym nastręcza dodatkowej trudności. Mimo że psychoanalityków cechuje bardzo uważne odnoszenie się języka, to zarazem towarzyszą im duża niechęć do formułowania ścisłych definicji oraz dystans wobec ostateczności wypowiadanych twierdzeń. Choć pojęcia w ramach poszczególnych teorii psychoanalitycznych mają określone znaczenia, to są one raczej wypracowywane w ramach prezentowanych tekstów i doprecyzowywane poprzez ich używanie. W efekcie tworzą siatki ściśle powiązanych ze sobą znaczeń, które trudne są do wybiórczego przetransponowania. Co więcej, ich rozumienie zmienia się w zależności od kontekstu teorii, w ramach której są używane, a nawet czasu, z którego pochodzą.

I tak na przykład pojęcie *Ego* w kontekście psychoanalizy brytyjskiej będzie miało zupełnie inny sens i inny ciężar znaczeniowy niż w psychoanalizie francuskiej. Podobnie pojęcie Innego w ramach teorii Lacana będzie wydobywało różne znaczenia, jeżeli zostanie umieszczone w kontekście jego wczesnych prac, i nieco inne jeżeli odniesiemy je do prac z późnego okresu jego twórczości. Jeżeli dodamy do tego fakt, że pojęcia używane w ramach jednej teorii psychoanalitycznej są ze sobą ściśle powiązane, tak że trudno jest zdefiniować jedno, nie odwołując się do innego (a więc zamknąć się w błędnym kole tłumaczenia nieznanego przez nieznane), jasne stanie się, że odniesienie języka psychoanalizy do dyskursu o przekładzie jest zadaniem bardzo wymagającym zarówno dla autora, jak i dla odbiorcy tych rozważań.

Język psychoanalizy stawia opór wobec odnoszenia go do języka nauki. Choć psychoanaliza znajduje pewne zastosowanie w badaniach socjologicznych[20], filozoficznych[21] i historiozoficznych[22] oraz literaturoznawczych[23], z konieczności jest ono ograniczone i często pozostawia wrażenie niedosytu. Balansuje z reguły na pograniczu powierzchowności i niezrozumiałości. W moim odczuciu wynika to z faktu zasadniczego rozminięcia dyskursu naukowego i dyskursu psychoanalitycznego. Psychoanaliza wykorzystywana w kontekście naukowym ma przede wszystkim wymiar językowy i teoretyczny, funkcjonuje jako pewien zbiór tez czy założeń na temat nieświadomości, do których można się odwołać, by zinterpretować fenomeny pochodzące z pola danej dziedziny lub by przeformułować obowiązujące w jej ramach sposoby myślenia. Miarą użyteczności psychoanalizy w tej sytuacji jest jej potencjał eksplikacyjny — zdolność do budowania zaskakujących lub ożywiających interpretacji. Psychoanaliza rozumiana jako praktyka traktuje zaś teoretyczne konstrukty jako niedoskonałe narzędzia, które w toku procesu analitycznego muszą zostać odrzucone lub w najlepszym wypadku przeformułowane. Dyskurs psychoanalityczny zajmuje inne miejsce w ramach doświadczenia analitycznego niż w sytuacji akademickiej. Co więcej, miarą użyteczności danego opracowania czy interpretacji (interwencji) nie jest jej zdolność do wyjaśniania fenomenów z życia czy zachowania analizanta, ale do inicjowania zmiany, która w nim zachodzi. Celuje więc w punkty, w których dyskurs podtrzymujący dotychczasowy sposób funkcjonowania załamuje się, a mowa dotyka ciała — o tyle więc ma charakter pozadyskursywny i w istocie antyhermeneutyczny.

Zdając sobie sprawę ze złożoności pola dyskursu psychoanalitycznego i trudności związanych z jego definiowaniem i przybliżaniem, chciałbym możliwie szeroko zarysować potencjał wykorzystania różnych koncepcji mieszczących się w jego ramach do myślenia o przekładzie. Będę więc odwoływał się do nich w sposób

---

[20] Warto w tym kontekście wspomnieć o licznych pracach Slavoja Žižek oraz studium Jana Sowy, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą,* Universitas, Kraków, 2011.

[21] Zob. Michał Gusin, dz.cyt.

[22] Zob.A. Leder, *Prześniona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014. oraz A. Leder, *Rysa na tafli, Teoria w polu psychoanalitycznym*, PWN, Warszawa, 2018.

[23] Zob. m.in. P. Dybel, *Mesjasz, który odszedł. Bruno Schulz i psychoanaliza,* Universitas, Kraków 2017. oraz Sz. Wróbel, *Polska pozycja depresyjna. Od Gombrowicza do Mrożka i z powrotem,* Universitas, Kraków 2015.

funkcjonalny, mając przede wszystkim na uwadze ich użyteczność w oświetlaniu zjawisk związanych z przekładem, pomijając przy tym niekiedy kwestie doktrynalnych niespójności czy różnic w ujęciach teoretycznych. W związku z tym psychoanalizę na gruncie tej pracy będę rozumiał bardzo ogólnie jako zespół praktyk i teorii, które organizują się wokół przekonania o roli, jaką nieświadomość odgrywa w różnych dziedzinach życia człowieka i czynią ją głównym przedmiotem swych dociekań. Zarazem jednak, mając świadomość głębokich rozbieżności dzielących odmienne nurty i podejścia w ramach refleksji psychoanalitycznej, widzę konieczność zawężenia tradycji i rozumienia pojęć, do których będę się odwoływał. Punktem odniesienia pozostaną dla mnie najbardziej rozpowszechnione i znane prace Freuda, widziane przede wszystkim – choć nie wyłącznie – przez pryzmat psychoanalizy francuskiej i praktyki zaproponowanej przez Jacques'a Lacana. Będę jednak odwoływał się również do prac innych analityków, a czasem psychologów, które nie pozostając w sprzeczności z głównymi założeniami obranego tu podejścia, stanowią jego uzupełnienie lub oferują szansę uchwycenia za pomocą innego zestawu pojęć czy metafor tego, co w ramach danego teoretycznego opracowania mogłoby okazać się szczególnie trudne lub niejasne.

Kwestia odbiorcy, a związku z tym adresata tak zarysowanego projektu badawczego, sama w sobie staje się źródłem trudności. Aby czytelnik lub czytelniczka mogli swobodnie podążać śladem wyznaczonym przez tę pracę, winni posiadać zarówno wiedzę na temat dyskursu o przekładzie, jak i na temat psychoanalizy. Kłopot polega na tym, że potencjalnych odbiorców łączących wymienione kompetencje jest stosunkowo niewielu. Badania nad przekładem, choć prężnie się rozwijają, wciąż sytuują się na pograniczach badań humanistycznych; podobnie psychoanaliza, choć wciąż ma wiele do zaoferowania, sytuuje się na obrzeżach zainteresowań współczesnej psychologii i filozofii. Obie dziedziny wymagają więc specjalistycznej wiedzy, zaś specjaliści w jednej z nich rzadko kiedy mają choćby elementarne pojęcie o drugiej. Psychoanalitycy, mimo że przygotowując się do pracy często obcują z tłumaczeniami, nie poświęcają wiele uwagi kwestiom związanym z teorią przekładu. Natomiast osoby zajmujące się tłumaczeniem (tłumacze, badacze i krytycy przekładu), mimo że przekładanie w dużej mierze pozostaje czynnością nieświadomą, nie zastanawiają się nad nim z punku widzenia psychoanalizy. I choć — jak zamierzam wykazać — w przypadku obu dziedzin

istnieją punkty, które pozwalają je łączyć i odnosić je do siebie, funkcjonują one raczej rozłącznie, a ich spotkania są raczej sporadyczne i akcydentalne.

Ze względu na interdyscyplinarny charakter dysertacji jestem więc zmuszony nieustannie oscylować pomiędzy krytyką dyskursu o przekładzie a przybliżaniem teoretycznego kontekstu, który tę krytykę umożliwia. Zbytnie wychylenie ku któremukolwiek z biegunów szybko przerodziłoby się w zaprzeczenie głównej idei tej pracy, jaką jest równoczesne odnoszenie do obu dziedzin. Aby uczynić proponowane tu rozważania w pełni czytelnymi dla przekładoznawców, należałoby szeroko omówić podstaw teorii psychoanalizy. Z kolei sprawienie, by stała się ona czytelna i interesująca dla psychoanalityków. wymagałoby przybliżenia historii różnych nurtów i tendencji obecnych w mówieniu o przekładzie i uwrażliwienia na fundamentalne problemy, które stają się jego przedmiotem. W pracę tę wpisane jest więc pewne chybienie, jest ona adresowana ku pewnemu pustemu miejscu; ku odbiorcom, którzy jeszcze się nie wyłonili. Zarazem siłą, która w ogóle umożliwiła jej zaistnienie, jest wiara w to, że ich pojawienie się jest możliwe. W istocie ambicją mojej dysertacji jest wytworzenie odbiorców, w których zrodzi się świadomość bliskości obu dyskursów i ich punktów wspólnych.

Zasadniczo więc prezentowana praca pozostaje niewczesna, ponieważ grunt pod jej przyjęcie nie jest przygotowany, zaś konteksty, które pozwoliłby w łatwy sposób przybliżyć czytelnikowi omawiane treści, jawią się jako odległe i niepowiązane ze sobą. Psychoanaliza w Polsce, mimo że jej historia jest tu długa i zawiła[24], nie jest szczególnie popularna. Jej ustalenia rzadko przenikają do dyskursu publicznego, a gdy już się w nim pojawiają, z reguły traktowane są z ironią, niedowierzaniem lub przymrużeniem oka. W związku z tym — inaczej niż w krajach, w których psychoanaliza rozwijała się prężnie i swobodnie od początku swojego istnienia, jak na przykład w USA, Francji czy Słowenii — dość powierzchowna jest w Polsce znajomość i zrozumienie różnych aspektów psychoanalitycznej teorii i praktyki. Stąd odwoływanie się do psychoanalizy w kontekście mówienia o przekładzie będzie wymagało przybliżania związanych z psychoanalizą pojęć. W związku z tym, a także przez wzgląd na innowacyjny charakter proponowanych

[24] Zob. P. Dybel, *Psychoanaliza - ziemia obiecana? Dzieje psychoanalizy w Polsce 1900-1989. Część I: Okres burzy i naporu. Początki psychoanalizy na ziemiach polskich okresu rozbiorów 1900-1918*, Universitas, Kraków 2016 oraz *Psychoanaliza w Polsce 1909-1946,* L. Magnone, Fundacja Augusta Hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016.

badań, skupię się jedynie na kilku wybranych kwestiach z pola psychoanalizy, które w kontekście myślenia o przekładzie omówię szerzej. Wiele problemów zostanie jedynie zasygnalizowanych i nierozwiniętych, choć niewątpliwie będą się one domagały dopowiedzenia. Jednak, jak już była o tym mowa wcześniej, pewna doza uproszczeń wydaje się konieczna na tym etapie eksplorowania związków łączących obie dziedziny.

Istnieje wszakże grono teoretyków przekładu i myślicieli, którzy potencjalnym związkom psychoanalizy i przekładu poświęcili uwagę, a niekiedy nawet podejmowali próby wykorzystania psychoanalizy (jej języka, sposobu myślenia, konceptualizowania zjawisk) do mówienia o tłumaczeniu. Te próby, choć bywają bardzo zdawkowe i często sytuują się na marginesie głównego nurtu zainteresowań wspomnianych badaczy, będą miały dla mnie ogromne znaczenie, stanowią bowiem rodzaj drogowskazów wyznaczających kierunek prowadzonych tu rozważań. W ramach polskiego dyskursu o przekładzie były one dotąd bardzo nieliczne. Pionierską i w zasadzie jedyną konsekwentnie przeprowadzoną próbą zastosowania psychoanalizy do opisu ontologii przekładu w rodzimym przekładoznawstwie jest artykuł Tadeusza Sławka *Kalibanizm. Filozoficzne dylematy tłumaczenia*[25] z 1991 roku. Innym tekstem, który można powiązać, choć nie wprost, z myśleniem o przekładzie w kategoriach psychoanalitycznych, jest artykuł Tomasza Bilczewskiego *Tłumione, wyparte, ciemne*[26], który jednak odnosi się raczej do cielesności w kontekście feministycznym aniżeli psychoanalitycznym (choć obie te dziedziny pozostają wzajemnie uwikłane). Poza tym w polskim dyskursie o przekładzie spotkać można wiele rozproszonych odwołań do psychoanalizy: na przykład Edward Balcerzan swego czasu pisał o przekładowym Super-Ego[27], a Marek Bieńczyk o kastrującej postawie tłumacza[28]. Odwołania te, mimo że zdają się skrywać niebanalną intuicję, występują zwykle w formie zdawkowych napomknięć i jako takie

---

[25] Por. T. Sławek, *Kalibanizm. Filozoficzne dylematy tłumaczenia*, [w:] *Polska myśl przekładoznawcza. Antologia*, red. P. de Bończa Bukowski, M. Heydel, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielońskiego, Kraków, 2013. s. 275-288.

[26] T. Bilczewski, *Tłumione, wyparte, ciemne: przekład i ciało* [w:] (*Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Elipsa, Warszawa 2008, s. 54-74.

[27] Por. E. Balcerzan, *Tłumaczenie jako „wojna światów". W kręgu translatologii i komparatystyki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.

[28] Por. M. Bieńczyk, *Chirurg wiecznie żywy*, „Literatura na świecie", nr 3-4 2003.

mają dość powierzchowny i niesystemowy charakter. W dalszej części pracy przyjrzymy się im bliżej.

Jeżeli chodzi o światowe przekładoznawstwo, to pionierem, który w twórczy sposób przekształcił i wykorzystał w ramach refleksji o przekładzie kategorie psychoanalityczne, był Antoine Berman. W studium *Przekład jako doświadczenie obcego*[29] wskazywał on na irracjonalność procesu tłumaczenia i przetransponował opracowane w literaturze psychoanalitycznej mechanizmy obronne *Ego* do opisania mechanizmów, za pomocą których tłumacz — często w sposób nieświadomy — neutralizuje obcość. Drugą ważną pracą pozostającą w bliskim związku z proponowanym przeze mnie sposobem myślenia jest tekst Lawrence'a Venutiego *The difference that translation makes; the translator's unconscious*[30]. Amerykański translatolog pokazuje tu, w jaki sposób nieświadome pragnienie tłumacza ujawnia się w błędach, które popełnia on w przekładzie, oraz jaki jest związek tego pragnienia z politycznym i etycznym aspektem tłumaczenia. Trzecim autorem, który w pełniejszy i bardziej konsekwentny sposób odwoływał się do psychoanalizy w myśleniu o przekładzie, jest Douglas Robinson, teoretyk zainteresowany tematyką ciała i autorską somatopoetyką. Czerpie on z tradycji psychoanalitycznej i adaptuje ją do rozważań nad tłumaczeniem zwłaszcza w dwóch swoich książkach: *Translation and Taboo*[31] oraz *Who Translates?*[32]. Wymienione prace będą stanowiły istotne zaplecze myślowe dla moich koncepcji i punkt wyjścia dla krytycznej analizy dyskursu[33].

Niewyartykułowanym tłem myślowym proponowanych tutaj rozważań będą też teksty, które w sposób syntetyczny lub krytyczny próbują formułować uogólnione sądy na temat dyskursu o przekładzie. Najważniejszą pozycją o takim charakterze jest

---

[29] A. Berman, *Przekład jako doświadczenie obcego,* przeł. U. Hrehorowicz [w:] *Współczesna myśl przekładoznawcza,* red. P. Bukowski, M. Heydel*,* Znak, Kraków 2009.

[30] L. Venuti, T*he difference that translation makes: the translator's unconscious* [w:] *Translation studies. Perspectives on Emerging Discipline*, red. A. Richard, Cambridge 2002.

[31] D. Robinson, *Translation and Taboo*, Northen Illinois University Press, Illinois, 1996.

[32] D. Robinson, *Who Translates? Translator Subjectivities Beyond Reason*, State University of New York Press,
Albany, 2001.

[33] Szerszego omówienia anglo- i hiszpańskojęzycznej literatury odwołującej się do psychoanalizy, by mówić o przekładzie dokonała Tristán Meritxell Serrano w artykule *Psychoanalysis and Translation: A Literature Review*, „Letras" nr 56, 2014. Artykuł stanowi wstęp do pracy doktorskiej zatytułowanej *The textual unconscious: A psychoanalitycal appraoch to translatorial variations in the spanish translations of five essays by paul de man*, którą Meritxell Serrano przygotowuje (lub przygotowywała) na Universidad Nacional de Costa Rica pod okiem Anthonego Pyma. Niestety nie udało mi się dotrzeć do całości tej bardzo interesująco zapowiadającej się dysertacji.

monografia Tamary Brzostowskiej-Tereszkiewicz *Modernist Translation. An East European Perspective*[34], w której autorka rysuje mapę najważniejszych dwudziestowiecznych koncepcji i teorii przekładu w Europie Wschodniej i sytuuje je na tle ideologii charakterystycznych dla epoki modernizmu. Badaczka poświęca uwagę różnym, często niezwykłym i kontrowersyjnym zabiegom tłumaczy, wskazując na ich zakorzenienie w szerszych europejskich strukturach myślowych doby modernizmu. Próby charakterystyki zachodniej myśli o przekładzie, pojawiły się min. u Susan Bassnet[35], Lawrence'a Venutiego[36], Mary Snell-Hornby[37], Andrew Chestermana[38] i Theo Hermansa[39]. Uwagi tego ostatniego oraz innych badaczy ze szkoły manipulistów będą nam szczególnie bliskie ze względu na akcentowanie roli kultury docelowej i związanych z nią mechanizmów władzy w procesie konstruowania obrazu oryginału i zasad jego uobecniania[40]. Na rodzimym gruncie natomiast, ważnymi punktami odniesienia będą uwagi zamieszczone we wstępach do antologii opracowanych przez Piotra de Bończę Bukowskiego i Magdę Heydel oraz we wstępie pióra Edwarda Balcerzana do antologii *Pisarze polscy o sztuce przekładu*[41]. W tym ostatnim autor podjął próbę krytycznego opisu kategorii i metafor używanych w dyskursie o przekładzie, zaś jego rozważania doczekały się rozwinięcia w książce *Tłumaczenie jako wojna światów*[42]. Wraz z analogiczną krytyką

---

[34] T. Brzostowska-Tereszkiewicz, *Modernist translation. An East European Perspective. Models, Sematics, Functions*, Peter Lang Edition Frankfurt 2016.

[35] *Constructing Cultures…*, dz.cyt.

[36] L.Venuti, T*ranslator's Invisibility. A History of Translation,* New York, 2008. oraz L. Venuti, *Translation Changes Everything: Theory and Practice*. Routledge, London – New York, 2013.

[37] M. Snell-Hornby, *The turns of Translation Studies. New paradigms or shifting viewpoints?,*John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2006.

[38] A. Chesterman, *Memes of Translation. The spread of ideas in translation theory*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam and Philadelphia,1997.

[39] T. Hermans, *Narada języków,* tłum. zbior., red. M. Heydel, K. Szymańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielońskiego*, Kraków, 2015.*

[40] Ciekawe studium na ten temat w odniesieniu do polskiego rynku tłumaczeń zaproponowała Kinga Rozwadowska, zob. K. Rozwadowska, *Przekład i władza. Polskie tłumaczenia* Braci Karamazow *Fiodora Dostojewskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielońskiego, Kraków 2018.

[41] *Pisarze polscy o sztuce przekładu 1440-2005. Antologia,* red. E. Balcerzan, E. Rajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2007.

[42] E. Balcerzan, *Tłumaczenie jako wojna światów. W kręgu translatologii i komparatystyki,* Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2011.

przeprowadzoną przez Lori Chamberlain[43] również będą stanowiły inspirację dla moich badań.

Podobne, choć bardziej przypadkowe i rozproszone rozważania można znaleźć w artykułach rozsianych w czasopismach i pracach zbiorowych poświęconych przekładoznawstwu — chociażby w *Przekładańcu, Między oryginałem a przekładem*, w *Literaturze na Świecie* czy numerze tematycznym *Tekstualiów*[44]. W tym kontekście warto wspomnieć także o artykułach pisanych przy różnych okazjach przez mistrzów przekładoznawstwa w Polsce, które każdorazowo, niejako pośrednio, rzucają światło na sposób funkcjonowania, kondycję i charakterystykę dyskursu o przekładzie w Polsce. Można by tu wymienić chociażby teksty Anny Legeżyńskiej[45] i Piotra Fasta[46] próbujące podsumowywać i komentować sytuację przekładoznawstwa w Polsce i w Europie; tekst Ewy Kraskowskiej przedstawiający wpływ koncepcji Edwarda Balcerzana na polską translatologię[47]; czy artykuł Magdaleny Heydel wskazujący na specyficzny sposób postrzegania tłumacza i jego roli w dyskursie społecznym[48].

Powyższe pozycje pozostaną jednak w tle prezentowanych tutaj rozważań, moja uwaga skupi się bowiem głównie na kilku czy kilkunastu wybranych tekstach, które odegrały istotną rolę we współczesnym dyskursie o przekładzie, ale nie miały charakteru przekrojowego. Ze względu na fakt, że śledzenie formacji nieświadomego w dyskursie o przekładzie wymaga dużej uważności i niespieszności opisu, będę przyglądać się im z bliska i szczegółowo. Przedmiotem refleksji z jednej strony będą prace poświęcone teorii przekładu, z drugiej zaś takie, w ramach których próbowano łączyć refleksję nad przekładem i psychoanalizę. Wyłaniający się obraz – z konieczności wybiórczy i ograniczony – zostanie uzupełniony przez odwołanie do tesktów będących przejawem wzmożonego w ostatnim czasie społecznego zainteresowania tematem przekładu i specyfiką pracy tłumacza: wywiadów

---

[43] L. Chamberlain, *Gender and the Metaphorics of Translation*, [w]: *Translation Studies Reader,* red. L. Venuti, Routledge, London. New York, 2000. 341–329.

[44] Zob. „Tekstualia. Palimpsesty literackie, artystyczne, naukowe" 201, nr 1(36).

[45] A. Legeżyńska, *Translatologia z perspektywy końca (wieku)*. „Przestrzenie Teorii" 2002, nr 1.

[46] P. Fast, *Zwątpienie w teorię (przekładu)*, „Teksty Drugie" 2012, nr 3.

[47] E. Kraskowska, *Translatologia według Balcerzana*, „Teksty Drugie" 2010, nr 3.

[48] M. Heydel, *Import, szmugiel i zdrada*. „Tygodnik Powszechny" 2011, nr 44.

przeprowadzonych przez Adama Pluszkę[49] lub Zofię Zaleską[50], antologii[51] czy książek autorskich[52]. W ten sposób mam nadzieję uzyskać możliwie pełny i aktualny obraz interesującego mnie zagadnienia.

Ze strony odwołań do myśli psychoanalitycznej nieuniknione stanie się pominięcie niektórych tematów i zagadnień. Nie będę np. zajmował się kwestią empatii, która często pojawia się w mówieniu o przekładzie[53], a która potencjalnie mogłaby wiązać się z tematyką projekcji, przeniesienia i przeciwprzeniesienia w kontekście przekładu[54]. W bardzo ograniczonym stopniu będę także poświęcał uwagę śledzeniu domniemanych związków pomiędzy strukturą osobowości tłumacza a produkowanym przez niego tłumaczeniem. Choć oczywiście możliwe jest myślenie o konkretnych tłumaczeniach jako symptomach swoich twórców, to wydaje się, że jest ono tyleż intrygujące, co ryzykowne. Mimo że domniemany związek potencjalnie każdorazowo zachodzi, trudno założyć, że dzieło stanowi prostą emanację nieświadomości twórcy, gdy w grę wchodzi jeszcze kwestia konwencjonalności i autoironii wpisanej w każdy akt twórczy. Głównym powodem jednak, dla którego tego typu rozważania zasadniczo nie pojawią się w mojej pracy, jest fakt, że pozostają one na tyle oddalone od przedmiotu mojego zainteresowania (przypomnijmy, że nie zamierzam zajmować się analizą konkretnych przekładów, a jedynie sposobem mówienia o nich i pracy tłumacza), że zwyczajnie zabraknie dla nich miejsca.

W ograniczonym stopniu będę także odwoływał się do opracowań, które korzystają z dziedzictwa psychoanalizy, ale nie dotyczą bezpośrednio badań nad przekładem, tylko szeroko rozumianych badań z zakresu literatury, języka i kultury (np. koncepcja *missreading* Harolda Blooma, krytyka ideologii w kontekście pism Michela Foucaulta czy Slavoja Žižka). Jednak ze względu na często daleko idące

---

[49] *Wte i wewte. Z tłumaczami o przekładach,* red. Adam Pluszka, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2016.

[50] Z. Zaleska, *Przejęzyczenie. Rozmowy o przekładzie*, Czarne, Wołowiec 2015.

[51] *O nich tutaj. Książka o języku i przekładzie*, red. P. Sommer, Instytut Książki, Warszawa 2016.

[52] M. Łukasiewicz, *Pięć razy o przekładzie,* Karakter, Kraków-Gdańsk, 2007.

[53] Zob. E. Tabakowska, *Tłumacząc się z tłumaczenia,* Znak, 2009, s. 65-77.

[54] Temat ten został opracowany naukowo - Zob. A. Quinney, *Translation as Transference: A Psychoanalytic Solution to a Translation Problem,* „The Translator" 1/2004. s. 109-128. - oraz na gruncie literatury, Zob. Ch. Gibson, *Tłumacz, czyli metaforyczna opowieść o zauroczeniu w miejscu pracy,* przeł. M. Fronczewska, [w:] Tegoż, *Bardzo zmienna czarownica i inne opowiadania psychoanalityczne,* red. J. Groth, E. Moraczewska, A. Topolewska, Wydawnictwo Instytutu Studiów Psychoanalitycznych im. Hanny Segal, Warszawa 2017.

autorskie zmiany i przesunięcia, które wspomniani twórcy wprowadzają, odwołując się do narzędzi psychoanalitycznych, lepiej będzie pozostawić je na boku. W świetle i tak dość wymagających poznawczo planowanych tutaj rozważań ich wprowadzenie i omówienie w nawiązaniu do pierwotnego kontekstu, a następnie odniesienie do problematyki przekładu mogłoby okazać się zbyt wielowątkowe i zawiłe. O ile więc odwołując się do narzędzi podsuwanych przez psychoanalizę nierzadko będę ocierał się o ustalenia szerzej znanych, korzystających z analitycznej tradycji koncepcji myślowych, nie będę tych związków eksplorować, zostawiając przestrzeń dla przyszłych, bardziej szczegółowych i sprofilowanych badań.

Forma prowadzonego tutaj wywodu odbiegać będzie od poetyki prac z dziedziny przekładoznawstwa, ale w niczym nie będzie też przypominała prac pisanych przez analityków. Z konieczności przybierze postać eseistyczną, w ramach której postaram się czerpać z dobrodziejstw obu tradycji. Z dziedziny badań nad przekładem zamierzam przejąć dążenie do bliskiego i szczegółowego omawiania cytowanych tekstów oraz tworzenia wokół nich rozbudowanych, niespiesznych wypowiedzi. Z repertuaru psychoanalitycznego planuję zaczerpnąć tendencję do omownego i niebezpośredniego wprowadzania ustaleń pochodzących z prac źródłowych, tak by zaczęły one pracować na rzecz prowadzonych rozważań. Zrezygnuję natomiast z ich przybliżania i omawiania pierwotnego kontekstu ich znaczenia i pojawiania się. Formuła eseju, rozumianego jako odwołująca się do dyskursu naukowego próba poszukiwania wyrazu dla nowych, nieporuszanych dotąd treści, właściwie nasuwa się sama w obliczu interdyscyplinarnego projektu badawczego, który próbuje łączyć ze sobą dwie odległe od siebie dziedziny. Daje szansę na mariaż, który nie utknie w hermetycznych formułach żadnej nich, a zarazem będzie miał określony ciężar i gęstość, zabezpieczający przed osunięciem się w pustosłowie.

Przedstawiana praca ma charakter dyskursywny. W związku z tym wszystkie omawiane w jej ramach cechy dyskursu stosują się również do niej samej i to z wszystkimi konsekwencjami. Już wcześniej sugerowałem, że organizuje się ona wokół nieistniejącego przedmiotu, który sytuuje się na przecięciu zachodniego i polskiego dyskursu o przekładzie. Ponadto, jak również już była o tym mowa, kierowana jest do nieistniejącego odbiorcy, kompetencjami oscylującego miedzy tłumaczem, teoretykiem przekładu i psychoanalitykiem. Pozostaje w ścisłym związku

nie tylko z owym nieistniejącym przedmiotem, oraz określonym kontekstem społeczno-historycznym, ale także z horyzontem poznawczym i osobowością swojego twórcy. W tym sensie ma charakter symptomatyczny. W formie eseju przybiera postać mowy i jako taka skazana jest na powtórzenia. Narracja prowadzona w jej ramach będzie rozwijała się tyleż w sposób liniowy, dając nadzieję na konkluzję, co przede wszystkim w sposób koncentryczny, nieustannie wracając do tych samych kwestii i podejmując je wciąż na nowo. Formuła repetycji będzie w istocie zapisem uporczywego krążenia wokół wciąż wymykającego się przedmiotu rozważań. Stąd kolejne rozdziały niekoniecznie będą kontynuować myśli doprowadzone do konkluzji, ale nierzadko podejmować opracowany już temat na nowo, powtarzając niejako część wcześniejszych ustaleń. Zarazem jednak — jak każe wierzyć psychoanalityczna praktyka — każde takie powtórzenie będzie niosło ze sobą nową treść, wydobywało nowy aspekt omawianego problemu i naświetlało go z nowej perspektywy; będzie to spojrzenie wzbogacone o wiedzę pozyskaną od czasu ostatniego pojawienia się tego samego motywu. W ramach poszczególnych rozdziałów, dla których punktem wyjścia będą różne teksty i koncepcje, mowa będzie zasadniczo tym samym. Powracającym tematem będzie brak sytuujący się w centrum dyskursu o przekładzie. Zaś zorganizowane wokół niego mówienie będzie balansować na granicy zwątpienia i nadziei na uzyskanie efektu inspiracji, który wykorzystaniu psychoanalizy jako metody w ramach nauk humanistycznych obiecywał Freud.

III) Prolog

„I could define poetry this way: it is
that which is lost out of both prose
and verse in translation".

Robert Frost, *Conversations on the Craft of Poetry* (1959)

Słynna definicja poezji Roberta Frosta z 1959 roku, często przywoływana w uproszczeniu i głosząca, że poezją jest wszystko to, co zostaje utracone w tłumaczeniu, nie odegrała istotnej roli w historii poezji, furorę zrobiła jednak w XX-wiecznym mówieniu i myśleniu o przekładzie. Przywoływana setki razy przy okazji prac zbiorowych, recenzji przekładów i polemik tłumaczy, na konferencjach i zjazdach translatologicznych, w prywatnych zapisach i oficjalnych wywiadach, nabrała charakteru chwytliwego bon motu, skrzydlatego słowa, którego znaczenie stało się równie mdłe i bezbarwne, co nierozwikłane i enigmatyczne. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że to krótkie zdanie wypowiedziane przez Frosta zyskało rozgłos nieprzypadkowo. Zdaje się ono bowiem chwytać w lot istotę wyobrażeń na temat tego, czym dla nowoczesnej, europejskiej wyobraźni był, i do pewnego stopnia jest nadal, przekład: przekład to sztuka tracenia; tłumaczenie to proces nieuniknionej utraty.

Taka definicja tłumaczenia wydaje się mieć charakter tyleż przypadkowy, co w pewnym sensie konieczny. Przypadkowy, ponieważ stanowi jedną z wielu możliwych prób określenia, czym jest przekład. Wśród kilkudziesięciu definicji przekładu sformułowanych w różnych językach, przywołanych i rozpatrzonych przez Olgierda Wojtasiewicza, którego *Wstęp do teorii tłumaczenia* stanowi fundament polskiego myślenia o przekładzie, żadna nawet nie zbliża się do powyższej[55]. Mało który specjalista zapytany o definicję przekładu udziela odpowiedzi, która akcentowałby element utraty wpisanej w tłumaczenie. Zarazem jednak nasza definicja przybiera postać konieczności, ponieważ nieustannie powraca na marginesach

[55] Por. O. Wojtasiewicz, *Wstęp do teorii tłumaczenia,* Tepis, Warszawa 1957, s. 11-15.

wypowiedzi krytyków, teoretyków i praktyków przekładu. Narzuca się ona jako pewien rodzaj prawdy w wypowiedziach komentujących poczucie chybienia czy niewystarczalności tłumaczenia produkowanego w imię określonych norm i ideałów. Przeczucie zapisane w słowach Roberta Frosta wyraża określone wyobrażenia na temat przekładu, specyficzny sposób jego przeżywania, a w związku z tym także charakterystyczny sposób mówienia o nim. Jest przejawem dyskursu o przekładzie, który ze względu na wpisany weń wymiar niemożliwości przybiera postać mitu.

> Mit jest tym, co nadaje formułę dyskursywną czemuś, co nie może zostać przekazane w definicji prawdy, dlatego, że definicja prawdy nie może się opierać na niczym innym niż na sobie samej, i że to o tyle mówienie ją ustanawia, o ile posuwa się naprzód. Mówienie nie może ujmować samego siebie ani ujmować ruchu dostępu do prawdy jako prawdy obiektywnej. Ono może ją jedynie wyrażać — i to na sposób mityczny. Właśnie w tym sensie można powiedzieć, że to, w czym teoria analityczna konkretyzuje stosunek intersubiektywny […] ma walor mitu.[56]

Myślenie analityczne zaproponowane przez Lacana wydobywa kwestię relacji, która zawiązuje się pomiędzy dyskursem i mitem. Mit stanowi formułę dyskursywnego ujmowania czegoś, co wymyka się prostemu definiowaniu, a co zarazem stanowi istotę, przedmiot, czy powód mówienia. W kontekście przekładu jest to o tyle interesujące, że zdaje się rysować pewien związek pomiędzy owym nieuchwytnym przedmiotem-powodem mówienia oraz nieuchwytnym przedmiotem-powodem tłumaczenia, czyli oryginałem. W sytuacji mówienia (czy pisania) o przekładzie te dwa niemożliwe punkty niejako splatają się ze sobą, wyznaczając miejsce dla nieświadomego jądra dyskursu o przekładzie.

Aby spróbować się do niego zbliżyć, w ramach zarysowywania tematów, które podejmowane będą w kolejnych rozdziałach mojej dysertacji, chciałbym wyruszyć w kierunku zaproponowanym przez Lacana i przyjrzeć się mitom w taki czy inny sposób konstytutywnym dla europejskiego dyskursu o przekładzie. W ramach prologu do dalszych rozważań proponuję więc lekturę dwu tekstów, autorstwa dwu teoretyków zupełnie różnych pod względem narodowościowym, historycznym, ideowym i do pewnego stopnia religijnym. Powodem, dla którego chciałbym zestawić ze sobą prace Waltera Benjamina i Jacques'a Derridy — bo o ich teksty

[56] J. Lacan, *Mit indywidualny neurotyka,* przeł. T. Gajda, J. Waga, Warszawa 2015, s. 14.

chodzi — jest głębokie zainteresowanie obu filozofów grą braku i pełni w procesie przekładu.

Walter Benjamin rozpoczyna swój słynny tekst *Zadanie tłumacza* od omówienia ścisłej relacji, która zawiązuje się między oryginałem a przekładem. Przedstawia przekład jako inną formę istnienia, której tekst oryginalny się domaga. Podkreśla, że ani dzieło, ani jego przekład nie istnieją niezależnie od siebie. Pozostają w ścisłym związku, swoistej symbiozie. Każdy tekst, w rozumieniu filozofa, jest otwarty na przekład. Charakteryzuje go przekładalność, rozumiana jako immanentna właściwość nadania mu specyficznej formy istnienia, którą jest przekład. Warto od razu dodać, że Benjamin nie ma na myśli przekładalności w potocznym rozumieniu. Przekładalność nie dotyczy bowiem tego, czy dany tekst możliwy jest do przełożenia na określony język. Stanowi natomiast ontologiczną właściwość konstytuującą istnienie przekładu niezależnie od poszczególnych języków wernakularnych i ich użytkowników. Tak rozumiana przekładalność odnosi przekład do ostatecznej instancji odbiorczej — czyli Boga — i tym samym umieszcza rozważania nad przekładem w przestrzeni metafizycznej.

> […] należy zwrócić uwagę, że pewne pojęcia relacyjne zachowują swój sens, może wręcz swój sens najgłębszy, gdy nie odnosi się ich od razu wyłącznie do człowieka. I tak na przykład wolno mówić o niezapomnianym życiu lub niezapomnianej chwili, nawet gdyby wszyscy ludzie o nich zapomnieli. Gdyby mianowicie ich istota wymagała tego, by o nich nie zapomnieć, predykat ten nie byłby fałszywy, lecz stanowiłby pewien wymóg, którego ludzie nie spełniają nie spełniają, a zapewne także wskazówkę odsyłającą do sfery, gdzie byłby spełniony: do pamięci Boga. Podobnie przekładalność pewnych tworów językowych można by rozważać także wówczas, gdyby dla ludzi były one nieprzekładalne. I czy na gruncie ścisłej koncepcji przekładu do pewnego stopnia rzeczywiście nie powinny być takie? — Tak właśnie, w oderwaniu od ludzi, trzeba stawiać pytanie, czy przekładalność owych tworów językowych jest czymś wymaganym. Prawdziwa jest bowiem taka oto teza: skoro przekład jest pewną formą, przekładalność musi należeć do istoty pewnych dzieł.[57]

Tekst Benjamina w znaczący sposób odznaczył się na tle XX-wiecznej refleksji nad przekładem i zdobył popularność, ponieważ jako jeden z nielicznych zaproponował myślenie o tłumaczeniu, które przekracza jego codzienny, komunikacyjny wymiar i próbuje opisywać jego funkcjonowanie z perspektywy filozoficznej czy wręcz metafizycznej. Choć takie ujęcie może wydawać się anachroniczne i przywoływać na myśl antyczne lub średniowieczne traktaty o

[57] W. Benjamin, *Zadanie tłumacza*, przeł. A. Lipszyc, [w:] „Literatura na Świecie", nr 5-6 2011, s. 28-29.

przekładzie, to zarazem zdaje się chwytać coś istotnego zarówno z poziomu funkcjonowania samego przekładu, jak i sposobu mówienia i myślenia o nim. Rezonuje w nim kwestia historycznego uwikłania refleksji przekładoznawczej w szerszy kontekst o charakterze teologicznym, który z jednej strony odcisnął silne piętno na wyobrażeniach na temat przekładu w judeochrześcijańskiej kulturze Zachodu, a z drugiej strony dziś chętnie ulega pominięciu czy zapomnieniu jako nieaktualny lub nieistotny. Stawką tłumaczenia u początków formowania się przekonań i norm z nim związanych była nie tylko kwestia komunikacji, ale przede wszystkim zbawienia. Wierność przekładu była wiernością tyleż wobec słowa, co właściwie wobec boskiego Logosu noszącego znamiona prawdy i mającego zdolność do wiązania i przekształcania bytu. Tłumaczenie miało wymiar religijny i rozgrywało się na dwu poziomach: na poziomie horyzontalnym — wobec wspólnoty wiernych — oraz na poziomie wertykalnym — wobec samego stwórcy.

Mimo że rozważania Benjamina nie mają charakteru teologicznego, a figura Boga pełni w nich rolę symboliczną, to jednak przywoływana jest z pełną powagą dla oznaczenia instancji, która wyznacza ramę procesu przekładu i jako taka stanowi jego niezbywalny element. Tym samym Benjamin uwrażliwia na postać trzeciego — trzeciej osoby, trzeciej instancji, trzeciego porządku — który wkrada się w granice pozornie dualnej relacji oryginału i przekładu. Sugeruje, że owa trzecia instancja, chętnie dziś pomijana, stanowi niemy kontekst sytuacji przekładowej — pozostaje w nią nieustannie wpisana i wpływa na sposób definiowania i wywiązywania się tłumaczy ze swojego zadania. Choć straciła ona swój metafizyczny wymiar, wciąż wprowadza pęknięcie w ramy sytuacji przekładowej, wynikające z konieczności przekraczania horyzontalnego, czysto komunikacyjnego wymiaru tłumaczenia. Z istnieniem owej trzeciej instancji związana jest również kwestia ideałów i norm, które odgrywają ważną rolę w kontekście przekładu, nadając mu rys wzniosłości. Konstytuują one przeczucie nieosiągalnej obecności i związane z nim poczucie utraty.

Sytuacja przekładowa w ujęciu Benjamina ma szczególną wagę i ciężar, nabiera bowiem charakteru egzystencjalnego czy wręcz eschatologicznego:

> […] przekłady nie służą podtrzymywaniu owego dalszego życia, lecz raczej zawdzięczają mu swoje istnienie. Życie oryginału osiąga w nich swój wciąż odnawiany, najpóźniejszy i najpełniejszy rozkwit. [58]

[58] Tamże, s. 30.

Stosunek przekładu do oryginału jest u Benjaminem stosunkiem życia i rozkwitu. Sięgając po metafory witalistyczne — życia, rozwoju i (w domyśle) śmierci — wpisuje się w szeroko rozpowszechnioną stylistykę mówienia o przekładzie, wyraźnie przesuwa jednak akcenty, sugerując, że przekłady nie uśmiercają oryginałów, ani też nie służą sztucznemu podtrzymywaniu ich życia, ale wręcz dopełniają je i przyczyniają się do ich twórczego uzupełnienia. Uważny czytelnik, szybko jednak zorientuje się, że niemiecki filozof sięga po wspomniane metafory nie tylko po to, by opisać fenomen istnienia przekładu w czytelniczej codzienności, ale by zasygnalizować stawkę, o którą jego zdaniem faktycznie toczy się gra w przekładzie. Życie oryginału, o którym pisze Benjamin, a które rozkwita w przekładzie, to nie zwykła egzystencja, ale życie szczególne — wyższe życie celowe.

> Wszystkie celowe manifestacje życia, podobnie jak ich celowość jako taka, są ostatecznie celowe nie gwoli życia, lecz gwoli ekspresji jego istoty, prezentacji jego znaczenia. Tak więc ostatecznie przekład jest celowy gwoli ekspresji najintymniejszej relacji między językami. Przekład nie może sam objawić, ustanowić tej ukrytej relacji; potrafi wszakże tę relację zaprezentować, urzeczywistniając ją w zarodkowej, intensywnej postaci.[59]

Benjamin zwraca uwagę na absolutny wymiar oryginału, który pozostaje niedostępny czytelnikowi i tłumaczowi. Tym samym uwydatnia obecne w przekładzie pęknięcie, wynikające stąd, że tłumaczenie pozostaje ostatecznie działalnością nakierowaną zarówno na innych, co na ów tajemniczy, nieuchwytny boski pierwiastek. Zarazem przekładanie okazuje się działaniem, które tyleż umożliwia odniesienie do owego boskiego porządku mowy, co zarazem konstytuuje go jako utracony. Staje się narzędziem, które pozwala zarysować najintymniejszą więź, jaka zawiązuje się między językami, ale równocześnie wskazuje, że jej istota pozostaje nieuchwytna. Pozwala przekroczyć przejrzystość jednojęzycznego odniesienia do rzeczy i ukazać jego niewystarczalność, wynikającą z wyłonienia się w ramach tłumaczenia przeczucia owej boskiej perspektywy.

> W przekładzie oryginał wyrasta niejako ku wyższej, czystszej warstwie językowej atmosfery, w której nie może oczywiście żyć wiecznie, tak jak i nie osiąga jej bynajmniej we wszystkich swych aspektach, do której jednak co najmniej w pewien cudownie sugestywny sposób odsyła jako wyznaczonej z góry, przyobiecanej dziedziny pojednania i wypełnienia

[59] Tamże, s. 32.

języków. Nie osiąga tej sfery z całym dobrodziejstwem inwentarza, w niej jednak należy szukać tego, co w przekładzie jest czymś więcej niż komunikatem. [60]

Przekład okazuje się bezprecedensową i niezwykłą przestrzenią dla rozważań z zakresu filozofii języka, oferuje bowiem możliwość krytycznego ustosunkowania się wobec wrażenia pełni, oczywistości i wyczerpującego charakteru poszczególnych języków narodowych. Akt przekładu ma dla Benjamina charakter komunikacji i komunikatu zarazem. Daje on możliwość uchwycenia szczególnego związku, w jaki języki wchodzą z przedmiotem swojego opisu, czy właściwie sposobu, w jaki kształtują jego obraz. Benjamin wielokrotnie podkreśla relację pomiędzy materialnością języków — ich brzmieniem, repertuarem dźwięków i form gramatycznych — a formułowanymi w ich ramach zdaniami i wyrażanymi za ich sprawą sensami. Dlatego też postuluje przekroczenie głęboko zakorzenionych w europejskim myśleniu dualizmów: tłumaczenie dosłowne—tłumaczenie swobodne oraz tłumaczenie literalne—tłumaczenie sensów, wskazując na ich pozorny charakter. Opowiada się za tłumaczeniem literalnym w przyjętym przez siebie rozumieniu (dalekim od intuicyjnego). Przekład w jego ujęciu powinien zdawać sprawę z tego, w jaki sposób środki dostępne w danym języku wchodzą w sekretny związek z rzeczą, którą starają się opisać tak, aby zarazem wskazywać swą partykularność, niepowtarzalność, ale i niewystarczalność.

> […] postulat dosłowności, którego prawomocność jest oczywista, podstawy jednak — głęboko ukryte, należy pojąć, lokując go w donioślejszym kontekście. Otóż tak jak skorupy naczynia — po to, by można było je złączyć — muszą nie być identyczne, ile odpowiadać sobie w najdrobniejszych szczegółach — tak też przekład — zamiast upodabniać się do sensu oryginału — musi raczej ukształtować się we własnym języku według właściwego oryginałowi sposobu wskazywania, miłośnie śledząc wszystkie jego szczegóły, tak by — podobnie jak skorupy rozpoznajemy jako ułomki jakiegoś naczynia — oryginał i przekład można było rozpoznać jako ułomki pewnego większego języka.[61]

Benjamin, odwołując się głęboko zakorzenionych w europejskiej tradycji kabalistycznych wyobrażeń, przedstawia poszczególne języki narodowe jako fragmenty rozbitej urny, które w czasach swej świetności zdolne były stać się nośnikami boskiej esencji, dziś zaś zniszczone i rozproszone noszą jedynie jej cień i ślad. Ujęte w tej perspektywie istnienie języków wernakularnych nabiera znaczenia

[60] Tamże, s. 34.

[61] Tamże, s. 37.

teologicznego, zaś przekład teleologicznego: z jednej strony bowiem pozwala ujawnić i zdiagnozować sytuację rozbicia i pofragmentowania języków, z drugiej natomiast może stać się narzędziem prowadzącym lub przynajmniej wskazującym drogę do odzyskania boskiego doświadczenia pełni.

Niemiecki filozof przede wszystkim wskazuje na niezwykłą przestrzeń pomiędzy, która otwiera się każdorazowo w przejściu od oryginału do przekładu (czy właściwie od przekładu do oryginału, gdy dokonuje tego krytycznie nastawiony czytelnik). Uwrażliwia on na fakt, że w samym centrum doświadczenia przekładu i mówienia o przekładzie wyłania się dziura, istotny brak. Choć z jednej strony niemal od zawsze w taki czy inny sposób zaprzątał on uwagę badaczy, to jednakowoż pozostawał niewyartykułowany. Badania translatologiczne, których zadania w znacznym stopniu można określić jako badanie relacji zachodzących między oryginałem a przekładem, na przestrzeni lat koncentrowały się to po stronie tekstu źródłowego, to po stronie tekstu przełożonego. Tymczasem zgodnie z tym, co zdaje się sugerować Benjamin, prawdziwie istotne zagadnienie dla teorii przekładu sytuuje się właśnie w owym „a", w przestrzeni pomiędzy językami i pomiędzy tekstami, do którego doświadczenie przekładu każdorazowo odsyła. Sytuacja przekładu, otwarcie się oryginału na „coś" poza nim, które wiąże języki ze sobą tajemniczą więzią pokrewieństwa, pozwala ujawnić przebłysk tego, co Benjamin nazywa czystym językiem:

> Wszelkie ponadhistoryczne pokrewieństwo języków polega raczej na tym, że każdy z nich jako całość coś wskazuje, a każdy to samo, co wszakże nie jest osiągalne dla żadnego poszczególnego języka, lecz jedynie dla ogółu ich uzupełniających się wzajemnie intencji: czysty język. Podczas gdy mianowicie wszelkie poszczególne elementy, słowa, zdania, związki obcych języków wzajemnie się wykluczają, języki te uzupełniają się w samych swych intencjach.[62]

Czysty język to w istocie nazwa dla języka Boga, a zatem sposobu mówienia, który w sposób wyczerpujący jest w stanie uobecnić przedmiot opisu. Dla Benjamina żaden z ludzkich języków nie może być z nim tożsamy. Wszystkie języki zgodnie z myślą niemieckiego badacza opisują te same przedmioty, ale z różnych perspektyw, są więc w pewien sposób ułomne, rozczłonkowane, niezdolne do uchwycenia całości. Przekład ma dla Benjamina tak doniosłe znaczenie, ponieważ

[62] Tamże, 32.

daje obietnicę pełni, stworzenia lepszego, doskonalszego obrazu — pozwala żywić nadzieję na możliwość zbliżenia się do osiągnięcia boskiej perspektywy oglądu. Tym samym Walter Benjamin podtrzymuje pozytywny obraz tłumaczenia jako procesu wzbogacającego, przepełnionego życiem i rozkwitem. Zgodnie z proponowanym przez niego ujęciem, w ramach tłumaczenia znajduje swoją manifestację cień owego boskiego języka. W związku z tym przekład jest formą, która umożliwia badanie i usymbolizowanie sposobu, w jaki dany język wchodzi z relację z opisywaną rzeczą. Oferuje możliwość krytycznego odniesienia się do sposobu korzystania z danego języka i jego twórczego przetworzenia. W ten sposób pozwala wyznaczać granice poszczególnych fragmentów roztrzaskanej urny i uzupełniać braki w drodze do boskiej pełni.

Choć mogłoby się zdawać, że Benjamin akcentuje przede wszystkim ów wychylony ku całości aspekt przekładu, wskazuje zarazem — z perspektywy przyszłych rozważań prowadzonych na gruncie niniejszej pracy — na cenniejszą, choć zupełnie przeciwną właściwość przekładu, która wikła jego refleksję w dialektykę pełni i braku. Tłumaczenie otwiera bowiem przestrzeń, która nie tylko pozwala doskonalić się w dążeniu do idealnego przedstawienia, ale która odsłania i ujawnia rozczłonkowanie i niedoskonałość poszczególnych języków rodzimych. Pozwala sobie uświadomić to, co na co dzień, w jednojęzycznym oglądzie pozostaje niewidoczne — nieprzystawalność słów i rzeczy, nieoczywistość kategoryzowania i opisywania świata, w końcu także niewystarczalność środków jednego języka dla wyrażenia tego, co zostało powiedziane w innym. Sytuacja przekładu otwiera więc przepaść, eksponuje tkwiący w języku brak i każe wobec niego trwać. Jak się zdaje, to odkrycie również ma dla Benjamina pewną wartość. Z początku mogłoby się wydawać, że „czysty język", do którego w ujęciu filozofa miałby dążyć przekład, jest synonimem prawdy, rozumianej jako możliwość prawdziwego, właściwego ujęcia rzeczy — sięgnięcia boskiego Logosu i odtworzenia za jego sprawą adekwatnego opisu. Przekład byłby więc drogą do poszukiwania pierwotnego języka, w ramach którego anulowana zostałaby różnica między słowem a rzeczą. Takie wyobrażenie i podobne mu dążenie wydaje się powszechne i odbija się echem w dyskursie na temat przekładu artykułowanym w różnych miejscach, w różnym czasie. I choć Benjamin sam się na nie powołuje i wiele wysiłku wkłada w jego opracowanie oraz umocowanie w ramach swoich rozważań, ostatecznie pozostaje wobec niego nieufny:

> Jeżeli w ogóle istnieje język prawdy, gdzie bez napięcia, w milczeniu trwają ostateczne tajemnice, nad którymi trudzi się wszelkie myślenie, ów język prawdy jest — językiem prawdziwym, I właśnie ten język, którego ujęcie i opisanie to jedyna doskonałość, na jaką może liczyć filozof w intensywnej postaci skrywa się w przekładach. […] Istnieje bowiem filozoficzny geniusz, którego najbardziej swoistą cechą jest tęsknota za owym językiem, ukazującym się w przekładzie.[63]

Czysty język w narracji Benjamina przybiera postać milczenia, które szczególnie intensywnie „wybrzmiewa" w sytuacji przekładu. Nie ma formy słów, a objawia się w interwałach, przerwach pomiędzy językami. Ma zatem charakter negatywny, zostaje zrodzony w wyniku doświadczenie różnicy. Benjamin zdaje się przeczuwać, że prawda, która ze szczególną intensywnością objawia się w przekładzie, a która rodzi się w wyniku dążenia do osiągnięcia boskiego, czystego języka, jest prawdą o niemożliwości tego dążenia i ostatecznej utracie pierwotnej pełni. Prawda, której odkrycie umożliwia przekład, wynika z uświadamiania sobie i eksplorowania absolutnego i nieprzekraczalnego pokawałkowania i zróżnicowania języków, a więc wyłaniającego się w ramach przekładu braku. Choć obie prawdy — ta dotycząca absolutnej pełni i ta dotycząca absolutnego braku — noszą piętno boskiej interwencji, to ta druga wydaje się o wiele bardziej dojmująca. Wprowadza bowiem radykalne ograniczenie i wymiar bezwzględnej skończoności. To wobec niego Benjamin wyraża tęsknotę za owym boskim językiem, który miałby stać się remedium na doświadczenie niemożliwości w sytuacji przekładu; oferować przekroczenie partykularności danego języka na rzecz udziału w języku innym, umykającym śmierci, bo żywym i rozkwitającym. Ten język zarazem jawi się jako utracony, odgrodzony przez nieprzeniknioną barierę języków wernakularnych. Właśnie wobec doświadczenia braku sformułowane zostaje owo słynne tytułowe, a zarazem szczególnie dojmujące w swym wyrazie Benjaminowskie zadanie tłumacza:

> Skoro bowiem przekład jest pewną swoistą formą, to również zadanie tłumacza można ująć jako swoiste i odróżnić je ściśle od zadania poety. Polega ono na tym, by odnaleźć taką intencję skierowaną na docelowy język przekładu, która sprawi, że w języku tym rozbrzmi echo oryginału. Ta właściwość przekładu odróżnia go całkowicie od dzieła poetyckiego, ponieważ intencja tego ostatniego nie kieruje się nigdy ku językowi jako takiemu w jego totalności, a jedynie bezpośrednio ku określonym, językowym związkom treści. Inaczej niż poezja, przekład nie znajduje się, by tak rzec, w środku górskiego lasu języka, stoi bowiem raczej na zewnątrz, naprzeciw ściany lasu, i nie wkracza doń, lecz wykrzykuje ku niemu oryginał, mierząc w to akurat jedyne miejsce, skąd dobiec może

[63] Tamże, s. 36.

> echo obcojęzycznego, dzieła dźwięczące w języku przekładu. […] Jeśli ukazać zadanie tłumacza w tym świetle, tym bardziej nieprzeniknione ciemności okryć mogą drogi wiodące ku jego wypełnieniu. Wydaje się wręcz, że owo zadanie — sprawić, by w przekładzie dojrzało ziarno czystego języka — nie może być nigdy spełnione, nie sposób go określić pod względem rozwiązania. Czyż bowiem wszelkie rozwiązania nie tracą gruntu, gdy oddanie sensu przestaje być miarą przekładu?[64]

W ujęciu Benjamina uderza pierwotny charakter zadania, które stawia on przed tłumaczem: nawoływać w stronę pokawałkowanego języka, w taki sposób, by zmusić to, co sytuuje się poza jego granicami, do odpowiedzi; wzbudzić w martwym języku rezonans życia, które pozostaje niedostępne. Przekroczyć doświadczenie utraty. Oczekiwany efekt nie dotyczy wymiaru sensu, ale brzmienia. Rozumiemy więc, że w intencji Benjamina zadaniem tłumacza jest namierzanie najintymniejszej relacji, w jaką ciało (rzecz) wchodzi z językiem. Formułowane jest ono wobec świadomości pewnego wymiaru niemożliwości, a zarazem niezgody na jego uznanie. Dlatego też niejako porzuca ono domenę sensu, na rzecz poszukiwania odpowiedzi na poziomie materialności. Benjamin zdaje sobie sprawę z trudności, czy wręcz niewykonalności tak postawionego zadania — wyznaczając tym samym przestrzeń pragnienia. Jak sam komentuje, podążanie tak wybraną ścieżką w stronę „czystego języka" przypomina chodzenie po omacku, nie oferuje gotowych rozwiązań, rodzi lęk i zwątpienie. Co znamienne, Benjamin mówi o sposobie, w jaki poszczególne języki wernakularne czy stworzone za ich sprawą dzieła ujmują swój przedmiot, dając tym samym wyraz boskiej tajemnicy spajającej rzeczy i języki, ale nie jest w stanie powiedzieć o niej wiele więcej. Przeczuwa jej obecność poza granicami poszczególnych języków, czuje jej doniosłość i wagę, próbuje się do niej przybliżać ze wszyskich stron, ostatecznie jednak nie potrafi przedstawić jej inaczej niż w kategoriach enigmy. Badacz, podobnie jak tłumacz, zostaje usytuowany wobec niej na zewnątrz, postawiony przed ścianą języka i zmuszony do nawoływania w nadziei na odpowiedź ze strony Innego. Z całą mocą wyłania się tu miejsce odcięcia i braku, które wpisane jest w doświadczenie przekładu, a które staje się impulsem do tłumaczenia i wytwarzania dyskursu o przekładzie.

Jego opracowanie przybiera formę mityczną, formę mówienia, które próbuje usymbolizować brak, a zarazem dąży do jego przekroczenia. W poglądach Benjamina na przekład owa mityczna struktura została bardzo rozbudowana i dzięki temu można

[64] Tamże, s. 35-36.

ją uchwycić. Ów niemiecki filozof o żydowskich korzeniach odwołuje się do tradycji judaistycznej i kabały luriańskiej[65]. Bazuje na wyobrażeniach związanych z opowieścią o pierwotnym kataklizmie, boskim upadku, który zdezintegrował świat i rozbił go na drobne fragmenty, echa większej całości. Całość ta stała się źródłem największej tęsknoty i największego pragnienia ludzkości, a jej odbudowywanie naczelną misją w życiu człowieka. Zaproponowana przez Benjamina narracja daje się z równym powodzeniem odnieść do innej fundującej europejski dyskurs o przekładzie opowieści, wspólnej dla tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej. Mowa tu oczywiście o micie wieży Babel, będącym podstawą innego kanonicznego tekstu teoretycznego o przekładzie, autorstwa Jacques'a Derridy.

Pojawiająca się w jedenastym rozdziale księgi G*enesis* biblijna historia o wieży ze smoły i cegieł, którą potomkowie Sema pragnęli wznieść pod samo niebo, by uczynić znak, który zapobiegnie ich rozproszeniu, odczytywana była różnie – jako przypowieść o pysze, o karze, o potędze Boga, o przestrodze przed ujednoliceniem i postępem[66]. Co jednak najistotniejsze, stanowiła ona również założycielską opowieść o genezie wielości języków i konieczności przekładania. „Penalizacyjny" charakter tej opowieści nie jest bez znaczenia, gdyż w związku z nią przekład już u zarania zostaje skojarzony z porządkiem kary. To traumatyzująca opowieść-wspomienie o utraconej pełni i jedności, o idealnej komunikacji, o przeźroczystości języka, o jego tożsamości z rzeczą, o referencjalności, w końcu o możliwości pełnego uobecnienia rzeczywistości w słowie. Obraz idealnego języka i historia jego utraty to elementy, które łączą ów mit z narracją przedstawioną przez Benjamina i ujawniają katastroficzny aspekt dyskursu o przekładzie. Wieża Babel to mit fundujący pierwotną utratę, próbujący opanować i opowiedzieć doświadczenie rozbicia pierwotnej pełni, ciosu wymierzonego w to, co wydawało się niemożliwe do zaatakowania i utracenia; co było oczywiste i przeźroczyste, a więc bezbronne. Początki przekładu okazują się więc również na wskroś traumatyczne. Konieczność przekładu rodzi się bowiem w momencie, w którym słowo jak błyskawica uderza z zewnątrz (czy właściwie znikąd) w pewną całość, w utrwalony obraz dotąd spójnego świata. Domniemana założycielska pełnia ulega rozpadowi, staje się fragmentaryczna,

---

[65] Por. W. Panas, *Księga Blasku, Traktat o Kabale w prozie Brunona Schulza,* Lublin 1997.

[66] Por. P. Cembrzyńska, *Wieża Babel. Nowoczesny projekt porządkowania świata i jego dekonstrukcja*, Kraków 2012, s. 5-19.

porwana i jako taka nieoczywista. Od tego momentu wszelka myśl i wypowiedź o przekładzie będzie ufundowana na poczuciu owego założycielskiego braku, a sam akt tłumaczenia stanie się skrytym dążeniem do odzyskania niemożliwej pełni.

Jednak jak pokazuje Derrida w swoim tekście o znamiennym tytule *Wieże Babel*, opowieść z Księgi Rodzaju doprecyzowuje kwestie dotyczące samego upadku. Przesuwając akcenty, oprócz katastroficznego wskazuje dodatkowo na jej wcześniejszy, agoniczny aspekt, który znajduje swoje przedłużenie w agonicznym obliczu dyskursu o przekładzie. Wiąże się ono z mitycznym przekonaniem, że przyczyną pomieszania języków było ludzkie dążenie do stworzenia języka własnego, wyłamującego się spod boskiej władzy, który dawałby możliwość nadania sobie własnego imienia. Własnego, a więc przeciwnego do tego, które otrzymał pierwszy człowiek — imienia znikąd, imienia przedustawnego, które wyprzedza jego istnienie, wprowadzając tym samym drzemiący u podstaw jego egzystencji brak. Chodziło więc o imię, które ów brak i przesunięcie usunie, zapewni poczucie tożsamości i — przede wszystkim — panowania. U początków konstytuowania się wielości języków, jak sugeruje Derrida, sytuuje się więc zazdrość i walka. Walka o słowa, a właściwie o Słowo, owo pierwsze Słowo, które według biblijnego przekazu było na początku i które legitymizowało do tworzenia życia i panowania nad nim. Chodziło więc o coś więcej niż proste odzyskanie utraconej pełni – o zdobycie władzy, która pozwoli wyeliminować brak.

Ów agoniczny spór kończy się porażką budowniczych. Wieńczące konfrontację boskie słowo uderzające z zewnątrz może nosić znamiona (tak zwykło się tradycyjnie odczytywać zakończenie mitu o wieży Babel) zakazu i kary. Zakazu, który uniemożliwia bezpośrednią łączność między znaczącym a znaczonym i tym samym powoduje karę: odziera znak z jego wsobności, niepowtarzalności i samowystarczalności, włącza go w łańcuch płynnych i konwencjonalnych znaczących, które dają możliwość jedynie ułomnej komunikacji opartej na zmianie i powtórzeniu oraz zamyka mowę w beznadziejnej próbie coraz to bliższego uchwycenia znaczenia, które nieustannie się wymyka:

> Czy nie możemy tutaj mówić o zazdrości Boga? Przez urazę z powodu tego imienia i jednej wargi [języka - B.S.] ludzi narzuca swoje imię, imię ojca; i przez to gwałtowne narzucenie rozpoczyna dekonstrukcję wieży jako języka uniwersalnego, rozprasza pokrewieństwo genealogiczne. Przerywa linię rodową. Narzuca przekład i zarazem zakazuje go. […]

> Przekład staje się konieczny i niemożliwy jako efekt walki o zawłaszczenie imienia, konieczny i niemożliwy w przedziale pomiędzy dwoma imionami bezwzględnie własnymi.[67]

Derrida zwraca uwagę na trzy istotne elementy, które z jednej strony łączą jego rozważania z myślą Benjamina, a z drugiej wychylą je w stronę francuskiej psychoanalizy. Po pierwsze, podobnie jak Benjamin, choć z innych powodów, zakłada, że tekst domaga się przekładu. W ujęciu Derridy rodzi to jednak nieco odmienne konsekwencje. Dla Benjamina tłumaczenie miało ostatecznie charakter progresywny. Wiązało oryginał i przekład szczególną, integrującą więzią; było zadaniem, które pozwało dążyć do idealnej, uniwersalistycznej pełni. Dla Derridy natomiast tłumaczenie również włącza tekst wyjściowy w ruch, który jednak nie dąży ku zjednoczeniu, nie posiada metafizycznego celu i jako taki pozostaje nieskończony, jest bowiem efektem charakterystycznej dla sposobu istnienia języka różnicy. Derrida silniej akcentuje więc to, co u Benjamina było zaledwie przeczuciem. Po drugie, francuski filozof również zwraca uwagę na specyficzną dialektykę braku i dążenia do pełni, która pojawia się w założycielskim dla dyskursu o przekładzie micie. Na podstawie jego tekstu można jednak wyciągnąć wniosek o swego rodzaju pogłębieniu tej dialektyki, o jej dekonstrukcji, ale nie zniesieniu. Brak w jego odczytaniu staje się w pewien sposób fundamentalny. Nie stanowi bezpośredniej opozycji wobec pełni, ponieważ w samej pełni zdaje się obecny. Czy właściwie, mówiąc precyzyjniej, to owa pełnia okazuje się podszyta brakiem i wobec niego konstruowana. Tu w języku pojawia się rozszczepienie. To trzeci istotny element, który można wyczytać z tekstu Derridy. Owo rozszczepienie, różnica która istnieje między językami, ale także w obrębie jednego języka, wywołuje ruch przekładu, który, podobnie jak u Benjamina, nadaje przekładowi ambiwalentny charakter. Sprawia, że staje się on zjawiskiem koniecznym i niemożliwym zarazem. Wskazuje na nieredukowalne przesunięcie, rozziew, który każdorazowo ujawnia się w związku z przekładem. Jego istnienie zaś francuski filozof wiąże bezpośrednio z boskim zakazem, który nazywa wprost imieniem ojca i tym samym odsyła do jednego z głównych terminów charakterystycznych dla psychoanalizy Lacanowskiej.

> Imię-Ojca pełni funkcję symboliczną w nazywaniu, a więc zapewnia naszą tożsamość, określa miejsce w lineażu, orientuje pragnienia i je ogranicza. Oddzielając dziecko od matki,

---

[67] J. Derrida*, Wieże Babel,* przeł. A. Dziadek [w:] *Współczesne teorie przekładu*, red. P. Bukowski, M. Heydel, Kraków 2009, s. 379.

> a więc wprowadzając brak, zapobiegając kazirodztwu, a więc ucieleśniając Prawo, Imię-Ojca wprowadza pragnienie i Prawo: „Imię-Ojca wiążę pragnienie z prawem”.[68]

Zastosowanie przez Derridę owego terminu wydaje się nieprzypadkowe. Ma potencjał tyleż polemiczny, co ilustracyjny. Pozwala bowiem z jednej strony wskazać na tkwiący w przekładzie, nieodzowny brak, a zarazem uwypuklić zasadę jego pokrywania, przez skojarzenie z ideologiczną walką o władzę symboliczną. W tej perspektywie walka ta zaczyna przypominać edypalną rywalizację o władzę nad iluzorycznym obiektem, sensem, który z jednej strony pozwoliłby uzyskać wrażenie panowania nad tekstem oryginału, a z drugiej dawałby poczucie możliwości jego uobecnienia w innym języku. Tak rozumiany przekład byłby ściśle związany z władzą ojcowskiego prawa, które przecina (kastruje) obraz oryginału, oddziela od niego, zamyka w ramy prawa gramatyki, oferując w zamian poczucie rozumienia i obietnicę uobecnienia tego, co obce.

Babel, pomieszanie. Babel przecinek pomieszanie. To, co indywidualne, a to, co ogólne. Wokół tej formuły, dotyczącej właśnie kwestii imienia, koncentruje się refleksja Derridy na temat przekładu. Francuski filozof próbuje zilustrować efekt boskiego zakazu rozszczepiającego język, sprawiającego, że przekład staje się konieczny i niemożliwy zarazem. Przestrzeń owego zakazu w Derridiańskiej formule sygnuje przecinek[69]. Przecinek ten staje się również przestrzenią samego przekładu — łatwego do przeoczenia uskoku, za którym kryje się bezkresna przepaść oddzielająca to, co wyjątkowe, od tego, co powszechne. Warto podkreślić, że na początku swojego tekstu Derrida niejako odwraca tradycyjną procedurę przekładoznawczą i na podstawie przekładu poszukuje oryginału:

> […] w jakim języku została skonstruowana i zdekonstruowana wieża Babel? W języku, wewnątrz którego nazwa własna Babel mogła przez niedokładność (confussion) być przełożona przez słowo „niedokładność”. Nazwa własna Babel jako nazwa własna powinna pozostać nieprzekładalna, ale przez pewnego rodzaju niedokładność asocjacyjną, którą czyni

---

[68] J. Lacan, *Seminarium XI. Cztery podstawowe pojęcia psychoanalizy*, Przekład nieautoryzowany R. Andruszko i B. Gorczyca, [b.r.], [b.m.], http://www.psychoanaliza.com.pl/?art=3&tab=mps&lang [dostęp: 25.11.2016.]

[69] Ten sam przecinek sygnuje przestrzeń niemożliwego progu gościnności, tego, co zostaje wyłączone poza nawias, nieoswojone, groźne. Temat *wrogościnności* w przekładzie zostanie rozwinięty i omówiony bardziej szczegółowo pod koniec czwartego rozdziału niniejszej pracy. Por. J. Derrida, *Wrogościnność*, przeł. Anastazja Dwulit, [w:] *Wrogościnność: podejmowanie obcych*, Łódź 2011, s. 5–23.

możliwą tylko jeden język, można by pomyśleć o jej przełożeniu w tym samym języku przez nazwę potoczną, oznaczającą to, co przekładamy przez słowo „nieprzekładalność”.[70]

Filozof tworzy więc wyobrażenie o homonimie, który ukazywałby prawo różni w odniesieniu do przekładu i nieprzekładalności. W języku, którym dysponuje, takie słowo jednak nie istnieje. Dostępna jest jedynie forma rozsunięta, z rozziewem: „Babel, pomieszanie”, przedzielona przecinkiem. Przecinek, wraz z całym kryjącym się za nim prawem gramatyki, jest tym, który symbolizuje oddzielenie: niczym grom z jasnego nieba przecina tak wyobrażony Babel, przeszywa go, rozdziela i rozszczepia, pozostawiając po sobie pomieszanie. Derrida operuje więc już językiem po katastrofie i to tej sfery dotyczą jego rozważania na temat przekładu. Podobnie jak Benjamin, zostaje odcięty od języka pełni, znajduje się po stronie języka rozbitego, pofragmentowanego. Podobnie też jak niemiecki filozof, Francuz zachowuje wyobrażenie pełni brzmienia i znaczenia (zaznaczmy od razu: pełni paradoksalnej, bo przeczuwającej brak), która zostaje utracona. Owa utrata dotyczy konkretnie pełni boskiego imienia, które Bóg wypowiada, by wprowadzić uniemożliwiający językową hegemonię zakaz. Od tamtej pory:

> […] struktura oryginału naznaczona jest przez wymóg bycia przełożoną, więc tym samym, prawnie, oryginał zadłuża się u tłumacza. Oryginał jest pierwszym dłużnikiem, pierwszym petentem, wyczuwa brak i błąd — błaga o przekład. […] W chwili kiedy Bóg narzuca i przeciwstawia swoje prawo prawu szczepu, żąda również przekładu. Także i on się zadłuża. Nie przestał jeszcze opłakiwać przekładu swojego imienia, a już go zakazuje. Ponieważ Babel jest nieprzekładalne, Bóg opłakuje swoje imię.[71]

Właściwie imię boga nigdy nie wybrzmiewa w micie Babel. Samo Babel, które miałoby sygnować imię boga, jest już bowiem przekładem. Stąd wynika jego przeczucie braku i błędu, które otwiera je na dalszy przekład, na kolejne pomieszanie. Właściwe imię Boga, zaszyfrowane w postaci tetragramu JHWH, pozostaje niewypowiedziane. Jako domniemane źródło sensu, niemieszczące się w języku, zasygnalizowane jedynie jako zbitka spółgłosek kryjąca tajemnicę, staje się przestrzenią Wyobrażeniowych rojeń, które zwykle nazywane są Oryginałem.

---

[70] J. Derrida, *Wieże Babel, [w:]* dz.cyt*., s. 375.*

[71] Tamże, s. 383.

Oryginał nie jest więc zjawiskiem Symbolicznym[72], które mieściłoby się w znakach — Oryginał należy do przestrzeni wyobrażeń, które przedstawiają to, co w języku, niby w krypcie, zostaje zamknięte.

Dekonstrukcja strukturalistycznego[73] myślenia o przekładzie ukazuje, że sam przekład wytwarza niejako owo zakryte miejsce, które rzeczony przekład podtrzymuje. Opisane przez Derridę jako Imię Boga Ojca okazuje się nazwą funkcji, która określa zasady wiązania Wyobrażeń z tym, co Symboliczne. Samo imię pozostaje niewypowiedziane jako miejsce puste dla oznaczenia braku po utraconym obiekcie (oryginale), a zarazem wyznacza kierunek ruchu dążenia (pragnienia) przekładu.[74]

Jak wskazuje Douglas Robinson w książce *The Translator's Turn*[75], owo wiązanie między tym, co wyobrażone, a tym co symbolizowane, a więc proces tłumaczenia, funkcjonował w świadomości Europejczyków tak, jak gdyby opierał się na zasadzie metafory: dzieło języka A, czy szerzej kultury A, zostaje przeniesione do języka czy kultury B. Tymczasem, jak pokazuje Robinson, przekład z konieczności opiera się na prawie synekdochy — jedynie wybrana część oryginału, z reguły jego sens czy znaczenie, zostaje oddelegowana, by symbolizować jego pozostałe aspekty; owa część zostaje więc niejako podstawiona za całość[76].

---

[72] Antycypując przyszłe ustalenia odwołuję się w tym miejscu do pojęć wypracowanych na gruncie psychoanalizy Lacanowskiej. Choć bardziej szczegółowo rolę i znaczenie rejestrów Wyobrażeniowego, Symbolicznego i Realnego oraz ich wzajemne relacje omówię w piątym rozdziale niniejszej pracy, to jednak ze względu na ich użyteczność zdecydowałem odwoływać się do nich od samego początku pracy, by tym samym sprofilować proces lektury kolejnych rozdziałów. Tutaj więc charakteryzuje je bardzo skrótowo: Wyobrażeniowe, Symboliczne i Realne, to trzy rejestry, które w pismach Lacana organizują refleksje o ludzkich sposobach doświadczenia i postrzegania siebie i świata. Wyobrażeniowe wiąże się z funkcją obrazu (także obrazu ciała), ma charakter całościujący i w dużej mierze odpowiada za powstawanie wszelkich reprezentacji psychicznych w umyśle człowieka. Symboliczne odnosi się do trzech zjawisk: języka ujmowanego jako system znaczących; prawa porządkującego funkcjonowanie owego języka oraz społeczności, która się nim posługuje; oraz do Innego zapisywanego wielką literą, czyli tak zwanego Wielkiego Innego. Realne natomiast definiowane jest w zasadzie negatywnie jako to, co sytuuje się poza porządkiem Wyobrażeniowym i Symbolicznym. Pozostaje ściśle związane z ciałem i popędem. Z perspektywy podmiotowej jawi się jako brak i przeżywane jest jako trauma. Zob. J. Lacan, *Symboliczne, Wyobrażeniowe, Realne* [w:] Tegoż, *Imiona-Ojca,* przeł. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, PWN, Warszawa, 2013, s. 12-57.

[73] Tamże, s. 381. Derrida komentuje i powołuje się na klasyczny tekst Romana Jakobsona, *O językoznawczych aspektach przekładu. Por.* R. Jakobson, *O językoznawczych aspektach przekładu*, przeł. L. Pszczołowska, [w:] *Współczesne teorie przekładu.* dz.cyt., s. 373-385.

[74] Jacques Lacan, prowadząc niejako paralelne rozważania na podobny temat, nazywa to miejsce, miejscem *jouissance* Boga. Por. J. Lacan, *Wprowadzenie do Imion-Ojca*, w: Tegoż, *Imiona-Ojca,* przeł. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, PWN, Warszawa 2013, s. 61-81.

[75] D. Robinson, *The translator's turn,* Duke University Press, Baltimore, 1990, s. 54-65.

[76] Szerzej ta kwestia zostanie omówiona w drugim rozdziale niniejszej pracy.

Całościowość pozostaje wspomnieniem, wyobrażeniem na temat Realnego doświadczenia obcego tekstu — m.in jego materialności, brzmienia, historyczności — i relacji, która powstała między owym tekstem a jednostkowym, jednorazowym, także głęboko cielesnym aktem lektury zanurzonego w czasie i kulturze czytelnika. Oryginał, podkreślmy to raz jeszcze, nie ma charakteru tekstowego, bowiem tekst wyjściowy nie jest źródłem przekładu, ale już jego efektem; źródło sam tekst przekracza, rozprasza się na wiele mglistych, trudno uchwytnych czynników, które wymykają się symbolicznemu uporządkowaniu, a które zarazem w akcie lektury zostają spojone w wyobrażoną całość. Owa całość, którą potocznie nazywa się „sensem" (choć daleko przekracza ona to, co w racjonalnej kulturze logosu za sens zwykliśmy uważać), ze względu na synekdochiczny charakter przekładu zostaje utracona.

Przekład oparty na synekdosze, który chce funkcjonować jak uobecniająca pewną całość metafora, staje się figurą paradoksalną, przywodzącą na myśl sposób działania mechanizmu wyparcia[77]. Negacja utraty, która kryje się u podstaw tak rozumianego tłumaczenia wiąże się z drzemiącą u jego podstaw przemocą symboliczną. Widziany z tej perspektywy przekład okazuje się procesem na wskroś agresywnym i zawłaszczającym, w pewnym sensie wręcz traumatyzującym. Prowadzi bowiem do spacyfikowania treści wykluczonych przez zakres przekładowej synekdochy i zatrzaśnięcia ich w milczącej krypcie języka docelowego i jego kultury. W ten sposób oryginał zostaje niejako ukryty, zakopany pod znakami, konstytuując tym samym nieświadomość tekstu w przekładzie.

W związku z tym, jak sugerował w swoim tekście *Kalibanizm. Filozoficzne dylematy tłumaczenia*[78] Tadeusz Sławek, z perspektywy kulturowych badań nad przekładem należy zarzucić myślenie o przekładzie za pomocą metafor transferu sensów czy niewinnej wymiany znaczeń, ale pomyśleć o nim szerzej jako o procesie pożerania dzieła jednej kultury przez inną i późniejsze opłakiwanie tego, czego nie udało się strawić. Tak rozumiany przekład staje się swego rodzaju odmianą

---

[77] Mechanizm ten został szczegółowo opisany w jednej z wczesnych prac Freuda: S. Freud, J. Breuer, *O psychicznym mechanizmie objawu histerycznego,* przeł. R. Reszke, „Przegląd psychologiczny" 1993, nr 3.

[78] Taki sposób myślenia o przekładzie zaproponował Tadeusz Sławek. Zob. T. Sławek, *Kalibanizm. Filozoficzne dylematy tłumaczenia,* w: *Polska myśl przekładoznawcza. Antologia*, red. P. de Bończa Bukowski, M. Heydel Kraków, 2013, s. 275- 288.

derridiańskiej *wrogościnności*[79], przybierającą postać zaproszenia na kolację do melancholijnego kanibala, który widząc swoją Symboliczną bezradność wobec obcości zaproszonego gościa zjada go ze strachu przed jego utratą.

Kanibalistyczne pożeranie jest procesem paradoksalnym. Wynika zarówno z miłości, jak i nienawiści do pożeranego obiektu. Polega na pragnieniu jego równoczesnego zniszczenia i zachowania, wynika z chęci opanowania jego obcego, niepojętego i stąd zagrażającego potencjału poprzez pożarcie i uczynienie częścią siebie, wchłonięcia w obręb „ja". Dlatego też ofiara kanibala nigdy nie znika w pełni, a zostaje w jego ciele niejako pogrzebana, i utrzymywana w paradoksalnym nie-życiu dzięki procesowi utożsamienia, w myśl bardzo poważnie potraktowanej maksymy „jesteś tym, co jesz".[80]

Podobnie rzecz wygląda z przekładem, który pragnie udawać, że funkcjonuje na prawach metafory: taki przekład aspiruje nie tylko do tego, by zastąpić dzieło oryginalne, lecz by być, czy funkcjonować tak, jakby był dziełem oryginalnym. W tym sensie przekład nie tylko tworzy kryptę wokół oryginału, ale sam w całej swojej rozciągłości tą kryptą się staje[81]. W efekcie między oryginałem i przekładem zbudowana zostaje wyjątkowo trwała, a zarazem paradoksalna więź: oryginał funduje tożsamość przekładu; a zatem krypta zbudowana w procesie przekładu wokół oryginału, to, co przysłania i próbuje pochować oryginał, opiera się na założeniu tożsamości z tym, co pochowane. Dlatego też widmo oryginału kładzie się cieniem na istnieniu przekładu i nawiedza go z tak silnie odczuwaną intensywnością: przekład próbuje bowiem oryginał zrazem egzorcyzmować i przyzywać, równocześnie wypiera go i utożsamia się z nim. Wyobrażeniowa tożsamość przekładu z oryginałem ufundowana zostaje na nieobecności oryginału, a zarazem ściśle związana z założeniem jego istnienia. Przekład istnieje jedynie o tyle, o ile oryginał istnieje i nie istnieje zarazem. Zdradza zatem istotę melancholijnego utożsamienia: pozostaje tożsamy nie sam ze sobą, ale z tym, co przykrywa, co go przekracza, z tym, co obce i inne; z tym, co próbuje ocalić przed utratą.

---

[79] J. Derrida, *Wrogościnność,* dz.cyt.

[80] Por. J. Kristeva, *Czarne Słońce. Depresja i melancholia,* przeł. M.P. Markowski, Universitas, Kraków, 2007, s. 11-12.

[81] Zob. J. Derrida, *Fors: The Anglish Words of Nicolas Abraham and Maria Torok*, przeł. B. Johnson, [w:] N. Abram, M. Torok, *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy,* Minneapolis 1986.

Przekład jest na zawsze niejako podcięty przez oryginał, jego ontologia zachwiana. Krypta, na której zostaje wzniesiony, nie stanowi stałego, pewnego gruntu; przekład zostaje ufundowany na nieprzeźroczystej, płynnej, smolistej magmie „oryginału", która co jakiś czas wycieka spod krypty, roztaczając wokół siebie aurę niesamowitości i grozy. Przekładowi się nie dowierza. Pozostaje się wyczulonym na wszelkie potencjalne pęknięcia i szczeliny, w których język przekładu odbiega od szeroko rozumianej normy. Tekst, o którym sądzimy, że jest przekładem, czytamy inaczej, surowiej, czujniej niż ten, który przedstawiono nam jako tekst oryginalny. Nasza lektura przebiega tak, jakbyśmy wciąż musieli z lękiem upewniać się, że tożsamość przekładu jest niepodważalna, że wieko krypty jest wykonane solidnie.

Warto w tym miejscu przypomnieć postulowany przez Benjamina związek przekładu i życia oryginału. Benjamin podkreślał, że przekład dopełnia oryginał i stanowi jego rozwinięcie. W ujęciu Derridy, przy okazji eksploatowania melancholijnego kontekstu myślenia o przekładzie, owo „życie" oryginału w przekładzie zaczyna jawić się zgoła inaczej.

Uporczywa, nieodgadniona obcość, której niepokojącą obecność próbuje się zredukować, oswoić w procesie przekładu, a wobec której wszelkie znaki ostatecznie okazują się bezsilne, staje się niejako synonimem śmierci, nie-miejscem, które wymyka się symbolizacji, zarazem fascynuje i przeraża. Z tego względu przekład rozumiany jako melancholijna inkorporacja nie może polegać na oswajaniu oryginału za pomocą języka, ten bowiem ostatecznie odmawia uczestnictwa w wymianie, ale na jego unieruchomieniu, rozczłonkowaniu i pochłonięciu w całości, wraz z całą jego niepojętą innością i śmiercionośnym potencjałem.

Afektywna ambiwalencja, w którą uwikłany jest przekład, owa gra miłości i nienawiści, chęci zatrzymania i zniszczenia oryginału sprawia, że zostaje on zarazem uśmiercony i utrzymany przy życiu, a więc pożarty, ale nie połknięty i przetrawiony, zatrzymany w ustach jako nie-umarły, jako niepojęty żywy trup zamknięty w krypcie. Tam trwa ciągle obecny, opłakiwany, zabezpieczony przed ostateczną utratą i zmiennością życia. Jednocześnie jednak budzi grozę jako ten, który nawiedza i próbuje powrócić. Choć z jednej strony funduje ruch znaków, który rozpoznawany jest jako ruch życia, to z drugiej równocześnie temu ruchowi zagraża, ponieważ w jednej chwili swoim wtargnięciem może spowodować jego zamarcie. Krypta, która powstaje w przekładzie, służy zatem nie tylko ochronie oryginału przed utratą, ale

również przekładowi przed powrotem wypartego przezeń oryginału w nieoswojonej, nieredukowalnie obcej, resztkowej formie, której widmo budzi trwogę.

Tym, co utrzymuje w ryzach oryginał i zapewnia przekonanie o szczelności krypty przekładu, jest ten sam czynnik, który ową kryptę powołuje do istnienia, a więc siła dominującego dyskursu, władza Symboliczna; imię, które decyduje o zasadach, na jakich to, co Wyobrażeniowe, zostaje związane przez to, co Symboliczne. Powołując się na mit wieży Babel jako alegorię i archetyp działania przekładu, Derrida zwracał uwagę na jego potencjalnie dekonstrukcyjny charakter, sugerował, że sam proces przekładu niejako odzwierciedla ten sam ruch, który on opisuje w swoim tekście. Zaś głównym tematem Derridiańskiego tekstu jest pluralizacja, przejście od wyobrażenia jednej, biblijnej wieży Babel do tytułowych wież; od obrazu istnienia jednego, uniwersalnego, boskiego Imienia Boga Ojca, do horyzontalnego wyobrażenia o istnieniu wielu, konkurencyjnych, partykularnych imion własnych.

Opisany przez Derridę autodekonstrukcyjny potencjał przekładu oraz nieustanne nawiedzanie przez pogrzebany, ale zarazem nie-umarły tekst oryginału, ma zasadniczy wpływ na sposób istnienia przekładu, który w 1968 roku, w fundacyjnym, w pewnym sensie również mitycznym dla polskiego przekładoznawstwa tekście *Poetyka przekładu artystycznego,* opisał Edward Balcerzan:

> Rodzimy utwór literacki, napisany „od razu" w danym języku, jest wypowiedzią jednorazową czy, jak kto woli, jednokrotną. Istotą pojedynczego dzieła oryginalnego jest założona w nim niepowtarzalność. […] Przekład jakiegoś utworu obcojęzycznego zawsze ma charakter wypowiedzi jednej z wielu możliwych. Istotną cechą tłumaczeń jest ich wielokrotność i powtarzalność. […]
>
> Tak więc tłumaczenie istnieje w serii tłumaczeń. Seria jest podstawowym sposobem istnienia przekładu artystycznego. Na tym polega swoistość jego ontologii. Jeżeli nawet jakiś utwór obcojęzyczny został przetłumaczony na nasz język tylko jeden raz, to przekład ten traktujemy jako początek serii przekładów innych, jakie powstaną lub mogą powstać w przyszłości. Co istotne seria zarówno częściowo zrealizowana, jak i potencjalna, zawsze ma charakter rozwojowy. Stanowi ciąg praktycznie nieskończony, szereg otwarty.[82]

W obliczu wcześniejszych ustaleń istnienie przekładu w serii można rozumieć dwojako: z jednej strony jako ciąg symptomatycznych rytuałów, których zadaniem jest odnowienie pieczęci i wzmocnienie wiązań domykających oryginał w

[82] E. Balcerzan, *Poetyka przekładu artystycznego*, [w:] *Polska myśl przekładoznawcza. Antologia*, red. P. de Bończa Bukowski, M. Heydel, Kraków 2013, s. 104.

krypcie przekładu. To ruch przywracający poczucie integracji, spójności i bezpieczeństwa istnienia danego przekładu, zwłaszcza takiego, który odegrał fundamentalną rolę w kształtowaniu się kultury docelowej. Czyż nie mówiło się, że każda epoka powinna mieć swojego Homera, a każde pokolenie swój przekład Shakespeare'a?

Z drugiej jednak strony można o nim pomyśleć również jako o efekcie nieskończonego ruchu pragnienia, wspieranego przez obraz idealnego, Wyobrażeniowego znaczenia, które zawsze powoduje niedosyt, nieostateczność, niedomknięcie, wychylenie ku czemuś więcej. W tym sensie można powiedzieć, że przekład jest napędzaną przez ducha domeną życia, jako domeną popędu, można by rzec wręcz popłochu, który zachęca do ruchu nieustannej transgresji.

Balcerzan, w ślad za Stanisławem Barańczakiem[83] mówił o przekładzie jako o bycie związanym. Owo związanie pełne jest jednak wewnętrznych sprzeczności, paradoksów i ambiwalencji i jako takie wymyka się ustaleniom tradycyjnie rozumianej logiki oraz ontologii. Przede wszystkim bowiem przekład okazuje się nie tylko tekstem wtórnym, ale przede wszystkim tekstem z nieświadomością: zespołem wypartych elementów, kryptą wzniesioną na bazie oryginału, która prowadzi do jego decentralizacji i niemożności pełnego zaistnienia:

> Owo „otwarcie" przekładu jest jednocześnie jego zagrożeniem. Pierwowzór może zakwestionować zarówno sensy, jak i poetykę danego tłumaczenia. Konkurencyjne składniki serii mogą go także zakwestionować, a nawet wyeliminować z obiegu[84].

Przekład jest niejako sługą dwu panów: pozostaje zadłużony w czasie i sensach oryginału, ale jest też zjawiskiem zanurzonym w teraźniejszości, w kontekście własnej kultury i własnych czasów. Jak pisze o tym Sławek za Nietzschem to rodzaj niemożliwej do pogodzenia sprzeczności: „Jedyna wierność przekładu, to wierność kolejnej postaci zdrady"[85]. Już to podwójne uwiązanie sprawia, że obecność przekładu zostaje zmącona. Przekład nieustannie negocjuje swoje znaczenia z

---

[83] Zob. S. Barańczak, *Przekład artystyczny jako „samoistny" i „związany" obiekt interpretacji (na marginesie niektórych polskich tłumaczeń Gottfrieda Benna)*, [w:] *Z teorii i historii przekładu artystycznego*, red. J. Baluch, Kraków 1977, s. 47-74.

[84] Tamże.

[85] T. Sławek, dz.cyt. s. 276.

przeszłością i teraźniejszością, marzy o wyzwalającym, niemożliwym powtórzeniu tych samych znaczeń w zupełnie innych okolicznościach.[86]

Jednak na tym nie koniec. Jak wskazuje Balcerzan, przekład jest uwikłany nie tylko w to, co było i to, co jest, ale wychyla się również ku temu, co jeszcze może nadejść. Fakt istnienia w serii sprawia, że przekład pozostaje zawsze otwarty na reinterpretacje i dopełnienia. Nie są to jednak dopełnienia zupełnie swobodne; mają one swoje źródło w tej samej Wyobrażeniowej instancji idealnego sensu, która sprawia, że każdy poszczególny przekład jako niedoskonały, niepełny, nie jest tym, którego się oczekiwało. Owo otwarcie musi zwracać się więc nie tylko ku temu, co oczekiwane, ale także ku temu, co wyparte; przyszłości, która przychodzi z przeszłości. Dlatego też przyszłość przynosi w przypadku przekładu nie tylko nadzieję, ale również strach. Niesie bowiem groźbę nadejścia potencjalnego konkurenta i specyficznie rozumianej śmierci. Śmierci, która nie zabija, ale rozluźnia więzy z oryginałem i skazuje przekład na pół-bycie, niejako na bocznym torze istnienia. (Żywot starego przekładu przypomina często żywot starego króla, traktuje się go z szacunkiem, przyzywa czasem w sytuacjach reprezentacyjnych jako wspomnienie, jako ślad minionych czasów, które jednak przeminęły wraz jego królestwem).

Przekład jest więc rozciągnięty między przeszłością i przyszłością, które nawiedzają jego teraźniejszość. Choć to właśnie teraźniejszość zdaje się właściwym momentem istnienia przekładu jako zjawiska wielokrotnego i przemijającego, stanowiącego jedynie ogniwo w łańcuchu serii przekładowej, to jednak i owa teraźniejszość do przekładu właściwie nie należy. To rozpięcie między przeszłością i przyszłością, porządkami, które w każdej chwili mogą zakwestionować rację bytu danego przekładu, wprawia go w ciągłe drżenie. Przekład nie konstytuuje się raz na dobre, ale ustanawia się w każdej chwili na nowo, nieustannie negocjując warunki swojego istnienia z przeszłością i przyszłością, z oryginałem, który jest za nim i przekładami, które są przednim. Wszystkie te elementy są zawsze w nim obecne równocześnie. Taki sposób funkcjonowania sprawia, że przekład nabiera również anachronicznych cech widma: czas i przestrzeń ulegają w nim zakrzywieniu, stają się

[86] Rozbudowaną literacką ilustrację tego marzenia oraz fiasko jego realizacji właśnie ze względu na uwikłanie przekładu w określony kontekst i czas, przedstawił Jorge'a Luisa Borgesa w opowiadaniu *Pierre Menard autor don Kichota*. Zob. J.L. Borges, *Pierre Menard autor don Kichota,* przeł. A. Sobol-Jurczykowski, [w:] tegoż. *Fikcje*, PIW, Warszawa, 1972, s. 36-46.

trudne do opanowania za pomocą tradycyjnej chronologii i zaburzają związki przyczynowo-skutkowe.

Takie postawienie sprawy każe spojrzeć na istnienie serii przekładowej z jeszcze innej perspektywy. Należy zwrócić uwagę, że ten sam proces, który można by odczytać jako umacnianie wiązań i relacji z utraconym, wyobrażonym oryginałem, ostatecznie jest procesem, który prowadzi do „widmowacenia" zarówno serii przekładów, jak i samego oryginału. Seria przekładów, tworząca z perspektywy tradycyjnej ontologii związaną oryginałem plejadę, która naświetla go z różnych stron, wydobywając przy tym różne jego odcienie i barwy, okazuje się w istocie tworzyć niejako spectrum dzieła oryginalnego, które powoduje tego oryginału rozmazanie, zatarcie jego granic, dyseminację — mógłby powiedzieć Derrida. Wielość serii przekładowej prowadzi więc wtórnie do rozproszenia, rozbicia wyobrażenia o istnieniu jednolitego, niepowtarzalnego oryginału. Oryginał przestaje się bowiem mieścić w poszczególnych przekładach, ale rozsiewa się w owym widmie serii przekładowej i tam trwa, w zwielokrotnionej formie, która zawsze pozostaje otwarta. To waśnie tu, w owym oddaleniu od wyobrażenia jednolitego oryginału, w wielości, w fundamentalnym rozbiciu, pojawia się szansa na doświadczenie obcości, na przyjęcie jej na zasadach gościnności bezwarunkowej; jednak nie dlatego, jak chciałby Beniamin, że poszczególne przekłady składają się w całość utraconego oryginału i w ten sposób pozwalają mu się uobecnić, ale dlatego, że pozwalają uchwycić ową milczącą różnicę, która o istnieniu tej całości pozwala jedynie śnić.

Zarówno w oczach Derridy jak i Benjamina przekład otwiera na doświadczenie różnicy i związanej z nią utraty — w tym sensie przejawia wyjątkowe, autoreferencjalne i ostatecznie autodekonstrukcyjne właściwości. Dla obu teoretyków przekład stanowił moment szczególnej intensywności istnienia języków, który nabiera cech swego rodzaju metakomunikatu: staje się prefiguracją samego języka, która w autoreferencjalnym geście wskazuje na mechanizmy jego funkcjonowania. Zwraca wzrok ku samemu językowi i obnażając cechujące go dążenie do wytwarzania iluzji obecności, ujawnia drzemiący u jego podstaw brak, sytuujący się między oryginałem i przekładem, językiem i językiem. I to właśnie ta autodemaskatorska właściwość przekładu, w połączeniu z idealizacją kategorii pełni (sensu i znaczenia), która wyjściowo ten przekład umożliwia, konstytuuje obecną w dyskursie o przekładzie dialektykę. Wywołuje poczucie chybienia i nietożsamości, które staje się

źródłem rozczarowania i ostatecznie powoduje powracające poczucie tęsknoty, utraty i niespełnienia. Temat potencjalnej utraty wprowadzanej przez język i sposobu ustosunkowania się do niej w ramach aktywności podmiotowej, przybiera postać mitycznego opracowania, nazywanego dyskursem o przekładzie, który stanie się przedmiotem rozważań w kolejnych rozdziałach niniejszej pracy.

Rozdział I

Kompleks Edypa w przekładzie

1.1. Kompleks Edypa

W książce *The Translation Zone*[1] z 2006 roku Emily Apter formułuje dwadzieścia tez dotyczących przekładu. Dwie z nich brzmią następująco: „Translation is an oedipal assault on the mother tongue" oraz „Translation is the traumatic loss of native language". Przekład ma z jednej strony charakter edypalnej napaści, a z drugiej traumatycznej straty. Jak należy rozumieć te twierdzenia? Jakie konsekwencje wynikają z ich przyjęcia dla teorii przekładu? Autorka postawionych tez nie pogłębia. Przywołuje je raczej dla podkreślania nietransparentności i polityczności wszechobecnego aktu przekładania. Dla moich rozważań zrozumienie edypalnego i traumatycznego potencjału procesu przekładu ma kluczowe znaczenie. Ich eksploracją i opisaniem chciałbym się zająć w tym rozdziale.

Figura Edypa, wykorzystana przez Freuda dla opisania trójkątnej relacji, która zawiązuje się między dzieckiem a jego rodzicami, oraz fantazmatycznych nadziei i zagrożeń z nią związanych, stanowi jedno z bardziej spektakularnych i rozpoznawalnych odkryć klasycznej psychoanalizy. Zaczęło się ono kształtować w myśli Freuda około 1897 roku. Pierwsze wzmianki na temat fantazji wskazujących na miłosne impulsy kierowane ku matce oraz agresywne życzenia względem ojca pojawiły się w korespondencji Freuda z jego przyjacielem Wilhelmem Fliessem. Oficjalnie Freud po raz pierwszy pisał o zaobserwowanych w psychice pacjentów śladach, które składały się na późniejszy kompleks Edypa w pracy z 1899 roku, *Die Traumdeutung*[2], jednak sam termin został przez niego użyty dopiero w 1910 roku.

[1] E. Apter, *The Translation Zone. A New Comparative Literature,* Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2006, s. XI.

[2] S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych,* przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1996.

Pojęcie to i związana z nim koncepcja były przez Freuda wielokrotnie rozwijane i modyfikowane.

Kompleks Edypa w podstawowej wersji — w 1923 roku, w pracy *Das Ich und des Es* (*Ego i Id* [3]- przeł. Jerzy Prokopiuk), Freud nazwie ją skróconą — stanowi model sytuacji rozwojowej, która dotyczy każdego dziecka między czwartym a szóstym rokiem życia i rzutuje na jego dorosłe życie[4]. Wkraczając w okres fallicznej fazy rozwoju psychoseksualnego, dziecko zaczyna czerpać przyjemność w związku z narządami płciowymi. Przyjemność tę pragnie przeżywać w relacji z osobą, która dotąd zaspokajała wszystkie inne potrzeby, pierwszą opiekunką, czyli w większości przypadków — matką. Zarazem dorastanie psychofizyczne oraz społeczne sprawia, że dziecko zaczyna dostrzegać obecność konkurencyjnych obiektów przyciągających uwagę matki oraz ustaleń, praw i obyczajów, które ograniczają do niej dostęp. Ta wiązka przykrych faktów w życiu dziecka była na początku XX wieku ściśle związana z osobą i instancją ojca, który w stosunku do matki cieszył się szczególnymi przywilejami. Dziecko, odkrywające stopniowo kwestię różnicy płciowej i stawiające pierwsze kroki w rozwoju seksualności, przeczuwa i zakłada seksualny charakter uprzywilejowania ojca. Penis w tym okresie nabiera dla dziecka znaczenia fallusa, symbolu potencji, dającego akces do obcowania z ukochanym obiektem oraz przyjemności i zaspokojenia, który on oferuje. Pojawia się więc cień rywalizacji i życzenie, by oponent „zniknął". Zogniskowanie uwagi wokół narządów płciowych oraz życzenie śmierci żywione wobec członka najbliższej rodziny powoduje cały wachlarz emocji. Lęk, a zarazem dreszcz ekscytacji rodzi zarówno wizja przegranej, jak i wygranej. Przegrana oznacza kastrację, czyli utratę narządu umożliwiającego czerpanie przyjemności (nie tylko w rozumieniu dosłownym z powodu fizycznej utraty tego narządu, w wyniku kary, ale także z powodu utraty jego „mocy" w

[3] S. Freud, *Ego i Id,* [w:] Tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa, 2012, s. 59-93.

[4] Fakt, że Freud przed opublikowaniem rozważań dotyczących kompleksu Edypa przyjmował przede wszystkim pacjentki, a jego model ogniskował się wokół wariantu męskiego rozwoju, rodził i rodzi wiele kontrowersji oraz nieporozumień. Brak wyrazistej alternatywy dla opisania sposobu przeżywania dramatu rodzinnego przez kobiety stał się przedmiotem krytyki nie tylko ze strony kolejnych fal feminizmu, ale także psychoanalityków współczesnych Freudowi (Jung) oraz jego następczyń (M. Klein, K. Horney). Warto może w tym miejscu zaznaczyć, że we wspomnianym eseju z 1923 roku Freud przedstawił rozszerzony model relacji rodzinnych, który — w jego rozumieniu — miałby być funkcjonalny w równym stopniu dla obu płci. Przyjmując tezę o pierwotnej biseksualności dziecka, Freud zakładał, że każde z rodziców staje się zarazem obiektem miłości oraz wrogości jako rywal walce o względy drugiego rodzica. W zależności od siły popędów i wyrazistości zakazu, poszczególne aspekty uczuć, kierowanych wobec rodziców miały ulegać wyparciu i zasilać nieświadomość danej osoby. Zob. S. Freud, *op. cit.,* s. 70-84.

stosunku do rywala, który triumfował). Wygrana zaś wiąże się z poczuciem winy i wstydem wynikającymi ze skutecznego wyeliminowania rywala, czyli jego fantazmatycznego uśmiercenia. Tryumf z jednej strony więc powoduje nieświadome oczekiwanie kary, z drugiej utrudnia ustalanie granic i respektowanie praw w kazirodczej relacji z matką, która to relacja mogła zaistnieć właśnie dzięki naruszeniu społecznych praw i regulacji.

Kompleks Edypa oznacza więc w sytuację patową, dlatego łatwo staje się przyczyną kryzysu. Jego pomyślne rozwiązanie wymaga przeprowadzenia szeregu zmian w umyśle dziecka, które okazują się szczególnie trudne ze względu na wielość i wielopoziomowość działających w tym czasie konfliktowych sił:

1. Dziecko pragnie utrzymać *status quo*, zachować dotychczasowy sposób uzyskiwania od matki gratyfikacji popędów, także tych nowo wyłaniających się o charakterze genitalnym.

2. Rozwój aparatu psychicznego oraz psychomotoryczyny rozwój dziecka sprawia, że dostrzega ono coraz więcej coraz bardziej złożonych sytuacji. Pojawia się w nim także zacięcie eksploratora. Wszystko to sprawia, że coraz liczniej docierają do niego informacje dotyczące ograniczeń mocy i zasobów rodzica (dotąd przeżywanego jako wszechmocny), jego pragnień oraz potrzeb, które zaspokaja poza relacją z dzieckiem. Tym samym podniesiony zostaje temat uznania przez dziecko własnych granic. Przyjęcie do świadomości każdego z tych faktów wiąże się z koniecznością pomieszczenia dużej dozy frustracji i przeżycia utraty wcześniejszego, uproszczonego (widealizowanego) obrazu świata.

3. W efekcie pojawia się podstawowe napięcie między zasadą przyjemności a zasadą rzeczywistości; fantazją a obserwacją. Dziecko, próbując zachować dotychczasowy sposób zaspokajania popędu, może próbować zanegować niewygodną rzeczywistość. Może zacząć podejmować ataki na własny aparat percepcyjny, tak by móc zaprzeczyć albo wyprzeć z świadomości trudne do zaakceptowania spostrzeżenia — jak chociażby te dotyczące bliskości między rodzicami oraz istnienia szeroko pojętej różnicy ciał, płci, wieku, praw, możliwości, która uniemożliwia lub problematyzuje osiągnięcie pożądanej satysfakcji.

4. Pojawia się także konflikt pomiędzy prawami i regulacjami społecznymi, z których dziecko coraz dobitnej zaczyna sobie zdawać sprawę, oraz chęcią

utrzymania spontanicznej gratyfikacji potrzeb regulowanej przede wszystkim przez domagania oraz fantazje dziecka. Dziecko może więc zdawać sobie sprawę lub przeczuwać obecność społecznych zakazów (chociażby tych, w myśl których normą jest relacja seksualna dwojga dorosłych osób, a nie dorosłego i dziecka, oraz tych, które zakazują utrzymywania stosunków kazirodczych), a zarazem nadal próbować realizować swoje pragnienia stojące z nimi w wyraźnej sprzeczności.

5. Uznanie obecności tych praw i norm zarysowuje szczególnie uwydatniany przez Freuda konflikt pomiędzy popędem a zakazem, antycypacją kary i związanym z nią lękiem. Jego pojawienie się sprzyja wypieraniu jednego członu konfliktu i powstawaniu ambiwalentnej postawy wobec obiektu pożądania. To zarzewie przyjęcia kultury przez dziecko, kształtowania się moralności oraz przekształcenia i ujarzmienia popędu w ramach jej zasad.

6. Kolejny konflikt zarysowuje się na poziomie uczuć, które dziecko musi w tym okresie w sobie pomieścić: wobec rodzica, z którym toczy rywalizację, dochodzi do konfliktu między uczuciem miłości oraz impulsami agresywnymi i nienawistnymi. Natomiast wobec rodzica będącego obiektem miłości zarysowuje się konflikt między chęcią absolutnej bliskości a lękiem przed pochłonięciem i zawłaszczeniem. Na jeszcze innym poziomie tli się konflikt, w którego centrum stoi agresja jako nieodłączny komponent towarzyszący zarówno impulsom miłosnym, jak i separacyjnym.

7. W związku z konfliktem na poziomie uczuć i moralności pojawia się podwójnie motywowany lęk przed przegraną w rywalizacji — z powodu kary i groźby utraty obiektu miłości — oraz podwójnie motywowany lęk przed wygraną — z powodu wstydu i poczucia winy za wyeliminowanie konkurenta oraz z powodu groźby bycia zdanym na łaskę i niełaskę ukochanego rodzica, z którym pozostaje się w bezwzględnej zależności.

8. Mówiąc najogólniej, pojawia się konflikt między dwoma modelami funkcjonowania rodzinnego, psychicznego i społecznego: bycia w diadzie — przeżywanego jako symbiotyczna pełnia i jedność, w której dziecko ma poczucie wyjątkowości i wszechmocy — oraz bycia w triadzie — w której pojawia się konieczność liczenia się z czynnikami zewnętrznymi wobec wcześniej istniejącej diady: prawami, ograniczeniami, nieprzystawalnościami. W konfiguracji

triadycznej dziecko musi uznać obecność trzeciego czynnika symbolizowanego przez ojca. Zaś uznanie jego obecności prowadzi do konfrontacji z faktem wyłączenia z niektórych relacji (intymnego związku rodziców), ze świadomością własnych ograniczeń oraz złożonością i specyfiką relacji z matką. Wszystko to naznacza egzystencję dziecka cieniem braku i utraty.

Kompleks Edypa stanowi więc model dla szczególnej sytuacji tyleż wewnętrznej, co zewnętrznej, w której ogniskują się i nierzadko znajdują swój moment kulminacyjny różne wyzwania rozwojowe. Problemy z którymi umysł człowieka musi zmierzyć się w ramach kompleksu Edypa, mają złożony, wielopoziomowy i wieloaspektowy charakter. Ich „rozwiązywanie" przybiera postać poszukiwania wielostronnych kompromisów. Można bez zbytniej przesady powiedzieć, że ich układ jest specyficzny dla każdego jednostkowego przypadku. I choć oczywiście możliwe jest podejmowanie prób wyznaczania ogólnych prawidłowości, to na poziomie jednostkowego doświadczenia model kompleksu Edypa z konieczności będzie okazywał się niewystarczający dla opisania konkretnego przypadku. Wychodzenie naprzeciw jednostkowo ukształtowanej wiązce problemów i ich rozwiązań stanowi istotę kliniki i terapii psychoanalitycznej. W odniesieniu do rzeczywistości wewnętrznej pacjenta można myśleć o kompleksie Edypa jako rozbudowanym układzie sukcesów i porażek w rozwiązywaniu poszczególnych problemów. Składa się nań sieć wzajemnie powiązanych decyzji (często nieświadomych, postrzeganych jako jedyna możliwość albo wymuszonych przez okoliczności), które jednostka podjęła w toku swojego rozwoju.

Ze względu na tę złożoność oraz fundamentalną rolę, jaką kompleks Edypa odgrywa w kształtowaniu przedstawicieli zachodniej kultury, jego rozpatrywanie w kategoriach normy i patologii od dawna wydaje się mało funkcjonalne. Przekonanie, że ślady kompleksu Edypa można odnaleźć przede wszystkim w doświadczeniu neurotyków, jest prawdziwe jedynie wtedy, gdy przyjmiemy, że neurotyczna organizacja osobowości stanowi najwyższy możliwy poziom organizacji osobniczej i w tym sensie nie jest oznaką patologii, a wręcz pewną normą, nie tylko teoretyczną, ale także statystyczną i kulturową. Z tej perspektywy istotne (i diagnostyczne) staje się nie tyle zero-jedynkowo pojmowane „rozwiązanie" bądź „nierozwiązanie" kompleksu Edypa, ale myślenie w kategoriach dymensji, opisującej zakres problemów składających się na kompleks Edypa, z którymi jednostce udało się (lub

nie udało się) uporać oraz sposób, w jaki tego dokonała. Osoba „zdrowa" podzielałaby więc z osobą z zaburzeniami potencjalny „szkielet" czy „zrąb" swojej osobowości, zasadniczą różnicę między nimi wyznaczałaby liczba, charakter i sposób rozwiązania problemów rozwojowych składających się na kompleks Edypa u danej jednostki[5].

Sam Freud, ale zwłaszcza jego następcy podkreślali, że znaczenie kompleksu Edypa wynika nie tyle z jego wartości opisowej i wyjaśniającej, ale ze względu na nieustanne powracanie treści edypalnych w trakcie terapii. Problemy ogniskujące się wokół kompleksu Edypa mają charakter rudymentarny, a sposób uporania bądź nieuporania się z nimi stanowi matrycę dla operacji umysłowych i relacji powtarzanych w późniejszym życiu. Freud śledził edypalne wątki w mówieniu swoich pacjentów, dokonując rekonstrukcji przeszłych zdarzeń na podstawie badania trudności, z którymi pacjenci zgłaszali się do analizy. Na tendencji do powtarzania kluczowych relacji i traumatycznych przeżyć oparta została większość oddziaływań terapeutycznych w tym podejściu, takich jak: wywoływanie u pacjenta regresji mającej uruchamiać skojarzenia z wczesnodziecięcymi doświadczeniami, które aktywizują się w jego aktualnych wyborach i zachowaniach; obserwowanie projekcji zdradzających nieświadome życzenia pacjentów oraz wypierane części własnej osobowości, a nade wszystko przyglądanie się przeniesieniu, będącemu najbardziej złożonym i kompleksowym odtworzeniem wcześniej przeżywanych relacji. Te trzy mechanizmy — regresji, projekcji i przeniesienia — stały się podstawą dla budowania przeświadczenia, że trudności składające się na kompleks Edypa są istotne nie tylko w kontekście konkretnego momentu rozwojowego, ale że sięgając swoimi korzeniami okresu dzieciństwa, pozostają aktualne przez resztę dorosłego życia człowieka. Więcej nawet — odgrywają kluczową rolę w kwestiach dotyczących jakości budowanych przez niego związków i relacji oraz sposobu radzenia sobie w sytuacjach kryzysowych. Zaobserwowano bowiem, że istnieją sytuacje, które silniej i z większym prawdopodobieństwiem mają tendencję do uruchamiania wątków związanych z kompleksem Edypa. Terapia skupia się w dużej mierze na ich wywoływaniu poprzez milczenie i neutralną postawę terapeuty, ale jest rzeczą

[5] Warto wyraźnie zaznaczyć, że przyjmowane na potrzeby kliniki (oraz tej pracy) rozróżnienia i opisy właściwie nie mogą stać się podstawą dla porównywania ze sobą poszczególnych jednostek i wartościowania przyjętych przez nie rozwiązań, właśnie ze względu na każdorazowo definiowaną dla danej jednostki treść kompleksu Edypa, która jest specyficzna jedynie dla jej egzystencji.

oczywistą, że aktualizują się one także poza gabinetem psychoanalityka. Dlatego też następcy następcy Freuda, ze szkoły brytyjskiej: Melanie Klein, a za nią — szczególnie ważny z punktu widzenia dalszych rozważań — Ronald Britton, zaczęli używać pojęcia sytuacji edypalnej.

1.2. Sytuacja edypalna i pozycja depresyjna

Psychoanalitycy ze szkoły brytyjskiej lokują początki problemów składających się ostatecznie na kompleks Edypa znacznie wcześniej, niż robił to Freud. Zakładają, że to, co ojciec psychoanalizy nazywał kompleksem Edypa, stanowi zwieńczenie szerszego procesu, nazywanego przepracowywaniem sytuacji edypalnej, której pierwsze ślady można już odnaleźć w niemowlęctwie. Wiążąc kwestie edypalne z problemem utraty matczynego obiektu, psychoanalitycy brytyjscy rozszerzają *de facto* pojęcie wprowadzone przez Freuda i zastępują je konceptem sytuacji edypalnej. Sytuacja edypalna to właściwie każda sytuacja o charakterze trójkowym, w której dziecko nie jest aktywnym uczestnikiem, ale biernym obserwatorem doświadczającym wykluczenia, frustracji i utraty. W najbardziej podstawowej wersji chodzi tu o doświadczenie wykluczenia z intymnej relacji pary rodzicielskiej. W szerszym rozumieniu sytuację edypalną może uruchamiać frustrujące pacjenta poczucie, że analityk pozostaje w związku ze swoim zapleczem myślowym i teoretycznym, którym się nie dzieli i do którego pacjent nie ma dostępu. W codziennych sytuacjach tego typu skojarzenia mogą uruchamiać okoliczności, w których ukochana osoba zaczyna realizować pasję (naukową, towarzyską, sportową), a w której drugi partner nie może uczestniczyć, czy też w sytuacji zawodowej, gdy pracodawca oświadcza pracownikowi, że w porozumieniu z radą podjęta została decyzja o jego zwolnieniu czy przeniesieniu.

Zasadnicze różnice między kompleksem Edypa a sytuacją edypalną polegają więc na tym, że kompleks Edypa rozumiany jest jako szczególna realizacja sytuacji edypalnej, w której dochodzi do identyfikacji z jednym z rodziców, próby wyeliminowania go i zajęcia jego miejsca. Sama sytuacja edypalna zaś jest pojęciem zdecydowanie szerszym, obejmującym relacje o charakterze triangularnym, w które uwikłana zostaje dana osoba, wraz z wszelkimi możliwymi sposobami ich

przeżywania. Britton, w tłumaczeniu Iwony Jóźwiak, pisze o relacji między kompleksem Edypa a sytuacją edypalną w następujący sposób:

> Przedstawiona tu sytuacja [edypalna - B.S.] polega na tym, że dziecko zdaje sobie sprawę, że pomiędzy figurami rodzicielskimi istnieje relacja, w której ono nie uczestniczy w żaden inny sposób niż poprzez obserwację, czy to rzeczywistości, czy wyobrażonych przypuszczeń. To właśnie tworzy „deprywację", do której się odnosimy. Z tego punktu widzenia, iluzja klasycznego kompleksu Edypa jest organizacją obronną przed uzmysłowieniem sobie sytuacji edypalnej. W iluzji edypalnej dziecko zajmuje miejsce jednego z rodziców w parze i staje się uczestnikiem sceny pierwotnej. Jeśli ta iluzoryczna konfiguracja jest mocno ustabilizowana, może stać się punktem fiksacji, do którego będzie następowała regresja w każdej nowej sytuacji trójkątnej, wymuszając starą formułę w teraźniejszej sytuacji. Ten późniejszy kompleks, który obecnie nazywamy klasycznym kompleksem Edypa, może, w formie iluzji, stać się punktem fiksacji. Oznacza to, że w nowych sytuacjach życiowych, w których elementy trójkątne pobudzą fantazje związane z sytuacją edypalną, zamiast dalszego rozwoju, występuje regresja do tego punktu fiksacji.[6]

Kluczowe dla myślenia o sytuacji edypalnej i jej rozumienia wydaje się podkreślenie następujących elementów. Sytuacja edypalna dotyczy wszelkich sytuacji o charakterze trójkowym, w których stawką jest możliwość utraty ważnego dla danej osoby dobra. Jej postrzeganie i przeżywanie jest specyficzne dla każdej osoby. Wyrasta ono z wcześniejszych doświadczeń danej jednostki i pozostaje w ścisłym związku z historią rozwoju jej umysłu. Przepracowywanie sytuacji edypalnej ma charakter ciągły i cykliczny. Jeżeli w toku rozwoju doszło do zafiksowania na którymś aspekcie sytuacji edypalnej, to w momencie konfrontacji z sytuacją trójkową, którą dana osoba rozpozna jako zagrażającą, można się spodziewać, że będzie ona odtwarzała scenariusz zachowań skoncentrowany wokół punktu, w którym nastąpiła fiksacja[7].

Istnieje jeszcze jeden aspekt sytuacji edypalnej, na który Britton kładzie szczególny nacisk, a który w psychoanalizie brytyjskiej jest główną osią organizującą opisywanie podmiotowego funkcjonowania. Chodzi mianowicie o doświadczenie utraty i proces żałoby. Kwestie te stanowią zasadnicze tło dla dwu podstawowych

---

[6] Ronald Britton, *The Oedipus Situation: Natural Development or Ruptured Relationships?,* EFP Bulletin 2014 nr 68, s. 57 - 67 [cytat pochodzi z niepublikowanego dotąd tłumaczenia Iwony Jóźwiak; dziękuję tłumaczce za udostępnienie tekstu i zgodę na publikację jego fragmentu].

[7] Odwołuję się tutaj — sądzę, że Britton także — do rozważań Freuda na temat tzw. przymusu powtarzania towarzyszącego przepracowywaniu doświadczeń traumatycznych. Freud zauważył, że pacjenci nieświadomie odtwarzają w sposób symboliczny sytuacje, które doprowadziły do powstania psychicznego urazu i związanego z nim symptomu. Sugerował, że rytualne niemalże powtarzanie sytuacji traumatycznej przypomina próby magicznego odczyniania. Owe nieustające próby odtwarzania miały także tajemniczy, autodestrukcyjny potencjał. Refleksja nad nim doprowadziła Freuda do głębokich przemian w jego koncepcji libido i do sformułowania pojęcia popędu śmierci.

pojęć, które do psychoanalizy wprowadziła Melanie Klein, czołowa przedstawicielka brytyjskiej szkoły psychoanalizy koncentrującej się na tzw. relacji z obiektem. Klein tworzyła zręby swojej teorii na podstawie doświadczeń nabytych podczas obserwacji niemowląt i pracy z małymi dziećmi. Jej uwaga koncentrowała się przede wszystkim na procesach rozwojowych, które mają miejsce w pierwszych miesiącach i latach życia człowieka. W tym czasie szczególnie trudnym zadaniem rozwojowym jest wyjście z symbiotycznej relacji z matką. Aby tego dokonać, dziecko musi zintegrować obraz matki, zintegrować obraz swojego Ja (*Self*), rozpoznać ich rozłączność i zaakceptować ten stan jako fakt. Pomyślna realizacja tych zadań rozwojowych wiąże się z nieuniknionym kryzysem i dramatycznym doświadczeniem utraty. Utracony zostaje wyidealizowany, dobry obiekt, zapewniający ciepło, pokarm i bezpieczeństwo. Dzieje się to w wyniku uznania, że ten sam obiekt, który zapewnia satysfakcję, jest także źródłem frustracji, lęku i agresywnych reakcji. Aby pomyślnie przejść ten etap rozwoju, konieczne jest także uznanie własnych ograniczeń, słabości, bezradności. Wymaga to wręcz odbycia żałoby po utraconym życiu niemowlęcia i po obrazie idealnej, kochającej opiekunki — matki. Choć oczywiście pogodzenie się z tymi zmianami stanowi niezbędny krok na dalszej drodze rozwoju jest ono niezwykle trudne i rzadko udaje się je przeprowadzić w pełni. W tym sensie, z perspektywy psychoanalitycznej, doświadczenie utraty stanowi założycielski i nieodłączny element ludzkiego doświadczenia.

Aby nazwać dwa podstawowe sposoby ustosunkowywania się do kwestii utraty, brytyjska psychoanalityczka wprowadziła pojęcie pozycji. Betty Joseph, w przekładzie Danuty Golec, tłumaczy:

> Melanie Klein sięgnęła po ten termin jako odmienny od pojęcia fazy, chciała w ten sposób opisać zestaw wzajemnie ze sobą powiązanych impulsów, fantazji, lęków i obron tworzących określony sposób wchodzenia w relacje z ludźmi, z własnym self i ze światem zewnętrznym.[8]

Klein wyznaczyła dwie pozycje: paranoidalno-schizoidalną oraz depresyjną. Ta pierwsza charakteryzuje niemowlęta tuż po urodzeniu. Podstawowym mechanizmem organizującym w tym czasie ich doświadczanie świata jest rozszczepienie. Dziecko dzieli świat na czarny i biały. Ma widealizowany,

[8] B. Joseph, *Pozycja paranoidalno-schizoidalna,* przeł. D. Golec, [w:] *Współczesna psychoanaliza brytyjska. Podstawowe* zagadnienia, red. S. Budd, R. Rusbridger, przeł. D. Golec, L. Kalita, Ingeum, Warszawa 2008, s. 61.

wszechmocny i dobry obraz siebie, z którym się utożsamia, wszystko zaś, co mogłoby je zaniepokoić — strach, bezradność, frustrację, agresję — kojarzy ze „złym ja", z którym się nie utożsamia i które projektuje na zewnątrz. Podobnie czyni z obrazem matki. Rozszczepia jej obraz na widealizowany, kochający i zaspokajający obiekt, który obdarza absolutną miłością oraz zły, frustrujący, krzywdzący obiekt, którego nienawidzi i wobec którego żywi z całą mocą wszelkie negatywne emocje. Ten sposób pokawałkowania obrazów *Self* i obiektu pozwala bronić się przed przeżywaniem negatywnych emocji — tworzy bezpieczny świat fantazji, w którym dobre *Self* i dobry obiekt zostają ze sobą związane i ocalone — znacząco jednak nadwyręża kontakt z samym sobą i z rzeczywistością.

Przyjęcie pozycji depresyjnej polega natomiast na zintegrowaniu owych dwu rozszczepionych obrazów — to znaczy dobrego i złego *Self* oraz dobrego i złego obiektu — i uznania ambiwalencji uczuć żywionych wobec siebie i wobec obiektu. Realizacja tego zadania wiąże się z koniecznością zaakceptowania, że dająca ciepło i poczucie bezpieczeństwa matka to ta sama osoba, która frustruje i niekiedy zagraża. Wymaga uznania, że matka, którą się kocha, i matka, którą się nienawidzi i próbuje zniszczyć, nie są możliwe do oddzielenia. To przerażające odkrycie rodzi lęk przed zniszczeniem kochanego obiektu oraz groźbę jego definitywnej utarty. Pewien rodzaj utraty zostaje tym samym wpisany w osiągnięcie pozycji depresyjnej. Zintegrowanie obiektu i uznanie jego odrębności z jednej strony oznacza konieczność skonfrontowania się z faktem utarty wytworzonego przez rozszczepienie, idealnego obiektu, z którym *Self* pozostawało w ścisłym związku i zależności. Z drugiej natomiast zintegrowanie obiektu i uznanie jego jedyności i niepowtarzalności wprowadza z całą mocą świadomość możliwości jego utarty. Wydaje się ona szczególnie realna ze względu na toczące się równolegle procesy integrowania *Self* i rozpoznawania swoich agresywnych i zawistnych aspektów. Jak kochać obiekt i równocześnie nie doprowadzić do jego całkowitego zniszczenia lub do własnego odrzucenia? — oto właściwa stawka pozycji depresyjnej. Jej przepracowanie prowadzi przez proces żałoby i zaakceptowanie nieuniknionego odejścia ukochanego obiektu. Dopiero wykonanie tego gestu, zgodnie z omawianą teorią, pozwala na rozwinięcie miłości w pełnym tego słowa znaczeniu. Priscilla Roth, autorka opracowania dotyczącego pozycji depresyjnej, wyraża te kwestie za pomocą dwu

zwartych formuł: „nasza zdolność do przeżywania miłości zależy od tego, jak radzimy sobie z nienawiścią" oraz „żałoba to cena, jaką płacimy za miłość"[9].

Przywoływany już wcześniej Ronald Britton w swoich pracach szczególnie mocno akcentuje związek sytuacji edypalnej z pozycją depresyjną. Tłumacząc jego słowa, Iwona Jóźwiak pisze:

> Moja sugestia jest taka, że sytuację edypalną przepracowujemy poprzez przepracowywanie pozycji depresyjnej, a pozycję depresyjną przepracowujemy poprzez przepracowywanie sytuacji edypalnej. Chciałbym także położyć nacisk na to, że praca nad nimi się nigdy nie kończy, ale że muszą być one przepracowywane w każdej nowej sytuacji życiowej, na każdym stadium rozwoju, z coraz większym zasobem doświadczenia lub wiedzy.[10]

Powiązanie sytuacji edypalnej z pozycją depresyjną uwrażliwia na kwestię utraty w kontekście myślenia o kompleksie Edypa. Jak starałem się pokazać, kompleks Edypa stanowi bardzo złożony i wieloaspektowy konstrukt, na który składa się wiele wątków: rywalizacji, zawiści, agresji, lęku, poczucia winy i wstydu, nieświadomych fantazji, identyfikacji itd. Wątek dotyczący utraty w kompleksie Edypa, choć też często wskazywany przez badaczy, wydaje się szczególnie ważny dla przyszłych rozważań, pod które do tej pory przygotowywałem grunt. Powiązanie kompleksu Edypa z sytuacją utraty pozwala uwydatnić jego dramatyczny i potencjalnie traumatyczny charakter. Pozwala także wskazać jego kluczową rolę w procesie rozwoju i dojrzewania jednostki. Przepracowywanie kompleksu Edypa wymaga właściwie absolutnego przekształcenia sposobu funkcjonowania. W jego opisywaniu psychoanalitycy często posługują się cytatami z księgi Genesis albo obrazami z *Raju utraconego* Johna Miltona. Odwołują się do metaforyki rytuałów przejścia, w których młoda osoba przechodzi spod opieki matki pod opiekę ojca lub po prostu staje się pełnoprawnym członkiem społeczeństwa. Gwałtowność owego aktu każdorazowo wymierzona zostaje w przywiązanie dziecka do matki i ma stanowić impuls zachęcający do przekształcenia sposobu bycia. W tym czasie bowiem dziecko ma do odrobienia bardzo istotną lekcję dotyczącą ograniczenia i społecznego konstruowania akceptowanego obiektu miłości. Wiąże się ona z odkrywaniem społecznych i obyczajowych norm i zakazów. Rozwojowa istotność tego procesu nie umniejsza jednak jego traumatycznego charakteru. Jak sugeruje Britton, wspomnienie

---

[9] P. Roth, *Pozycja depresyjna*, przeł. D. Golec, [w:] *Współczesna psychoanaliza brytyjska…,* dz. cyt, s. 72 i 76.

[10] Ronald Britton, dz.cyt.

traumy staje się odtąd nieodłącznym elementem ludzkiego doświadczenia, które nieustannie powraca, by ostatecznie nigdy nie zostać do końca przepracowane.

1.3 Społeczny wymiar kompleksu Edypa

Na fali pewnej mody, ale też ambicji zastosowania odkryć młodej dziedziny, jaką na początku XX wieku była psychologia, do badań kulturowych, Freud podjął próbę rozszerzenia pola refleksji teoretycznej psychoanalizy. Dotrzymując kroku myśli Wilhelma Wundta oraz Carla Gustawa Junga, opublikował szereg pism, w których odkrycia psychoanalizy próbował wykorzystać do opisu i interpretacji zjawisk z dziedziny szeroko pojętej antropologii: religii, sztuki i kultury. W kilku z nich dokonał ekstrapolacji modelu kompleksu Edypa, by wnioskować o genezie i charakterystyce zasad funkcjonowania człowieka w zbiorowości. Pisma te, choć ich zasadność była wielokrotnie komentowana i krytykowana, na stałe wpisały się w dzieje historii idei.

Ślady Freudowskiego myślenia o zjawiskach kulturowych i społecznych zaznaczyły się także w teorii przekładu. Dramat kompleksu Edypa w rozumieniu społecznym najwyraziściej został ujęty przez Freuda w tekście: *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* i to właśnie on okazał się szczególnie inspirujący dla teoretyków przekładu. Dlatego też wokół niego chciałbym dalej organizować pisanie na temat relacji między sytuacją przekładu a sytuacją edypalną.

Freud opublikował *Totem und Tabu*[11] w 1913 roku. Dołączył tym samym do zapoczątkowanych w 1869 roku przez Johna Fergusona McLennan'a i cieszących się dużym zainteresowaniem na początku XX wieku rozważań dotyczących charakterystyki i genezy religii totemicznych. Pytania dotyczące formacji religijnych i społecznych odkrytych w Afryce, Australii i Ameryce, pobudzały wyobraźnię badaczy, próbujących wnioskować na ich podstawie o początkach istnienia cywilizacji. Wspierane uwagami m.in. Charlesa Darwina, Wilhelma Wundta, Jamesa George'a Frazera, Andrew Langa, Jamesa J. Atkinsona stały się pytaniami o mityczny moment przejścia od natury do kultury, o narodziny społeczeństwa. W obliczu wielu,

[11] S. Freud, *Totem i tabu*, przeł. J. Prokopiuk, Marcin Poręba, oprac. R. Reszke, KR, Warszawa 1993.

często wewnętrznie i zewnętrznie sprzecznych koncepcji, Freud postanowił dodać swój głos do dyskusji. Wierzył, że perspektywa psychoanalityczna pozwala wyjaśnić część pozornie wykluczających się faktów w obyczajach i zachowaniach wyznawców religii totemicznych, które wymykały się badaczom reprezentującym inne dziedziny (językoznawstwo, socjologię, antropologię). Zastrzegał przy tym, że nie oferuje wyjaśnień o charakterze całościowym. Rolę psychoanalityka w kontekście rozważań dotyczących kultury sprowadzał do inspirowania i naświetlania faktów z perspektywy, którą oferuje metoda psychoanlityczna.

Jak donosili współcześni Freudowi kulturoznawcy, życie społeczności wyznawców totemizmu było organizowane przez niewielki zbiór zasad. Przybierały one formę zakazów, które w praktyce społecznej przejawiały się pod postacią tabu. Dwa prawa, zdaniem Freuda podstawowe i założycielskie dla pierwszych społeczności totemicznych, dotyczyły zakazu zabijania zwierzęcia totemicznego oraz zakazu wchodzenia w relacje małżeńskie i seksualne z kobietami pochodzącymi z tego samego klanu. Cechą charakterystyczną tabu, którą Freud szczególnie podkreślał, a która innych badaczy wprawiała w zakłopotanie, było to, że obiekt nim objęty wywoływał w członkach klanu ambiwalentne uczucia i zachowania. Zdawał się budzić równocześnie wstręt i podziw, lęk i fascynację, był przedmiotem czci i ataków. Sprzeczności dotyczące obiektu tabu były szczególnie widoczne w odniesieniu do zwierzęcia totemicznego. Z jednej strony zwierzęcia totemicznego nie można zabijać. Jeżeli takie zwierzę z jakiegoś powodu jednak zostanie zabite, jego śmierć należy opłakać jak śmierć osoby z najbliższej rodziny. Członkowie plemienia przyjmują imię zwierzęcia totemicznego jako własne. Żywią przekonanie o własnym pokrewieństwie ze zwierzęciem totemicznym. Wierzą, że zwierzę to będzie sprzyjać członkom klanu i ochraniać ich przed niebezpieczeństwami. Występuje ono jako najwyższy przywódca plemienia. Zarazem jednak przewiduje się możliwość złożenia zwierzęcia totemicznego w ofierze. Ten specyficzny rodzaj zabójstwa miał odbywać się podczas szczególnych uroczystości i był możliwy jedynie w obecności wszystkich członków klanu. Zadaniem rytuału było podkreślanie związku ze zwierzęciem rytualnym oraz wzmacnianie więzi plemiennych. Po dokonaniu rytualnego mordu zwierzę również miało być opłakiwane, jak gdyby śmierć poniósł jeden z członków klanu.

Freud próbuje dokonać opisu zależności obecnych w totemicznym społeczeństwie, które nazywa pierwotnym, zarysowując podobieństwo między zasadami w nim panującymi a rytuałami i niepokojami człowieka cierpiącego na nerwicę natręctw. Jego zdaniem zarówno osobliwe rytuały społeczne, jak i wciąż powtarzane zachowania neurotyka da się wyjaśnić, odwołując się do modelu kompleksu Edypa. Gdy potraktujemy dosłownie (a nie metaforycznie) słowa ludów, które nazywają totem przodkiem i praojcem, otrzymamy następującą formułę:

> Skoro więc zastąpimy zwierzę totemiczne ojcem, to pierwszy rezultat tego zabiegu wyda się nader osobliwy. Jeżeli zwierzę totemiczne jest ojcem, wówczas dwa główne przykazania totemizmu, dwa przepisy tabu, które tworzą rdzeń totemizmu — zakaz zabijania zwierzęcia totemicznego i zakaz stosunków seksualnych z kobietami należącymi do tego samego totemu — pozostają zgodne pod względem treści z dwiema zbrodniami Edypa, który zabił ojca i pojął matkę za żonę, jak również z dwoma pierwotnymi pragnieniami dziecka, których niedostateczne wyparcie lub ponowne rozbudzenie stanowi zapewne rdzeń wszystkich nerwic. [12]

Psychoanalityk próbował więc tłumaczyć ambiwalencję towarzyszącą członkom danego klanu wobec zwierzęcia totemicznego, stawiając tezę o istnieniu nieświadomych konfliktów. Zdaniem Freuda zakaz wprowadzany przez tabu zaświadcza zarazem o obecności popędu. Czynności które nie są przedmiotem pragnienia, nie trzeba zakazywać. Zakaz pojawia się jedynie tam, gdzie wyraźnie zaznacza się zbiorowa skłonność do popełniania danego czynu. Zgodnie z koncepcją Freuda, w sytuacji zaistnienia konfliktu między popędem a zakazem, popęd nie znika, ani nie traci na sile. Zostaje wyparty i zepchnięty do nieświadomości. Wciąż jednak pozostaje w mocy. Trafiając na nieustępliwie trwający zakaz, ulega przemieszeniu i wytwarza formacje kompromisowe, które w praktyce przybierają postać symptomów, czyli — w przypadku nerwicy natręctw — owych rytualnie powtarzanych czynności, które z jednej strony mają służyć zabezpieczaniu przed sytuacją powodującą lęk, a z drugiej — w ten czy inny sposób — ją wywołują. Na przykład neurotyk przekonany o własnej grzeszności i nieczystości będzie nieustannie mył całe ciało, za każdym razem dodatkowo je pobudzając; będzie wyraźnie stronił od wszelkich sytuacji o charakterze seksualnym, a zarazem intensywnie o nich fantazjował. Na podobnie przeżywany konflikt między zakazem a pragnieniem miałaby wskazywać ambiwalencja żywiona wobec przedmiotu tabu.

---

[12] Tamże, s. 130.

Ambiwalentny stosunek wobec totemu miałby odpowiadać — zdaniem Freuda — ambiwalencji, która towarzyszy dziecku wobec ojca w ramach kompleksu Edypa. W kontekście totemu Freud mówi o konflikcie między pragnieniem usunięcia, zamordowania ojca oraz wyraźnym zakazem popełniania tego czynu. Jak pokazałem wcześniej, konflikt w tej sytuacji jest bardziej złożony i wielopoziomowy. Zarysowuje się on między pragnieniem żywionym wobec matki, miłością wobec ojca, podziwem, jakim ojciec jest otaczany jako ten, którego pragnie matka, a agresją i nienawiścią żywioną wobec ojca, pragnieniem jego zniknięcia i zajęcia jego miejsca oraz obowiązującym zakazem i lękiem przed karą. Formą rozwiązania kryzysu edypalnego było według Freuda uznanie obowiązujących praw, zaakceptowanie niemożności zaspokojenia, wyparcie pragnień żywionych wobec matki oraz ojca, a w końcu dokonanie identyfikacji z ojcem (rodzicem przeciwnej płci) oraz uwewnętrznienie reprezentowanych przez niego ograniczeń i praw. Takie rozwiązanie oznaczało wprawdzie utratę matczynego obiektu, ale zarazem dawało obietnicę odzyskania w przyszłości kogoś-takiego-jak-matka na mocy stawania się kimś-takim-jak-ojciec.

Jak była o tym mowa wcześniej, kompleks Edypa nie jest nigdy przepracowany raz na zawsze. Zakazane pragnienie zostaje wyparte, ale ostatecznie nie znika i wciąż oddziałuje na zachowania i decyzje żywiącej je osoby. W sytuacjach, które można określić mianem edypalnych, powracają niekiedy echa zapomnianych pragnień. Właśnie na podstawie takiego rozumowania, drogą spekulacji, Freud podjął próbę odtworzenia genezy zakazów w społecznościach totemicznych. Odwołując się do rozważań Darwina na temat tzw. hordy pierwotnej, stworzył teorię-mit rekonstruującą zdarzenia, które miały dać początek społecznemu funkcjonowaniu człowieka. Według Darwina horda pierwotna miała składać się z grupy samic oraz jednego dominującego samca. Każdy inny samiec, którego rodziła samica należąca do hordy, zostawał przez silniejszego ojca skazywany na banicję. Wyrzuceni z hordy bracia, znajdujący częściowe zaspokojenie w homoseksualizmie oraz sporadycznych gwałtach, w końcu zbuntowali się przeciwko dominującemu ojcu. Zabili go i pożarli, by przejąć jego moce. Wkrótce bracia zaczęli się wzajemnie mordować, jednak żaden z nich nie był w stanie uzyskać pełni władzy, którą niegdyś reprezentował ojciec. Dodatkowo, gdy agresywnym impulsom uczyniono zadość, wśród braci zaczęły dochodzić do głosu wspomnienia czułości i poważania, które również żywili wobec ojca. Zaczęło w nich tym samym wzbierać poczucie winy,

połączone ze wspomnieniem o potędze ojca i wprowadzonych przez niego prawach. Zamordowany ojciec, wzmocniony powracającą czułością, przekształcał się w ideał, stając się przedmiotem identyfikacji i naśladowania i nabierał większej mocy niż za życia. Nieusatysfakcjonowani realnością walki oraz wspierani przez zinterioryzowany ideał bracia zaprzestali walki i wyrzekli się pragnienia spółkowania z kobietami z własnej hordy, które stanowiły przedmiot sporu. Tym samym uprawomocnili zakaz wprowadzony przez ojca. Targani poczuciem winy, ustanowili drugi, zabraniający ojcobójczej i bratobójczej walki. W efekcie zarówno kobiety, jak i władca hordy z przedmiotu pożądania przekształcili się w przedmioty tabu, a pamięć o wcześniejszym, wypartym pragnieniu została wymazana. W ramach tego samego procesu obiekt zakazu uległ przemieszczeniu i generalizacji — w efekcie w miejsce widealizowanego i zamordowanego ojca wprowadzona została postać zwierzęcia totemicznego. W ten sposób miały zostać ustanowione zręby społeczeństwa, moralności i religii totemicznej.

Jeszcze jednym istotnym aspektem religii totemicznej, o którym często zapomina się, omawiając koncepcję Freuda, jest element konstytuujący istnienie społeczeństwa zorganizowanego wokół totemu: rytuał uczty totemicznej. Uczta totemiczna, zabicie i pożarcie zwierzęcia totemicznego jest *de facto* powtórzeniem i przypomnieniem mordu, który został dokonany u zarania dziejów przez grupę braci. Akt ten przywołuje pamięć o położeniu kresu rządom ojca. Jest on okazją tyleż do ponownego przeżycia skruchy, co świętowania i odnowienia udziału w zdobytej po ojcu władzy. Freud mówi o uczcie totemicznej jako pierwszym święcie ludzkości, które stanowi przekroczenie obowiązującego porządku, a zarazem wzmacnia go i uprawomocnia. Przypomnienie gestu, którego dopuścili się synowie przeciw ojcu, niejako odnawia jego moc i wzmacnia więzi w społeczności braci. Restytuuje tym samym instytucję społeczeństwa i podtrzymuje jej trwanie. Powtórzenie pierwotnego, traumatycznego wydarzenia staje się więc gwarantem trwania i odtwarzania się systemu społecznego. Dlatego też tak ważne jest, by było ono wykonywane w obecności i w imieniu całej społeczności, a nie jednego czy paru wybranych członków. Tylko w ten sposób możliwe jest ponowne przywołanie ojcowskiej mocy i ojcowskiego prawa poprzez uczestnictwo w obrzędach i identyfikację z ich efektami.

1.4. *Totem i tabu* a teoria przekładu

Model kompleksu Edypa i jego społeczny wariant przedstawiony przez Freuda w *Totemie i tabu* stał się inspiracją dla rozważań Tadeusza Sławka w artykule *Kalibanizm. Filozoficzne dylematy tłumaczenia* z 1991 roku, dotyczących specyfiki sytuacji przekładowej. Sławek skupia się na omówieniu i odbudowaniu teorii tłumaczenia dającej się wyprowadzić z pism Friedricha Nietzschego. Jego uwaga koncentruje się przede wszystkim na Nietzscheańskiej kategorii wcielenia (niem. *einverleiben*), która w kontekście przekładu służy — podobnie jak u Georga Steinera — podkreślaniu agresywnego pierwiastka towarzyszącego każdemu aktowi przekładu. Owa agresja stanowi odpowiedź na rozpoznanie nieprzekładalności materialności i historyczności tekstu „oryginalnego”[13]. Aby lepiej uchwycić charakterystykę sytuacji przekładowej, autor sięga po dwa inne obrazy/pojęcia. Po pierwsze, po tytułowy kalibanizm — odwołanie do *Burzy* Szekspira uruchamia wątki dotyczące dzieła, autora, języka i kolonializmu. Po drugie, po pojęcia totemu, tabu i uczty totemicznej. Z oczywistych przyczyn szczególnie interesujący będzie dla nas ten trzeci wątek, choć oddzielenie go od dwu pozostałych okaże się niemożliwe[14].

Pewne wyobrażenie na temat sposobu, w jaki Sławek odwołuje się do psychoanalizy i łączy ją z pozostałymi dwoma wątkami, można powziąć na podstawie ostatnich akapitów artykułu:

> Zgodnie z Freudowską interpretacją totemu spotykają się w tym pojęciu wszelkie atrybuty autora: autorytet ojcowski i ambiwalentne wobec niego uczucia. Zwierzę totemiczne, jak zauważa Freud za Robertsonem Smithem, bywa poświęcone bogom, z którymi jest utożsamiane. Tłumaczenie jest więc ofiarowaniem tekstu oryginalnego jakby w zastępstwie autora, którego tekst jest dzieckiem, zwierzęciem totemicznym. Sytuacja tłumacza w kontekście Freudowskiej analizy przedstawia się następująco: współzawodniczy z ojcem/ autorem, przez którego został do pewnego stopnia stworzony, o tekst/córkę (Miranda w Burzy) który odgrywa rolę przedmiotu pożądania. Wcielenie (*einverleiben*) stanowi więc formę ofiary złożonej w celu pojednania z ojcem, autorem, Bogiem, a równocześnie jest

[13] Sławek umieszcza pojęcie oryginału w cudzysłowie, ponieważ, podobnie jak autor niniejszej rozprawy, kwestionuje jego oczywistość. Wskazuje, że fakt jego istnienia w świadomości jest już wynikiem przekładu i interpretacji. Obraz oryginału zostaje zapośredniczony przez dyskurs, w ramach którego jest odczytywany. Temat ten zostanie szerzej omówiony w trzecim rozdziale niniejszej pracy.

[14] Warto podkreślić, że krótki artykuł Sławka stanowi pierwszą w Polsce, i jak się zdaje, jedyną do tej pory próbę zastosowania kategorii z zakresu klasycznej psychoanalizy do opisu sytuacji przekładowej. Jako taki będzie stanowił szczególnie ważny punkt odniesienia dla prowadzonych dalej rozważań i wielokrotnie w nich powracał.

> jakby zastępczym pogrzebem tej wielogłosowej postaci, torującym drogę do zawładnięcia tekstem we własnym tylko imieniu. [...] Wcielenie staje się teraz jakby połączeniem aktu złożenia tekstu w krypcie innego języka oraz ceremonii żałobnej, opłakiwania.[15]

Sławek proponuje zbudowanie paraleli pomiędzy sytuacją przekładową a sytuacją edypalną i kompleksem Edypa. W trójkątnym modelu podstawia autora w miejsce ojca, tłumacza w miejsce syna oraz tekst w miejsce matki/córki (obiektu pożądania, wobec którego i o który toczy się rywalizacja między synem i ojcem). Przesłanką umożliwiającą wprowadzenie takiej konstrukcji jest rozpoznanie licznych ambiwalencji obecnych w przekładzie. Skupiając się na tropieniu impulsów agresywnych w procesie tłumaczenia, polski badacz zwraca uwagę przede wszystkim na niejednoznaczną relację łączącą autora (ojca) i tłumacza (syna). Podążając z jednej strony za myślą Nietzschego a z drugiej za modelem Freuda, sugeruje, że owa ambiwalencja wpisana w przekład może wynikać właśnie z obecności agresji, o której w dyskursie o przekładzie chętnie zapominano. Ten element zapomnienia czy przemilczenia — charakterystyczny dla zachodniej teorii przekładu — wskazuje na obecność wyparcia oraz towarzyszącego mu zakazu[16]. W takim kontekście pojęcia totemu i tabu oraz mechanizmy związane z konstytuowanym przez nie systemem nabierają nowego znaczenia i domagają się bardziej szczegółowego rozpatrzenia.

Zanim jednak przejdę do bardziej szczegółowego omówienia relacji autora i tłumacza leżącej u podstaw przekładu, konieczne zdaje się wprowadzenie na pierwszy plan elementu, który ma charakter zasadniczy, a który łatwo pominąć. Sławek wspomina o nim pośrednio, przywołując postać Kalibana ukaranego przez Prospera za chęć zgwałcenia jego córki Mirandy. Te trzy postaci budują trzy ramiona sytuacji edypalnej. Na mocy metafory Prospero jest tu autorem-ojcem, sprawującym pieczę (władzę) nad Mirandą-tekstem, która jest przedmiotem seksualnego pożądania Kalibana-tłumacza. Podczas gdy na poziomie konkretnych postaci kwestia

---

[15] T. Sławek, *Kalibanizm. Filozoficzne dylematy tłumaczenia,* [w:] *Polska myśl przekładoznawcza. Antologia,* red. P. de Bończa Bukowski, M. Heydel, WUJ, Kraków 2013, s. 286.

[16] Ów zakaz w ciągu ostatniego półwiecza został znacznie osłabiony — prace Georga Steinera, badaczy ze szkoły manipulistów, badania związane ze zwrotem kulturowym w przekładoznawstwie oraz uruchomienie perspektywy postkolonialnej w dużej mierze ogniskują się wokół wydobywania i krytykowania aktów agresji obecnych w procesie przekładu. Sądzę jednak, że żadna z wymienionych szkół czy podejść nie posunęłaby się do postawienia tezy, że tłumacz właściwie chce usunąć autora oryginału, działając pod jego auspicjami. Podejście psychoanalityczne w translatologii, jak zamierzam pokazać, z konieczności musi uznać taką przesłankę za jeden z konstytutywnych elementów procesu tłumaczenia. Warto dodać, że współcześnie, gdy stajemy się świadkami emancypacji tłumaczy i tłumaczenia, to pragnienie usunięcia autora staje się coraz lepiej widoczne.

przyjemności i żądzy w tej patriarchalnej narracji wydaje się pewną oczywistością, o tyle w ujęciu metaforycznym, gdy Miranda zostaje zastąpiona przez tekst, już nie jest konieczna. Nie przekreśla to jednak użyteczności przeprowadzonego porównania, wprost przeciwnie. Prawdziwy użytek będzie można zrobić z niego, konsekwentnie odwołując się do teorii Freuda i zadając pytanie, czy w stosunku do tekstu można założyć obecność popędowego ukierunkowania i czy istnieje w związku z tym możliwość czerpania z niego jakiegoś rodzaju satysfakcji?

Teoria Freuda ma charakter energetyczny i afektywny. W edypalnej detronizacji ojca nie chodzi o zdobycie władzy dla samej władzy, ale o możliwość czerpania szczególnej przyjemności w kontakcie z matką. Frustrowanie tej możliwości rodzi agresję oraz całą gamę symptomów mających na celu jej — chociażby fantazmatyczne — ocalenie. Tak postawione pytanie rodzi wiele możliwości odpowiedzi na gruncie samej koncepcji Freuda[17], jak i całej psychoanalizy. Nie szukając daleko, pewne wskazówki dotyczące jednej z odpowiedzi można znaleźć w rozprawie *Totemu i tabu*. Komentując sposób postrzegania świata przez „ludy pierwotne", wyznawców religii totemicznej, Freud sugeruje, że istnieje jeszcze dziedzina, w którym podobny sposób myślenia wciąż pozostaje w mocy:

> Jest tylko jedna dziedzina, w której również zachowało się zjawisko „wszechmocy myśli", a mianowicie dziedzina sztuki. Jedynie w sztuce zdarza się jeszcze, że dręczony życzeniami człowiek robi coś przypominającego ich zaspokojenie i że owa gra — dzięki artystycznej iluzji — wywołuje skutki afektywne jak gdyby była czymś realnym. Słusznie mówi się o czarze sztuki i porównuje artystę do czarodzieja. A porównanie to jest chyba donioślejsze, niż się sądzi. Sztuka, która z pewnością nie zaczęła się jako *l'art pour art*, pozostawała pierwotnie w służbie tendencji, które dziś w znacznej mierze wygasły. Można powiedzieć, że znajdowały się wśród nich rozmaite dążenia magiczne.[18]

Wprowadzona przez Sławka w kontekście myślenia o przekładowym totemie postać Prospera okazuje się nad wyraz trafna i fortunna. Figura czarodzieja, który potrafi słowem powołać do istnienia świat i zapanować nad materią w taki sposób, że jego wola zdaje się nie mieć ograniczeń, buduje pomost pomiędzy praktyką artystyczną i praktyką magiczną. Podstawą dla obu jest fantazjowanie, zdolność do negowania i nieograniczonego przekształcania rzeczywistości. Obie dziedziny stają

---

[17] Por. S, Freud, *Pisarz i fantazjowanie*, przeł. R. Reszke, [w:] Tegoż, *Sztuki plastyczne i literatura,* KR, Warszawa 2009, s. 143-153.

[18] S. Freud, *Totem i tabu,* dz.cyt. s. 91.

się przestrzenią realizacji życzeń, pozostają na usługach zasady przyjemności. Mają charakter regresywny, przywołują na myśl sposób funkcjonowania niemowlęcia, które ma poczucie omnipotencji, potrafi krzykiem (słowem) przywoływać zaspokojenie, czuje ciągłą bliskości matki, bo nie potrafi jeszcze dostrzec własnej od niej odrębności i tym samym żyje w poczuciu pełni. W sytuacji kryzysu i braku dziecko potrafi im zaprzeczyć i na drodze halucynacji nasycić się samą fantazją (np. ssąc własny kciuk zamiast matczynej piersi). Dokładnie to samo staje się stawką w tradycyjnie rozumianym kompleksie Edypa. Gra toczy się o możliwość konserwatywnego (niemowlęcego) sposobu czerpania przyjemności oraz o możliwość nieuznawania zewnętrznych ograniczeń — ojca i świata. Literatura może oferować podobne doświadczenie oraz związane z nim afektywne uczucie pełni i natchnienia, co miłość i bliskość drugiej osoby. Nie chodzi tu oczywiście o realne spełnienie, tak jak ssany przez niemowlę kciuk nie jest w stanie realnie nasycić jego głodu, ani wykonywane przez szamana gesty nie są w stanie bezpośrednio uleczyć choroby — chodzi o spełnienie dla umysłu funkcji, która jednak na poziomie psychologicznym będzie przeżywana jako prawda.

Warto zauważyć, w jaki sposób owo wyobrażenie pełni zyskuje uosobienie w konkretnej postaci — kogoś, kto ma dostęp do absolutnej przyjemności, kogo nie dotyczą żadne ograniczenia i zakazy, kto podobnie jak czarodziej w stosunku do rzeczywistości i autor w stosunku do tekstu może narzucać swoją wolę. Łatwo wyczuwalny staje się infantylny charakter tego typu fantazji. Wyrasta on z poczucia bezradności i ograniczenia. Stanowi wyobrażenie na temat kogoś, kto tak rozumianych braków byłby pozbawiony. Nie ma więc ma charakteru historycznego, ale jest pewnym powołanym przez umysł mitem, podobnie jak ze współczesnej perspektywy mitem jest opowieść Freuda o możliwościach praojca w hordzie pierwotnej. Chodzi tu raczej o pewną retroaktywnie budowaną opowieść o doświadczeniu pełni, która jest przeżywana na tyle silnie, by stać się motorem podejmowanych działań. Owa intymna relacja z tekstem, którą tradycja zwykła przypisywać autorowi, może stać się przedmiotem zazdrości i rywalizacji ze strony tłumacza. Krzywdząca dla tłumaczy, a popularna do niedawana opinia, że tłumaczeniem zajmują się ci, którzy nie potrafią stworzyć czegoś własnego, doskonale wyraża frustrację będącą potencjalnie udziałem osób zajmujących się przekładem. Nawet życzliwsza opowieść, na jaką do tej pory było nas stać w

dyskursie o przekładzie, w której tłumacz zostaje przedstawiony jako drugi autor[19], może uruchamiać wątki rywalizacyjne.

W ramach sytuacji przekładowej pojawia się konflikt. Tłumacz rozpoczynając akt przekładu, dokonuje rozłączenia, próbuje wejść w szczególną, autorską relację z tekstem. Tym samym musi zakwestionować autora jako jedyną instancję fundującą sens teksu. Zastępuje go własnym aktem twórczym, który na drodze interpretacji (fantazjowania) miałby umożliwić mu czerpanie bezpośredniej przyjemności z tekstu — stworzenie przekładu, który będzie jego/jej przekładem, a więc właściwie stworzenie go dla siebie na nowo, we własnym języku. Tutaj oczywiście zaczynają wkradać się paradoksy, które rodzą ambiwalencję i obnażają fantazmatyczny charakter całej sytuacji — tłumacz dysponuje językiem, który ostatecznie nie należy do niego, zaś jego tłumaczenie z reguły zakłada jeszcze jakiegoś odbiorcę. Pozostawmy jednak na razie na boku kwestie języka i odbiorców — poświęcimy im więcej uwagi w dalszej części pracy.

Sposób, w jaki autor ukształtował materię tekstu, stanowi dla tłumacza tajemnicę. To znak autora, piętno, które odcisnął on na tekście i które stanowi o jego wyjątkowości. W klasycznym, hermeneutycznym modelu translacji, w którym tłumaczenie opierało się na transferze sensu, odkrycie domniemanego znaczenia słów użytych przez autora stanowiło klucz do stworzenia dobrego przekładu. Zdobycie wiedzy na temat owej dźwigni przekładu było przedmiotem pragnienia tłumacza. Miało to być możliwe dzięki wnikliwym i rozległym studiom albo dzięki próbie empatycznego wczucia się, zrozumienia, naśladowania. Przekład opierający się na próbie usunięcia i zastąpienia ojca mógł odbywać się więc jedynie w jego imieniu, poprzez zbudowanie z nim identyfikacji. Tylko tak tłumacz mógł zapanować nad tekstem i uobecnić go w innym języku, na „własnych" zasadach. Taka sytuacja prowadziła do wyobcowania tłumacza, podtrzymania zakazu ojca/autora i, ostatecznie, do poczucia utraty upragnionego tekstu. Podobnie jak w opowieści o hordzie pierwotnej, prawo ufundowane przez ojca/autora nabrało prawdziwej mocy

[19] Por. A. Legeżyńska, *Tłumacz jako drugi autor*, [w:] *Polska myśl przekładoznawcza,* red. P. Bukowski, M. Heydel, WUJ, Kraków, 2013, s. 239-253.

dopiero po jego śmierci. Stał się on instancją, w imię której przekład, rozumiany jako transfer skończonego i spójnego tekstu, w ogóle mógł zaistnieć[20].

Ten moment uznania twórczej potencji autora, wzmocnienie podziwu dla niego (przerywane od czasu do czasu atakami wściekłości, gdy jego funkcja fundowania sensu zawodzi) i identyfikacja z nim odpowiada momentowi w rozgrywaniu kompleksu Edypa, w którym agresywne popędy skierowane wobec ojca, nasycone — cichną, a na pierwszy plan zaczyna wyłaniać się czułość wobec niego. Na kanwie tych uczuć pojawia się żal po utraconym patronie, potrzeba jego opłakiwania oraz wzrastające poczucie wstydu i wyrzutów sumienia. To właśnie w tym momencie autor jako gwarant istnienia sensu ulega idealizacji. To także teraz wzrasta motywacja tłumacza do poszukiwania pojednania i powetowania agresywnego aktu przeciwko niemu. Wzmacnia się tendencja do identyfikacji z autorem, badania jego woli i zamiarów oraz usuwania własnych pragnień i swojego „ja" w cień.

W obliczu świadomie przeżywanego oddania i zainteresowania osobą autora, agresywny pierwiastek postawy tłumacza ulegał z reguły wyparciu, podobnie jak związane z nim poczucie winy. Te negatywne impulsy charakteryzujące doświadczenie tłumacza pozostawały jednak w mocy. Choć pamięć o nich mogła się zacierać, to jednak one same wciąż żywe, ulegały przemieszczeniu. Wspierana przez wyrzuty sumienia agresja wobec autora, która nie mogła dość do głosu, kierowała się przeciwko samemu tłumaczowi. To właśnie ta skierowana przeciwko „Ja" agresja upodabnia tłumacza do średniowiecznego zakonnika, umęczającego samego siebie i podkreślającego własne niedoskonałości, dążącego do samounicestwienia, samowymazania oraz pełnego zjednoczenia z wyidealizowanym autorem/bogiem, któremu tłumacz, w tym modelu, winny jest absolutne oddanie i posłuszeństwo. Wyparta i skierowana przeciwko „Ja" agresja staje się też motorem zasilającym charakterystyczny dla pracy niektórych tłumaczy perfekcjonizm.

---

[20] Stanie się to jaśniejsze, gdy przywołamy w pamięci tekst Rolanda Barthesa o śmierci autora. Barthes ogłaszając uwolnienie tekstu z pęt sensu nadawanego mu z zewnątrz przez jakiekolwiek instytucje (autora, nauczyciela, krytyka, księdza), właściwie przekreślił możliwość przekładu opartego na micie tożsamości, który obecny był w dyskursie o przekładzie co najmniej od 2500 lat. W momencie gdy znika dzieło rozumiane jako całość i zamienia się w łańcuchy znaczących budujących tekst w oku interpretatora, każdorazowo przekładowi ulega inny tekst. Mówienie o jego tożsamości z innym tekstem staje się niemożliwe, ze względu na każdorazowo wyłaniającą się, bo tkwiącą u podstaw tak rozumianego procesu przekładania, różnicę. Por. R. Barthes, *Śmierć autora*, przeł. M.P. Markowski, [w:] „Teksty Drugie", 1999, nr 1-2, 247-251.

Z mitem mordu dokonanego na praojcu przez synów oraz z fantazją usunięcia ojca przez syna w ramach kompleksu Edypa Freud wiąże narodziny sumienia. Przekroczenie tabu stanowi moment narodzin moralności i sumienności. Owa sumienność — sugeruje ojciec psychoanalizy — „również powstaje na gruncie ambiwalencji uczuć zrodzonych w całkiem określonych stosunkach ludzkich, w których tkwi ta ambiwalencja. Prawdopodobnie powstaje ono w warunkach, które odnoszą się zarówno do tabu, jak nerwicy natręctw, czyli wtedy, kiedy jeden człon przeciwieństwa jest nieświadomy i wyparty przez przymusową dominację drugiego członu. Po pierwsze więc, w charakterze osób cierpiących na nerwicę natręctw [która ma strukturę podobną do rytuału obecnego w ramach społeczności totemicznej — B.S.] występuje skłonność do przykrej drobiazgowości, która jest objawem reakcji przeciwko pokusie czającej się w nieświadomości”[21]. Można wiec powiedzieć, że wyparta agresja stanowi zaplecze motywacyjne zasilające moralność tłumacza. To tutaj swój początek brałoby terroryzujące tłumaczy domaganie się wierności wobec intencji autora i oryginału. Każdy przejaw wolności czy niezależności groziłby bowiem wydobyciem na powierzchnię agresywnych impulsów obecnych w procesie przekładu, a wraz z nimi całej ambiwalencji towarzyszącej tłumaczeniu i stojącemu za nim konfliktowi. Skierowanie agresji przeciwko sobie, przetworzenie jej na etos samoograniczenia i samounicestwienia, umożliwia utrzymanie przekładowego *status quo,* które przez stulecia dominowało w dyskursie o przekładzie.

Cień owej agresji, przejawiający się pod postacią uciążliwego nadmiaru, można jednak dostrzec w charakteryzującej rozważania translatorskie sumienności, skrupulatności, dokładności. Nie ulega wątpliwości, że dokładność i świadomość podejmowanych w tłumaczeniu decyzji są cnotą, zarazem jednak mają także zdolność do przekształcania samego aktu tłumaczenia w torturę. W takiej sytuacji przyjemność, do której tłumaczenie miałoby prowadzić, zostaje zaprzeczona i zmieniona w masochistyczną przyjemność samoograniczenia i samoudręczenia. Przyjemność ta wypływa z poczucia roztaczania kontroli nad oryginałem poprzez drobiazgową analizę, która pod pretekstem dobrej woli i lepszego poznania prowadzi do jego petryfikacji i uśmiercenia w oku tłumacza. Proces ten odbywa się na mocy coraz silniejszej identyfikacji z autorem stojącym za tekstem, dzierżącym wyobrażony klucz

[21] S. Freud, *Totem i tabu,* dz.cyt., s. 70.

do jego opanowania. Działanie to zdaje się tym skuteczniejsze, im więcej agresji zostanie zaprzęgnięte przeciwko „Ja" tłumacza. W wyniku jego działania rodzi się poczucie chłodnej racjonalnej kalkulacji, rozważenia wszystkich możliwości, obiektywizmu powstającego tłumaczenia. Subiektywny udział tłumacza w podejmowaniu translatorskich decyzji zostaje właściwie zaprzeczony, a jego „Ja" unicestwione. Ofiarą formacji reaktywnej przybierającej postać perfekcjonizmu jest w równej mierze tłumacz, co stworzony przez niego tekst. Naznaczenie poczuciem pustki czy wyjałowienia staje się udziałem jednego i drugiego. Na szczęście tego rodzaju agresywne impulsy rzadko są w stanie zdominować cały proces przekładu. W perfekcjonistyczne dążenia zawsze bowiem wkrada się niedoskonałość, która ostatecznie ożywia i napędza przekład.

Perfekcjonizm ma służyć ujednoznacznieniu, a więc właściwie uspójnieniu i — w pewnym sensie — zatrzymaniu wymykającego się wciąż oryginału. W rzeczywistości natomiast wprowadza ciągły ruch, uruchamia proces ślizgania się po znakach i ich znaczeniach, rozważania wprowadzanych przez język braków i niewystarczalności — są tłumacze, którzy deklarują, że gdyby nie zewnętrzny termin, mieliby kłopoty z uznaniem tłumaczenia za gotowe i niewymagające dalszych poprawek[22]. Innymi słowy przesadna dokładność tłumaczy i dążenie do ideału nabierają wagi symptomu i konstytuują rytualny, popędowy charakter czynności tłumaczenia. Perfekcjonizm ma doprowadzić do powstania jednej, właściwej wersji tłumaczenia, tymczasem generuje powstawanie kolejnych alternatyw i wieloznaczności, rozciągając proces przekładu w nieskończoność.

Docieramy tutaj do punktu, w którym symptomatyczna natura pozwala powiązać myślenie o tłumaczeniu i o uczcie totemicznej. Uczta totemiczna jako symptom-rytuał w społeczności „pierwotnej" stanowi upamiętnienie założycielskiego, traumatycznego doświadczenia, a zarazem jest jego powtórzeniem i odnowieniem. Polega na złożeniu w ofierze zwierzęcia totemicznego i jego późniejszym opłakiwaniu. To zarazem święto, jak i czas żałoby. Rytualne zabójstwo odbywa się w

[22] Maciej Świerkocki w rozmowie z Adamem Pluszką wypowiada następującą deklarację: „Jeżeli chodzi ci natomiast o to, czy mam czasami ochotę coś jeszcze zmienić albo poprawić w przekładzie, to tak, mam nieustannie. Jestem tłumaczem zarówno obsesyjnym, jak i kompulsywnym, uważam że w pewnym sensie cała literatura jest przekładem, a prosces tłumaczenia może trwać w nieskończoność. W realnym świecie trzeba kiedyś postawić kropkę, ale umiem wyobrazić sobie tłumaczenie jednej książki bez końca. I wcale nie musiałby to być od razu *Ulisses*." Por. A. Pluszka, *Wte i wewte. Z tłumaczami o przekładach,* Słowo/Obraz Terytoria, Warszawa 2016, s. 33.

obecności wszystkich członków klanu i ma moc wzmocnienia więzi. Powtórzenie założycielskiego aktu odnawia jego moc. Postać zamordowanego ojca-ducha zostaje ponowie przywołana, jej potęga odnowiona, identyfikacja poszczególnych członków plemienia z nią ulega wzmocnieniu. Odnowione zostają także uczucia czułości, smutku i poczucia winy wobec zamordowanego ojca. Być może nawet to one wzmacniają proces identyfikacji, który umacnia poczucie jedności, wspólnoty, komunii. Uczta totemiczna to czas świętowania triumfu nad ojcem oraz opłakiwania jego odejścia. Ambiwalencja wpisana zostaje więc także w zachowania towarzyszące upamiętnieniu. Na tej podstawie możemy wysnuć kilka wniosków, które dają się odnieść także do sytuacji tłumaczenia.

U neurotyka rytuał-symptom może przypominać proces odczyniania, próby anulowania wydarzenia założycielskiego, jednak w kontekście myślenia o budowaniu więzi społecznych i o tłumaczeniu zaczyna jawić się on jako próba restytucji traumatycznego wydarzenia i jego konsekwencji. Funkcją tak rozumianego rytuału jest utrzymywanie *status quo*, podtrzymywanie systemu zorganizowanego wokół jądra symptomu — w przypadku przekładu wokół próby uobecnienia oryginału w innym języku. Wygląda to tak, jak gdyby moc ojcowskiego ducha, która potrafiła spętać tekst oryginału i w imię której dokonywał się przekład, z czasem ulegała wyczerpaniu, zaś z wyczerpaniem się mocy afektów znikała cała formacja powołana, by je skanalizować. W tym sensie symptom należałoby rozumieć nie tyle jako zaburzenie działania systemu, co wręcz element *sine qua non* jego funkcjonowania, tak jakby system domagał się jego odnowienia/powtórzenia, aby móc dalej trwać. Na pytanie, jaka jest rola tego symptomu-rytuału w kontekście przekładu, jeszcze przyjdzie nam odpowiedzieć.

W tym momencie możemy natomiast stwierdzić — sygnalizując przy tym wątek, który również uda się rozwinąć dopiero za jakiś czas — że owa funkcja przekładu może mieć znaczenie dyskursywne i społeczne. Rytualnego zabójstwa, o którym mowa w pismach Freuda, nie dokonuje się we własnym imieniu, ale w imieniu społeczności i na jej potrzeby. Rytuał ma za zadanie odświeżenia więzi, które wiążą ze sobą daną grupę, a tym samym właściwie fundują jej istnienie. Ma on przywrócić zdolność do identyfikacji z mocą ojca (wiązania tekstu/materii) i działania w jego imieniu. W tym sensie samoograniczenie i wycofanie się tłumacza — słynny

postulat jego transparentności — może nabrać jeszcze innego znaczenia niż to, które zarysowaliśmy wcześniej, mówiąc o perfekcjonizmie.

Samowymazanie staje się bowiem znakiem działania na rzecz i w imieniu zbiorowości i jej języka. Tłumacz w tym świetle staje się wykonawcą rytualnych czynności, do których zostaje oddelegowany, w taki sposób, że „wina" za przekład, ale i związane z nią zyski stają się udziałem całej społeczności (i tłumacza w takim stopniu, w jakim jest jej członkiem). O tyle więc zaczyna przypominać on postać kapłana mającego zdolność obcowania z zewnętrznymi siłami, których oddziaływanie jest ważne z punktu widzenia całej wspólnoty. Staje się więc medium, pośrednikiem, nabierając przy tym cech tabu. Jest zarówno święty, jak i pogardzony; sytuowany zarówno wewnątrz i poza granicami zbiorowości, na rzecz której działa. Gdy jednak z jakiegoś powodu zawodzi, spadają na niego gromy bezwzględnie ciskane przez jego pobratymców.

1.5. Tabu — geneza zakazu w przekładzie

Innym badaczem, który śledząc losy popędów obecnych w przekładzie również dostrzegł w tłumaczu kapłana-pośrednika pozostającego na usługach wspólnoty, a zarazem będącego z owej wspólnoty wykluczonym, jest Douglas Robinson. We wspomnianej już wcześniej książce pod znamiennym tytułem *Translation and Taboo* inspirował się on kategoriami wprowadzonymi przez Freuda i próbował odnieść je do myślenia o przekładzie. Zostawmy więc na moment na boku artykuł Tadeusza Sławka i uzupełnijmy zarysowywaną dotąd perspektywę o ustalenia Robinsona.

Charakterystyczne dla *Translation and Taboo* jest to, że autor dostrzegając lęk leżący u podstaw kulturowego funkcjonowania tłumaczenia i towarzyszącej mu ambiwalencji, nie zatrzymuje się na poziomie synchronicznym i deskryptywnym, ale uruchamia perspektywę diachroniczną. Odwołując się do historii przekładu, próbuje lokalizować główne punkty napięć i prześledzić sposób kształtowania się przekładowego tabu. Zadanie to nie kończy się sukcesem, ponieważ ów stabuizowany zakaz tłumaczenia ginie w mrokach dziejów, nie umniejsza to jednak wartości dociekań translatologa. Wskazuje on na bliski związek zakazu tłumaczenia z obrzędami religijnymi. Już w starożytnym Egipcie tłumaczenie *Księgi umarłych*,

rozumiane jako rozpowszechnianie jej przez kapłanów wśród profanów, wiązało się z lękiem i przekonaniem, że czyn ów jest zakazany i karany śmiercią. Tłumaczenie mogło odbywać się jedynie w ściśle określonych, rytualnych okolicznościach, wobec odbiorców, którzy byli przygotowani do jego przyjęcia[23]. Ponadto — akcentuje Robinson — tłumaczenie zawsze wiązało się w jakiś sposób z władzą. Było narzędziem transferu i rozwoju kulturowego, a zarazem podlegało procesowi ciągłego zacierania śladów przekładowości i zapominania przekładowej proweniencji kluczowych dla życia danej grupy tekstów. W tym sensie — pokazuje Robinson — przekład, także dawniej, pozostawał na usługach pewnej kulturowej wspólnoty, stawał się narzędziem kolonizacji i manipulacji umacniającej władzę.

Odwołując się do koncepcji podzielonego „Ja" autorstwa psychiatry Rolanda Davida Lianga, Robinson opisuje podobny proces wyobcowywania tłumacza ze swojego „Ja" i identyfikacji z ideałem, który my wyprowadziliśmy wcześniej z modelu kompleksu Edypa. Robinson znacznie rozszerza tę kategorię i stawia tezę, że całą zachodnią kulturę charakteryzuje ten rodzaj rozszczepienia, które w pracy tłumacza jawi się szczególnie wyraźnie. Jego początki lokuje w obrzędach orfickich, ponieważ twierdzi — co szczególnie ciekawe — że dualizm wyrasta z doświadczenia ekstatycznego, z transcendowania i uświęcenia ciała. Szał bachantów i bachantek, poprzez nadanie cielesnemu doświadczeniu wymiaru sakralnego, miał być pierwszym krokiem do jego wyobcowania[24] .

W dalszej części książki Robinson wskazuje i krótko omawia trzy czynniki, które przyczyniły się do zakorzenienia i ugruntowania dualizmu w kulturze zachodniej, zwłaszcza w kontekście przekładu. Choć tak ich nie nazywa, mówi właściwie o czynnikach technologicznych, ideologicznych i instytucjonalnych. Pierwszy z nich omawia, powołując się na badania Waltera Onga. Pokazuje, w jaki sposób wynalezienie pisma przyczyniło się do rozwoju myślenia abstrakcyjnego i jego dowartościowania. Stało się ono także narzędziem wyobcowania człowieka z własnego ciała, wprowadziło możliwość wyprowadzenia myśli jednostki „na zewnątrz" i przekraczania granic pamięci jednostkowej. W efekcie pismo zostało

[23] Zob. D. Robinson, *Translation and Taboo*, Northen Illinois University Press, Illinois, 1996., s. XIV.

[24] Warto już w tym miejscu, zaznaczyć paralelę między tą obserwacją a tendencją do uświęcania zwierzęcia totemicznego w społeczności totemicznej, oraz tekstu oryginalnego w sytuacji przekładu — oba polegają właściwie na przekroczeniu ich materialności i odnoszeniu się za ich sprawą do dziedziny ducha.

znacznie dowartościowane wobec mówienia jako wyrażające prawdę, zobiektywizowane i zracjonalizowane — wyzbyte przypadkowych, nieistotnych i emocjonalnych elementów. Ideologiczne zaplecze zachodniego dualizmu Robinson lokuje oczywiście w pismach Platona. Założycielskie dla jego myślenia rozszczepienie świata na prawdziwy, lecz niedostępny świat idei oraz fałszywy świat zmysłowych postrzeżeń, na długi czas stało się punktem wyjścia i nieodzowną matrycą w myśleniu o filozofii, sztuce i języku. Co ciekawe, choć Platon nie był teoretykiem przekładu, to — jak się zdaje — jego postulaty właśnie w dziedzinie przekładu, w myśleniu o relacjach między oryginałem jako ideałem a przekładem jako jego niedoskonałą kopią, przetrwały do czasów współczesnych[25]. Stało się tak — można sądzić, śledząc myśl Robinsona — ze względu na trzeci, instytucjonalny czynnik, dla którego kwestia przekładu zawsze stanowiła problem fundamentalny, a który całymi garściami czerpał z filozofii Platońskiej. Mowa tu oczywiście o chrześcijaństwie i instytucji kościoła jako realnej władzy, niejako programowo przekształcającej myślenie Europejczyków. Temu trzeciemu źródłu rozszczepienia tkwiącego w sercu kultury zachodniej autor *Translation and Taboo* poświęca szczególnie dużo uwagi.

Robinson bardzo silnie podkreśla bliski związek, jaki w kulturze europejskiej zachodzi między historią rozwoju chrześcijaństwa a historią myślenia o przekładzie. Od V wieku n.e. aż do zmierzchu średniowiecza obie kwestie pozostają praktycznie nierozłączne — zarówno z punktu widzenia teorii, jak i praktyki przekładu. Czasy reformacji, kontrreformacji przynoszą w tej materii oczywiście znaczące otwarcie i rozluźnienie, nie przekreślają jednak kluczowych dla myślenia o przekładzie fantazmatów, które swoimi korzeniami sięgały dużo głębiej niż historia doktryny chrześcijańskiej. W ich retroaktywnym kształtowaniu i rozpowszechnieniu dużą rolę odegrał jeden z ojców kościoła — święty Augustyn. Mimo że tłumaczenie nie stanowiło głównego przedmiotu jego zainteresowań, stał się on autorem i — co ważniejsze — propagatorem myślenia o znaku i komunikacji, które silnie zakorzeniło się w wyobraźni tłumaczy i teoretyków przekładu. Choć zadaniem, które stawiam sobie w tej rozprawie, nie jest śledzenie historii idei na gruncie teorii przekładu, to jednak uważam, że odwołanie się do koncepcji i imaginarium zaproponowanego

[25] Śledzenie obecności Platońskiej myśli w domenie przekładu stanowi ważny element pracy Doroty Urbanek, Por. D. Urbanek, *Dialektyka przekładu,* Instytut Rusycystyki UW, Warszawa 2011.

przez św. Augustyna pozwoli lepiej zrozumieć istotę prowadzonych tutaj rozważań na temat przekładu, przyjmującą za tło model kompleksu Edypa.

Komentując kluczowy dla teorii języka i nauki traktat św. Augustyna *De doctrina christiana*[26], Robinson podkreśla przede wszystkim, że Augustyn widział tłumaczenie jako działalność, której zadaniem miałoby być odczynianie pomieszania języków opisanego w micie o wieży Babel. To poszukiwanie jedności, aby stało się skuteczne, nie mogło być obciążone grzechem egoizmu i indywidualizmu, jak miało to miejsce w przypadku biblijnych budowniczych wieży. Owa jedność mogła zostać osiągnięta jedynie poprzez i w imię Boga. Pełnia, idealny znaczący, została utożsamiona z boskim *logosem* — bożym słowem, które z jednej strony było samym bogiem, z drugiej natomiast jego atrybutem mającym moc stwórczą, przenikającym świat i wiążącym go u jego podstaw[27]. Docieranie do boskiego znaczącego mogło odbywać się jedynie na drodze ciężkiej pracy, poprzez zdyscyplinowane odchodzenie od przygodnych aspektów śmiertelnego i cielesnego „ja" oraz wyczulenie i otwarcie się na boskiego ducha, który jako jedyny mógł przynieść objawienie sensu i umożliwić jego przekazanie. Augustyn głęboko wierzył w możliwość idealnej komunikacji zarówno między Bogiem i człowiekiem, jak i między ludźmi; była ona warunkiem koniecznym istnienia wspólnoty — kościoła. Zdyscyplinowanie i asceza, wprowadzenie i egzekwowanie surowych nakazów i zakazów miało umożliwić zaistnienie idealnej komunikacji, a wraz z nią idealnej wspólnoty. Robinson komentuje:

> Aby zobrazować idealne tłumaczenie, a więc sam Kościół, Augustyn nakreśla model podwójnej ascezy, cenobityczne oczyszczenie zarazem *translatum*, jak i tłumacza. Wszystko, co w języku nie jest czyste, proste, stabilne i stałe, powinno zostać wyrugowane; […] wszystko, co w ludzkim doświadczeniu pomnaża zindywidualizowane znaczenia — wszelkiego rodzaju interpretacyjne idiosynkrazje, inklinacje i impulsy — musi zostać wyciszone wewnątrz i na zewnątrz. Wszystko to musi zostać odrzucone przez tłumacza i napiętnowane przez instytucję zakonną. Tłumaczenie nomadyczne, tłumaczenie rynkowe, tłumaczenie jako wolno płynąca seria spotkań z innymi mówiącymi w płynnej sferze społecznej — każde z nich musi zostać opisane jako pokusa, której należy się oprzeć, choroba, którą należy wyleczyć, zło domagające się wyegzorcyzmowania. Idealny tłumacz

[26] Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, tłum., wstęp i opr. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.

[27] Por. D. Robinson, *Translation and taboo*, dz.cyt. s. 110.

> w oczach Augustyna był mnichem w celi, o nieskalanym charakterze, doskonale podległym regule zakonnej, uosabiającym całym sobą głos Boga.[28]

W ramach swoich rozważań Augustyn wprowadzał rozszczepienie tłumacza na aspekt duchowy związany z Bogiem, umożliwiający czystość i bezpośredniość komunikacji, oraz aspekt cielesny, niedoskonały, ludzki, który komunikację i rozumienie utrudniał, zakłócał, czy wręcz stanowił źródło potencjalnej herezji. Takie postawienie sprawy stało się źródłem wyrazistego wartościowania: umysł ponad ciałem, duch ponad literą (materią), znaczone ponad znaczącym. Droga do uczestnictwa w boskiej pełni wiodła więc przez modlitwę i dyscyplinę, która pozwalała pielęgnować zainteresowanie pierwszym członem opozycji oraz ganić i sukcesywnie rugować drugi. Na pułapki dualizmu, nierówności funkcjonowania i wartościowania członów opozycji, pozytywny i negatywny sposób definiowania każdego z nich, zwłaszcza w kontekście myślenia o przekładzie, uwrażliwia nas dekonstrukcja. Psychoanaliza natomiast akcentuje agresywny pierwiastek obecny w zarysowanej powyżej sytuacji.

Dualizm i rozszczepienie, o którym mówi św. Augustyn, przypomina specyficzny sposób rozwiązania kompleksu Edypa, w którym miłość i idealizacja ojca jest tak duża, że potencjalnie obecne w miłości agresywne tendencje muszą zostać zaprzeczone, wyparte i skierowane przeciwko osobie je żywiącej. Gdy uświadomimy sobie, że w ramach omawianej koncepcji, stanowiącej fundament i prototyp europejskiego myślenia o sytuacji przekładowej, postacią ojca-autora jest idealny, wszechpotężny i wszechwiedzący Bóg, stanie się jasne, dlaczego otwarte mówienie o ewentualnych agresywnych impulsach kierowanych wobec niego staje się właściwie niemożliwe oraz dlaczego ich przeżywanie może rodzić lęk i musi zostać absolutnie zaprzeczone. Jaskrawe rozszczepienie i identyfikacja z boskim autorem są jedyną drogą, w ramach której możliwe jest uczestniczenie w reprezentowanej przez niego mocy. Agresywne impulsy zostają natomiast skierowane przeciwko tej części „Ja", która ową identyfikację zaburza, przypomina o pierwotnych tendencjach i tym samym wprowadza pęknięcie w dążeniu do idealnej pełni. Z tej perspektywy kolejne człony opozycji stają się przedłużeniem tego podstawowego konfliktu i powodują generalizację pierwotnie żywionych pragnień.

[28] Tamże, s. 111. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty z tekstów angielskich podaję w przekładzie własnym - B.S.

Jako że pod każdą z wymienionych opozycji da się podstawić diadę ojciec-syn czy Bóg-człowiek, można tu zaobserwować obecność destrukcyjnych tendencji, które sytuują się u ich podstaw. I tak, w dominacji ducha nad ciałem wyczuwalna staje się tendencja do wymazywania ciała przez ducha, do odcieleśniania. Podobnie w myśleniu o znakach znaczone nie tylko odrywa się od znaczącego, ale wręcz prowadzi do jego unieważnienia i pominięcia. Właśnie dzięki temu gestowi możliwe stanie się tłumaczenie oparte na transferze sensu, którego św. Augustyn będzie gorącym zwolennikiem. Podobnie sytuacja będzie wyglądała w relacji autora i tłumacza w kontekście przekładu. Postać autora i jego Słowo będą agresywnie dominowały nad tłumaczem, zachęcając go do absolutnej transparencji, do wykonania gestu samowymazania.

Wypierane i kanalizowane w ramach dyskretnej autoagresji negatywne impulsy oczywiście nie dały się wymazać zupełnie. Ciało nieustępliwie przypominało o sobie generując symptomy; znaczące nie znikały, przypominały o sobie wprowadzając błędy i przejęzyczenia, powodujące wkradanie się bez-sensu; tłumacze i tłumaczki wciąż pozostawiali ślady swoich rozterek, osobistych decyzji i interpretacji. Wyparta agresja powracała, przywołując ślady dawnego konfliktu, zdradzała działanie i obecność podskórnie tętniącej siły. Z istnienia tej siły Augustyn zresztą dobrze zdawał sobie sprawę. Wiedział, że przekład ma subwersywny, manipulacyjny potencjał i że może być wykorzystywany w celach politycznych. Szansę na zabezpieczenie się przed działaniami, które nie przystawały do wizji i interesów reprezentowanych przez Kościół, św. Augustyn upatrywał w odpowiednim szkoleniu tłumaczy oraz w oddziaływaniu na poziomie wspólnoty. Robinson komentując to działanie mówi o nim jako systemie powołanym po to, by podtrzymywać wyobcowanie tłumacza wobec samego siebie i swojego rozszczepionego „Ja”:

> Augustyn otwiera księgę drugą *Doctrinae Christianae* definicją znaków jako „zorientowanych jedynie na przywoływanie i przenoszenie do innego umysłu działania umysłu osoby, która wykonuje znak” (2.2.3.). Ta relacyjna definicja znaków, zarazem ugruntowuje ich skuteczność i czyni z nich warunek konieczny powstania wspólnoty. Dla cenobity zagrożenie sytuuje się nie tyle w „świecie” ile w „ja”: wspólnota, relacje, „świat” interakcji społecznych, które są przekleństwem eremity dla cenobity stanowią obronę przeciw odizolowanemu „ja”. Ta obrona niekoniecznie musi wywodzić się ze świata społecznego — ani, powiedzmy, z rynku. Nie, obrona przeciw odizolowanemu „ja” wymaga odizolowanej wspólnoty, najlepiej wspólnoty doskonale zunifikowanej, w której wszyscy mówiący są mówieni przez ten sam, wzniosły, ujednolicający głos (Augustyn powiedział by

> Boga, ja powiedziałbym Innego-jako-rozumu) i współdzielą te same znaki jako nośniki komunikacji. Dawanie i przyjmowanie znaków tylko o krok ustępuje rajskiemu stanowi bycia „jednym umysłem" jednego umysłu, jednymi przez umysł, jednomyślnymi.[29]

Dążenia Augustyna w zamyśle mają prowadzić do stworzenia idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Jedność w wielości miała stać się remedium na możliwe herezje i wykroczenia. Chodziło o powołanie takiej wspólnoty interpretacyjnej, w której każdy członek będzie odczytywał znaczenie znaków dokładnie w taki sam, właściwy z Bożą wolą, sposób. Doskonała, przebiegająca bez zakłóceń komunikacja miałaby być znakiem znakiem rozpoznawczym tej wspólnoty, a zarazem środkiem prowadzącym do jej osiągnięcia. Jej istnienie miałoby umożliwiać porozumiewanie się właściwie na poziomie myśli, samego znaczonego, niejako z pominięciem wieloznaczności i szumów, które wprowadza inercyjna energia drzemiąca w języku. Miała by to być wspólnota, która umożliwi absolutne zjednoczenie z Bogiem, samym *Logosem*. To bardzo interesujący moment w rozważaniach świętego Augustyna, przywoływany przez Robinsona. Opowiadający się bowiem za władzą natchnionego przez Boga umysłu poszukującego właściwego rozumienia Jego słowa, Augustyn tworzy utopijną wizję, w której słowa są tak „czyste", precyzyjne i jednoznaczne, że wręcz wykraczają poza siebie i umożliwiają bezpośrednie obcowanie z prawdą. Ukonkretnieniem tej utopii jest mit przekładu *Septuaginty*, mający dla Augustyna pierwszorzędne znaczenie: zgodnie z opowieścią, siedemdziesięciu tłumaczy-mnichów pracujących w osobnych celach, bez konsultowania się ze sobą, natchnionych duchem świętym dokonało siedemdziesięciu identycznych przekładów.

> Aby poprawić jakiekolwiek tłumaczenie łacińskie posługujemy się greckimi, wśród których w przypadku Starego Testamentu na czoło wybija się autorytet Siedemdziesięciu tłumaczy (Septuaginty). O nich głosi się w doświadczonych Kościołach, że Duch Święty tak asystował tłumaczącym, jakby tylu ludzi miało jedne usta. Jak powiadają, a przekazuje to wielu wiarygodnych ludzi, choć każdy z osobna w oddzielnym pomieszczeniu tłumaczył, u żadnego z nich nie znalazło się nic takiego, czego tymi samymi słowami i w tym samym porządku nie przekazaliby inni. Kto ośmieliłby się coś zarzucić takiemu autorytetowi albo ponad niego coś wyżej stawiać? Skoro więc zgodnie, z tym samym stylem i niejako jednakowym zdaniem wszyscy jedno wyrazili, nie wypada i nie godzi się, żeby jakiś pojedynczy człowiek, niezależnie od nabytego doświadczenia, ośmielił się poprawić tylu uczonych i zgodnych ze sobą starców. Dlatego też gdyby nawet napotkało się jakieś rozbieżności zachodzące między ich tłumaczeniem a tekstem hebrajskim, sądzę, że należy uszanować Opatrzność Boską, która nimi się posłużyła. [30]

---

[29] Tamże, s. 111.

[30] Św. Augustyn, *De doctrina christiana/O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko*-polski, przeł. Jan Sulowski, Pax, Warszawa 1989, s. 73.

Augustyn wierzy w moc wspólnoty. Wierzy, że Kościół — rozumiany jako pewna zbiorowość — stanowi najlepszą drogę do prawdy i jedności z Bogiem. Jego powołanie nie jest doświadczeniem jednostkowym. Odbywa się ono w ramach wspólnoty i dla wspólnoty. Siedemdziesięciu tłumaczy pozostaje anonimowym bohaterem zbiorowym obdarzonym pewnym autorytetem, ale jednak stanowiącym istotną reprezentację zbiorowości chrześcijan. Na pierwszy plan wysuwają się tutaj nie tłumacze, ale Duch, w imię którego tłumaczą i który jednoczy (ujednolica) ich dzieło. Dzięki jego obecności i działaniu w jego imieniu grupa zmienia się we wspólnotę, a więzi między jej członkami zostają wzmocnione. To on sprawia, że tłumacze, a za nimi cała wspólnota zaczynają mówić jednym głosem, „jakby tylu ludzi miało jedne usta". Naturalnie zaczynają pobrzmiewać w tej sytuacji echa uczty totemicznej, podczas której wszyscy jej uczestnicy zostają natchnieni i zjednoczeni przez ducha zwierzęcia totemicznego[31]. Zestawienie obrazu uczty totemicznej z fragmentem pism św. Augustyna odsłania jeszcze jeden ważny element, który potencjalnie obecny jest już w opowieści Freuda.

W narracji Augustyna dokonuje się bowiem wyraźne przesunięcie punktu walidacji przekładu. To już nie oryginał stanowi jego fundament, ale duch, w imię którego i przez którego przekład się odbywa. Ów duch ma moc uprawomocniania przekładu oraz jednoczenia wokół siebie wspólnoty. Z jednej strony lokuje się on niejako poza nią; przychodzi z zewnątrz, ale zarazem pozostaje jej funkcją i jej wytworem. *De facto* więc to wspólnota ma moc ustanawiania oryginału. To za sprawą owej wspólnoty i obecności jednoczącego ją ducha możliwy staje się skandal: stworzenie przekładu, który jest prawdziwszy i wierniejszy od oryginału, tak jak to miało miejsce w przypadku siedemdziesięciu tłumaczy mówiących „jednym głosem". Wierność przekładu, zdaje się sugerować swoim komentarzem i swoją postawą Augustyn, nie jest kwestią obiektywną, ale ma charakter dyskursywny i performatywny — pozostaje funkcją wspólnoty tworzącej i powtarzającej interpretację na własny użytek. Tak jak rytualny gest członków społeczności totemicznej, jest funkcją wspólnoty synów upamiętniających gest uśmiercenia ojca,

[31] W tym momencie przychodzi na myśl paralela z przypowieścią o zesłaniu ducha świętego, gdy pobłogosławieni przez ducha, który przybrał postać gołębicy apostołowie, zyskali zdolność mówienia wszystkimi językami, odczyniając tym samym stan rozproszenia i podzielenia ludzkich plemion, który dokonał się w przypowieści o wieży Babel.

po to, by odnowić i ukonstytuować zdobytą po nim władzę. Uzyskanie wierności tłumaczenia, a wraz z nią jedności wspólnoty (i jedności z Bogiem) jest więc kwestią dyscypliny, a wręcz dyscyplinowania (w rozumieniu Foucaultowskim) tłumaczy/ interpretatorów. Wymaga przeprowadzenia operacji na poziomie językowego i komunikacyjnego (podmiotowego) funkcjonowania członków wspólnoty interpretacyjnej, tak aby zaczęła ona mówić jednym głosem i zjednoczona mocą „ducha" mogła nieustannie go reprodukować, usuwając groźbę wprowadzenia herezji i rozbicia poczucia jedności.

Warto zaznaczyć, że herezja nie jest tu błędem rozumienia/tłumaczenia tekstu; jest błędem reprodukowania dyskursu wspólnoty, w imię której i w obrębie której dokonuje się rozumienie/tłumaczenie. Augustyn świadomie lub jedynie wiedziony intuicją zdawał sobie z tego sprawę, dlatego wykonał szereg gestów dyscyplinujących. Przeprowadzone przez niego zabiegi mogą stać się inspiracją dla myślenia o współczesnych zabiegach związanych z kształtowaniem myślenia o przekładzie.

Po pierwsze, w centrum dyskursu Augustyn usytuował mit, który odwołując się do pewnego założycielskiego gestu, uprawomocnił władzę obecnej władzy. Owa założycielska narracja ma jednak charakter błędnego koła: tłumaczenie stworzone na mocy ducha konstytuuje prawomocność dyskursu, a zarazem uprawomocnienie tegoż ducha wypływa z dyskursu, który on konstytuuje. Mówiąc inaczej: tłumaczenie stworzone przez siedemdziesięciu tłumaczy stanowi podstawę tego, co uważamy za prawdę/oryginał i co nas jednoczy; a zarazem uważamy je za jednoczącą nas prawdę/ oryginał, ponieważ to właśnie tak rozumianemu tłumaczeniu, powołanemu na zasadach, które wyznajemy, przyznaliśmy moc jednoczenia. Ustanowiona w ten sposób władza zaciera swoją historię i nabiera wartości uniwersalnej, samomodtwarzającej się opowieści.

Po drugie, Augustyn położył duży nacisk na konieczność edukowania interpretatorów i tłumaczy. Opracował wyrazistą ścieżkę opierającą się na siedmiu hierarchicznie usytuowanych cnotach: Bojaźni, Pobożności, Wiedzy, Męstwie (*Fortitudinis)*, Miłosierdziu, Czystości, Mądrości, którą powinien podążać interpretator/tłumacz Pisma Świętego. Doskonalenie się na drodze tych siedmiu cnót, nieustanne szkolenie się i dążenie do perfekcji, miało stać się fundamentem budowania idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Augustyn proponuje więc

ujednolicanie dyskursu poprzez normatywne szkolenie tłumaczy/interpretatorów i ich dyscyplinowanie poprzez wiedzę. Takie właśnie — zdaniem Robinsona — było zadanie i cel powstania teologii jako nauki. W jego oczach stanowi ona rozbudowany system kontrolowania i ujednolicania interpretacji, który szczególnie ważną rolę odegrał właśnie w kontekście tłumaczenia Biblii — najpierw na język łaciński przez św. Hieronima, a później na języki wernakularne. Zwłaszcza w tym drugim przypadku wyraziście zarysował się związek praktyki przekładu i uprawomocniającego go dyskursu — ocena wierności lub fałszywości przekładu pozostawała funkcją grupy, na potrzeby której dany przekład został stworzony, i wyznawanych przez nią prawd wiary.

Celem Augustyna było więc stworzenie wspólnoty, w której wyrugowana zostanie wieloznaczność symboli. Wraz z nią kontroli czy wręcz usunięciu miała ulec konstytuująca ruch przekładu tajemnica, w taki sposób, że istnienie wspólnoty nabrałoby charakteru pewnej oczywistości. Działanie to było atakiem wymierzonym w kryjącą się w języku różnicę. Poprzez nałożenie i wzmocnienie zakazów, którymi wyjściowo została obwarowana sytuacja tłumaczenia, program zaproponowany przez Augustyna prowadził właściwie do petryfikacji czy wręcz uśmiercenia subwersywnego potencjału kryjącego się w języku. To pewnego rodzaju paradoks, który zarazem zdradza prawdziwą stawkę skrywającą się w projekcje Augustyna i — mówiąc szerzej — w zachodnim sposobie myślenia o przekładzie. Jak mówiliśmy wcześniej, deklaratywnie dążenia Augustyna skierowane są na Słowo, na docieranie do pełnego rozumienia *Logosu*; rozumienia totalnego, które dawałoby poczucie zjednoczenia. Mowa tu więc właściwie o swego rodzaju doświadczeniu mistycznym. Choć to poczucie jedni w narracji Augustyna jest przedłużeniem operacji wykonywanych za pomocą woli i rozumu, dyscypliny i logiki, ostatecznie jednak znacznie poza nie wykracza. Na granicy poddania i samodoskonalenia, zgodnie z receptą Augustyna, ma pojawić się impuls — umożliwiający przekroczenie ludzkiej kondycji moment iluminacji. Zarówno z perspektywy psychoanalitycznej, jak i w kontekście rozważań Robinsona, o owym doświadczeniu mistycznym należałoby myśleć właściwie jako o doświadczeniu okrężną drogą powracającym do wypieranego, cielesnego źródła. Jest to niejako odzyskanie z dawna zakazanej, utraconej i zapomnianej rozkoszy, powrót do rajskiego stanu poprzez pojednanie z *Logosem*. Szczególnie przewrotne jest to pojednanie, bo odbywa się poprzez

eksplorację Słowa stanowiącego znak zakazu. Absolutna identyfikacja z nim miałaby stać się środkiem prowadzącym do jego przekroczenia: stworzenia sytuacji idealnej, niezapośredniczonej komunikacji, która odbywa się na poziomie myśli i intencji — można by rzec wręcz — ciał interlokutorów[32]. Jej zaistnienie miałoby położyć kres ludzkiej niedoskonałości oraz poczuciu błądzenia, chybiania i błędnego interpretowania. W ogóle anulowałoby wieloznaczność i konieczność interpretacji. Mowa tu bowiem o możliwości bycia w stanie pewności i oczywistości, usunięcia poczucia braku i niedostatku, zaprzestania ruchu i zastygnięcia w stanie zaspokojenia, błogiej nirwany. Skoncentrowany na *Logosie* ideał Augustyna prowadzi więc ostatecznie poza niego — ku cielesnemu i mistycznemu doświadczeniu. Dążenie ku Bogu, podporządkowanie jego woli i zasadom, okazuje się prowadzić do ich przekroczenia. Pragnienie wpisane w projekt Augustyna jest więc właściwe tożsame z tym, które opisywaliśmy wcześniej w ramach kompleksu Edypa. Zdradza obecność pragnienia powrotu do doświadczenia przedustawnej pełni i rozkoszy, jakie niemowlę przeżywa w relacji ze swoją matka przed wkroczeniem przerywających symbiozę ojca, prawa i języka. Jak się zdaje, taka jest właśnie treść fantazmatu, który podskórnie toczy zachodnią myśl przekładoznawczą.

1.6. Kompleks Edypa a utrata i nieświadomość

Powróćmy teraz do podjętej w artykule Tadeusza Sławka kwestii kompleksu Edypa w przekładzie:

> Wcielenie staje się teraz jakby połączeniem aktu złożenia tekstu w krypcie innego języka oraz ceremonii żałobnej, opłakiwania. Tekst „oryginalny", który jakby nie może zostać pozostawiony własnemu losowi i swojemu językowi jak inne „normalne" wypowiedzi języka ojczystego, tekst, który był przedmiotem konfliktu między przedmiotem a tłumaczem, tekst, który odgrywał rolę *pharmakon* i zwierzęcia totemicznego. Role te prowadzą nieuchronnie w ich wypełnieniu do śmierci, tekst zostaje wchłonięty przez język tłumaczenia, otoczony przez inne dźwięki i słowa, które są zarazem słowami opłakującymi śmierć tekstu. Tekst zostaje złożony w trumnie języka ojczystego.
> Kiedy czytam tekst w „oryginale", zostaje on jakby rozpuszczony, zinterioryzowany w rezultacie mojej pracy czytelnika. Kiedy podejmuję pracę tłumacza, zaczynam zadawać tekstowi pytania, które utrwalają tekst jako przedmiot, ale zarazem sprawiają, że wobec aury śmierci, jaką jest on otoczony, odpowiedzi są jakby głosami „zza grobu". Muszę tedy przechować/pochować tekst po to, by poprzez gest tłumaczenia dokonać ceremonii jego opłakiwania. Tekst, oczywiście, powraca ożywiony pytaniami (jak w trakcie pytań

[32] Przypomnijmy, że w ideale Augustyna komunikacja ta odbywa się między Bogiem a Kościołem (wspólnotą), zgodnie z obrazowaniem zawartym w *Pieśni nad pieśniami* i jego wykładnią.

> zadawanych przez psychoanalityka powracają stłumione przeżycia i doznania), przywoływany przez inne teksty, wraca jako „obcy", jako „obce ciało", jako „żywy trup".[33]

Rozważania na temat filozofii przekładu Friedricha Nietzschego prowadzone w kontekście *Burzy* Shakespeare'a oraz pracy *Totem i tabu* Freuda wiodą Sławka do rozpatrywania sytuacji przekładowej jako rytuału o charakterze pogrzebowym. Mówi on o śmierci (w domyśle zabójstwie), złożeniu w krypcie i opłakiwaniu. Co ciekawe, w narracji tej uśmiercona zostaje kobieta (z perspektywy Freudowskiej — matka, zaś w ramach metaforyki zaczerpniętej z tekstu Shakespeare'a — córka), przedmiot pożądania i rywalizacji w kulturze patriarchalnej, symbolizująca materialność i historyczność — w pewnym sensie ciało — tekstu. W micie zaproponowanym przez Freuda natomiast śmierć ponosi ojciec. Matka tymczasem, na mocy Prawa ukonstytuowanego przez poczucie winy w postaci ducha, widma czy sumienia, staje się przedmiotem zakazu i wyrzeczenia. Jak już mówiliśmy, uczta totemiczna — złożenie w ofierze zwierzęcia totemicznego — jest w rozumieniu Freuda powtórzeniem założycielskiego aktu zamordowania ojca przez synów; okresem opłakiwania jego odejścia oraz świętowania zdobytej w jego imieniu mocy. Stanowi więc wyraz ambiwalencji uczuć żywionych wobec niego. W interpretacji przedstawionej przez Sławka dochodzi natomiast do zastanawiających przesunięć i kontaminacji. Filozof z jednej strony powołuje się na obraz totemicznej uczty i walki syna-tłumacza z ojcem-autorem o tekst-córkę. Z drugiej natomiast pisze, że tekst pozostaje we władzy autora, jest jego przedłużeniem i jako taki stanowi metaforę zwierzęcia totemicznego. Zwierzęcia, ku któremu tłumacz zwraca się z agresją, które zostaje zabite, pożarte, złożone w krypcie i opłakiwane.

Widzimy więc, że między mitem przedstawionym przez Freuda a tym zarysowanym przez Sławka pojawia się napięcie zachęcające do stawiania pytań: kto lub co pada ofiarą przemocy w przekładzie — autor czy tekst? Co zostaje pożarte? W opowieści Freuda pożerane było uświęcone ciało zwierzęcia symbolizującego ojca — wzmagające, na mocy identyfikacji, poczucie władzy i jedności. W narracji Sławka pożarte natomiast zostaje ciało tekstu-kobiety, które nie dało się strawić i rozpuścić. Kolejne pytanie dotyczy tego, kto lub co jest w ramach przekładu opłakiwany/e: zamordowany ojciec-autor, czy utracony tekst-kobieta? Wyrazem czego jest więc akt

[33] T. Sławek, dz.cyt. s. 286-287.

rytualnego powtórzenia, za który w omawianym kontekście można uważać przekład? I, *last not least*, kim jest ów nieumarły, „żywy trup", którego obraz zamyka tekst Sławka? Czy należy dopatrywać się w nim powracającego widma zamordowanego autora i spodziewać się zemsty z jego strony, czy raczej widzieć w nim postać upiornej kobiety, stanowiącej wyparte patriarchalnej wspólnoty i podtrzymujących je praktyk przekładowych?

Na postawione powyżej pytania nie można udzielić łatwych ani jednoznacznych odpowiedzi. Sygnalizują one i zarazem uwrażliwiają na konieczność zróżnicowania i sproblematyzowania omawianych kwestii nie tylko w kontekście opisywanego przedmiotu, ale także używanych narzędzi. Napięcia wydobyte w wyniku bliższego przyjrzenia się sposobowi, w jaki Sławek odwołuje się do ustaleń Freuda, wskazują na możliwość przeformułowania dotychczasowych ustaleń dotyczących tłumaczenia ujmowanego z perspektywy psychoanalitycznej. Owo przeformułowanie będzie odpowiadało ruchowi i przemyśleniom, które w lekturze Freuda i w myśleniu o psychoanalizie wprowadzili analitycy francuscy — Jacques Lacan i Julia Kristeva. Dokonują oni bowiem zmian, w ramach których szczególnie zaakcentowane zostają ustalenia klasycznej psychoanalizy dotyczące języka. Będę je sukcesywnie wprowadzał w dalszych rozdziałach pracy.

Sławek aktualizuje i akcentuje aspekt utraty, który wpisany jest w sytuację edypalną. Jak już wspominałem, kompleks Edypa wprowadza ojcowski zakaz czerpania przyjemności genitalnej z relacji z matką, a mówiąc bardziej ogólnie, zakaz specyficznego modusu obcowania z matką, który przeżywany jest jako odłączenie od niej i jej utrata. Przyjęcie tego zakazu i związanego z nim prawa oznacza konieczność uporania się z ową utratą i wypracowania nowego sposobu funkcjonowania. Dla Freuda tym nowym sposobem było dokonanie identyfikacji z ojcem. W wyniku tego gestu miało nastąpić pogłębienie wprowadzanych przez niego ograniczeń i praw oraz ich internalizacja. Takie rozwiązanie, choć oznaczało właściwie zgodę na utratę matczynego obiektu, zarazem dawało obietnicę odzyskania w przyszłości kogoś-takiego-jak-matka na mocy stawania się kimś-takim-jak-ojciec. Orientacja heteroseksualna była w tym sensie kompromisem wypracowywanym między pragnieniem a zakazem.

Modelowe rozwiązanie kompleksu Edypa miało być swego rodzaju umową między ojcem a synem, w myśl której matka zostaje obwarowana bezwzględnym

zakazem, zaś wszystkie inne kobiety są spod tego zakazu wyłączone: nieobciążone pretensjami ojca i koniecznością rywalizacji z nim. Łatwo jednak wyczuć kruchość owego rozwiązania. Po pierwsze, identyfikacja z ojcem i przyjęcie jego praw, które pozornie może wydawać się wyrażeniem zgody na utratę matczynego obiektu, w istocie wyrasta właśnie z nadziei na jej odzyskanie w przyszłości — poprzez zajęcie miejsca ojca nie na drodze rywalizacji, tylko socjalizacji; poprzez stanie się takim jak on i uzyskanie jego atrybutów. Po drugie, wprowadzenie zakazu nie anuluje popędu skierowanego wobec pierwotnego obiektu. Powoduje jedynie jego wyparcie i przesunięcie, funduje ruch pragnienia przeżywany świadomie jako nieustanne dążenie i poszukiwanie. Celem owych poszukiwań jest utracony obiekt, który jednak, z powodu działającego zakazu, nie może zostać odnaleziony i wywołuje nieustanny ruch pragnienia przeżywany jako proces poszukiwania — odnajdywania — fascynacji — rozczarowania — porzucania i ponownego poszukiwania. U jego źródeł sytuuje się więc niemożliwy do nasycenia brak. W istocie więc ruch pragnienia wyrasta z ambiwalencji wobec prawa wprowadzanego przez ojca: z jednej strony uznania zakazu, który powoduje utratę obiektu, z drugiej natomiast z próby dotarcia do upragnionego obiektu, niejako okrężną drogą, poprzez język.

W społecznym wariancie kompleksu Edypa opisanym w książce *Totemu i tabu* kwestia utraty i żałoby może dotyczyć także ojca. Realizacja fantazji o jego zamordowaniu, uczynienie zadość agresywnym impulsom, skutkuje pojawieniem się czułości wobec zmarłego i jego idealizację. Uruchomiony zostaje żal po jego odejściu oraz związane z nim poczucie winy. Zmarły zaczyna jawić się jako duch, który — pod postacią spojrzenia, głosu czy obecności — oczekuje czegoś od tych, którzy pozostali przy życiu, funduje przymus odgadywania i wykonywania jego woli. W sytuacjach skrajnych ów żądający powetowania duch bierze neurotyka w zupełności w posiadanie, podporządkowując jego działania serii przymusów i zakazów. W efekcie egzystencja osoby trawionej wypartymi wyrzutami sumienia zmienia się w zbiór martwych regulacji, tłamszących i niejako wymazujących jej podmiotowość. Widmo perfekcjonizmu pozostaje w ścisłym związku z sytuacją, w której chęć zidentyfikowania z ideałem rodzi poczucie braku i niedostatecznego spełniania stawianych sobie wymagań.

Poczucie braku i utraty naznacza obie zarysowane powyżej sytuacje. Każdorazowo w ich centrum ulokowana zostaje kwestia zakazu, ustosunkowania do

niego oraz radzenia sobie z przewidywanymi bądź realnymi konsekwencjami. Sytuacje te pozostają ze sobą we wzajemnej zależności, ponieważ organizują się wokół kwestii ojcowskiej i kryzysu edypalnego. Wykluczenie postaci ojca z rodzinnego trójkąta i zanegowanie jego obecności prowadzi dziecko w stronę psychozy. Nie ma w jego doświadczeniu niczego, co oddzielałoby je od matki i wprowadzało zasadę rzeczywistości. Myślenie życzeniowe i zasada przyjemności tryumfują, marzenie jednak szybko zamienia się w koszmar — dziecko zostaje wydane na pastwę relacji, w której staje się przedmiotem niczym nie regulowanej miłości lub nienawiści swojej opiekunki. Uznanie obecności ojca w trójkącie edypalnym, utrata matczynego obiektu przy równoczesnym zwątpieniu w uobecniające możliwości ojca i brak identyfikacji z wnoszonym przez niego prawem, skutkują bezwzględnym uczuciem utraty; powolnym zapadaniem w milczenie i melancholię. Natomiast uznanie obecności ojca w połączeniu z wiarą w jego zdolność uobecniania i wypełniania pragnienia matki, może zaowocować dwoma sposobami odniesienia się do niego: obsesyjnym i histerycznym. W ramach ustosunkowania obsesyjnego będziemy mieli do czynienia z poczuciem tryumfu nad ojcem i przeżywanymi w związku z tym wyrzutami sumienia. Taki rodzaj struktury wiąże się z charakterystycznym dla nerwicy natręctw perfekcjonizmem i przymusem powtarzania. Przyjęcie utraty matki i uznanie zakazu mordowania ojca zaowocuje natomiast strukturą histeryczną, która koncentruje się na poszukiwaniu uznania i uwagi ojca. Wyłaniają się więc tu dwa różne fantazmaty rozwiązania kryzysu: poprzez zajęcie miejsca ojca, stanie się nim i pozyskanie jego atrybutów oraz poprzez uczestniczenie w jego mocy, identyfikację z jego uobecniającymi atrybutami. Jest to więc *de facto* opozycja rozwiązań „być" i „mieć".

Mówiąc o utracie w kontekście przekładu, Sławek wysuwa na pierwszy plan kwestie związaną z utratą matki i możliwości bezpośredniego obcowania z nią. Mówi o utracie dwu aspektów dzieła oryginalnego: jego historyczności i materialności. Decyduje się na opisywanie go przy użyciu metafory ciała. Tekst oryginału, mówi Sławek, również ma swoje ciało — z jednej strony zbudowany jest z materii słów, które oprócz swoich znaczeń posiadają również swój aspekt fizyczny: brzmienie, wygląd, melodię i formę, z drugiej zaś, podobnie jak ciało, podlegają procesowi starzenia się — mają swoje znaczenia i swoje wspomnienia, ściśle uzależnione od kontekstu i sytuacji historycznej. Oba te aspekty tekstu fundują realną utratę,

ponieważ tekst docelowy nie jest w stanie uobecnić ani ich fizycznej formy, ani kontekstu pozwalającego na ich historyczne rozumienie. W momencie tłumaczenia oba te aspekty zostają utracone — zabite, pożarte, ofiarowane, jak powie Sławek — i złożone w krypcie języka docelowego. Choć badacz nie mówi tego wprost, to jednak właśnie w tym momencie rodzi się to, co można by nazwać nieświadomością tłumaczonego tekstu.

Takie rozpoznanie stanowi swego rodzaju novum w myśleniu o ontologii dzieła literackiego w przekładzie. Zakłada ono bowiem, że dzieło tłumaczone niejako z konieczności zawiera element, który pozostaje w nim nieuświadomiony, będąc zarazem konstytutywnym dla jego istnienia. To on stwarza pewną nieprzekraczalną przepaść, która sytuuje się w milczeniu, w spójniku pomiędzy oryginałem **a** przekładem. To także element kluczowy dla ustanowienia pragnienia charakteryzującego lekturę tekstu przekładowego: chęci dotarcia za jego pomocą do tego, co nieobecne, czyli do oryginału. Dzieło literackie zostaje nie tyle związane przez przekład, ale wręcz przezeń rozerwane, ze względu na pęknięcie wprowadzone w samo jego centrum. Przekład, oprócz tego, że symbolizuje sam siebie jako tekst powstały w danym języku (chodzi tu o rodzaj autoreferencji, który w historii myślenia o przekładzie był raczej pomijany), pełni podwójną rolę. Po pierwsze, staje się reprezentacją oryginału — ma za zadanie go przybliżyć, uobecnić, a najlepiej w ogóle całkowicie zastąpić. Po drugie, jest również symbolem braku tekstu oryginalnego. Tłumaczenie wyłania się więc niejako z braku, jest na brak odpowiedzią i stanowi próbę tego braku przekroczenia. To właśnie ta właściwość przekładu, polegająca na ogniskowaniu się wokół braku i poszukiwaniu prób jego opracowania na poziomie strukturalnym, najbardziej upodabnia sytuację przekładową do sytuacji edypalnej.

Precyzyjne operowanie pojęciami dla odbudowania podstaw sytuacji przekładowej i procesu przekładu jest szczególnie trudne i wymaga pewnej archeologii. Już na tym poziomie przedmiot, którym zajmuje się teoria przekładu, zaczyna wymuszać podobną procedurę postępowania, jaką przedmiot zainteresowania psychoanalityka wywiera na jego sposobie pracy: badaczowi przekładu znany jest bowiem efekt pracy tłumacza i to, co on sam potrafi o niej powiedzieć. Natomiast sam proces przekładu pozostaje nieuświadomiony. Na poziomie pogłębionej obserwacji możemy stwierdzić obecność wielu sprzeczności i pęknięć, rozszczepień, podwojeń i związanych z nimi ambiwalencji. Potrafimy wskazać szereg norm, nakazów i

zakazów, którymi obwarowane jest tłumaczenie. Możemy także wyczuć wiele napięć i niepokojów, które towarzyszą pracy tłumacza. Można w nich doszukiwać się emanacji mniej lub bardziej uświadomionych lęków. Zwracając zaś uwagę na współwystępowanie zasad i lęków, można za Douglasem Robinsonem postawić tezę, że w kontekście przekładu możemy mówić o obecności tabu.

Amerykański badacz wskazywał, że przedmiotem tabu w sytuacji przekładowej może stać się właściwie wszystko, ponieważ jest ona efektem działania władzy i społecznego programowania. Śledził i wyraźnie wskazywał historyczne uwarunkowania rozmaitych przekonań i zakazów dotyczących przekładu. Początki lęku i zakazu związanego z przekładem nie zostały jednak w pracy Robinsona wyjaśnione, choć silnie akcentuje on powiązania owego tabu z religią, władzą oraz lękiem przed dysseminacją. Eksploatując więc podobieństwa, jakie zachodzą między sytuacją edypalną a sytuacją przekładową, można na podstawie rozważań Robinsona i Sławka pokusić się o ekstrapolację reguł totemizmu na proces przekładu. W tłumaczeniu pism Freuda czytamy: „Najstarszymi i najważniejszymi zakazami tabu są dwa podstawowe prawa totemizmu: zakaz zabijania zwierzęcia totemicznego i zakaz stosunków płciowych z członkami rodu totemicznego”[34]. W świetle europejskiej tradycji przekładu, opartej na teologii chrześcijańskiej, transpozycja tych dwu zakazów nie nastręczałaby problemów: zakaz uśmiercania i zastępowania autora (Boga) wydaje się w tym kontekście oczywisty. Podobnie zakaz obcowania z kobietami z własnego rodu, rozumianymi — za Sławkiem — jako tekst powstały w rodzimym języku (ang. *mother tongue*), w kontekście przekładu staje się pewną oczywistością: zadaniem tłumaczenia jest dokonanie wymiany między kulturami i ostatecznie obcowanie z tekstem sformułowanym w języku obcym.

Można więc powiedzieć, że dwa podstawowe tabu przekładu koncentrują się wokół dwu aspektów tłumaczonego tekstu, które przez tysiąclecia odgrywały pierwszoplanowe role w dyscyplinowaniu tłumaczy. Z jednej strony dotyczyły materii, a z drugiej ducha oryginału; z jednej strony litery tekstu, jego ciała, z drugiej natomiast jego sensu, myśli. Te dwa bieguny, pozostające nieraz w wyraźnej opozycji,

[34] S. Freud, *Totem i tabu*, przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, dz.cyt. s. 35.

a nierzadko sprzeczności[35], fundowały dwa modele przekładu: dosłowny, skoncentrowany na literze, oraz hermeneutyczny, skupiający się na poszukiwaniu i przenoszeniu sensu. Zarazem, zgodnie z formułą Freuda sugerującą, że zakaz zdradza obecność popędu, można w nich rozpoznać działanie sił, które sprzyjają utrzymywaniu się przekładowego *status quo*. W obu przypadkach tabu ogranicza popęd będący mieszanką miłości i agresji. I tak, zakaz zabijania ojca powściąga inklinację — fundamentalną przecież dla tłumaczenia — do zajmowania przez tłumacza tekstu miejsca autora. Związany z nim bezpośrednio zakaz dotyczący materii oryginału wytyczony został, by poskromić tendencje do czerpania twórczej przyjemności z obracania słowami, ich przechwytywania i przeobrażenia. Ogranicza on więc agresywne i destrukcyjne tendencje będącą nieodłączną częścią tłumaczenia i ustanawia prawa wymiany międzyjęzykowej. Nie bez powodu, pisząc o składaniu ofiary ze zwierzęcia w procesie przekładu, Sławek mówi o zabijaniu tekstu, a nie autora. Zwraca uwagę na wpisaną w przekład grę tracenia i ponownego odzyskiwania tekstu, podkreślając tym samym immanentną obecność destrukcji w przekładowym procesie tworzenia.

Z czasem zakazy i nakazy postulowane w ramach dyskursu o przekładzie zaczynają uwzględniać także odbiorców przekładu oraz rynkowe okoliczności jego funkcjonowania. Stąd też wydaje się, że ujmowana w kategoriach edypalnych sytuacja przekładowa, rozpisana na trzech aktorów: materię oryginału (matkę/córkę/literę/przedmiot), sens (ducha/ojca/autora/boga) oraz wspólnotę interpretacyjną (syna/tłumacza/odbiorcę) może okazać przydatna do wydobywania tkwiących w przekładzie sprzeczności i zależności.

Z tej perspektywy przekład zaczyna jawić się jako produkt kompromisowy, wypracowywany w akcie lawirowania między sprzecznymi tendencjami. W tym sensie nabiera cech symptomu i jako taki staje się działaniem prawdziwie twórczym, nie tylko w znaczeniu artystycznym, ale także egzystencjalnym. Tłumaczenie jest symptomem na poziomie indywidualnego doświadczenia i aktu twórczego tłumacza

[35] Robinson odwołując się do kategorii wypracowanych w ramach teorii systemowej w myśleniu psychologicznym mówi o sytuacji tzw. podwójnego wiązania w przekładzie. Podwójne wiązanie polega na formułowaniu na różnych poziomach sprzecznych komunikatów, które wiążą osobę w taki sposób, że nie może ona ani zrealizować żadnego ze stawianych wobec niej żądań, ani wycofać się z sytuacji komunikacyjnej. Zdaniem Robinsona wobec tłumacza kultura stawia szereg takich właśnie sprzecznych, podwójnych żądań, które przyczyniają się do powstania trudności i dyskomfortów, z którymi musi się on borykać w swojej pracy.

oraz na poziomie wspólnoty i dyskursu, do których tłumacz należy. W obu przypadkach odsyła do fundamentów istnienia podmiotowego i kulturowego. Staje się świadectwem i powtórzeniem doświadczenia pierwotnego rozumianego jako zderzenie języka z realnym, ustanawiającego ramy i granice świata danego podmiotu i danej kultury.

To właśnie dlatego doświadczenie przekładu sięga tak głęboko. Stanowi ono powtórzenie nie tylko gestu włączenia materii tekstu pochodzącej z innej kultury w obręb kultury docelowej, ale gestu nazywania w ogóle, performatywnego ustanawiania więzi między językiem a rzeczą. Dotyczy więc podstawowych zasad i początków istnienia podmiotu, jak i zasad oraz początków istnienia danej wspólnoty i jej kultury[36]. Możliwość przeprowadzenia paraleli między sytuacją przekładową a sytuacją edypalną wynika właśnie z nieustannego odsyłania do sytuacji wyjściowej, swego rodzaju sceny pierwotnej, która zarówno w nerwicy, jak i w przekładzie ma charakter fantazmatyczny i konstruowany retroaktywnie, a która zyskuje ciężar i nabywa realności właśnie w wyniku kolejnych powtórzeń. Odgrywają one definicyjną rolę w funkcjonowaniu jednostki czy wspólnoty, która je generuje. Miarą prawdziwości mitu jest zdolność usensowniania symptomu pracującego na rzecz podtrzymywania określonej struktury; nie więc zdolność do reprezentowania prawdy, a do jej produkowania. Owa produktywność odbywa się ostatecznie nie tyle w odpowiedzi na jakieś pozytywne doświadczenie, lecz właśnie w odpowiedzi na brak: brak sensu i brak znaczenia. Dyskurs o przekładzie (a wraz z nim sama instytucja przekładu), podobnie jak dyskurs dotyczący każdego symptomu, organizuje się ostatecznie wokół braku i utraty.

1.7. Nieświadomość przekładu

Przekład ujęty z perspektywy psychoanalitycznej, przekład rozpoznawany jako symptom, każe domniemywać, że u początku jego istnienia należy spodziewać się jakiejś traumy. Czy ta trauma wypływa z samego doświadczenia

[36] Z tego również powodu przekład — nieustannie odsyłający do tych początków — jest doświadczeniem szczególnie trudnym i niebezpiecznym z perspektywy widzenia władzy. Ma on bowiem głęboko zakorzeniony subwersywny i krytyczny potencjał, który z jednej strony zdolny jest dokonywać dysseminacji dyskursu na mocy wprowadzanej iteracji, z drugiej natomiast każdorazowo wprowadza pytanie o genezę i charakter obowiązujących zasad, uwrażliwiając na obecność ideologii.

przekładu, czy też ze skojarzeń, które na poziomie egzystencjalnym rodzi ono w podmiocie, nie jest jeszcze dla nas sprawą jasną[37]. Na razie wiemy jedynie, że przekład w swojej strukturze, może — jak pośrednio sugeruje Sławek — przypominać formację reaktywną, którą człowiek jest zdolny powołać do życia w odpowiedzi na przeżywaną traumę. Czym owa formacja się charakteryzuje?

Po pierwsze, co szczególnie eksponował w *Translation and Taboo* Douglas Robinson, charakteryzuje ją obecność ambiwalencji, sprzecznych pobudek i uczuć, lęku i fascynacji, przyciągania i odpychania. Ta wewnętrzna dynamika napędzana jest przez napięcie, które rodzi się między zakazem i pragnieniem. W kontekście przekładu — była już o tym mowa — jest to napięcie między pragnieniem uobecnienia tekstu oryginału i czerpania zeń przyjemności w ramach własnego języka, a zakazem występowania przeciwko autorowi, jego związkowi z tekstem oryginału i praw, które się z tym wiążą[38]. Zakazem objęta zostaje także wszelka agresja w obrębie sytuacji przekładowej — przekład ma być działalnością pokojową, natchnioną przez ducha, odbywającą się w ramach wymiany międzynarodowej i wzbogacającą tych, którzy w niej uczestniczą. Wierność wobec myśli autora i uważność wobec tłumaczonego tekstu stanowią nieodzowne elementy dyskursu o przekładzie. Wykorzystywanie tłumaczonego tekstu dla własnych potrzeb czy naginanie znaczeń tekstu oryginalnego do możliwości wyrażenia języka docelowego, choć stanowiło (i stanowi nadal) element przekładowej codzienności, pozostawało poza deklarowaną przekładową moralnością.

Owa nieobecność w obrębie dyskursu lub jedynie negatywna obecność (w postaci zaprzeczenia) pewnych faktów dotyczących przekładu jest sygnałem wyparcia. Wyparciu — zgodnie z teorią Freudowską — ulega z reguły świadomość popędu, a wraz z nim całego konfliktu. Świadoma pozostaje wtedy jedynie silna potrzeba przestrzegania pewnych zasad i norm oraz sytuujący się na pograniczu świadomości lęk przed ich przekroczeniem. Zarazem to właśnie w wyniku działania wyparcia uformowana zostaje nieświadomość. Tadeusz Sławek w swoim artykule właściwie zdaje sprawę z tego, w jaki sposób wyparcie konstytuuje się w ramach

[37] Warto przypomnieć, że owa traumatyczność przekładu daje o sobie znać w warstwie mitycznej zarówno w tradycji chrześcijańskiej, jak i judaistycznej. Mit dotyczący przekładu jest zawsze mitem o katastrofie, o traumie — w znaczeniu na wskroś cielesnym, jako uderzenie, jako zranienie, fizyczny uraz, rozbicie, zburzenie, przecięcie.

[38] Mowa tu nie tylko o przyjętych standardach i obyczajach, ale także o dających im wyraz regulacjach prawnych, chociażby w ramach prawa autorskiego.

sytuacji przekładowej. Pokazuje, jak konflikt między uczuciami żywionymi wobec autora i wobec jego tekstu skłania tłumacza do złożenia w ofierze tekstu oryginału, by zyskać przychylność autora i móc korzystać z udzielanej przez niego fantazmatycznej mocy uobecniania pożądanego tekstu. Ów gest poświęcenia oryginału i jego agresywnego wcielenia w imię identyfikacji z autorem, który jest tu rozumiany jako punkt wyjściowy zaistnienia przekładu, zostaje wyparty, zanegowany i zapomniany. W świadomości tłumacza pozostaje poczucie żalu i powracający od czasu do czasu niepokój, powodowany powrotem tego, co wyparte.

Czym zatem jest owa nieświadomość przekładu? Z pewnością trudno ją definiować w kategoriach pozytywnych. Stanowi ona konglomerat tego co nie-uobecnione, nie-uświadomione, co musiało zostać odrzucone, aby specyficznie rozumiany przekład stał się możliwy. Nieświadomość przekładu jest to więc zespół funkcji warunkujących powstanie przekładu, które w toku jego powstawania musiały zostać zapomniane. Tak rozumiana nieświadomość nie jest punktem ani miejscem. Nie jest też faktem z przeszłości ani dokonanym zdarzeniem. Jest ona aktywnie działającą siłą, pozostającą w mocy tak długo, jak długo w mocy pozostaje istnienie danego przekładu wytworzonego przez daną wspólnotę w odpowiedzi na jej potrzeby. Jest napędzana przez wewnętrzne siły języka o tyle, o ile sam ów język, doświadczenie mówienia i czytania, są napędzane przez egzystencjalne i afektywne potrzeby podmiotu: jego nieustające dążenia i poszukiwania.

Nieświadomość przekładu, w formule zaproponowanej przez Sławka, dotyczy przede wszystkim tekstu-ciała oryginału. Skrywa ona zarówno zanegowane, agresywne impulsy skierowane wobec owego tekstu, jego materialności i historyczności, jak i świadomość utraty owego tekstu. Ów tekstowy i kontekstualny aspekt oryginału zostaje zamknięty niejako w krypcie przekładu, samo tłumaczenie zaś staje się wciąż odtwarzaną ceremonią opłakiwania utraconego oryginału, którą od czasu do czasu zakłóca nieoczekiwany powrót tego, co jest opłakiwane. Co ciekawe, ów powrót nie rodzi radości ani ekscytacji, wprost przeciwnie, z opisu Sławka wynika, że jest przeżywany jako coś niepokojącego — przerażający powrót żywego trupa. Jak można to rozumieć w praktyce? Nieświadome siły, które złożyły się na istnienie przekładu, nie zanikają. Trwają wciąż i podtrzymują istnienie przekładu. Uwikłane w wewnętrzny konflikt, mają jednak też zdolność jego przekreślania i podważania. Nieświadome daje o sobie znać na marginesach przekładu, w przypisach

od tłumaczy i redaktorów, w przejęzyczeniach, pomyłkach i błędach. Zarazem i sam przekład może być rozpatrywany jako symptom konstytuujący się na pograniczu danej kultury.

Stawką w przekładowej grze jest uobecnienie. Uobecnienie z gruntu niemożliwe i życzeniowe, które swoje źródło ma właśnie w założycielskiej dla procesu przekładu utracie. Ów konfliktowy i wewnętrznie sprzeczny charakter przekładu, którego bezpośrednim skutkiem jest specyficzna dialektyka braku i pełni, przyczynia się do zaistnienia nieświadomości przekładu. Zaś działanie owej nieświadomości powoduje przekreślenie i wewnętrzne pęknięcie w samym jego centrum. Zarazem jednak dzięki lawirowaniu pomiędzy tymi dwiema siłami, będącymi przedłużeniem dialektyki popędu i zakazu, dochodzi do wykrystalizowania się struktury, która ma właściwość wiązania oryginału w ramach danego przekładu. Jest ona czystym paradoksem: prowadzi zarówno do utraty oryginału, jak i daje nadzieję na jego odzyskanie, która jednak nigdy nie zostaje trwale spełniona. Wprowadza frustrację, ale jednocześnie daje cień zastępczego zaspokojenia. Jest pęknięciem, które staje się przyczynkiem do wiązania i zespalania. Przekład stanowi odpowiedź na sytuację utraty oryginału, którą *de facto* sam wytwarza. Można powiedzieć nawet więcej: sam konstytuuje oryginał, który ulega utracie. Fundacyjnego dla przekładu braku nie można się wyzbyć. I właśnie z tego powodu zadanie, które przez tysiące lat życzeniowo, w ślad za św. Augustynem, stawiano przed przekładem — aby przywracał doświadczenie komunikacyjnej pełni i sposób absolutny zastępował oryginał — było z góry skazane na porażkę. Każda próba uobecniania oryginału w przekładzie jest bowiem równocześnie przypomnieniem o jego braku.

Spróbujmy zrekapitulować powyższe roztrząsania. Oto w ramach sytuacji przekładowej aktualizują się dwie podstawowe cechy symptomu. Po pierwsze, przekład stanowi powtórzenie sytuacji traumatycznej, która lokuje się u jego początków, a zarazem stanowi próbę jej przekroczenia. Po drugie, ma charakter kompromisu — można na jego podstawie odbudować ślad zakazu oraz pragnienia (rozkoszy), które go ukonstytuowały. Najporęczniejszym narzędziem do mówienia o symptomie w kontekście przekładu jest figura uczy totemicznej, która łączy psychoanalityczną myśl Freuda i przekładoznawcze rozważania Sławka.

Freud mówi o specyficznym rytuale odtwarzanym przez członków klanu totemicznego. W obecności całej wspólnoty poświęcają oni zwierze totemiczne, na co dzień święte i nietykalne, by umocnić więzy łączące wspólnotę. Ten akt stanowi powód do świętowania: umocnienia tryumfu nad ojcem oraz do żałoby: opłakiwania jego śmierci. Kompromisowy i wciąż wymagający powtórzeń akt rytualny odsyła do kompleksu Edypa i ma znamiona symptomu, z jakim mamy do czynienia w nerwicy natręctw. Sławek natomiast, odwołując się do metafory uczty totemicznej, w kontekście przekładu wprowadza w jej obręb drobne przesunięcia. W jego interpretacji zwierzę totemiczne symbolizuje tekst, który odsyła do pierwiastka kobiecego; w ramach przekładu zamordowane i opłakiwane jest więc to, co matczyne, a co musiało zostać poświęcone, by zawiązać sojusz z ojcem/autorem.

Interpretacje te nie wydają się sprzeczne. Wydobywają jedynie różne aspekty tabu: zakaz zabijania i zakaz współżycia, akcentują różne uczucia składające się na sytuację edypalną: poczucie winy w wariancie Freudowskim oraz poczucie utraty w koncepcji Sławka. Ten pierwszy wariant okazuje się szczególnie istotny dla uchwycenia personalnych relacji między autorem i tłumaczem. Ten drugi okaże się natomiast istotny w prowadzeniu rozważań na temat struktury i ontologii sytuacji przekładowej. Obie interpretacje łączy natomiast to, że wprowadzają do opisywanego rytuału trzeci element: pokazują zasadniczą rolę symbolicznej ofiary, która zarazem odsyła do ideału, na mocy którego przekład staje się możliwy. Nadto stanowią one właściwie podstawę do powołania dwu różnych dyskursów dotyczących przekładu. W obu drogą do odzyskania utraconego obiektu jest identyfikacja. W modelu Freudowskim jest to identyfikacja z ojcem, tradycyjnie zresztą realizowana w myśleniu o przekładzie, a prowadząca do zniknięcia tłumacza. Pisał o nim m.in. Lawrence Venuti, powołując się na pracę Eugene'a Nidy *God's Word in Man's Language*:

> Prawdziwe zadanie tłumacza polega na identyfikacji. Jako chrześcijanin musi on identyfikować się z Chrystusem i jemu służyć; jako tłumacz musi identyfikować się ze słowem; jako misjonarz musi identyfikować się z ludem.[39].

Cytat ten pokazuje, w jaki sposób przedmiot identyfikacji rozszczepia się na trzy części. Idealny tłumacz Biblii, który dla Nidy miałby być chrześcijaninem-

[39] E.Nida, *God's Word in Man's Language,* Harper & Brothers, Nowy York, 1952, s. 117. [cyt za:] L. Venuti, *Translator's invisibility. A history of translation,* Routlage, Londyn-Nowy York, 1995, s. 23.

tłumaczem o misjonarskim zacięciu, powinien identyfikować się kolejno z Bogiem, będącym prefiguracją ojca, z jego Słowem, a więc zdolnością do nazywania i wiązania materii (tekstu), oraz ze wspólnotą w ramach i dla której odbywa się tłumaczenie[40]. Przedmiot identyfikacji ulega przesunięciu i rozproszeniu, staje się płynny i niejednoznaczny. Takie postawienie sprawy zbliża nas do myślenia proponowanego przez Sławka: identyfikacja powinna nastąpić nie tyle z samym ojcem, ale z tym aspektem ojca, który potrafi roztoczyć władzę nad oryginałem, jest powiązany z ojcowskim zakazem, a zarazem daje nadzieję na jego, oryginału, odzyskanie. To właśnie w tym miejscu uwyraźnia się rytualny, wspólnotowy i powtarzalny charakter przekładu. Ów przedmiot, z którym powinna nastąpić identyfikacja, aby przekład wydawał się możliwy i wiarygodny, ma charakter umowny. Jest kwestią ustaleń w obrębie wspólnoty, w ramach której dokonuje się przekład.

Rytuał przekładu, tak jak rytuał uczty totemicznej, jest właściwie aktem nadania znaczenia/mocy symbolowi. Dlatego, aby był fortunny, musi być przeprowadzony wobec wszystkich członków wspólnoty. Choć odbywa się on w ich obliczu, to jednak nie w ich imieniu. Rytuał/przekład przekracza granice wspólnoty i na mocy symbolu odsyła do tego, co poza nią. Dokonuje tego w ramach odpowiedniego rytu i związanego z nim prawa, minimalizuje więc zagrożenie, które dla wspólnoty niesie ze sobą akt przekroczenia. Jest to więc paradoksalna formuła, która pozwala na przeprowadzenie zachowującej *status quo* transgresji. Tym bowiem jest symptom, rytuał i przekład — są przekroczeniami, które pozwalają na dalsze trwanie określonej osobowości, określonej kultury i określonego systemu znaczeń.

Znaczenie ukonstytuowane w ramach przekładu stanowi sformułowaną w obliczu wspólnoty odpowiedź na tajemnicę oryginału, której zadaniem jest zapełnienie pustego miejsca powstającego w wyniku przekładu. Ma ona charakter kompromisu, zaś ze względu na zakaz wpisany w proces przekładu oraz wprowadzaną przezeń różnicę, jest zawsze chybiona — wprowadza uskok, przesunięcie. To ona napędzała specyficzny typ badań przekładoznawczych, które z okrzykiem triumfu konkludowały, że przekład różni się od oryginału i na tym

[40] My zaś, uprzedzając nieco tok prowadzonych rozważań, moglibyśmy powiedzieć, że chodzi tu właściwie o pewną właściwość przypisywaną Bogu: Słowo — którego moc i znaczenie nadawane są przez określoną wspólnotę.

poprzestawały. I choć zasadność takich badań u postronnego obserwatora mogła rodzić zdziwienie, to z perspektywy dominującego do niedawna dyskursu o przekładzie odkrywanie tego skandalu miało charakter zasadniczy. Podważało ono moc danego przekładu jako symptomu i stanowiło wezwanie do ponownego przeprowadzania uobecniającego rytuału. Obnażało kryjący się u podstaw tłumaczenia brak, wobec którego dany przekład został skonstruowany. Warto podkreślić, że w procesie przekładu ukonstytuowana zostaje nie tylko postać tekstu w języku docelowym, ale niejako retroaktywnie uformowany zostaje także obraz oryginału, który przekład stara się uobecnić. Podanie w wątpliwość umownej tożsamości przekładu i oryginału oznacza więc rozpad obrazu oryginału i powrót owego pustego miejsca, które przekład wywołał. Właśnie to doświadczenie w sposób metaforyczny opisuje Sławek jako powrót nie-umarłego. Jego wyłonienie się budzi niepokój, jest bowiem powrotem czegoś zasadniczo innego niż to, co było opłakiwane w przekładzie. Powraca nie tyle wyobrażenie na temat oryginału, jego obraz, ale jego realna tajemnica i niepowetowany brak.

Stąd też wyrasta potrzeba ciągłego definiowania na nowo tego, co jest przedmiotem przekładu, co stanowi oryginał, na mocy czego ów przekład będzie się odbywał i co będzie go uprawomocniać. Tak oto przekład zostaje zawieszony w ciągłej oscylacji między poczuciem uobecnienia i utraty. Specyficzne pulsowanie, ustanawiane przez kolejne akty lektury i tłumaczenia, decyduje o charakterystycznej formie istnienia przekładu, którą można by określić jako emanację pragnienia. Ogniwa serii przekładowej stanowią bowiem jako całość zapis pragnienia danej wspólnoty, dążenia do odzyskania doświadczenia pełni w ramach znaczących, które pozostają do jej dyspozycji. Sukcesywne akty przekładu są zarazem wiążące dla danej kultury, jak i niewystarczające. Umożliwiają „lekturę" danej wspólnoty, pozwalają formułować sądy na temat jej charakteru, jej filozofii języka i reprezentacji, pozwalają śledzić ścieżki rozkoszy ogniskującej się w ramach tych aktów. Zjawisko serii przekładowej świadczy o żywotności danej wspólnoty i jej kultury, o tym, co ją jednoczy, co odnawia jej poczucie zdolności do nazywania świata. Zarazem jednak jest też w przekład wpisane doświadczenie porażki, rozczarowania. Stąd żaden przekład nie może nabrać ciężaru dzieła oryginalnego, musi zachowywać zdolność ruchu i ciągłego dążenia — tylko w ten sposób utrzymana może zostać jego specyficzna struktura, opierająca się na grze obecności i nieobecności. Dlatego

też przekład właściwie obiera sobie za cel zadanie niemożliwe: stworzenie tego samego dzieła w dwu różnych językach ma charakter jawnie życzeniowy i jako taki zostaje przez większość tłumaczy i tłumaczek rozpoznany. To jednak nie znaczy, że z tego powodu traci moc oddziaływania. Należałoby jednak przyjąć możliwość, że tak sformułowany cel przekładu jest pretekstem dla podtrzymywania pracy tłumaczenia mającego ostatecznie zupełnie inne zadanie związane — jak próbowałem dotąd sugerować — z podtrzymywaniem wspólnoty, do której przekład jest adresowany.

Dzieło literackie w przekładzie staje się bytem chybotliwym, wewnętrznie pękniętym, o rozmytych i nieszczelnych granicach, oscylującym między tym, co obecne i tym, co nieobecne. Tradycja pokazuje jednak, że taki głęboko niejednoznaczny status dzieła w przekładzie był (i wciąż jest) trudny do utrzymania i zaakceptowania. Ostatecznie rozłam wprowadzany przez przekład stawał się zagrożeniem dla myślenia o ontologii dzieła oryginalnego, które w oczach odbiorców jawiło się jako jasne, prawdziwe i będące bezpośrednią emanacją *Logosu,* a które ostatecznie także każdorazowo konstytuowało się w procesie interpretacji. Dążenie do osiągnięcia pełni obecności, przy równoczesnym przeczuwaniu możliwości jej utraty (dekonstrukcji), było tak silne, że konieczne stało się zanegowanie jednego z członów opozycji rozrywającej przekład od wewnątrz. Dowartościowane zostały uobecniające właściwości przekładu, skupiono się na poszukiwaniu coraz doskonalszych metod zastępowania oryginału, wymierzonych w egzorcyzmowanie pamięci o jego nieobecności. Ta jednak nieustannie powracała pod postacią tajemniczego przeczucia niewystarczalności przekładu i trudnej do zdefiniowania straty.

1.8. Ojciec i ojcowie w przekładzie — historia jednej polemiki

W koncepcji Tadeusza Sławka figurą ojca, który ustanawia prawa i zakazy, jest autor oryginału. To on jest panem tekstu będącego przedmiotem pożądania. Przekład staje się kanibalistycznym pożarciem i wchłonięciem tekstu źródłowego przez tłumacza i jego kulturę, a jednocześnie procesem żałoby po owym tekście jako czymś bezpowrotnie utraconym. Gest tłumaczenia ma tu charakter głęboko ambiwalentny — również wobec ojca/autora. Z jednej strony wykonywany jest w związku z chęcią podtrzymywania pamięci o nim, z drugiej zaś z nadzieją na uzyskanie części mocy, którą nad oryginałem sprawował autor. Stanowi szansę dla

tłumacza, by na drodze identyfikacji zawładnąć tym, czym wcześniej władał jedynie autor — pożądanym tekstem.

Warto zauważyć, że w związku z zarysowanymi powyżej wewnętrznymi konfliktami figura ojca w jakiś sposób ulega u Sławka rozszczepieniu, zyskując różne aspekty, obnażając różne ojcowskie oblicza. Zasadniczo można wyróżnić dwie, a w pewnym sensie nawet trzy takie figury. Pierwsza to ojciec idealny, będący absolutnym dysponentem znaczenia tekstu, który swoimi korzeniami sięga jeszcze czasów biblijnych i stanowi prefigurację Boga, a więc „właściwego", idealnego i niedoścignionego znaczenia tekstu. To z nim tłumacz miałby się zidentyfikować. Można go właściwie nazwać ojcem fallicznym, bo będąc dysponentem fallusa, wypełnia brak oryginału na poziomie wyobrażenia. Druga figura to ojciec kastrujący, którego normy i zasady stanowią bezpośrednią przeszkodę w osiągnięciu pełni. Jest on elementem zapośredniczającym, sytuuje się pomiędzy oryginałem i czytelnikiem przekładu i uniemożliwia obcowanie z tekstem w akcie całkowitego wypowiedzenia. To także ten, który staje się bezpośrednim powodem umieszczenia „ciała" tekstu w krypcie i powstania pragnienia, a więc i samej nieświadomości. Cała trudność, o czym była mowa wcześniej, polega na tym, że owe dwa oblicza ojca są właściwie nierozdzielne, stanowią dwie strony tej samej monety, źródło i wyraz ambiwalencji kierowanych wobec nich uczuć. Owe dwie instancje składają się na obraz ojca, który można by nazwać ojcem Symbolicznym i zaznaczyć, że właściwie jest on tożsamy z językiem.

Wydaje mi się wszakże, że da się wyróżnić jeszcze jeden aspekt, jaki w kontekście przekładu może przybrać ojcowskie oblicze. Mam tu na myśli figurę ojca-przeciwnika; ojca-konkurenta, z którym prowadzi się spór, o którego detronizacji się marzy i którego miejsce chce się zająć. Sławek poświęca tej funkcji tłumaczenia nieco uwagi, ale lokuje ją na poziomie relacji zachodzącej między tłumaczem a autorem oryginału. Taki sposób przedstawienia sprawy jest słuszny, jednak należy zaznaczyć, że dotyczy on przede wszystkim przekładów, które dopiero otwierają serię w danym języku docelowym.

Jeżeli zaś pomyślimy o sytuacji tekstu, który zaistniał już choć raz w języku docelowym, rozpoczął funkcjonowanie w ramach otwartej serii przekładowej, dostrzeżemy, że figura ojca-rywala w całym układzie niejako się rozszczepia i w dużej mierze zaczyna dotyczyć również „obowiązującego" (najsilniejszego)

tłumaczenia, a zwłaszcza osoby jego autora. Można więc założyć, że ów dostrzeżony przez Sławka subwersywny ruch przywłaszczenia tekstu, który tłumacz wykonuje wobec ojca-autora tekstu źródłowego, staje się nawet bardziej widoczny w jego konfrontacji z ojcem-tłumaczem. To tutaj bowiem zaczyna rozgrywać się rywalizacja o palmę pierwszeństwa, walka o schedę po ojcu-autorze, o panowanie nad formą tekstu w przekładzie, nad zasadami jego uobecniania. W takiej sytuacji relacje między nadawcami translatorskich komunikatów znacznie się komplikują: nie wystarczy mówić już jedynie o tłumaczeniu w imię kogoś, ale także o tłumaczeniu przeciwko komuś. Owa trzecia postać ojca nie umiejscawia się na równi z dwiema poprzednimi, ale sytuuje się pomiędzy nimi, ogniskując w sobie elementy zarówno jednego (fallicznego), jak i drugiego (kastrującego) obrazu ojca. To właśnie z tego względu rywalizacja z ojcem-poprzednikiem (którego, z perspektywy Freudowskiego mitu antropologicznego, można by właściwie nazwać po prostu starszym bratem) staje się przestrzenią, w której reguły przekładowej gry o uobecnienie oryginału stają się najbardziej widoczne.

W związku z powyższym chciałbym teraz poświęcić nieco uwagi polemice trzech polskich tłumaczy, Bohdana Zadury, Andrzeja Sosnowskiego i Stanisława Barańczaka, koncentrującej się wokół przekładów wierszy W. H. Audena pióra tego ostatniego, która odbyła się w na łamach 11 i 12 numeru „Literatury na Świecie" w 1994 roku. Pragnę jednak rozpatrzyć nie tyle zasadność prowadzonego sporu, ile raczej przyjrzeć się bliżej jego przebiegowi i charakterowi wysuwanych argumentów. Bardziej niż badanie samego przekładu będzie mnie więc zajmowało to, w jaki sposób o przekładzie się mówi. Wydaje mi się bowiem, że na podstawie tej trzygłosowej dyskusji można wyraźniej przedstawić to, o czym była mowa do tej pory.

> W księgarni widzę *Cementowy ogród* Iana McEwana, wydany przez PIW w serii Współczesna Proza Światowa. Edycja jest bardzo piękna, książka bardzo gruba, zadziwiająco gruba, wiem przecież, że ta powieść ma niewiele ponad 6 arkuszy. Biorę ją do ręki, zaskakują mnie przepiękne kolorowe ilustracje, zgrupowane w barwnej grubej wkładce przed tekstem. Zdumiewa mnie ich arabskość. Patrzę, kto to przełożył, znajduję nazwisko Barańczaka. Czuję ogromny żal i pretensję, myślę sobie, że skoro już S. musi przekładać całą poezję, to trudno, ale żeby brał się jeszcze za prozę?" — tak mi się przyśnił Stanisław Barańczak równo rok temu, 16 sierpnia 1993 roku. Czy po takim śnie wypada mi pisać tekst?[41]

[41] B. Zadura, *Czasy się zmieniły, jest o czym mówić.* „Literatura na Świecie" 1994, nr 11, s. 284.

Osobliwą wymianę zdań miedzy trzema bohaterami omawianej polemiki otwiera, co z mojego punktu widzenia szczególnie znaczące, opis snu Bohdana Zadury. Cała polemika swoimi korzeniami zdaje się więc sięgać głębiej, niż sugerować by mogło powszechne przekonanie o charakterze i statusie tekstów ukazujących się w prasie specjalistycznej, wyrasta bowiem z podziemnych ruchów i subtelnych fluktuacji nieświadomości. Szczególnie interesujące, ale też najbardziej widoczne, są pojawiające się we śnie Zadury obrazy nadmiaru. Poeta mówi o książce „bardzo grubej, zadziwiająco grubej" w stosunku do oryginału, który ma „niewiele ponad sześć arkuszy". Tłumaczenie jest zatem dla niego działalnością produkującą nadmiar, wielość, ospałość. To właśnie ten naddatek wywołuje niepokój i zdziwienie, sygnalizuje bowiem istotny rozdźwięk między oryginałem a przekładem. Z początku śniącego uwodzi kłębiąca się we wkładce umieszczonej przed tekstem mnogość kolorowych obrazów i ilustracji. „Zdumiewa mnie ich arabskość" — komentuje Zadura. Arabskość, a zatem wrażenie egzotyczności i niezwykłości — tego, co Freud nazwał *unheimliche*, wyzyskując niemiecki przedrostek „un" sugerujący zaprzeczenie, negację, oraz związane z ogniskiem domowym słowo *heim*, które pobrzmiewa w rzeczowniku *Heimat*, ojczyzna, dom. Wskazuje więc na element obcości, inności, tego co nie-udomowione w wyśnionym dziele, co wabi wielością barw i obrazów wymykających się słowu i jest emanacją nieświadomego pragnienia.

Gdy tylko na scenę snu wkracza słowo, emocjonalny ładunek w nim zawarty ulega gwałtownej zmianie. Zadura komentuje: „Patrzę, kto to przełożył, znajduję nazwisko Barańczaka. Czuję ogromny żal i pretensję, myślę sobie, że skoro już S. musi przekładać całą poezję, to trudno, ale żeby brał się jeszcze za prozę?". W tym fragmencie istotnych jest parę rzeczy. Po pierwsze podkreślona zostaje świadomość przekładu — powieść, którą Zadura widzi we śnie, jest grubsza, niż mógłby się spodziewać, ponieważ została przełożona. Nadmiar pojawił się w związku z procesem przekładu. Po drugie dowiadujemy się, że źródło niepokoju ma konkretny kształt, przybiera bowiem postać Stanisława Barańczaka — to on jest autorem tego wylewającego się ze swych granic przekładu. W tym miejscu pojawiają się emocje, Zadura mówi o uczuciu żalu i rozgoryczenia. Trudno oprzeć się wrażeniu, że emocje te związane są tyleż z odkryciem, że to Barańczak jest autorem przekładów, co właśnie z poczuciem owego nadmiaru. Cały sen Zadury jest bowiem naznaczony lękiem przed zalaniem przestrzeni dla niego istotnej — w tym przypadku przestrzeni

literatury — przez pewną zewnętrzną, dominującą siłę. To strach przed hegemonią jedności, która zagarnia całość literatury — nie tylko poezję, ale także prozę. W istocie jest to niepokój wzmagany przed groźbę zawłaszczenia i związanej z nim utraty.

Ten lęk zresztą przekracza granicę snu i wlewa się niejako w resztę artykułu, naznaczając myśli i styl jego autora. Już w pierwszym akapicie następującym po opisie snu Zadura, w związku z wydaniem siódmego tomu — właśnie 44 wierszy Audena — w zbiorze „Biblioteczka Poetów Języka Angielskiego pod redakcją Stanisława Barańczaka", zgłasza potrzebę zmiany nazwy i przesunięcia akcentów z Poetów Języka Angielskiego na Poetów Języka Angielskiego Stanisława Barańczaka. Zadurę drażni hegemonia przekładów Barańczaka w reprezentowaniu poezji angielskiej w Polsce. Poeta skrzętnie wylicza nazwiska autorów i liczbę przetłumaczonych wierszy, by podkreślić, że czytelnik obcujący w Polsce z literaturą angielską może mieć jej zafałszowane wyobrażenie. W dwójkowy układ oryginał-przekład wdziera się trzeci element — źródło owego naddatku oraz frustracji z nim związanej — tłumacz i jego język. Silny tłumacz i jego nieprzejrzysty język, który wyczulonemu czytelnikowi nie pozwala ulec złudzeniu bezpośredniego obcowania z oryginałem, a który na dodatek zdaje się zawłaszczać oryginał, naznaczać go swoim piętnem, przekształcać go, w efekcie wywołując groźbę utraty.

Andrzej Sosnowski w umieszczonym w tym samym numerze „Literatury na Świecie" artykule pod wiele mówiącym tytułem *Próbując określić zawód, jaki sprawiają przekłady Stanisława Barańczaka…* wysuwa podobne co Zadura argumenty, a jednak jego wypowiedź ma nieco bardziej wycofane i stonowane — można wręcz rzec, że melancholijne — zabarwienie. Oto jej fragment:

> […] zajmę się interesującym fenomenem, który można porównać do zjawiska „obcinania" tonów — wysokich i niskich — w urządzeniach elektorakustycznych. Taka przenośnia, może jeszcze dość nowa, osobliwa i zaskakująca, wynika z krytycznego uogólnienia, które wszyscy już doskonale znają: tłumaczenia Stanisława Barańczaka […] zachęcają do stawiań pytań o to, co w sztuce wiersza jest sprawą najdelikatniejszą, a więc o ton i stylistyczny rejestr wiersza, o odstępstwo od normy i nowość, słowem o to, co wyjątkowe i bez reszty indywidualne (jest kwestią ogólnego wrażenia, a więc czegoś, co trudno opracować analitycznie, że bardzo różni poeci brzmią w książkach Stanisława Barańczaka dość podobnie i raczej „matowo")[42].

[42] A. Sosnowski: *Próbując określić zawód, jaki sprawiają przekłady Stanisława Barańczaka…,* „Literatura na Świecie" 1994, nr 11, s. 289.

Punkt wyjścia jest zatem podobny jak u Zadury. Sosnowski dostrzega, że głosy poetów angielskich, przechodząc przez warsztat translatorski Stanisława Barańczaka, zaczynają brzmieć uderzająco podobnie. W efekcie stają się „matowe" — tracą blask oryginału, zostają wytłumione, w jakiś sposób zredukowane. Aby opisać to wrażenie, Sosnowski odwołuje się, do metafory „obcinania" tonów. A zatem w przeciwieństwie do Zadury, widzi przekładową działalność Barańczaka jako pomnażanie braku — jako tracenie, gubienie, redukowanie, przycinanie. Niepokój rodzi więc nie tyle nadmiar, co niedostatek. Sosnowski, krytykując Barańczakowie przekłady Audena, skupił się na kwestiach brzmienia i stylistyki i to właśnie na tym poziomie dostrzega ów brak, który godzi w „wyjątkowość i indywidualność" wiersza. Przekłady Barańczaka w oczach Sosnowskiego dobrze oddają to, co znaczące w przekładzie (przy czym warto zaznaczyć, że koronna Barańczakowa idea dominanty semantycznej również traktowana jest tutaj jako element z porządku znakowego), starając się uobecnić treść oryginału, tracą jednak to, co mieści się poza słowem, a co jest tak istotne dla wrażliwego ucha — własną melodię, niepowtarzalność i wyjątkowe brzmienie.

Sosnowski w swojej krytyce idzie dalej i próbuje zdiagnozować, z czego wynikają owe wady przekładów Barańczaka. Wskazuje dwie pokrewne, ale jednak odmienne przyczyny. Po pierwsze, dostrzega siłę idiomu poetyckiego Barańczaka i podkreśla znaczącą pozycję, jaką twórca ten zajmuje w świecie przekładu, co może składać się na ów redukcyjny charakter jego tłumaczeń. Z drugiej zaś strony mógłby wynikać on z tendencji Barańczaka do ulegania familiaryzującym normom polszczyzny (wiersz w przekładzie ma być jak dobry wiersz w polszczyźnie) i wyrastać z jego wyobrażeń na temat tego, czym jest i jak powinna wyglądać dobra poezja — a zatem z norm płynących z polskiej tradycji poetyckiej, które charakteryzował m.in. Jerzy Jarniewicz[43]. Porażka uobecnienia według Sosnowskiego wynika więc w przypadku Barańczaka ze zbytniej normatywizacji i familiaryzacji w procesie przekładu. Takie postępowanie uniemożliwia zaistnienie w przestrzeni tekstu tego, co jednostkowe, niepowtarzalne. Wychylenie w stronę języka docelowego — przywiązanie do tego, co znane, oswojone — uniemożliwia dojście do głosu temu, co

[43] Zob. J. Jarniewicz, *Kto tak pięknie gra. Stereotyp poetyckości w polskich przekładach poezji współczesnej,* [w:]: tegoż, *Gościnność słowa. Szkice o przekładzie literackim.* Kraków, Znak 2012, s. 34-52.

inne, niezwykłe, wyjątkowe; „arabskie”, powiedziałby Zadura. Sosnowski wyczuwa, że spod efektownych z punktu widzenia języka docelowego zabiegów poetyckich i językowych — silnego stylu, wyczuwalnego osobistego idiomu, pięknych fraz, efektownych konstrukcji przekładów Barańczaka — przeziera pustka, brak.

Docieramy jednak do momentu, w którym przychodzi zapytać o przyczynę owego zawodu, o którym Sosnowski wspomina w tytule swojego artykułu. Powiedzieliśmy już, że polemista wykrył, zdefiniował i opisał źródła braku, który stał się dla niego odczuwalny w konfrontacji z przekładami Barańczaka. Nie daje to jednak właściwie odpowiedzi na pytanie, skąd bierze się owo dojmujące poczucie rozczarowania. Sosnowski sam podsuwa pewne rozwiązanie:

> Otóż próbując określić to rozczarowanie, jakie sprawiają przekłady Stanisława Barańczaka z W. H. Audena, równie zresztą nieśmiałą jak ten tytułowy „zawód” — czyż nie należało już na samym początku powiedzieć, że zawód ten jest względny, a może po prostu proporcjonalny do oczekiwań i nadziei, jakie budzi każdy nowy tom z Biblioteczki Poetów Języka Angielskiego pod redakcja autora *Ocalonego w tłumaczeniu?*[44]

W tej wypowiedzi Sosnowski akcentuje dwa bardzo istotne problemy: po pierwsze kwestię „nadziei i oczekiwań”, a po drugie ich względności. Zawód i rozczarowanie są bezpośrednią pochodną właśnie „nadziei i oczekiwań”. Na co? Na spełnienie obietnicy niemożliwej do spełnienia, ku której co najmniej od czasów św. Augustyna kieruje się — jak to pokazywaliśmy wcześniej — pragnienie przekładu: odzyskania całości i uobecnienia oryginału. Obietnica to tyleż kusząca, co zwodnicza i w konsekwencji niebezpieczna. W przekładzie bowiem, jak pisał Douglas Robinson, posługujemy się rozbudowanym systemem synekdoch[45] — wybieramy jeden z aspektów przekładanego tekstu (słowo, zdanie, chwyt poetycki, brzmienie etc.) i nadajemy mu moc reprezentowania oryginału opartą na przekonaniu, że wybór takiej a nie innej strategii przekładu wystarczy, by dać poczucie uobecnienia oryginału. Wydobycie jednego z aspektów tekstu na pierwszy plan i próba jego wiernego oddania w przekładzie, z konieczności na dalszy plan spycha pozostałe, sugerując, że nie odgrywają one aż tak istotnej roli. Takie podejście, podkreślę to ponownie, nie unieważnia istnienia i oddziaływania tych czynników na ostateczny kształt

[44] A. Sosnowski: dz.cyt., s. 304.

[45] Por. Robinson, *The Translator's Turn,* op.cit., s. 54-65

tłumaczenia, a jedynie okrywa je milczeniem, tworząc treść tego, co nazwaliśmy wcześniej nieświadomością dzieła w przekładzie.

Wydaje się, że podobnie jest z Sosnowskim i jego zawiedzionymi oczekiwaniami wobec Barańczaka. W ocenie fortunności strategii translatorskich dla Robinsona kluczowa była wiara w to, że obrany sposób przekładu może uobecnić oryginał. Podobnie w przypadku Barańczaka — świetnego poety, o silnym idiomie i translatorskim geniuszu — pojawiła się wiara, że jego słowa są w stanie podźwignąć i uobecnić oryginał w języku docelowym, spełnić życzenie, które kryje się w tak często używanym w krytyce przekładu sformułowaniu: „dać polszczyźnie polskiego Audena/Heaneya/Hopkinsa/Frosta czy Larkina". A zatem zasypać na chwilę ziejącą między językami przepaść i dać poczucie całości, niemożliwego uobecnienia — pełnego zastąpienia oryginału przez tekst przekładu.

Ambiwalentna postawa Sosnowskiego wobec metody przekładu Barańczaka i jej efektów rodzi poczucie utraty. Dystans wobec famliliaryzujących i idących w sukurs normom (językowym i poetyckim) zabiegów translatorskich prowadzi do podważania pozycji silnego poety, a zatem i wiary w uobecniającą moc jego słowa. To właśnie tutaj rodzi się szczelina, przez którą wpływa poczucie braku. Rozczarowanie jest zatem podwójne: wiąże się z załamaniem się ideału silnego poety i jego uobecniającego języka (ojca fallicznego), ale też ze świadomością porażki uobecnienia tego, co nieobecne, załamania się formy, która nie zdołała unieść materii oryginału. W tym świetle przekład staje się źródłem negatywnej epifanii czystego braku.

Na odpowiedź ze strony Barańczaka nie trzeba było długo czekać. W kolejnym, 12 numerze „Literatury na Świecie" z roku 1994 opublikowany został artykuł nawiązujący tytułem do tekstu Andrzeja Sosnowskiego: *Próbując określić rozbawienie, w jakie wprawiają recenzje Bohdana Zadury i Andrzeja Sosnowskiego…* Linię argumentacji obecną w tej polemice można streścić, przywołując wieńczące ją zdanie: „Powiem tylko — pisze Barańczak — że życzę «Literaturze na Świecie» krytyki przekładu opartej na solidniejszych podstawach niż koszmary senne i urojenia recenzentów"[46]. Tłumacz od razu podkreśla niezwykłość sytuacji, w której przyczynkiem do przeprowadzenia krytyki przekładu stają się m.in. sny recenzenta —

[46] S. Barańczak, *Próbując określić rozbawienie, w jakie wprawiają recenzje Bohdana Zadury i Andrzeja Sosnowskiego…*, "Literatura na Świecie" 1994, nr 12, s. 384.

a zatem treści związane z domeną nieświadomości i jako takie merytorycznie niepoważne — kłopotliwe i potencjalnie niepożądane. Skarży się, że wypływająca z takich pobudek krytyka przekładu nie może być ani dobra ani wartościowa i jako taka jest niegodna poważnego recenzenta i tłumacza. Barańczak odpowiada więc krótko i ostro. Na swoich oponentach nie pozostawia suchej nitki. Z jednej strony ich ośmiesza, z drugiej zaś mnoży przeciwko nim argumenty. Z wyższością dystansuje się wobec modelu krytyki, który w jego oczach reprezentują Zadura i Sosnowski. Z uśmiechem precyzyjnego, ale urażonego ironisty umywa ręce od polemiki wypływającej, jak sugeruje, z niedorzecznej i pustej zazdrości.

Paradoksalnie jednak, przyjmując takie stanowisko w sporze, Barańczak nie tyle dystansuje się wobec krytyki przekładu mającej swoje źródła w nieświadomości, ile, wprost przeciwnie, wpada w sam jej środek, zajmując pozycję, którą w pewnym sensie swoimi postawami i zarzutami wyznaczyli mu polemiści. Staje się ojcem — starszym, doświadczonym poetą, który nie tylko wchodzi w rywalizację z poetami młodszego pokolenia, ale także ich poucza. W zasadzie od pierwszych słów swojego artykułu polemicznego Barańczak próbuje budować silną opozycję tego, co świadome, racjonalne i pewne, przeciwstawianego temu, co wypływające z nieświadomości, a więc bzdurne, nielogiczne, wyśnione i niedorzeczne. Dodatnio wartościowany jest tutaj ten pierwszy porządek i to w nim poznański tłumacz próbuje usytuować samego siebie. W ten sposób przyjmuje pozycję dysponenta takich kategorii: jak prawda, rozum, prawo i reguła. Swoich oponentów zaś sytuuje w obrębie drugiego porządku: snów i urojeń, który w opozycji do tego pierwszego wyraźnie dyskredytuje. Tym samym pomniejsza i podważa ważność sądów formułowanych przez nich sądów. Ugruntowuje swoją pozycję, odwołując się do norm i praw, argumentów opierających się na mariażu oświeceniowego racjonalizmu z lingwistyką strukturalną. Wszystko zaś, co nie mieści się w tym paradygmacie, zostaje przezeń wyśmiane i zdyskredytowane jako bezwartościowe i nieposiadające żadnego znaczenia. Taka reakcja budzi skojarzenia ze sposobami, w jaki w psychoanalizie „ja” i „nad-ja” radzą sobie z sygnałami pochodzącymi z nieświadomości, zagrażającymi koherencji podmiotu: obracają je w żart, posługują się dowcipem, mówią o pomyłce, lapsusie, nieporozumieniu, czy nierealności marzeń sennych. Albo — posługując się innymi kategoriami — w retoryce tej możemy

dostrzec mechanizm, który dyskurs władzy wykorzystuje, by wykluczyć poza swoje granice to, zagraża jego pozycji i panowaniu.

Nietrudno bowiem wyczuć, że wypowiedź Barańczaka jest budowana z pozycji siły. Tłumacz nie ma wątpliwości, że przekładowe prawo jest po jego stronie, występuje w swoim tekście w roli dysponenta czy wręcz uosobienia prawa — do tego stopnia, że pozwala sobie powołać prawo *a rebours*, prawo groteskowe, stworzone tylko po to, by wykpić swoich oponentów. Tworzy żartobliwy kodeks siedmiu anty-zasad krytyki przekładu („palcowego trybu krytyki przekładu") — gorszego niedorzecznego porządku, którego przedstawicielami znów mieliby być jego oponenci:

1. Metoda Czytania z Nosem Przy Linijce
2. Metoda Chwilowego Zaćmienia Wzroku
3. Metoda Chwilowej Atrofii Umiejętności Dostrzegania Aluzji Literackiej
4. Metoda Symulowania Nieznajomości Praw Poprawności Składniowej
5. Metoda Udawania Całkowitego Braku Inteligencji
6. Metoda „Tak się nie mówi"
7. Metoda „grymasowa"

To nie pierwsze takie posunięcie w polemicznej karierze Stanisława Barańczaka. Jak wskazuje inny badacz poświęcający uwagę jego sporom translatorskim, Piotr Wilczek, tłumacz ucieka się do podobnego zabiegu w polemice z Grzegorzem Musiałem[47]. Wilczek, komentując wyjątkowo zapalczywą i bezwzględną postawę polemiczną Barańczaka, porównuje go do Wielkiego Inkwizytora:

> W swojej krytyce przekładu jest Barańczak bezwzględny i z temperamentem godnym bezlitosnego inkwizytora nieustępliwie śledzi błędy innych tłumaczy. Porównanie z inkwizytorem nie jest przypadkowe: w swych polemikach Barańczak zachowuje się jak żarliwy wyznawca jakiejś religii, który bezwzględnie tropi odstępstwa od doktryny, jak owi polemiści religijni z okresu kontrreformacji, którzy chęć fizycznego unicestwienia heretyków, a przynajmniej ich uwięzienia tłumaczyli tym, że heretyk jest wyjątkowo szkodliwy, gdyż nie tylko sam błądzi i grzeszy, ale innych zachęca do błędu i grzechu niewłaściwym interpretowaniem tekstów biblijnych i naraża ich na ryzyko niezrozumienia tekstu, a w rezultacie na wieczne potępienie. Lepiej więc heretyka spalić, niżby miał

[47] P. Wilczek, *Translatorskie polemiki Stanisława Barańczaka,* [w:] *„Obchodzę urodziny z daleka…" Szkice o Stanisławie Barańczaku,* red. J. Dębińska—Pawelec, D. Pawelec, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, 20077, s. 199-209.

> kolejnych wyznawców sprowadzać na złą drogę. Analogia ta nie została przywołana dla wywołania taniego efektu. Jest w niej sens głęboki, taki mianowicie, że Barańczak ma poczucie misji jako strażnik czystości i integralności tekstu literackiego, którego broni przed tymi, których uważa za dyletantów — przed tłumaczami, którzy nie znają według niego języka oryginału (jak Grzegorz Musiał), którzy zamiast wniknąć w dominantę semantyczną oryginału stosują nachalną archaizację (jak Jerzy Sito), którzy wreszcie tłumaczą wiersz prozą, czyli zdradzają istotę poezji (jak Adam Czerniawski).[48]

Początek lat 90. to czasy świetności Stanisława Barańczaka jako tłumacza. Oprócz kolejnych tomów Biblioteczki Poetów Języka Angielskiego pojawia się wtedy także książka *Ocalone w tłumaczeniu* wraz ze słynnym *Małym, lecz maksymalistycznym manifestem translatologicznym*... Barańczak jest wówczas na tyle silną i uznaną postacią w świecie przekładu, że w istocie niejako kodyfikuje i tym samym ustanawia normy dla praktyków i krytyków przekładu, które na długie lata wywrą istotny wpływ na sposób myślenia o przekładzie i jego wartościowanie w Polsce. Tym samym staje się zarazem głosicielem, nosicielem i egzekutorem ustanowionych przez siebie praw. Jako tłumacz i krytyk przekładu jest doskonałym przykładem kogoś, kto właśnie dokonał pełnej identyfikacji z postacią metaforycznego ojca. Jego wiara w uobecniającą moc języka, poparta tendencją do silnego wyznaczania granic w trosce o jego integralność, bezwzględny racjonalizm i normatywność oraz fanatyczna niemalże gotowość tępienia każdego, kto poważyłby się przeciwko nim wystąpić, wyrasta z lęku przed ujawnieniem pustki ziejącej między przekładem a oryginałem.

W tym miejscu można by przywołać rozbudowaną koncepcję lęku przed wpływem autorstwa Harolda Blooma i rozpatrzyć toczący się miedzy tłumaczami—poetami spór w kategoriach agonistycznych, krytycznych i rewizyjnych, by rozpoznać zabiegi, którym poetyccy efebowie poddają swoich poprzedników w celu osłabienia ich języka i przejęcia zajmowanej przez nich dominującej pozycji. Odwoływanie się do kategorii wypracowanych przez amerykańskiego krytyka, które jedynie pośrednio nawiązują do koncepcji psychoanalitycznych, ostatecznie zaciemniłoby jednak prowadzony tu wywód, nie obiecując przy tym znaczących zysków poznawczych. Znając ogólny kontekst rozważań Blooma, możemy z powodzeniem wykazać agoniczny potencjał zawarty w krótkim szkicu, odwołując się do kategorii wypracowanych w ramach rodzimego dyskursu o przekładzie.

---

[48] Tamże, s. 200.

Jerzy Jarniewicz w tekście *Tłumacz jako twórca kanonu*[49]*,* przedstawiając dwie postawy translatorskie — tłumacza-ambasadora i tłumacza-legislatora — podkreśla, że dziedzina przekładu może stać się polem ścierania się starych i nowych języków, forsowania nowych dykcji poetyckich i sposobów myślenia o literaturze. Takie postępowanie, według Jarniewicza, jest szczególnie widoczne w działalności tłumaczy-legislatorów, będących „osobami ustanawiającymi dla literatury rodzimej nowe, artystyczne prawo". Ich uwaga koncentrowałyby się na pomnażaniu wartości istotnych z punktu widzenia kultury docelowej. Na przeciwległym biegunie sytuowałaby się postać tłumacza-ambasadora, który swoje wysiłki koncentruje na przekładaniu kanonu literatury obcej na język rodzimy. Jako że tłumacz-ambasador odtwarza wartości stające za tym kanonem, to zgodnie z myślą Jarniewicza staje się on rzecznikiem kultury obcej.

Próbując wskazać żywe przykłady owych translatorskich postaw, Jarniewicz przywołuje dwóch bohaterów omawianego tutaj sporu: Barańczaka, w którym widzi reprezentanta tłumaczy-ambasadorów, oraz Zadurę uosabiającego figurę tłumacza-legislatora. Można zatem powiedzieć, że polemika będąca przedmiotem moich rozważań jest w istocie sporem między poetą ambasadorem i poetami legislatorami. Rok 1993 to czas, w którym Barańczak święci poetyckie i translatorskie triumfy, kodyfikuje swoje translatologiczne przemyślenia. Jest to jednak również moment, w którym Zadura, Sosnowski i Sommer publikują przekłady wierszy Johna Ashbery'ego w tomie *No i wiesz*, stanowiące istotny punkt zwrotny w myśleniu o poezji w Polsce i, co się z tym wiąże, o sposobie jej tłumaczenia. Jeśli rozszerzymy rozważania Jarniewicza o kwestię uobecniającej siły języka, która dotąd była dla nas głównym punktem odniesienia w omawianym sporze, to ujawni się pewna aksjologiczna nieprzeźroczystość i niejednoznaczność postaci tłumacza-ambasadora. Prawotwórcze, legislacyjne tendencje w przypadku Barańczaka są bowiem równie silne (a w sytuacji zagrożenia kto wie, czy nawet nie silniejsze) jak u jego oponentów — tłumaczy-legislatorów.

Podstawowym kryterium tego, czy dany tłumacz bardziej zasługuje na miano legislatora, czy ambasadora, jest dla Jarniewicza charakter przełożonych przez niego dzieł, który pozwala wnioskować o nastawieniu tłumacza na uobecnianie kultury

[49] J. Jarniewicz, *Tłumacz jako twórca kanonu,* [w:] *Przekład — język — kultura,* red. R. Lewicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, 2002.

oryginału (ambasador) lub kształtowanie kultury docelowej (legislator). Autor artykułu nie podejmuje jednak kwestii sposobu, w jaki owe dzieła są tłumaczone. To właśnie dominacja myślenia o tym „co", w oderwaniu od „jak", rodzi wewnętrzne sprzeczności w koncepcji Jarniewicza[50]. O ile bowiem Barańczak faktycznie przyjmuje funkcję ambasadora, jeżeli chodzi o wybór tłumaczonych dzieł, o tyle jego podejście dotyczące sposobu ich tłumaczenia ma zdecydowanie inne zabarwienie. Jest ono naznaczone piętnem ustanawianego prawa, które jednak wyrasta wprost z ambasadorskiej postawy. Jeżeli przyjemy za Jarniewiczem, że zadaniem tłumacza-ambasadora jest zapełnianie kanonicznego braku w kulturze docelowej, które z czasem przeradza się w poczucie misji[51], to taka postawa będzie się łączyć z omówionymi wcześniej „inkwizytorskimi" zabiegami Barańczaka. Aby zrealizować swoją misję, autor *Ocalonego w tłumaczeniu* tworzy silny translatorski idiolekt, który ma uobecnić obce teksty w kulturze docelowej. Silny język został powołany przez poetę po to, by uzyskać złudzenie pełni, ukryć konstytutywny dla przekładu brak, nie pozostawiając żadnych szczelin, przez które mógłby on wychynąć na powierzchnię tekstu, a w związku z tym i świadomości. Język, który jest w stanie tego dokonać, czerpie swoją siłę z prawa. Musi więc zostać zakorzeniony w normie językowej oraz tradycji poetyckiej. W efekcie powstają tłumaczenia, które, zgodnie z maksymą Barańczaka, mają przede wszystkim stać się dobrymi utworami w języku polskim. Paradoksu polega więc na tym, że Barańczak, tłumacz-ambasador, staje się rzecznikiem języka kultury docelowej, a nie wartości kultury oryginału/ów, jak sugerował Jarniewicz. To moment, w którym prawo dotyczące tego „co" wchodzi w konflikt z prawem dotyczącym tego „jak", a tłumacz-ambasador nieświadomie okazuje się w tłumaczem-zdrajcą, działającym w jak najlepszej wierze. Paradoksem okazuje się również fakt, że tłumacze-legislatorzy, Zadura i Sosnowski, próbując podważyć porządek translatorskiego prawa ustanowionego przez Barańczaka, stają się rzecznikami kultury obcej, apelując o przywrócenie jej głosu i wypuszczenie z ciasnej klatki reguł i norm języka docelowego.

---

[50] Sprzeczności, które zresztą dostrzegał sam Jarniewicz sygnalizując pewne kłopoty z łatwym utożsamieniem Barańczaka z tłumaczem-ambasadorem.

[51] „Tłumacza-ambasadora charakteryzuje pokora wobec rozstrzygnięć aksjologicznych i estetycznych obcej kultury; jak każdy ambasador pełni on trudną i konieczną funkcję służebną" (Jarniewicz: *Tłumacz jako twórca kanonu.* dz.cyt., s. 44).

Polemika trzech tłumaczy jest interesująca z jeszcze jednego powodu. Poza tym, że obrazuje rywalizacyjny aspekt kompleksu Edypa w przekładzie, pobrzmiewa w niej również echo aspektu dotyczącego utraty, co koresponduje z naszymi dotychczasowymi ustaleniami. Warto bowiem zwrócić uwagę, że w śnie Zadury pojawia się bardzo konkretne dzieło, którego tłumaczem nie jest bynajmniej Barańczak, mianowicie powieść Iana McEwana *Cementowy ogród*[52]. Fabuła tej powieści w wyjątkowo wyrazisty sposób odwołuje się do kompleksu Edypa. Jej głównym bohaterem jest chłopiec o imieniu Jack, którego ojciec umiera na zawał serca podczas próby zacementowania przydomowego ogródka. Gdy kilka miesięcy później ginie również matka, chłopiec wraz z siostrami decyduje się pochować ją w piwnicznej skrzyni, zalewając ciało cementem, powtarzając w metaforyczny sposób niedokończone dzieło ojca. Z czasem zaprawa kryjąca zwłoki pęka, a smród rozkładającego się matczynego ciała zaczyna wydobywać się przez szczeliny i zatruwać życie domowników. Ci zaś dwoją się i troją, by ukryć ów swąd, który uniemożliwia im zapomnienie przeżytej tragedii. W powierzchni nagrobnej płyty zieje szczelina, która z jednej strony odpycha mieszkańców domu, powodując u nich szereg najdziwniejszych zachowań, a z drugiej nieustannie ich fascynuje i przyciąga ich spojrzenia. Historia ta, zestawiona z translatologicznymi rozważaniami Tadeusza Sławka i Bohdana Zadury, pozwoli uchwycić grę, która zachodzi tu między językiem, utożsamieniem z jego normami oraz poczuciem utraty.

Jak sugeruje Sławek, przekład wiąże się z rytualnym pożarciem oryginału i umieszczeniem go w krypcie języka docelowego, co sprawia, że jego dalsze istnienie w obcej kulturze nabiera charakteru nieustannej żałoby — wspomnienia po tym, co utracone i nieobecne. Jest to jednak opis sytuacji idealnej. Tymczasem pogrążona w smutku akceptacja i rozpamiętywanie nie jest najłatwiejszą ani najbardziej oczywistą postawą, jaką tłumacz może przyjąć w sytuacji utraty. Wręcz przeciwnie, historia refleksji o przekładzie jest w zasadzie zapisem mechanizmów i zachowań oddalających świadomość owego konstytutywnego braku. Całe pokolenia tłumaczy próbowały zaklinać w słowach oryginał tak, by uzyskać złudzenie uobecnienia go we własnym języku. Jedną z podstawowych odpowiedzi na brak i niepojętą obcość jest

[52] W istocie tytuł polskiego przekładu *The Cement Garden* brzmi *Betonowy ogród* (Poznań 1994), a jego autorem jest Marek Obarski. Pod tytułem *Cementowy ogród* dystrybuowana była w Polsce ekranizacja tej powieści.

bowiem ich negacja. Metaforycznie proces ten można by opisać właśnie jako zacementowywanie utraconego ciała, zamykanie go w języku, tak by uzyskać wrażenie wypełnienia ziejącego po nim braku i odzyskać poczucie jedności przełożonego tekstu. Staje się to możliwe właśnie dzięki odwołaniu do normy i konwencji.

Zawierzenie normie, w pewnym sensie utożsamienie z nią czytelniczej i przekładowej działalności, pozwala zyskać poczucie uobecnienia oryginału. Opiera się ono na wzniesionym na mocy konwencji przekonaniu, że reprezentacja w przekładzie tych a nie innych elementów oryginału wystarczy, by przywołać upragnione wrażenie całości. W tym sensie norma przekładowa staje się wyrastającym z braku i zarazem fundującym go systemem synekdoch, które w przekładzie każą poszczególnym elementom oryginału reprezentować jego całość w języku docelowym i podtrzymują wrażenie owej całościowości. Ich moc opiera się na wierze w Symbolizacyjną moc języka, a więc na negacji braku i rozszczepienia, które sytuują się u źródeł istnienia sytuacji przekładowej.

Dlatego też normy przekładowe pozostają w ścisłym związku z normą językową danej społeczności. Wpisywanie tekstu z innej kultury w ramy i prawidła języka docelowego służy ostatecznie jego udomowieniu i ujarzmieniu, a wiec uspokajaniu czytelniczego sumienia i podtrzymywaniu złudzenia, że przekład jest w stanie udźwignąć materię oryginału. To ów skonwencjonalizowany repertuar ustaleń dotyczący tego, co może zostać uznane za przekład, a co nie, jest odpowiedzialny za spokój naszych czytelniczych sumień. Z normy wyrastają również kryteria oceny przekładu, jego wartościowania i krytyki. Norma jest konstytutywnym i nieodłącznym elementem nowoczesnego myślenia o przekładzie. Tłumaczyć znaczy wtłaczać oryginał w ramy normy. Krytykować przekład zaś często oznacza sytuować przyjętą przez niego normę wobec innych norm i oceniać rzetelność jej realizacji. Żywotność oryginału jest więc silnie powiązana z normą języka docelowego. Jak długo jest ona w stanie ukrywać rozziew ziejący między językami i wynikający stąd brak, tak długo przekład pozostaje „aktualny". Gdy zaś norma się starzeje i ulega dezaktualizacji, jej zdolności uobecniania oryginału zostają nadwątlone. Zręby tworzonej wokół oryginału krypty zaczynają się wyginać, a zaprawa pękać. Z czasem w tekście ujawniają się szczeliny, a z nich wyziera to, co w ostatnich słowach swojego artykułu Sławek nazywa, „ciałem obcym", „żywym trupem".

Odniesienia do ciała oryginału i ciała tłumacza są tym, co napędza ruch nieskończonej serii przekładowych powtórzeń. Ich badanie daje więc nadzieję na uchwycenie rysu charakteryzującego zachodni dyskurs o przekładzie. Stanowi niezbywalny kontekst dla rozumienia sytuacji przekładowej jako sytuacji edypalnej oraz wpisanego w nią pierwiastka utraty. Dlatego warto rozszerzyć prowadzone dotąd rozważania o kwestię cielesności i rozpoznawania tego, co można nazwać melancholią przekładu.

Rozdział II

Przekład jako gra w pożeranie

2.1 Zaufanie

Dopełnieniem metafory pożerania jako opisującej proces przekładu może być książka Georga Steinera *Po wieży Babel*[1] (*After Babel*, 1975). Ze względu na istotność owego dzieła, które traktuję jako jeden z kamieni milowych myśli przekładoznawczej, chciałbym zatrzymać się przy niej na chwilę.

Steiner diagnozuje problem ujmowania oryginału i jego sensu w kategoriach całości. Podobnie jak Douglas Robinson (jednak ponad dwadzieścia lat przed nim) obszernie zarysowuje związki między myśleniem o przekładzie a wątkami teologicznymi, które wywodzi z refleksji dotyczącej pierwszych przekładów Biblii oraz filozoficzno-teologicznych rozważań dotyczących języka. Badacz wskazuje, że koncentrowały się one na ujmowaniu relacji między językiem a rzeczywistością (czyli na problemie reprezentacji)[2] oraz, co istotniejsze, na związkach ludzkiego języka i boskiego *logosu*[3].

Według Steinera europejski sposób myślenia o przekładzie ufundowany został na fantazmacie pierwotnej pełni, rozumianej jako bezwzględna przyległość słów i rzeczy. Owa wyobrażona pełnia była przedstawiana w różny sposób przez różne kultury[4], pojawiała się jednak zawsze w kontekście opowieści o jej późniejszej utracie. W kulturze europejskiej przybrała dwie wyraziste formy: kabalistycznej

---

[1] G. Steiner, *Po wieży Babel,* przeł. O. i K. Kubińscy, Universitas, Kraków 2000.

[2] Proponowana przeze mnie opozycja dwu podejść do przekładu pozostaje do pewnego stopnia paralelna wobec dwu koncepcji mimesis (Platońskiej i Arystotelesowskiej) i ich konsekwencji dla myśli przekładoznawczej, które w swojej pracy zarysowała Dorota Urbanek, por. D. Urbanek, *Dialektyka przekładu,* Instytut Rusycystyki UW, Warszawa 2011, s. 21-47.

[3] G. Steiner, dz.cyt, s. 89-164.

[4] Steiner wskazuje, że „każda cywilizacja ma własną wieżę Babel, tworzy własną wersję mitu pierwotnego rozsypania się języków". Powołuje się przy tym na słynną, nieprzetłumaczoną pracę Arno Borsta, *Der Turmbau von Babel über die Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen*; G. Steiner, dz.cyt., s. 99.

opowieści o katastrofie, w której doszło do rozbicia naczyń zapewniających łączność z bożym miłosierdziem, oraz opowieści o upadku pierwszych rodziców i ich wygnaniu z raju. Obie historie wprowadziły do powszechnej wyobraźni odczuwalny i drzemiący w języku brak, wynikający z konieczności reprezentowania rzeczywistości w sposób niedoskonały, a zarazem dały początek marzeniu o możliwości powrotu, przywrócenia owego idealnego sposobu reprezentowania, który w całej pełni uobecniałby byt za pomocą słowa.

W kulturze *logosu* spróbowaliśmy poradzić sobie z tym leżącym u podstaw naszego funkcjonowania problemem, dowartościowując kategorię sensu. Uwierzyliśmy, a jest to scheda platonizmu, że rzeczy, podobnie jak słowa, mają zdolność przekraczania swojej jednostkowej, zmiennej i przemijającej kondycji poprzez odesłanie do nadrzędnego porządku, który bez straty wyraża i zachowuje to, co w nich najważniejsze: ich istotę, ich znaczenie. Tym samym wywłaszcza owe przedmioty i dźwięki ze swoistej jednostkowości i niepowtarzalności, nadając im w zamian stałą i przekładalną formę, która wprawdzie nie ma bezpośredniego związku z reprezentowanym obiektem, a nawet jest sygnałem jego nieobecności, ale, paradoksalnie, pozwala zachować go na poziomie symbolicznym.

W tym sensie wszelkie nazywanie nabiera wymiaru rytualnego i sakralnego — dziś powiedzielibyśmy performatywnego. Jak zwracał uwagę Steiner, z reguły każde nazwanie, a więc każdy przekład, a więc każde porównanie, a w efekcie każde rozumienie (te pojęcia są dla niego do pewnego stopnia wymienne)[5] jest w istocie odwołaniem się do wyobrażeń o istnieniu trzeciego, idealnego języka — pozwalającego na łączenie przedmiotów ze słowami i znaków ze znakami:

> W sposób tyleż niejasny, co decydujący, w całym pierwotnym kroku zaufania, ze strony tłumacza ucieleśnia się postulat, z natury alegoryczny, wsparcia przez trzeci język lub Adamowy język. Zawarty przed Upadkiem kontrakt między słowem a światem, znakiem a obecnością wspierał oba języki — źródłowy i docelowy — pozwalając przerzucić most nad dzielącą je przepaścią.[6]

To ważna uwaga, ponieważ wskazuje na obecny w przekładzie nieodłączny element idealizacji i wartościowania, które razem stają się podstawą pierwszego

---

[5] Zob. G. Steiner, *Czym jest komparatystyka literacka?* [w:] *Niewspółmierność. Perspektywy nowoczesnej komparatystyki. Antologia*, red. T. Bilczewski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.

[6] G. Steiner, *Przekład jako conditio humana,* [w:] *Przekładając nieprzekładalne III. O wierności*, red. O. i W. Kubińskich, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007, s. 28.

kroku na drodze opisywanego przez Steinera aktu hermeneutycznego — zaufania. Gdy podejmuję się tak rozumianego tłumaczenia, składam deklarację wiary w słowo, symbol i ich życiodajne właściwości. Tymczasem, jak wskazywał Steiner, stawka w przekładowej grze podejmowanej właściwie przez każdego, kto decyduje się mówić, jest niejako podwójna: idzie w niej o możliwość dotarcia do Rzeczy (rozumianej jako transcendentalna czy pozawerbalna rzeczywistość, ale też metaforycznie jako oryginał) i zyskania z nią bezpośredniej łączności, ale zarazem — a kwestie te pozostają w bezpośrednim związku — o udział we władzy pozwalającej tę Rzecz całościowo ująć i pojąć za pomocą organizującej zasady, a więc *logosu,* który przekracza sam tekst oryginału i wyznacza ramy jego porządkowania.

W efekcie w przekładzie silnie przywiązanym do kategorii sensu pojawia się rozdźwięk: z jednej strony, tłumacząc, nieświadomie odwołujemy się do wyobrażenia o idealnej, nadrzędnej zasadzie porządkującej, która otwiera przed nami możliwość zaistnienia przekładu, a z drugiej wywłaszczamy tekst z jego jednostkowości i materialności, wprowadzając zarazem tęsknotę za tym, do czego właściwie ów przekład miał się odnosić. Obnażamy tym samym jego niewystarczalność, poprzez wskazanie na obecny w nim realny brak. Innymi słowy, niezbędna do zaistnienia przekładu idealizacja oryginału jako sensownej całości staje się przyczyną pojawiającego się w nim braku.

Akt przekładu w kulturze europejskiej opierał się, a być może — choć w innym rozumieniu — wciąż opiera się na akcie wiary w uobecniającą moc tłumaczenia. W przypadku hermeneutycznego myślenia o przekładzie — a można chyba przyjąć, że jest ono na tyle powszechne, że w języku potocznym funkcjonuje właściwie jako synonim przekładu w ogóle — wierzymy, że przekładowa wymiana musi odbywać się przede wszystkim na poziomie sensów, wobec których pozostałe aspekty istnienia i funkcjonowania przekładu mają raczej podrzędny charakter[7]. Jeśli zachodzi taka potrzeba — a jak pokazują historia i praktyka przekładu, zachodzi ona z konieczności — pozostałe aspekty oryginału (np. jego materialność, brzmienie, jego kontekstowe i historyczne znaczenie, czy interpretacyjna wieloznaczność i nieoczywistość) mogą zostać pominięte i zakryte przez materię samego przekładu. Na

[7] Inaczej sprawa wygląda z tłumaczeniem poezji, ponieważ tam kwestia formy odgrywa znacznie wyrazistszą rolę i tym samym częściej ulega problematyzacji w przekładzie: sprzyja pojawieniu się przestrzeni dla rozpoczęcia negocjacji między formą a znaczeniem oraz zastanowienia nad samym procesem uobecniania oryginału i rządzącymi nim prawami.

tej zasadzie, dzięki dowartościowaniu rozumienia i odwołaniu się do idealnego, trzeciego porządku, możliwe stało się zanegowanie braku oryginału i performatywne wytworzenie poczucia jego obecności, a więc fortunności przekładu.

Steiner zwraca uwagę, że w tak rozumianym przekładzie zawsze pozostaje pewna nieredukowalna resztka, jakby gruda znaczenia, wiązka tekstu, która nie poddaje się procesowi tłumaczenia, stawia opór i — co najważniejsze — zasiewa zwątpienie co do sposobu istnienia przekładu i wyobrażeń na temat jego funkcjonowania:

> wszelka komunikacja wewnątrzjęzykowa jest przekładem. Zawsze każdy znak jest przedmiotem negocjacji. Odszyfrowania („przekładu") nie wolno stotalizować. Nieuchronnie, zawsze pozostanie jakaś nieopanowana resztka czy redundancja, nieporozumienie czy parafraza. Ta organiczna niedoskonałość jest konsekwencją przypadkowych, historyczno-społecznych luk pomiędzy źródłem a recepcją, o których już wspominałem. Ontologicznie wynika ona z faktu, że artykulacja i recepcja znaczenia implikuje dwoje lub więcej osób.[8]

Owa resztka, jako echo materialności (czasu i miejsca powstania) oraz relacyjnego charakteru oryginału, odsłania jego brak i obnaża mimetyczny charakter przekładu. Tym sposobem wiara w łączność tłumacza z owym boskim, trzecim porządkiem umożliwiającym zaistnienie tłumaczenia idealnego, przejrzystego jak szyba, które byłoby w stanie uobecnić pełnię oryginału — a więc takiego, o jakim zwykliśmy myśleć w tradycji europejskiej[9] — zostaje zachwiana. Rozumienie okazuje się niewystarczające, uobecniająca siła logosu nie dość silna. Most przerzucany nad przepaścią między językiem a językiem lub językiem a rzeczywistością zaczyna się walić, odsłaniając ziejącą otchłań oraz groźbę utarty sensu, wyobrażonego ideału, którego całościowe istnienie tłumacz założył *a priori* w pierwszym kroku hermeneutycznego aktu przekładu.

2.2. Pożeranie

Resztka, owo „coś więcej", które, jak pisze Steiner, zawsze odkrywane jest w procesie tłumaczenia — nierzadko z poczuciem trwogi, dezorientacji oraz smutku — budzi lęk. Okazuje się bowiem, że rozumienie nie wystarcza, by objąć całość, której

[8] G. Stainer: *Przekład jako conditio humana*, dz.cyt., s. 22.

[9] Wiele miejsca szczegółowemu opisywaniu tego ideału poświęcił Lawrence Venuti w swojej klasycznej już pracy *The Translator's Invisibility. A history of translation,* Routledge, Londyn 2004.

obecność założył tłumacz. Jakaś cząstka wymyka się językowej kontroli, co grozi utratą nie tylko danego aspektu oryginału, ale i jego obrazu jako spójnej całości. W odpowiedzi na to rozpoznanie pojawiają się dwa kolejne kroki aktu hermeneutycznego: agresja i inkorporacja, a więc właśnie to, co moglibyśmy nazwać pożeraniem w przekładzie.

Jak wskazuje Steiner, tłumaczenie — zwłaszcza to oparte na rozumieniu — jest aktem przemocy symbolicznej. Polega bowiem na próbie ujęcia czy wręcz pochwycenia oryginału przy pomocy sensów i znaków. Nie może tu więc być mowy o wymianie, metaforze, która często pojawia się w dyskursywnym repertuarze mówienia o przekładzie, bo nie jest to proces ani neutralny, ani swobodny. Według Steinera tłumaczenie tworzy pewną wyrwę w kulturze źródłowej, ostatecznie prowadząc do powstania wyczuwalnej blizny, wspomnianej resztki, która powstaje w akcie przekładania. Przekład zaczyna więc jawić się jako symboliczny atak na materialne ciało oryginału. Wydobycie takiej perspektywy pozwala zbudować łańcuch znaczących: przemoc — rana — blizna. Choć może wydawać się, że przekładowa gra toczy się na poziomie sensów, to jednak rozgrywa się ona także na polu materialności języka. To właśnie jego materialność — sytuująca się na pograniczu tego, co Symboliczne i tego, co cielesne — stawia opór prostemu procesowi rozumienia i jako taka stoi u podstaw powstania niepokojącej resztki, która pojawia się w wyniku przekładu.

Konfrontacja z materialnością języka w przekładzie jest bezpośrednią przyczyną agresji. Prowadzi ona bowiem do dezawuowania mitu trzeciego, idealnego języka pośredniczącego w procesie przekładu, wywołując lęk i poczucie bezradności (jest więc doświadczeniem w pewnym sensie traumatycznym). Odkrywa przed tłumaczem, że nie dysponuje on narzędziami, które pozwoliłyby uchwycić domniemany, całościowy sens oryginału i tym samym zapanować nad nim bez straty. Część oryginału ostatecznie nie poddaje się uobecniającej symbolizacji i dlatego musi zostać niejako pochłonięta, zaanektowana, uprowadzona, w akcie agresywnego wcielenia i otorbienia w obrębie języka i kultury docelowej. W rezultacie kłopotliwa, materialna resztka znika jedynie pozornie. Niby w krypcie zostaje zamknięta pod powierzchnią przekładu, stanowiąc dla niego punkt podparcia i fundament. Można powiedzieć, że ciało oryginału zasila ciało przekładu, dochodzi więc do trzeciego etapu aktu hermeneutycznego — inkorporacji.

2.3 Inkorporacja

Steiner dość zdawkowo pisze na temat tego etapu tłumaczenia. Silnie akcentuje jego ambiwalentny i dialektyczny charakter. Wskazuje, że proces ten, w przeciwieństwie do poprzednich, może mieć charakter dwustronny, powadzić tyleż do przekształcenia ujmowania oryginału, co funkcjonowania przekładu, a mówiąc szerzej — całej kultury, która dany tekst próbuje importować czy wcielić: „Żaden język, żaden tradycyjny zbiór symboliczny ani konglomerat kulturowy niczego nie może importować, nie ryzykując przy tym własnej transformacji”[10]. Przekład jawi się więc zarazem jako szansa i zagrożenie — wiąże się z ryzykiem, bo przejawia zarazem życiodajny i śmiercionośny charakter. W świetle tego rozpoznania Steiner wyróżnia dwie metafory inkorporacji, obie ściśle związane z wyobrażeniem ciała: przyjęcia sakralnego pokarmu czy inkarnacji oraz zakażenia i zainfekowania.

Pierwsza z nich ma charakter pozytywny i pożądany. W wyrazisty sposób odnosi się do przestrzeni *sacrum* i sfery *logosu*. To porządek, do którego odwołuje się tłumaczenie hermeneutyczne. W nim zwykło ono lokować to, co wartościowe w oryginale, dlatego też właśnie z nim chce uzyskać łączność i w nim uczestniczyć; to domena odcieleśnionej, uogólnionej i nieprzemijającej rozumności — sensu. Steiner w tym kontekście wprowadza dwa dodatkowe, a jednak ściśle związane ze sobą fantazmaty: spożywania boskiego ciała i inkarnacji. W wyniku rytualnego spożycia ciała, które staje się synonimem przekładu, sens niejako zstępuje w ciało tekstu języka docelowego, wypełnia je, by poprzez włączenie w materialną formę, naczynie, podtrzymywać łączność z tym, co święte. Powiedzielibyśmy, że dochodzi tu do połączenia z duchem poprzez symboliczne spożycie (symbolicznego) ciała, które w wyniku tego procesu zostaje uświęcone. Dla osób wychowanych w religii chrześcijańskiej ten tok rozumowania, choć tajemniczy, nie powinien jawić się jako szczególnie obcy. Z perspektywy przekładoznawczej zaś taki obraz może wydawać się znajomy, ponieważ jeszcze do niedawna, choć ujmowany innymi słowami, stanowił sedno przekładu: uzyskiwania łączności z sensem oryginału za pomocą środków oferowanych przez środki innego języka.

[10] G. Steiner, *Po wieży Babel…,* dz.cyt. s. 409.

Druga sfera, którą wyróżnia Steiner, ma charakter wyraźnie odrzucający, profaniczny, związany z domeną trupiej i zagrażającej cielesności. Przekład może prowadzić do „zabrudzenia" i „zakażenia" języka, który przyjmuje obcy tekst — może wywołać serię literackich patologii, przyczynić się do powstania negatywnych zmian w języku, a nawet prowadzić do jego unicestwienia[11]. O ile więc pierwszy aspekt inkorporacji ma charakter wolicjonalny i pożądany, o tyle ten drugi raczej się przydarza, jest przypadkowy i niezamierzony. Choć Steiner nie formułuje prostych opozycji i nie wprowadza jednoznacznego wartościowania, to ten drugi aspekt istnienia przekładu stanowi wyrazisty rewers poprzedniego i ma raczej charakter destrukcyjny, zaburzający porządek. Wiąże się z nieświadomą, różnicującą siłą języka, która wyzwolona w procesie przekładu idzie niejako w poprzek rozumnych i nastawionych na utrzymanie tożsamości oryginału i przekładu zabiegów tłumacza.

Widzimy więc, że obraz spożywanego ciała budowany przez przywołaną metaforykę sprawia, że ulega ono rozszczepieniu na wyidealizowane, niematerialne ciało astralne — domenę sensu — oraz odarte z wszelkiej duchowości, gnijące ciało trupa. Jedno z nich jest wieczne, drugie przemijające; pierwsze przyciągające, drugie odrzucające; jedno z nich daje życie, drugie zaś jest związane ze śmiercią. Jednak myślenie, iż sens oryginału istnieje w formie bezcielesnej, jest wyraźnie życzeniowe. Ów sens pozostaje przecież silnie zakorzeniony w materialności tekstu, z której zostaje wywiedziony, czy na bazie której jest konstruowany[12]. Oryginał również ma swoje ciało, które w świetle takiego myślenia o przekładzie zostaje zapomniane, wyparte — staje się pozostającą w nieświadomości pamięcią o utracie, która jako nieopanowana, nieprzepracowana i niesymbolizowana powraca od czasu do czasu na powierzchnię oryginału, języka czy kultury, podważając istniejący ład i zakłócając dotychczasowe funkcjonowanie całego systemu. Widzimy więc, że pojawienie się owego „zakażonego" ciała, ciała sfery profanum i związanych z nim zagrożeń, jest nierozerwalnie związane z właściwym, wyidealizowanym procesem przekładu operującym na poziomie ducha, a więc abstrakcyjnego sensu oryginału.

Jak wskazywał Bronisław Malinowski, osobliwa praca umysłu polegająca na rozszczepieniu obrazu ciała jest zabiegiem charakterystycznym dla wyobraźni i

[11] Por. G. Steiner: *Po wieży Babel,* dz.cyt., s. 408-409.

[12] Z tej perspektywy sformułowane przez św. Hieronima słynne zdanie: *non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu,* które stało się jednym z kamieni węgielnych przekładu hermeneutycznego, stanowi w istocie fałszywą alternatywę.

obrzędów pogrzebowych różnych kultur. Cechuje osoby próbujące w ten sposób uporać się z głęboką ambiwalencją uczuć żywionych wobec zmarłego, z którym w gwałtowny sposób przyszło im się rozstać:

> Dochodzimy tu do najważniejszego być może punktu, a mianowicie dwojakiej, sprzecznej tendencji, którą jest z jednej strony pragnienie zachowania ciała, utrzymania jego formy w stanie nienaruszonym […] z drugiej zaś chęć pozbycia się go, usunięcia z drogi, kompletnego zniszczenia. […] Krańcowym acz niezmiernie interesującym przykładem owego dwoistego nastawienia jest straszny zwyczaj sakrokanibalizmu. Aktu tego dokonuje się z niezwykłą odrazą i obawą, a po nim następują zazwyczaj gwałtowne torsje. Równocześnie jednak uważa się go za najlepszy dowód poszanowania, miłości i oddania.[13]

Opisywane rozszczepienie wyraźnie organizuje się wokół problemu entropii, tracenia, przemijania. Wynika to stąd, że teoria i praktyka przekładu, podobnie jak teoria języka i teoria reprezentacji, bezpośrednio dotykają na wskroś metafizycznego problemu śmierci, pamięci i przemijania. Symbol i symbolizacja są jedną z odpowiedzi, których człowiek może udzielić wobec dostrzeżonego braku. Rytualizacja ma za zadanie uświęcenie zagrożonej utratą Rzeczy, przeniesienie jej do innego porządku i tym samym uchronienie przed przemijaniem[14]. Trudno powiedzieć, czy o oryginale myślimy częściej jako czymś żywym, pół żywym, czy zupełnie martwym, ale z pewnością możemy dostrzec, że metaforyka życia i śmierci silnie zaznacza swoją obecność w dyskursie o przekładzie[15]. Przekład nieustannie operuje na pograniczach obecności i nieobecności, poszukuje sposobów, by te granice przekraczać, w pewnym sensie więc nieustannie musi mierzyć się z metaforycznie rozumianą śmiercią. Stąd można powiedzieć, że nie tylko jest działalnością egzystencjalną, jak chce Steiner, ale także głęboko afektywną.

---

[13] B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury,* Książka i Wiedza, Warszawa, 1958, s. 424 - 425.

[14] Andrzej Marzec wskazuje, że taki sposób myślenia jest głęboko zakorzeniony w zachodniej tradycji, stanowi bowiem wyrazistą schedę platonizmu, który przeciw przemijającemu światowi cieni wzniósł wieczny świat nieprzemijających idei. Zob. A. Marzec, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana,* Warszawa, 2015, s. 73-157. Więcej na ten temat w rozdziale VI.

[15] Problematykę tę sygnalizowaliśmy już w Prologu przy okazji omawiania tekstu Walter Benjamin, który widział w przekładzie niezwykły proces umożliwiający nie tylko przedłużanie życia oryginału, ale wręcz nadawanie mu pełniejszego wymiaru. Tadeusz Sławek natomiast wyraźnie skłania się ku konceptualizacji oryginału jako czegoś martwego, czy wręcz nieumarłego.

2.4 Melancholijne pożeranie i krypta przekładu

Trudno wyliczyć powody, dla których podejmujemy się tłumaczenia literatury. Niełatwo też uchwycić emocje, które nam podczas tego procesu towarzyszą. Przywiązanie, oddanie, radość, złość, rozczarowanie, zniecierpliwienie, zniechęcenie, duma, satysfakcja, uznanie, to jedynie niektóre z odczuć towarzyszących tłumaczowi w jego pracy[16]. Różni badacze, tłumacze i komentatorzy akcentują różne stany i doznania, które w ich oczach stanowią istotny komponent emocjonalny procesu przekładania. U Steinera szczególnie wyraziste stają się trzy emocje: agresja, a więc złość, chęć inkorporacji, zatrzymania, a więc przywiązanie, oraz smutek, dogłębny smutek[17] poświadczany od wieków przez różnych tłumaczy i teoretyków przekładu:

> Każdy uczeń, lecz także każdy wybitny tłumacz, zauważy zmianę substancjalności tekstu; w wyniku długiego i żmudnego tłumaczenia tekst w drugim języku ulega fizycznemu rozrzedzeniu — przez jego osłabione włókna niemal bez przeszkód przenika światło. Na chwilę gęstość nieprzyjaznej lub „uwodzicielskiej" inności ulega rozrzedzeniu. Ortega y Gasset mówi o smutku odczuwanym wobec doznanej porażki. Istnieje także smutek po sukcesie, augustiańska *tristitia*, następująca po spokrewnionych ze sobą aktach erotycznego i intelektualnego zawłaszczenia[18].

W przywołanym fragmencie Steiner podkreśla afektywną ambiwalencję obecną w procesie tłumaczenia. Ukazuje, że oryginał może jawić się jako nieprzyjazny i uwodzicielski zarazem. Tym samym, podążając za św. Augustynem, uwyraźnia skojarzenia aktu przekładu z aktem erotycznym. Relacja oryginału i przekładu waha się między miłością a nienawiścią, przyciąganiem i odrzucaniem. Dodatkowo zostaje ona naznaczona smutkiem, smutkiem niejednoznacznym, bo

---

[16] Emocje pojawiające się w procesie przekładu ulegają w ostatnim czasie, w związku z technicyzacją i profesjonalizacją zawodu tłumacza, istotnej zmianie. Jedną z najbardziej wyrazistych jest stres, który powstaje w wyniku napięcia wywoływanego przez konieczność pracy pod presją czasu i w obliczu widma terminu oddania przekładu do druku, czyli tzw. *deadline'u* (który *nota bene,* w swojej wymowie także pozostaje z przestrzenią metaforycznej śmierci). Rzeczywistość emocjonalna współczesnego tłumacza wzbogaciła się więc o kolejny, niemożliwy do pogodzenia konflikt między spełnianiem silnie zakorzenionych w tradycji ideałów i wymogów dobrego przekładu (jakości) oraz oczekiwań wynikających z funkcjonowania w sytuacji wolnorynkowej. Jeszcze inaczej ujmując sprawę, można powiedzieć, że jest to właściwie konflikt między myśleniem o przekładzie w jego aspekcie rzeczownikowym, jako artefakcie, a przekładem w rozumieniu czasownikowym jako procesie produkcji.

[17] Smutek jako uczucie nierozerwalnie związane z samym procesem hermeneutycznym ma u Steinera także szersze znaczenie — por. G. Steiner, *Dziesięć (możliwych powodów) przyczyn smutku myśli,* przeł. O. i W. Kubińscy, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2007.

[18] G. Steiner: *Po wieży Babel,* dz.cyt., s. 407.

paradoksalnym, który pojawia się w związku z poczuciem utraty wynikającej z pozornego sukcesu, a więc sytuacji triumfu, zawłaszczenia. Ów smutek z powodzeniem można nazwać melancholią przekładu, a odwołanie do kategorii psychoanalitycznych zdaje się rzucać światło zarówno na towarzyszące temu doświadczeniu ambiwalentne, wewnętrznie sprzeczne odczucia, jak i fantazje dotyczące pożarcia i wcielenia oryginału.

Julia Kristeva (za Freudem) charakteryzuje inkorporację, ów fantazmat pożerania w całości, jako jeden z podstawowych elementów funkcjonowania podmiotu melancholijnego:

> Według klasycznej teorii psychoanalitycznej (Abraham, Freud, M. Klein), zarówno depresja jak i żałoba skrywają agresję wobec obiektu utraconego i tym samym dowodzą istnienia niejednoznacznej postawy człowieka cierpiącego na stany depresyjne wobec obiektu żałoby. „Kocham go (zdaje się mówić ktoś w depresji o kimś lub o czymś utraconym), ale jeszcze bardziej nienawidzę; ponieważ go kocham, aby go nie stracić umieszczam go w sobie; ale ponieważ go nienawidzę, ów inny we mnie jest złym mną, jestem zły, jestem zerem, zabijam się". […] Logika tego typu zakłada, jak widać, surowe Nad-Ja oraz dialektykę złożoną z idealizacji i odwartościowania siebie i innego, zespołu ruchów, które opierają się na ruchu utożsamienia. Przez moje utożsamienie z innym, jednocześnie przeze mnie kochanym i nienawidzonym, na zasadzie inkorporacji-uwewnętrznienia-projekcji osadzam w sobie jego szlachetną część, która jest moim okrutnym i nieustępliwym sędzią, a także część wstrętną, która mnie poniża i której pragnę się pozbyć. […]
> Kanibalistyczna wyobraźnia melancholijna wypiera realność utraty, podobnie jak czyni to ze śmiercią. Wyraża ona lęk przed utratą „innego", poprzez przetrwanie „ja", które bez wątpienia zostaje opuszczone, ale nie odseparowane od tego, co je wciąż żywi i co zmienia się w „ja" — które również na nowo ożywia — dzięki temu pożarciu. [19]

Niektóre elementy kanibalizmu melancholijnego dają się odnieść do zarysowywanej powyżej ekonomii przekładu. Takie ujęcie pozwala wyeksponować drzemiącą u jego podstaw głęboką ambiwalencję. Przekład z jednej strony wyraźnie zadłuża (zadurza) się w oryginale, tym samym wiążąc się z nim, a z drugiej pragnie funkcjonować jako osobny tekst, samodzielne dzieło w kulturze docelowej. Uporczywa, nieodgadniona obcość, niepokojąca i uwodząca zarazem, którą próbuje się oswoić w procesie przekładu, a wobec której wszelkie znaki ostatecznie okazują się bezsilne, rodzi konieczność wchłonięcia. Oryginał, do którego utraty nie można dopuścić, zostaje więc zamknięty w języku docelowym niby w krypcie, którą przekład jako proces wytwarza, a którą przekład jako wytwór przykrywa, niby kamień nagrobny. Przekład rozumiany jako pożeranie nie polega bowiem na

[19] J. Kristeva, *Czarne Słońce. Depresja i Melancholia,* przeł. M. P. Markowski, Universitas, Kraków, 2007, s. 11-12.

oswojeniu oryginału za pomocą języka, ten bowiem uporczywie odmawia uczestnictwa w wymianie, ale na jego unieruchomieniu, rozczłonkowaniu i pochłonięciu w całości, razem z całą jego niepojętą innością i śmiertelnym potencjałem.

Afektywna ambiwalencja, w którą uwikłany jest przekład, gra miłości i nienawiści, chęci zatrzymania i zniszczenia oryginału sprawia, że ten ostatni zostaje zarazem uśmiercony i zachowany przy życiu — nie utracony, a więc pożarty, ale nie połknięty i nie przetrawiony, zatrzymany w ustach jako nie-umarły: niepojęty żyjący trup, zamknięty w krypcie. Tam trwa jako ciągle obecny, opłakiwany, zabezpieczony przed ostateczną utratą i zmiennością życia. Zarazem jednak budzi grozę jako ten, który potencjalnie życiu przekładu zagraża — to on wprawdzie funduje ruch znaków wokół siebie, organizując przekład, ale zarazem może w jednej chwili go zerwać, bo ostatecznie do tego życia nie należy. Krypta, która powstaje w przekładzie, służy zatem nie tylko ochronie oryginału przed utratą, ale także przekładu przed powrotem wypartego przezeń oryginału, w dzikiej, nieoswojonej, nieredukowalnie obcej formie, której widmo rodzi trwogę. Widzimy więc również, że przekład nie służy oswajaniu i ożywianiu obcości — choć sam proces przekładania może być mobilizujący i ożywiający z punktu widzenia danej kultury, to jednak niekoniecznie na zasadach takich, jakbyśmy to sobie wyobrażali. Owa obcość z jednej strony zostaje spacyfikowana w akcie agresywnego wchłonięcia, zawłaszczenia, rozpaczliwej próby zapanowania, a z drugiej z czasem powraca w postaci nieoczekiwanych ruchów i przesunięć, symptomów choroby czy zakażenia — o których pisał Steiner.

Widmo oryginału kładzie się cieniem na istnieniu przekładu. Rozszczepiony oryginał zostaje wchłonięty przez przekład i włączony w jego obręb na zasadzie utożsamienia. W efekcie tworzy się istotna więź: oryginał funduje tożsamość przekładu, a zatem krypta zbudowana wokół oryginału — to, co oryginał przysłania i próbuje pochować — opiera się na założeniu tożsamości z tym, co pochowane. Pojawia się więc kolejna sprzeczność: Wyobrażeniowa tożsamość przekładu z oryginałem ufundowana jest na nieobecności oryginału, a zarazem ściśle związana z założeniem jego istnienia. Przekład istnieje o tyle, o ile oryginał istnieje i nie istnieje zarazem. Przejawia zatem cechę melancholijnego utożsamienia: pozostaje tożsamy nie sam ze sobą, ale z tym, co przykrywa i co próbuje ochronić przed utratą, a więc z tym, co go przekracza, z tym, co Inne.

W procesie utożsamienia inkorporacji ulega także ambiwalencja relacji łączącej przekład i oryginał — miłość i nienawiść, przywiązanie i awersja/wstręt — i daje o sobie znać w dyskursie o przekładzie. Element pozytywny zostaje włączony w obręb Nad-ja przekładu i staje się niedoścignionym ideałem, górującym nad tekstem sensem, który kieruje całą swoją krytyczną siłę wobec znienawidzonego i groźnego elementu włączonego w obręb ciała przekładu. W tak rozumianym tłumaczeniu przekład podlega nieustannym atakom, czy wręcz nawiedzeniom przez idealizowany obraz oryginału, co znacząco wpływa na sposób jego funkcjonowania i ontologię, można by rzec nawet — widmontologię dzieła w przekładzie.

W wyniku tego procesu ontologia tłumaczenia chwieje się, jest ono niejako stale podcinane przez oryginał. Krypta, na której zostaje wzniesiony przekład, nie stanowi bowiem stałego, pewnego gruntu. Jego fundamenty unoszą się na nieprzeźroczystej, płynnej, smolistej magmie „oryginału", która co jakiś czas wycieka spod krypty, w miejscach, które z różnych powodów zaczynają jawić się jako „nieszczelne". W efekcie przekładowi się nie dowierza. Pozostaje się wyczulonym na wszelkie potencjalne pęknięcia i szczeliny, w których język przekładu odbiega od normy. Tekst, o którym sądzimy, że jest przekładem, czytamy inaczej, surowiej, czujniej niż ten, który przedstawiono nam jako tekst oryginalny. Podczas lektury przekładu w miejscach mglistych, niezrozumiałych, zaciemnionych, w których racjonalna i normatywna lektura zawodzi, przypominamy sobie o istnieniu oryginału. Utożsamienie zostaje zachwiane, w krypcie otwiera się rozziew i szczelina, odnawia się ambiwalencja miłosnej idealizacji oryginału („a może w oryginale było inaczej?") oraz podszytej nienawiścią agresji wobec materii tekstu („to pewnie wina tłumaczenia", „to musi być zły przekład").

Taka sytuacja rodzi wątpliwości, rozdrażnienie, być może lęk. Zainteresowanie momentalnie wycofuje się w domenę tekstu oryginalnego, tekst przekładu zaś staje się formą niezborną, martwą, pustą. Podobnych zachowań trudno doszukiwać się w stosunku do oryginału. Jeżeli jakiś fragment tekstu, o którym wiemy, że został napisany w danym języku przez cenionego pisarza, wydaje się niezrozumiały albo nieprzeźroczysty, to w lekturze owa niezrozumiałość zostaje rozpoznana jako efekt artystyczny, wyraz myślowego kunsztu. W takiej sytuacji jesteśmy raczej skłonni przypisywać winę za braki niekompetencji czytelnika, a nie samemu tekstowi czy jego autorowi. W przypadku obcowania z tłumaczeniem sprawa

ma się dokładnie odwrotnie: pierwsza myśl dotyczy przeważnie błędu tłumacza i nieudolności tłumaczenia. To właśnie efekt owego „rozrzedzającego" efektu tłumaczenia, o którym pisał Steiner, przy czym warto zwrócić uwagę, że rozrzedzeniu ulega tutaj nie tylko tekst, ale także gwarant jego spójności — sensowność, będąca niejako prefiguracją myśli samego autora. Rozrzedzona zostaje więc łączność z nadrzędną instancją stwarzającą poczucie bezpieczeństwa i pełni danego tekstu. Wyidealizowany sens oryginału w tej sytuacji niejako zwraca się przeciwko istniejącemu, niedoskonałemu tekstowi przekładu i zaczyna nawiedzać doświadczenie obcowania z nim.

To przesunięcie, wypływające ze sposobu ustanawiania się i funkcjonowania przekładu, odbijało się echem w europejskiej historii dyskursu o przekładzie. Przekład widziany był jako miejsce zdrady i utraty, co zostało utrwalone w powszechnie znanych frazach, takich jak włoskie *traduttore traditore*, czy francuskie *belles infidèles*. To właśnie wobec tego rozpoznania wzniesiony został europejski fetysz wierności tłumaczenia z horacjańską idealną figurą *fides interpres* na czele. Przekład miał zabezpieczać przed utratą, a równocześnie nie był w stanie tego uczynić. Kultura przekładu przykrywająca skrzętnie rozdźwięk między wyobrażeniem a symbolem, całością i częścią, prędzej czy później ze względu na drzemiącą w samym centrum przekładu ambiwalencję doprowadzała do dezawuowania własnych tworów, które nie były w stanie dłużej podtrzymywać życia oryginału. Z tego względu pieczęcie utrzymujące nieumarły oryginał w krypcie języka co jakiś czas musiały być odnawiane, zwłaszcza w przypadku tekstów, których przekłady stanowiły istotną podstawę kulturotwórczą i tożsamościową danej wspólnoty.

Zarówno Steiner jak i Sławek próbują przeciwstawiać się tak rozpoznanym mechanizmom funkcjonowania przekładu. Swój sprzeciw wyrażają przede wszystkim, postulując obnażanie i uświadamianie niepełności i fragmentaryczności oryginału, które ma wspierać rozbijanie fantazmatu idealnej, pełnej wymiany; idealnego uobecnienia oryginału w przekładzie. Temu samemu celowi ma służyć także wyobcowywanie oryginału i jego języka. Forenizacja jako zabieg sygnalizujący nieprzejrzystość i niewystarczalność przekładu ma sprzyjać eksponowaniu jego umowności i ujawniać w ten sposób cechujący go reprezentacyjny charakter, akcentując tkwiący u podstaw jego istnienia brak. W proponowanym przez obu badaczy podejściu do przekładu chodzi więc niejako o odsłanianie pustki po

nieobecnym oryginale i wpatrywanie się w przestrzeń, która zieje między oryginałem a przekładem. Tym samym wprowadzona ma zostać różnica, rozbijająca poczucie pełni i eksponująca nieredukowalną obcość oryginału, którą przekład miał oswoić:

> Sprawiedliwy tłumacz będzie dążył do restytucji. […] Ustępując oryginałowi, jego wersja będzie, poprzez oświetlanie własnej niepełności, własnych formalnych i substancjalnych ograniczeń, opisywać bardziej precyzyjnie jakość, oporną autonomię swojego źródła. Milcząco będzie przekonywać czytelnika, o konieczności nauczenia się innego języka. Przekład zostanie „wypożyczony", uzyskując ostateczną wartość dzięki skierowaniu czytelnika w stronę oryginału.[20]

Można więc powiedzieć, że celem tak rozumianego przekładu jest wydobywanie i uświadamianie melancholijnego aspektu przekładu, poparte jego przeżywaniem. Sławek wprost pisze o przekładzie jako procesie żałoby po utraconym oryginale. Steiner idzie nieco dalej i proponuje akt przywrócenia równowagi, polegający niejako na przekroczeniu przekładowej utraty i dostrzeżeniu potencjału drzemiącego w reinterpretacji i próbie wypowiedzenia oryginału na nowo. Takie działanie miałoby dawać szansę wydobycia z sytuacji braku pewnej wartości dodanej, która mogłaby przynosić poczucie ulgi i ukojenia — prowadzić do zakwestionowania owego braku oraz twórczego wykorzystania przestrzeni, którą przekład otwiera. Podobnej, choć zdecydowanie bardziej wyrazistej, programowej odpowiedzi wobec tak postawionego problemu udzielono w Brazylii na początku XX wieku.

2.5 Kanibaliści

Metafora przekładu jako pożerania doczekała się wyrazistej manifestacji w brazylijskiej tradycji kulturowej antropofagii. Ta koncepcja, ściśle powiązana z południowoamerykańskim dziedzictwem oraz historyczną i polityczną sytuacją Brazylii, korzeniami sięga lat 20. XX wieku. W odpowiedzi na odczuwaną kolonialną przemoc dominującej, „lepiej rozwiniętej" kultury europejskiej, brazylijski poeta Oswald de Andrade opublikował w 1928 roku utrzymany w rewolucyjnym duchu i awangardowej poetyce *Manifest Antropofagów* (*Manifesto Antropofago*[21]), w którym zalecał zrzucenie ograniczającego jarzma nakładanego na kulturę brazylijską przez

[20] G. Steiner: *Przekład jako conditio humana*, dz.cyt., s. 33.

[21] O. de Andrade, *Cannibalist Manifesto,* tłum. L. Bary, „Latin American Literary Review" 1991, nr 38, s. 35-37.

spojrzenie kolonizatora. Andrade postulował zerwanie z bezpiecznym i uładzonym wizerunkiem dobrego dzikusa skonstruowanym przez europejską wyobraźnię, który odbierał Brazylijczykom głos i tożsamość, i zastąpienie go budzącą niepokój figurą złego dzikusa, żarłocznego kanibala. Komentatorzy i kontynuatorzy jego koncepcji charakteryzowali ją w następujący sposób:

> [...] idea krytycznego pożerania uniwersalnego dziedzictwa kulturowego, sformułowana nie z anemicznej, zrezygnowanej perspektywy „dobrego dzikusa" […], ale z punktu widzenia „złego dzikusa", pożeracza białych — kanibala. To drugie podejście zakłada nie tyle podporządkowanie (indoktrynację), co transkulturację, albo nawet lepiej, „transwaloryzację": krytyczny ogląd Historii jako funkcję negatywną (w Nietzscheańskim rozumieniu tego słowa), zdolną do zawłaszczenia, przejmowania, dehierarchizacji, dekonstrukcji. Każda przeszłość, która jest dla nas „inna", zasługuje na to, by ją zanegować. Można by rzec, że zasługuje na to, by zostać zjedzona, pożarta. A mówiąc ściślej i jaśniej: kanibal był polemistą (od greckiego *polemos*, co oznacza zmaganie, walkę), ale także „antologistą", który pożera jedynie tych wrogów, których uważa za silnych. Robi to, by pozyskać od nich szpik i białko, które wzmacniają i odnawiają jego własną energię życiową. [22]

De Andrade zaproponował odpowiedź na europejską politykę kolonialną, która znajdowała odzwierciedlenie również w polityce kulturowej, domagając się reinterpretacji relacji między kolonizatorem i kolonizowanymi. W mocny sposób zerwał z praktyką stawiania kultury europejskiej i reprezentowanych przez nią wartości na piedestale i stanowczo dowartościował kulturę brazylijską, jej język i literaturę. Nie chodziło mu jednak o zamykanie się na europejskie dziedzictwo — to właśnie jego twórcze przetwarzanie za pomocą metaforycznego pożerania powinno doprowadzić do zasilenia i wzmocnienia szybko rozwijającej się, nowoczesnej kultury brazylijskiej. Pożeranie kultury europejskiej miało odbywać się m.in. poprzez jej parodystyczną reinterpretację przede wszystkim za sprawą takiego przekładu, który zanegowałby europejską dominację i wydobył potencjał drzemiący w lokalnych zasobach wzrastającej kultury brazylijskiej. Kanibalistycznemu, twórczemu przekładowi Oswalda de Andradego ulegała więc przede wszystkim historia — jak pisał autor, manifest został opublikowany w 374 roku po połknięciu biskupa Pedro Fernandesa de Sardinha[23] — a także kanoniczne dzieła kultury europejskiej. Jednym z najbardziej znanych i jaskrawych przykładów jego kanibalistycznych zabiegów stało

---

[22] Haroldo de Campos, *The rule of anthropophagy: Europe under the sign of Devoration,* przeł. M.T. Wolff, „Latin American Literary Review" 14/27, s. 44. [cyt. za:] E. R. P. Vieira, *Liberating Calibans. Readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' poetics of transcreation,* [w:] *Post-colonial translaton. Theory and practice,* red. S. Bassnet, H. Tivedi, Routledge, Londyn 1999, s. 103.

[23] Zob. O. de Andrade, *Cannibalist Manifesto,* dz.cyt., s. 37.

się przekładowe nawiązanie do *Hamleta*: „Tupi, or not Tupi?" — pytał Brazylijczyk. Elsa Ribeiro Pires Vieira komentując ten fragment *Manifestu Antropofagów*[24] zwracała uwagę na doniosłe znaczenie tego pytania, łudząco podobnego pod względem formalnym i fonetycznym do anglojęzycznego oryginału, a zarazem wprowadzającego element różnicujący i każącego zastanawiać się nad miejscem Brazylijczyków — także lokalnych plemion takich jak wspólnota Tupi — w skolonizowanym świecie europejskiego uniwersalizmu i niepodzielnego panowania *logosu.*

Choć już sam de Andrade przywiązywał wagę do niekonwencjonalnego (z europejskiego punktu widzenia) pojmowania przekładu, to pełnego rozwinięcia translatologicznego potencjału jego pomysłu, zarówno w kontekście praktycznym jak i teoretycznym, dokonał w latach 60. Haroldo de Campos — poeta, tłumacz i teoretyk szczególnie zainteresowany poezją konkretną, eksperymentami językowymi i ich przekładem na inne języki. Jak sugeruje Gabriel Borowski w artykule poświęconym de Camposowi i jego transkreacyjnej teorii przekładu[25], oprócz kanibalistycznej tradycji zapoczątkowanej przez Oswalda de Andradego na uformowanie się tej teorii miały wpływ koncepcje Romana Jakobsona oraz Maxa Bensego, zwłaszcza przekonanie o niemożliwym do zignorowania znaczeniu ikoniczności języka, a więc i materialnej strony tekstu w przekładzie. Dla de Camposa poezja kryła się w charakterystycznym dla konkretnego dzieła ścisłym i niepowtarzalnym związku znaczących ze znaczonymi oraz w niezwykłych relacjach, jakie potrafią tworzyć ze sobą zawarte w tekście znaki. Łatwo przewidzieć, że tak rozumiana poezja, podobnie jak to miało miejsce w myśleniu Jakobsona, była w oczach de Camposa właściwie nieprzekładalna. Przełożenie tekstu/wiersza za pomocą innych, odpowiadających sobie jedynie pod względem semantycznym znaków, nie mogło przynosić translatorskiej satysfakcji, ponieważ prowadziło do utraty (rozrzedzenia, jak pisał Steiner) owej niepowtarzalnej, poetyckiej jakości, która zawiera się w materialnej warstwie tekstu: tego, co wcześniej nazwaliśmy jego ciałem.

De Campos, podobnie jak Steiner, wysoko cenił pozycję oryginału rozumianego jako pewna integralna całość i podobnie jak on rozpoznał element oporu, który stawia

---

[24] Zob. E. R. P. Vieira: *Liberating Calibans…,* dz.cyt.*, s. 97-99.*

[25] G. Borowski, *Transkreacja: myśl przekładowa Haroldo de Camposa*, „Przekładaniec" 2012, nr 26, s. 87–107

tekst w procesie przekładu. Jednak inaczej niż Steiner, właściwie już w punkcie wyjścia rozstawał się z wizją możliwości uobecnienia całości oryginału w przekładzie. Jednoznacznie deklarował, że oryginał z konieczności musi pozostać niewypowiedziany w języku docelowym[26]. Co jednak istotne, de Campos nie traktuje tego stanu rzeczy jako powodu do smutku — wręcz przeciwnie, zaistniała sytuacja jawi mu się jako wyzwanie i przestrzeń, w której w działalności tłumacza może zaistnieć proces twórczy:

> Tak więc dla nas przekład twórczych tekstów zawsze będzie ponownym [ich] tworzeniem (*recriação*), lub tworzeniem równoległym, samodzielnym, choć wzajemnym. Im bardziej usiany trudnościami jest taki tekst, tym bardziej jest podatny na ponowne stworzenie (*recriável*), bardziej kuszący jako otwarta sposobność do [jego] ponownego stworzenia. W tego typu tłumaczeniu nie przekłada się jedynie znaczenia, przekłada się znak sam w sobie, czyli jego fizyczność, samą jego materialność (...). Znaczenie, parametr semantyczny, jest tylko i wyłącznie ramą, która wyznacza obszar przedsięwziętego stworzenia na nowo. Jest to więc odwrotność tak zwanego tłumaczenia dosłownego.[27]

Przekład w rozumieniu de Camposa w zasadzie przestaje być przekładem, a staje się transkreacją, twórczym przetworzeniem, jedynie w ogólny sposób odwołującym się do utraconego oryginału. Tekst oryginału (zwłaszcza miejsca zagęszczonego znaczenia, które stawiają szczególny opór przekładowi) ma zostać w tej koncepcji gwałtownie zawłaszczony, stąd metafora złowrogiego, kanibalistycznego pożerania Innego wydaje się tu nad wyraz trafna i obrazowa. Dla Europejczyka zrozumienie złożoności tak pojmowanej działalności przekładowej jest trudne ze względu na silne zakorzenienie metaforycznego znaczenia tego procesu w brazylijskiej tradycji i lokalności. Staje się jednak bardziej uchwytne w świetle wcześniejszych naszych ustaleń dotyczących kanibalizmu melancholijnego i analizy towarzyszącej mu ambiwalencji uczuć. Ambiwalencja i niejednoznaczność charakteryzuje bowiem także przekład kanibalistyczny, lecz wiąże się on z nieco innym repertuarem postaw i emocji. Wbrew pozorom kanibalistyczne pożeranie nie

---

[26] Nieprzekładalność, o której mówi de Campos, wiąże się raczej z materialnością języka i szczególną relacją, która pojawia się między znaczącym a znaczonym w dziele sztuki. A więc inaczej niż u Steinera, który ów zalążek nieprzekładalności wiązał raczej z historycznością i relacyjnością dzieła. De Campos nie rozpoznaje historyczności jako problemu, ponieważ jako część oryginału ona również zostaje bezpowrotnie utracona. Jedyna przeszłość, do której ma dostęp tłumacz, jest kanibalistycznym konstruktem wyrastającym bezpośrednio z teraźniejszości. Warto więc podkreślić, że z tej perspektywy kulturowy kanibalizm dotyczy nie tylko języka, ale także historii — przeszłość zostaje niejako pożarta przez teraźniejszość, by służyć jej celom i by zasilać ją swoimi ożywczymi sokami.

[27] H. de Campos, *Metalinguagem & outras metas. Ensaios de teoria e crítica literária*, São Paulo 2006, s. 35, [cyt. za.] G. Borowski, *Transkreacja*... dz.cyt., s. 99.

jest bowiem jedynie wyrazem destrukcyjnego szału, nastawionego na zawistne zniszczenie obcego, ale przede wszystkim aktem kreacyjnym, w którym przeplatają się ze sobą miłość, euforia i potężna, twórcza ironia:

> *Antropofagia*, która w oczach Haroldo de Camposa jest znakiem polifonicznej tożsamości Brazylii, uderza nie tyle w ton zapalczywej agresji, ile raczej prześmiewczo miłosnego pożerania. Wywodząca się z nieeurocentrycznego sposobu postrzegania siły duchowej jako niemożliwej do oddzielenia od materii, spokrewniona z animizmem lokalnych tubylców, jako taka ostatecznie jest wyrazem uznania dla siły innego, którą pragnie połączyć z siłą własną, by zwiększyć swoją witalność. Podważając pełnię oryginału jako jedynego źródła siły, jednocześnie dokonuje nacięcia, by zjednoczyć krew i szpik pożeranego i pożerającego. [28]

Przekład — w rozumieniu, które proponuje Haroldo de Campos — nie oznacza zawiści i braku szacunku, odrywania się od oryginału i zapominania o źródle; wprost przeciwnie. Przekładanie — podobnie jak w kulturze europejskiej — jest gestem uznania wagi dzieła oryginalnego i raczej dowartościowuje jego znaczenie, aniżeli ma je deprecjonować. Przekład kanibalistyczny wyrastający z walki o własną tożsamość i niezależność nie przecenia jednak oryginału i jego sensu jako jedynego źródła życia czy mocy. Oryginał zostaje rozpoznany jako wartościowy i życiodajny, ale przekład w tej koncepcji nie służy uczestniczeniu w jego wyjątkowości, ani nie dąży do jego uobecnienia, ponieważ tego typu działanie jest tu z gruntu uznane za niemożliwe. I to właśnie w kontekście rozpoznania tej niemożliwości można pokusić się o stwierdzenie, że przekład kanibalistyczny w ogóle nie służy, a wręcz niejako programowo wypowiada służbę i sam staje się panem, który zna swoją wartość, żąda jej uznania i domaga się, aby to jemu służono. W tym sensie staje się rzecznikiem kultury docelowej, którego ambicją jest wykorzystanie właściwości oryginału, by w możliwie najlepszy sposób posłużyły one rozwojowi rodzimej literatury, kultury i języka. Pamięć o oryginale pozostaje tu jako miejsce puste, z którym przekład z konieczności się mija, nie próbując go zapełnić. Przekładowe pożarcie oryginału może stać się impulsem do rozpoczęcia dialogu z obcą kulturą, reinterpretacji wzajemnych relacji i wzbogacenia tkanki tekstów kultury docelowej.

Rozpoznanie niemożliwości uobecnienia oryginału rozumianego jako całość oraz dowartościowanie niepowtarzalnego związku materialności znaczących z ich znaczeniem prowadzi do nieustannego uwydatniania w procesie przekładu pęknięć i nieciągłości. Kanibalista, który decyduje się pożreć i przetrawić obcy tekst w taki

[28] E. R. P. Vieira, *Liberating Calibans…*,dz.cyt., s. 96.

sposób, by przyczynił się do wzmocnienia jego własnej kultury i literatury, nie może być jedynie wiernym interpretatorem, musi być przede wszystkim artystą, a przy tym także rzetelnym krytykiem i polemistą. Przekład kanibalistyczny eksploatuje przekonanie głoszące, że język, a w związku z tym także i tłumaczenie, jest domeną władzy. Dąży więc do wyrwania oryginału spod władzy autora i przejęcia go na rzecz własnych potrzeb i perspektywy bliższej własnemu doświadczeniu. W tym sensie przypomina rytualne zabicie ojca, ale nie po to, by przemienić go w totem i obcować z nim w szczątkowej, separującej od właściwego tekstu, symbolicznej formie, ale po to, by uporać się z utratą poczucia jego całościowości, poprzez pożarcie i zachowanie jego materialności (cielesności), co daje szansę na jego odrodzenie, odtworzenie w nowej, doskonalszej formie.

> Przekład jest [...] ujmowany jako „una desmemória parricida" — ojcobójcza dys-memoria. […] dys-memeoria" odnosi się do projektu przekładowego, który stawia epistemologiczne wyzwanie nieciągłości, a zarazem łączy ponownie osobne wątki w nowy materiał; projektu przekładowego, który morduje ojca, znaczy pod jego nieobecność, a jednak czci go, poprzez stworzenie dla niego możliwości dalszego egzystowania w innym ciele. Dywiz wyznacza także przestrzeń „trans", która oznacza „translację jako transfuzję krwi".[29]

Takie myślenie na temat przekładu znajduje swoje dopełnienie w szerszym kontekście znaczeń, które przypisywane są kanibalistycznemu pożeraniu:

> Wątek, który przewija się we wszystkich omówionych źródłach, to obraz ludzkiego ciała, które zostaje stworzone lub od-tworzone nietknięte i żywe po tym, jak zostało zniszczone czy sfragmentaryzowane (połknięte, rozczłonkowane, pochowane, uległo rozkładowi, zostało pozbawione krwi, czy posiekane na kawałki). Zniszczenie ciała jest częścią scenariusza, który prowadzi do jego ostatecznej regeneracji i przywrócenia mu całościowego charakteru, a który powraca w wiązkach znaczeń koncentrujących się w okół „doświadczeń utraty obiektu, separacji i żałoby z jednej strony, a z drugiej w okół kanibalistycznego imaginarium zawierającego obrazy fragmentaryzacji i ponownego zespolenia ciała". Ta idea jest kluczowa w wyobrażeniach związanych ze śmiercią i rytuałami żałoby, pozwala bowiem postrzegać umarłych jako zregenerowane, doskonałe, nieśmiertelne istoty, które mogą powracać w ciałach białobrodych pekari.[30]

Ze względu na historyczne i kulturowe tło swojego powstania — silny sprzeciw wobec europejskiego imperializmu i racjonalizmu z jednej strony oraz wynikające z osobistych zainteresowań Haroldo de Camposa przekonanie o istotności materialnej strony języka z drugiej — przekład kanibalistyczny był na wskroś nielogocentryczny i

---

[29] Tamże, s. 97.

[30] B. A. Conklin, *Consuming grief. Compasionate cannibalism in amazonian society*, University of Texas Press, Austin, 2001, s. 102.

antyesencjalistyczny. Nie znaczy, to że odrzucał kategorię znaczenia, ale w porównaniu z europejskim dyskursem o przekładzie przywiązywał do niego znacznie mniejszą wagę. Podkreślał, że jest ono nierozerwalnie związane z formą, w jakiej zostaje wyrażone, dowartościowywał więc materialny aspekt języka, który w tej koncepcji stawał się równie ważny, jak aspekt semantyczny. Równocześnie przeciwstawiał się idei właściwego sensu danego dzieła, zakotwiczonego domyślnie w osobie autora, i kontestował konieczność podporządkowywania się tym dwóm instancjom w procesie przekładu. Więcej nawet, przekład kanibalistyczny miał się do nich odnosić w wyraziście żartobliwy i na wskroś ironiczny sposób. Parodystyczny charakter, jakim cechował się taki rodzaj przekładu, miał obnażać pozornie uniwersalny i nienaruszalny status tych instancji oraz podważać autorytet, który stanowił podwaliny ich władczej, Symbolicznej mocy. Był wiec aktem buntu i próbą obrony własnej tożsamości (a to znaczy także swoich potrzeb i pragnień) poprzez zdetronizowanie zawłaszczającego, wychylającego się w stronę absolutyzmu sensu oryginału, wytworzonego na gruncie logocentrycznej kultury europejskiej. Pod wieloma względami nabierał więc cech, które w kulturze *logosu* pozwalałyby określić go mianem lucyferycznego. Właśnie tak nazwał swoją koncepcję tłumaczenia sam Haroldo de Campos[31], przeciwstawiając ją transcendentalnej wizji przekładu Waltera Benjamina.

Według Elsy Vieiro ironia użytej przez de Camposa metafory polega na tym, że opisywał on „angeliczną" teorię przekładu Benjamina, uwydatniając jej konsekwencje wyzwalające tłumacza z sytuacji poddaństwa. Jednak dopisując się do koncepcji Benjamina, która sama w sobie miała wyzwalający charakter, zarazem znosił ją i oddalał się od niej. O ile koncepcja Benjamina akcentowała anielski aspekt zadania tłumacza — dążenie do wyzwalania czystego języka — o tyle de Campos uwydatniał jej szatańskie znaczenie, sugerując, że każde tłumaczenie, które nie zgadza się na poddańcze uleganie treści, które odrzuca tyranię przedustawnego *logosu* i które zrywa z metafizycznym zamknięciem obecności jest w istocie szatańskim przedsięwzięciem.

---

[31] Przekład lucyferyczny, czy „translucyferyzacja", to jedna z wielu nazw, którą Haroldo de Campos nadał swojej praktyce przekładowej. Przekonany o niepowtarzalności każdego aktu przekładu jako odpowiedzi na jednostkowy, niepowtarzalny tekst oryginału, wszystkim swoim zabiegom przekładowym nadawał osobne, charakterystyczne nazwy pozostające w bliskim związku z tytułem lub tematem tłumaczonego/pożeranego tekstu. Gabriel Borowski wymienia m.in. „transiluminację" i „transparadyzację" (gdy chodzi o *Boską Komedię* Dantego), „transhellenizację" (w kontekście tłumaczenia *Iliady* Homera), „poetycką reorkiestrację" (w stosunku do przekładów Biblii) oraz „reimaginację" (w związku z klasyczną poezją chińską). Zob. G. Borowski, dz.cyt., s. 95.

Teleologia tłumaczenia dla Benjamina pozostawała związana z odzyskiwaniem harmonii czystego języka sprzed wieży Babel, dla de Camposa natomiast wiązała się ona z niepokojem dostrzegania różnicy. Kanibalista argumentował, że jeżeli — jak sugerował Beniamin — przekład jest formą, to nie może być dla niego nic bardziej obcego niż uległość, ponieważ przekład zakłada wierność nie tyle oryginałowi, co przede wszystkim nowej formie. Pragmatyka przekładu, twierdził de Campos, polega na przełożeniu formy, przepisanie jej w języku tłumacza, po to by uzyskać transkreacyjny liryk będący iteracją wyjściowego wiersza.[32]

Dokonując kanibalistycznego pożarcia koncepcji Benjamina, Haroldo de Campos przeciwstawił się jednemu z fundamentalnych dla europejskiej teorii przekładu tekstów, by zaproponować własne, przeciwne rozwiązanie: w miejsce prób docierania do boskiego *logosu*, doskonałego, trzeciego języka prześwitującego między przekładami, zaoferował lucyferyczny bunt podważający jego pozornie absolutny charakter i obnażający ostatecznie jego nieobecność. Brazylijczyk podkreślał konieczność zerwania z myśleniem o służebności przekładu wobec oryginału i dowartościowywał twórcze zabiegi wykonywane w obliczu jego braku na gruncie kultury docelowej. Bunt przeciwko europejskiemu logocentryzmowi nastawiony był przede wszystkim na podważanie i zrywanie ograniczającego, metafizycznego mitu całościowego sensu dzieła poprzez przeciwstawianie boskiej, niedoścignionej uniwersalności i nieprzemijalności — materialnej zmienności, historyczności i lokalności. Tym samym polemizował z Benjaminowską koncepcją przekładu jako środka umożliwiającego epifanijny przebłysk jedności będącej śladem idealnego, boskiego języka sprzed upadku wieży Babel. Przeciwstawiał jej przekład na wskroś parodystyczny i ironiczny, obnażający nieobecność owego boskiego języka i uwyraźniający drzemiący w przekładzie element różnicy. Co szczególnie ciekawe, owo różnicowanie, zgodnie z koncepcją obu brazylijskich teoretyków i poetów, miało polegać na skrajnej, przerysowanej familiaryzacji tłumaczenia, która nie poprzez wyobcowywanie, ale przechwycenie i jaskrawe, parodystyczne pożarcie tekstu oryginalnego podkreślałaby drzemiącą u jego podstaw inność, obcość i wyjątkowość, a w konsekwencji i jego nieobecność.

[32] Por. E. R. P. Vieira, *Liberating Calibans…,* dz.cyt., s. 109.

Przekład kanibalistyczny miał być zabiegiem przeprowadzanym przez złego dzikusa, który w agresywny sposób podkreśla swoją zawłaszczającą, ironiczną aktywność. Zadaniem tłumacza byłoby nie tyle zachowanie całości formy i sensu oryginału, ile stworzenie nowego dzieła, które pomysłowością, kunsztem artystycznym i zdolnością inspirowania odbiorców w danym kręgu kulturowym odpowiadałoby dziełu oryginalnemu. Wierność opierałaby się, podobnie jak u Steinera, na etyce i odpowiedzialności, z tym że byłaby to odpowiedzialność składanej kontrasygnaty, a nie odtworzenia, jak w przypadku europejskiego badacza. Tak rozumiany przekład byłby skazany na nieustanne oscylowanie między twórczą, parodystyczną i ironiczną grą a odpowiedzialnością wobec innego i chęcią nawiązywania z nim dialogu.

Granice między tekstem oryginalnym a przekładem, dziełem a krytyczną wobec niego polemiką w tak ujętej perspektywie zostają więc niejako zatarte. Kanibaliści używali w odniesieniu do swojej działalności metafory transfuzji krwi — wymiany, w wyniku której zyskują obaj uczestnicy sytuacji przekładowej. Choć akcent zostaje tu silniej położony na kulturę docelową, którą oryginał zasila swoją witalnością, to jednak przekład kanibalistyczny ma z założenia inicjować dialog między kulturami. Lokując oryginał w kontekście języka i tradycji literackiej kultury docelowej, staje się przestrzenią rozbudowanej, złożonej, bo wielopiętrowej, międzykulturowej gry intertekstualnej. Przekład kanibalistyczny ma charakter wyraźnie kreacyjny — gest wyboru i sposobu przedstawienia oryginału ma tu wyraźne znaczenie. Przekład nie podporządkowuje się oryginałowi, ale sam go sobie stwarza. Ustawia go w odpowiedniej dla siebie (fragmentarycznej/nieciągłej) perspektywie i obficie czerpie z tego, co wydaje mu się interesujące i płodne dla wspierania kultury rodzimej oraz dialogu między kulturami. Równocześnie jednak staje się ironicznym i głęboko artystycznym tekstem polemicznym, którego krytycznego potencjału nie sposób przecenić.

Przekład kanibalistyczny potrafi więc dokonać rzeczy niezwykłej — może inicjować ruch lekturowy niejako w dwie strony i tym samym prowadzić do zawiązania rzeczywistego, ponadnarodowego dialogu. Nietrudno wyobrazić sobie, że będąc w zasadzie osobnym dziełem, świadomym, artystycznym zapisem i komentarzem zderzenia dwu kultur, może zachęcić do lektury także czytelników, którzy mimo (a raczej właśnie dlatego) że znają język i tekst oryginału, będą ciekawi

nowych jakości powstałych w procesie tak rozumianego przekładu[33]. Mówimy tu więc o przekładzie, który nie tylko zachęca osoby z kręgu kultury docelowej do uczenia się języka wyjściowego, ale także może wzbudzać chęć poznania języka przekładu wśród osób, dla których tłumaczony tekst stanowi istotną część tożsamości myślowej, lekturowej, narodowej, społecznej — kulturowej[34].

Tak zinterpretowany kanibalistyczny sposób myślenia o przekładzie mógłby zostać oskarżony o to, że jest zaledwie beztroską postmodernistyczną grą, która nie tylko nie rozpacza po utracie oryginału, ale wobec rozpoznania jego braku rozpoczyna ironiczną, a jednocześnie dość płytką pod względem estetycznym żonglerkę tekstami, sensami i gatunkami, testując granice twórczej ekspresji. Takie rozpoznanie byłoby uproszczeniem, choć w ostatecznym rachunku — o czym za chwilę — niepozbawionym do końca racji. Zabiegi kanibalistów, z pozoru jedynie estetyzujące i żartobliwe, mają bowiem głęboko etyczne i filozoficzne znaczenie. Swego czasu stanowiły narzędzie walki z kolonizacją, symboliczną hegemonią europejskiego i anglo-amerykańskiego sposobu widzenia świata, uniwersalizacją i absolutyzacją sensu. Zadaniem przekładu kanibalistycznego, które postulował już w latach 20. de Andrade, była pluralizacja perspektyw, ukazywanie wielości sposobów budowania i nadawania znaczeń, co miało podważać przeźroczystość praktyk dyskursywnych sprzyjających konstytuowaniu władzy europejskiego sposobu widzenia i myślenia. Przekład w tym rozumieniu był więc narzędziem wydobywania i eksponowania różnicy, a nie poszukiwania i utrwalania uniwersalnej tożsamości. Tym samym mógł otworzyć się na brak ziejący między oryginałem i przekładem, nie negując go, ale odnajdując w nim przestrzeń dla zamanifestowania własnej tożsamości.

W pewnym sensie więc przekład kanibalistyczny w miejsce europejskiego przekładowego *tristitiae*, smutku, o którym pisał św. Augustyn, proponuje żart, parodię i ironię. Świadomość i akceptacja niemożności uobecnienia oryginału sprawia, że w punkcie wyjścia przekładu kanibalistycznego pojawia się zupełnie inna

[33] Podobna współzależność i dwustronność relacji pojawia się w przypadku *coverów* piosenek — słuchamy ich zaciekawieni nową aranżacją klasycznego utworu, który dobrze znamy. A zarazem wielokrotnie zdarza się, że to właśnie *cover* poznajemy jako pierwszy i to on staje się przyczynkiem do poszukiwania i poznawania oryginału.

[34] Czy nie dalibyśmy wiele za możliwość przeczytania *W pustyni i w puszczy* pożartej przez afrykańskiego pisarza w języku arabskim, albo *Jądra ciemności* przyrządzonego w Suahili? Książek Masłowskiej przetrawionych przez Rosjan, Stasiuka przez mieszkańców byłej Jugosławii? Wyliczać można by długo i bynajmniej bez znudzenia.

ocena sytuacji przekładowej i powinności/możliwości tłumaczenia. Choć świadomość braku pozostaje tu w mocy, to nie przytłacza, ale staje się bodźcem do podjęcia wobec niej aktywnych działań twórczych i przekształcenia jej w podstawę żartu, dowcipu, ironii. Tym samym staje się witalistycznym wychyleniem w stronę życia literackiego kultury docelowej. Tak rozumiany przekład konstytuuje się w obliczu braku oryginału, z jednej strony pokrywając jego nieobecność śmiechem, a z drugiej rozpoznając w tym braku przestrzeń dla własnych działań twórczych, które wywołują radość i dają nadzieję na stworzenie dzieła nowego, doskonalszego, uwikłanego w grę podobieństwa i różnicy. Choć wiele w nim myślenia życzeniowego, pojawia się tu silne poczucie sprawstwa tłumacza, który marzy o stworzeniu tekstu równie kunsztownego, co tekst oryginalny, i to ono właściwie staje się podstawą aktu przekładowego[35].

W takim ujęciu — które zawiera elementy nie tylko opisowe, ale także potencjalnie wartościujące — przekład kanibalistyczny jawi się więc raczej pozytywnie, optymistycznie, jako otwarty, żywy, żartobliwy, kojarzący się z witalizmem. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że kryje on w sobie również ciemny, niepokojący potencjał. Żart, dowcip czy śmiech jako mechanizm obronny wysoko ceniony przez Freuda może też służyć rozmywaniu i zakrywaniu trudnej do zniesienia prawdy o utracie. Mimo deklarowanego, świadomego i do pewnego stopnia żartobliwego charakteru, ta koncepcja przekładu zawiera w sobie pierwiastek wyrastającej z kolonialnego poniżenia, bezkompromisowej, „lucyferycznej”[36] chęci zniszczenia i zawładnięcia oryginałem w celu jego wchłonięcia i ironicznego przekształcenia. W tym świetle ów humor i parodystyczny potencjał kanibalistycznego przekładu nabiera mniej optymistycznego charakteru, bo przestaje jawić się jako twórczy sposób radzenia sobie z brakiem, a nabiera cech, złowrogiego, histerycznego śmiechu wobec przytłaczającej świadomości nie-obecności sytuującej się w samym centrum sytuacji przekładu.

---

[35] Zob. S. Freud, *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości,* przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1993.

[36] „Grzech Lucyfera jest tym, co średniowieczni myśliciele nazywali *cupiditas*. Dla Dantego grzechy, które wynikały z tego źródła były skrajną formą „grzechów wilczego gardła”— stanu duchowego polegającego na posiadaniu wewnętrznej czarnej dziury zbyt głębokiej, by jakakolwiek ilość władzy czy pieniędzy mogła ją kiedykolwiek wypełnić. Dla tych, którzy cierpią na śmiertelną chorobę zwaną *cupiditas* wszystko, co istnieje poza ich wnętrzem, przedstawia wartość tylko wówczas, gdy może być przez nich przywłaszczone lub wykorzystane na ich potrzeby.” P. Zimbardo, *Efekt Lucyfera,* przeł. A. Cybulko, PWN, Warszawa 2016, s. 26.

2.6 Dwa oblicza melancholii

Spróbujmy cały powyższy wywód podsumować w paru najważniejszych punktach. Zarówno wizja przekładu Georga Steinera, jak i Haroldo de Camposa ufundowane zostały na melancholijnym z ducha procesie, który można by nazwać pożeraniem innego w przekładzie. Oba te procesy mają charakter silnie ambiwalentny i łączą się z konceptualizacjami zachowań wyrażającymi miłość i nienawiść, przyciąganie i odpychanie, chęć zniszczenia i zachowania. Przyczyną powstania owych sprzecznych uczuć jest melancholijny brak, który niejako z konieczności wpisany jest w proces przekładu. Świadomość istnienia tego braku i jego postrzeganie prowadzi jednak do różnego rozłożenia akcentów w obu koncepcjach, a w efekcie do stworzenia różnych teorii procesu przekładu i zachowań tłumacza.

a) Rola *logosu*

Najistotniejsza różnica wpływająca na kształt i funkcjonowanie omawianych tu koncepcji przekładowych wynika z różnego podejścia do kategorii *logosu* i sensu. Hermeneuta Steiner wierzy w *logos* jako zasadę porządkującą tekst. To ona umożliwia istnienie przekładu poprzez odwołanie się do instancji idealnego, boskiego znaczącego, które wyznacza granice ruchu znaczeń, a tym samym wprowadza ograniczenia w procesie ich przekładowej gry. Tak rozumiany *logos* góruje niejako nad materialnym „ciałem" tekstu i jawi się jako instancja nadrzędna i autonomiczna wobec jego formy. Sposób wyrażenia sensu może być różny, a owa różnorodność jest nawet cenna, jednak w tle procesu tłumaczenia zawsze pozostaje marzenie o istnieniu tajemniczej płaszczyzny spajającej w całość poszczególne przekładowe manifestacje tekstu. Proces przekładu opiera się więc na instancji, która w dużym stopniu pozostaje odporna na zmienność i partykularność poszczególnych tekstów i ich odczytań.

Kanibaliści Oswald de Andrade i Haroldo de Campos z racji kulturowego tła i kolonialnej historii występują przeciwko *logosowi* jako zasadzie porządkującej tekst i umożliwiającej transfer znaczeń. Zwracają się oni raczej bezpośrednio ku cielesności tekstu, jego materialności, ikoniczności i lokalności. Istotna staje się tutaj jednorazowa relacja, w jaką wchodzą ze sobą znaki w ramach danego dzieła sztuki oraz doraźnie konstruowany wobec niej akt tłumaczenia. Odrzucenie władzy *logosu* nad tekstem, ducha nad materią, domaga się zapanowania nad tekstem innymi środkami — instancją, która je gwarantuje, jest tłumacz i jego wyrazisty akt twórczy.

b) Utożsamienie

O ile więc przekład w ujęciu hermeneutycznym opiera się na próbie zwrócenia się w stronę *logosu*, zidentyfikowania się z nim i jego prawem, a więc uczestniczenia w duchowej zasadzie umożliwiającej zapanowanie nad tekstem i uobecnienie oryginału, o tyle przekład kanibalistyczny głosi bunt przeciwko temu (wywiedzionemu z kultury wyjściowej) prawu i próbuje zapanować nad tekstem, tworząc nową, własną zasadę jego porządkowania. Tłumacze-kanibaliści wchodzą w spór z autorem i jego kulturą poprzez odwołanie się do własnego twórczego sprawstwa, odrębności doświadczenia, perspektywy i głosu własnej kultury. Wyobrażenie o istnieniu jednej, absolutnej, sensotwórczej władzy, której wyznawcy prześcigają się w aktach poddaństwa i samoograniczenia, ustępuje miejsca koncepcji wielu ubiegających się o władzę podmiotów, między którymi dochodzi do walki o prawo do ujmowania świata według własnych reguł.

c) Metafora

Stąd też sam obraz kanibalistycznego przekładu bliższy jest krwawej ofierze, której część zostaje fizycznie wydarta, by wzmocnić i wzbogacić korpus tekstów literatury docelowej, aniżeli bezkrwawej, symbolicznej ofierze, która ma na celu wzbogacenie duchowego dziedzictwa danej wspólnoty, poprzez uczestniczenie w jej założycielskich praźródłach.

d) Melancholia

Co szczególnie istotne, oba procesy pozostają bezpośrednią odpowiedzią na dostrzeżoną nieobecność oryginału. Różnią się one jednak stopniem, w jakim ta nieobecność zostaje uświadomiona, oraz reakcją, jaką ta świadomość wywołuje. Przekładowa koncepcja Steinera zakłada *implicite* odkrycie przekładowego braku niejako w toku samego procesu przekładu. Pojawienie się poczucia braku jest bezpośrednim skutkiem poprzedzającego je etapu zaufania, podczas którego powstaje konceptualizacja idealnej całości tłumaczonego tekstu, całości, która ostatecznie okazuje się niemożliwa do uobecnienia, a więc wyartykułowania w procesie przekładu. Odkrycie owej niemożności uobecnienia rodzi lęk przed utratą, powoduje zaburzenie we wstępnych założeniach i oczekiwaniach dotyczących przekładu i owocuje agresywnym wchłonięciem tekstu oryginału w obręb własnej kultury oraz próbą zanegowania utraty poprzez utożsamienie tekstu przekładu z tekstem oryginału. Owo wchłonięcie oparte na ideale pełnego transferu wprowadza jednak wyraźne

pęknięcie rodzące smutek i poczucie pustki. To zaś staje się przyczyną ataków na tekst przekładu i fantazji rojonych wobec nieobecnego oryginału, powodując niemożliwy do zaspokojenia ruch pragnienia w wiecznie otwartej serii przekładowej.

Natomiast przekład kanibalistyczny rozwija się już w obliczu przekonania o niemożności prostego uobecnienia tekstu oryginału. Dany tekst jest zdarzeniem niepowtarzalnym, przypisanym do danego języka i danej kultury. Z perspektywy kultury docelowej oryginał więc stanowi istotny brak. Rozpoznanie owego braku nie jest tu jednak powodem do smutku, ale wyzwaniem — otwiera bowiem przestrzeń pozwalającą rozwinąć twórczą odpowiedź wobec jego rozpoznania. Aby tego dokonać, podobnie jak u Steinera — tyle że w sposób bardziej świadomy i kontrolowany —zagarnia się te elementy oryginału (tu także rozumianego jako nierozerwalna, jednorodna całość), które wydają się płodne z punktu widzenia rozwoju kultury docelowej i które w efekcie zostają wykorzystane dla jej wzmocnienia. Choć oba podejścia wyrastają z przywiązania i miłości do oryginału, w podejściu europejskim bardziej uwyraźnia się melancholijna bierność i smutek, w podejściu brazylijskim zaś silniej eksploatowane są takie melancholijne elementy, jak agresja, złość i gniew, które sprzyjają podejmowaniu inicjatywy oraz poszukiwaniu oparcia w języku i literaturze kultury docelowej.

e) Reakcja wobec braku

Hermeneutyczną odpowiedzią na brak jest więc podejmowana z powagą próba odtwarzania idealizowanego sensu albo melancholijne wpatrywanie się w przestrzeń, która rodzi się między oryginałem a przekładem i niejako odsyłanie do niej wzroku czytelników przekładu. Kanibalistyczną odpowiedzą na brak jest żywotny gest tworzenia, wyrastający z zaakceptowania nieobecności oryginału i rozpatrywania zaistniałej sytuacji jako szansy dla manifestacji własnej, twórczej tożsamości. Pierwsza koncepcja opiera się więc na stopniowym odkrywaniu melancholijnego charakteru procesu przekładu i petryfikowaniu obiektu utraty, bądź wpatrywaniu się w przestrzeń, która powstała po jego utracie. Druga natomiast polega na wykorzystaniu tego odkrycia i podjęcia twórczej gry, w której wszystkie chwyty są dowolne, złe rozwiązania nie istnieją, a o fortunności uobecnienia decyduje jedynie zuchwałość i siła przekonywania o słuszności przekładowych działań.

Wspólnym mianownikiem przedstawionych w tej części rozprawy teorii była metafora przekładu jako pożerania. Koncepcje Georga Steinera, Tadeusza Sławka oraz Oswalda de Andradego i Haroldo de Camposa cechuje zapewne większa złożoność i myślowe wysublimowanie, niż udało mi się to pokazać. Zwłaszcza koncepcje Brazylijczyków, które w polskiej literaturze nie doczekały się szerszego opracowania[37], wymagałyby wnikliwszego omówienia, na które w mojej pracy zabrakło miejsca.

Wątpliwości mogą budzić m.in. takie kwestie, jak różnica między przekładem kanibalistycznym a krytyczną adaptacją czy przekładową trawestacją oraz pytanie o projektowanego odbiorcę takiego przekładu. Miałażby nim być osoba władająca dwoma językami i znająca teksty przekładu i oryginału? W takiej sytuacji grono odbiorców uległoby drastycznemu zawężeniu i elitaryzacji. Czy może jednojęzyczny, przeciętny odbiorca? W tym drugim wypadku pod znakiem zapytania należałoby postawić kwestię ironicznej, paradoksalnej, wyobcowującej familiaryzacji, mającej uwidaczniać brak oryginału. Czy ten zabieg byłby w równym stopniu czytelny dla wszystkich odbiorców? A jeżeli nie, to czy przypadkiem nie rodzi się tu niebezpieczeństwo, że tak rozumiana familiaryzacja przyniesie efekt odwrotny do zamierzonego — to znaczy zostanie odczytana jako proste udomowienie, odzierające tak przełożone teksty z wszelkich znamion obcości?

Wiele wskazuje, że dziedzictwo hermeneutyczne, w którym jesteśmy zanurzeni, silnie wpływa zarówno na akt tłumaczenia, jak i na recepcję przekładu. Tłumacz i odbiorca przekładu tkwią między poczuciem braku i wyidealizowanym wyobrażeniem o pierwotnej pełni, zaś sam tekst przekładu zaprzęgnięty zostaje na służbę *logosu*, co wikła go w nieustanny ruch poszukiwania nieosiągalnej pełni. W wyniku inkorporacji wyobrażenie o niej nabiera charakteru swego rodzaju Nad-ja procesu tłumaczenia, które kieruje całą krytyczną siłę w stronę istniejącego przekładu. Odsłania się tu problematyczny aspekt przekładu o melancholijnym rdzeniu, który rodzi głęboko ambiwalentną, pełną sprzeczności, iście paraliżującą relację z oryginałem. Jak starałem się pokazać, przekład, który nie potrafi rozstać się z pierwotnym obrazem pełni, skazany jest albo na negowanie różnicy pojawiającej się w wyniku przekładu, albo na jej milczące kontemplowanie. Dopóki nasze myślenie o

[37] Oprócz przywołanego artykułu Grzegorza Borowskiego i krótkiego rozdziału w książce Henryka Sierwierskiego *Jak dostałem Brazylię w prezencie*, Universitas, Kraków 2008, s. 106-110.

przekładzie będzie zamykało się w tej opozycji, naznaczonej poczuciem melancholijnej bierności i lęku przed utratą, tłumaczenie będzie polegało na paraliżowaniu i unieruchamianiu tekstu oryginału; na metaforycznym trzymaniu go w zębach, w strachu przed jego wypluciem, ale też połknięciem i strawieniem. Przekład, który będzie wkładał wszystkie wysiłki w to, by uniknąć nieuchronnej przekładowej gry w pożeranie, jedynie w ograniczonym zakresie wykorzysta swoje możliwości tworzenia tekstów artystycznych, w żywy sposób odpowiadających na potrzeby kultury docelowej, tekstów dojrzałych, w których tłumacz i jego tożsamość będą odkrywały widoczną i istotną rolę.

Rozdział III

Psychoanaliza przekładu artystycznego

W wydanej w 2007 roku monografii zbiorowej dedykowanej Edwardowi Balcerzanowi Tomasz Mizerkiewicz dowodził przekornie: „Edward Balcerzan już w latach 70. przeczytał wszystkie książki Žižka, po czym zareagował na nie twórczym sprzeciwem metodologicznym”[1]. Ta żartobliwa parafraza znanego aforyzmu miała zwrócić uwagę na bliskość niektórych aspektów myśli poznańskiego teoretyka i koncepcji psychoanalitycznych. Zarysowując koincydencje psychoanalizy i literaturoznawstwa w polskim dyskursie naukowym, autor artykułu sugerował, że Balcerzan jest istotnym punktem na szkicowanej w tym celu mapie, mimo że badacz ten nigdy nie uprawiał refleksji psychoanalitycznej *per se*. Z jednej strony jednak życzliwie i z zainteresowaniem odnosił się do koncepcji sięgających korzeniami do prac Freuda, a z drugiej strony jego myśl nierzadko okazywała się zaskakująco bliska psychoanalizie, wszędzie tam, gdzie rozważania o nieświadomości zwracały się ku kategoriom semiologicznym. „[…] autor *Oprócz głosu* przyglądał się — jako «czynny» sympatyk — miejscom wspólnym semiotyki i psychoanalizy”[2] — komentował Mizerkiewicz.

W tej części rozprawy chciałbym rozwinąć intuicje sformułowane przez Tomasza Mizerkiewicza, a więc wskazać te elementy dyskursu naukowego Edwarda Balcerzana, które pozwalałby powiązać jego myślenie teoretyczne z koncepcjami podsuwanymi przez psychoanalizę. Swoje rozważania skoncentruję wokół kwestii dotyczących przekładu, Balcerzan jest bowiem jedną z najważniejszych postaci w historii polskiej myśli przekładoznawczej, a ponadto jego uwagi, jak będę starał się pokazać, sytuują się szczególnie blisko niektórych kluczowych dla psychoanalizy

[1] T. Mizerkiewicz, *Edward Balcerzan i psychoanaliza (w badaniach literackich)*, [w:] *Od tematu do rematu. Przechadzki z Balcerzanem,* red. T. Mizerkiewicz, A. Stankowska, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, 2007, s.155-170.

[2] Tamże, s. 159.

założeń i rozpoznań. Chciałbym zaznaczyć, że cel, który przed sobą stawiam, nie jest w pełni tożsamy ze ścieżką wytyczoną przez Mizerkiewicza. Nie zamierzam rekonstruować poglądów Balcerzana i pokazywać jego związków z psychoanalizą (choć nie da się tego całkiem uniknąć), ale wychodząc od jego — niekiedy kanonicznych już — uwag na temat przekładu i komunikacji, będę kontynuował moje próby wypracowywania psychoanalitycznej perspektywy przekładoznawczej. Pragnę wskazać w ustaleniach Balcerzana miejsca, które da się odczytać w kluczu psychoanalitycznym i które pozwolą być może przerzucić kolejne mosty między tymi dwiema dziedzinami — psychoanalizą i przekładoznawstwem. Lekturę tekstów poznańskiego teoretyka traktuję jednak tyleż jako okazję do ich omówienia, co inspirację do rozważań własnych — rozwijanych w świetle teorii Balcerzana, ale nie pozostających w ich cieniu. Nadrzędnym problemem będzie dla mnie kwestia intymności tłumacza oraz roli, jaką odgrywa ona w konstruowaniu obrazu oryginału w sytuacji przekładowej.

3.1 Ciemna strona komunikacji

Otwarcie na psychoanalizę przychodzi w myśleniu Edwarda Balcerzana, jak zresztą sugerował Tomasz Mizerkiewicz, ze strony rozważań dotyczących znaku, komunikowania i procesu rozumienia — siebie i innego. W artykule *Między poetyką dzieła oryginalnego a poetyką przekładu*[3], w którym zastanawia się nad ontologią dzieła literackiego oraz ontologią dzieła w przekładzie, badacz ten wchodzi w polemikę z Romanem Jakobsonem. Przywołuje mianowicie jego tezę głoszącą, „że warunkiem spełnienia aktu komunikacji jest tożsamość kodu, jakim posługują się nadawca i odbiorca, nadto jeszcze tożsamość kontekstu, czyli rzeczywistości, do której dany komunikat się odnosi”[4] i zgłasza wątpliwość wobec takiego rozumienia procesu komunikacji. Wskazuje na jego idealistyczny charakter i zaczyna się zastanawiać nad „paradygmatycznymi” zakłóceniami w komunikacji. Interesują go te sytuacje, w których komunikacja zaczyna błądzić, zgrzytać i rodzić rozdźwięki. Przygląda się momentom, w których wyobrażenie o komunikacji jako opierającym się

[3] E. Balcerzan, *Między poetyką dzieła oryginalnego a poetyką przekładu* [w:] Tegoż, *Tłumaczenie jako wojna światów. W kręgu translatologii i komparatystyki,* Poznań 2011, s. 109-130.

[4] E. Balcerzan, *Tłumaczenie jako wojna…*, dz.cyt., s. 125-126.

na racjonalności ideale płynności i przeźroczystości, zaczyna zawodzić. Tym samym dystansuje się wobec ściśle strukturalistycznego myślenia, które tego typu zakłócenia skłonne byłoby postrzegać raczej jako zjawiska incydentalne, sytuujące się na marginesie najważniejszych procesów komunikacyjnych. Wychyla się natomiast w stronę myśli — między innymi — psychoanalitycznej, która wszelkie potknięcia, pomyłki i nieporozumienia w komunikowaniu zawsze badała ze wzmożoną uwagą. Widziała w nich bowiem miejsca załamania się pozornej władzy kartezjańskiego podmiotu.

Balcerzan zastanawia się, co dzieje się w sytuacji, w której osoby uczestniczące w komunikacji nie posługują się w pełni tym samym kodem i — co się z tym wiąże — żyją w nieco odmiennych realiach; gdy w akcie komunikacji pojawiają się rozminięcia, chybienia, miejsca puste i nieporozumienia. Badacz zwraca uwagę, że z takimi sytuacjami często mamy do czynienia w tłumaczeniu literatury. Odwraca się od idealizacyjnego modelu komunikacji, proponując inną perspektywę:

> […] rozumienie tekstu, zwłaszcza specjalistycznego, a do takiej kategorii zaliczam literaturę, stanowi proces pokonywania hermeneutycznych utrudnień, konkretyzujących przeszkód, interpretacyjnych pułapek, erudycyjnych pomyłek etc., które — siłą rzeczy — należą do tego procesu, stanowią jego „ciemną stronę", nieodzowną dla sukcesu „strony jasnej", przy czym sukces całkowity wydaje się bardziej stanem idealnym, niż faktycznym. […] Najzwyklejsza obserwacja, wraz z uczciwą retrospekcją, ukazuje międzyludzkie kontakty jako dialektykę ciemności i jasności, rozumienia i nieporozumienia, przy czym na skali między tymi biegunami „zapalają się" i „gasną" rozmaite stany pośrednie — a jest ich badaj najwięcej — labilne, w równowadze chwiejnej, z momentami przeciwwagi pozytywnych lub negatywnych rozstrzygnięć, z uformowaniem się często decyzji kompromisowych, a nierzadko także niepodjętych, odłożonych „na potem".[5]

To szczególnie ważny cytat, bo każe nam pomyśleć o komunikacji, a zwłaszcza o komunikacji przekładowej, w zupełnie inny sposób. Balcerzan zwraca uwagę na szereg trudności, pułapek i pomyłek, które stanowią nieodłączny element każdego rozumienia. Pojawia się tutaj przejście od wyobrażenia o pewnej komunikacyjnej jasności, płynności i przeźroczystości ku mrokom, przeszkodom i grudom znaczeń. Badacz mówi o „ciemnej stronie", którą tradycyjnie rozumiany model komunikacji zostaje podszyty, a która zarazem staje się nieodłącznym elementem dążenia do zrozumienia. Konceptualizuje komunikację jako wzajemnie dopełniającą się dialektykę „światła i ciemności", które splatają się w nierozerwalny

[5] Tamże.

sposób i fundują sposób bycia człowieka z drugim człowiekiem albo z tekstem literackim. Mimo że wobec takiego rozpoznania Balcerzan pozostaje optymistą — uważa, że komunikacja jest możliwa, a ewentualne nieporozumienia stanowią jedynie przystanki na drodze do właściwego zrozumienia — to wprowadza istotną zmianę, polegającą na uchyleniu myślenia o komunikowaniu jako procesie jedynie racjonalnym i w pełni uzależnionym od woli i kompetencji uczestników.

„Mroczna strona" komunikacji w narracji prowadzonej przez teoretyka zostaje raczej powiązana z uchybieniami w racjonalności (to znaczy z brakiem kompetencji, korzystaniem z heurystyk i skrótów myślowych itd.), aniżeli z irracjonalnością, rozumianą jako oddziaływanie afektów i pragnień, co byłoby zdecydowanie bliższe psychoanalitycznej tradycji myślenia. Trudno jest więc powiedzieć — choć w ramach proponowanej tu perspektywy myśl taka mogłaby narzucić się jako pierwsza — że Balcerzan, mówiąc o owej „mrocznej stronie" komunikacji, mówi wprost, że w proces komunikowania uwikłana zostaje nieświadomość (tak jak rozumieją ją psychoanalitycy). Choć oczywiście nie jest to teza zupełnie nieuzasadniona, jak będę starał się dowieść niebawem, to jednak w tym miejscu warto zaznaczyć, że bardziej niż w racjonalistyczne fundamenty teorii Jakobsona, poznański teoretyk uderza początkowo w jej idealizacyjny i perfekcjonistyczny charakter. Mówi o nie-świadomości rozumianej jako brak pełnej świadomości, pełnego oglądu, całości wiedzy wymaganej do właściwego zrozumienia danego zjawiska. Translatolog zdaje się sugerować, że osoba próbująca zrozumieć jakiś komunikat, a zwłaszcza tłumacz próbujący zrozumieć literaturę obcą, zawsze nosi w sobie istotną dozę niewiedzy: nie wie wszystkiego o dziele, które pragnie objąć umysłem, o sobie samym uwikłanym w proces tłumaczenia i o tym, co dzieje się w jego głowie, gdy ten proces zachodzi; nie dysponuje także pełnym repertuarem środków języka wyjściowego i docelowego. Wynikają stąd istotne konsekwencje:

> […] proces lekturowy da się przedstawić — na najbardziej elementarnym poziomie — jako proces podlegający zmiennej aktywności wiedzy oraz niewiedzy, uświadamianej lub pozostającą poza świadomością czytelnika (w danej chwili). Taki punkt widzenia pozwala opisać lekturę jako ciąg pytań, zadawanych czytelnikowi przez tekst, wywołujących równoczesny ciąg odpowiedzi, udzielanych przez czytelnika — samemu sobie. Nie tylko czytelnicze odpowiedzi, uzależnione od erudycji, inteligencji, wrażliwości oraz innych cech umysłu poszczególnych, konkretnych odbiorców, ale i wyczytywane w danym tekście pytania — nie mogą być takie same. Wynikają z tego nieraz zasadnicze odmienności

egzegez, dywergencje interpretacyjne, spory znawców etc. [6]

Ów swobodny przepływ momentów wiedzy i niewiedzy w procesie lektury prowadzi do rozchwiania obrazu czytelnika oraz dzieła i w konsekwencji do przeniesienia rozważań z poziomu idealnego na poziom konkretny, spersonalizowany. Wiedza i niewiedza ma tu charakter dialektyczny, dynamiczny i jako taka jest trudna do uchwycenia i uświadomienia. Czytelnik pozostaje w tej koncepcji czytelnikiem żywym, którego zmienne stany wewnętrzne i doświadczenia powodują różne procesy rozumienia i tym samym różne procesy lektury. Fluktuacje wiedzy i niewiedzy oraz wynikające z nich różnice odczytań mogą być na tyle głębokie, że nierzadko prowadzą do przekonania o nieistnieniu, a w najlepszym wypadku o niemożności uchwycenia jednego, spójnego dzieła oryginalnego. Balcerzan przeczy takiemu rozpoznaniu. Pozostaje zwolennikiem tezy o ontologicznej spójności i jedności oryginału, która pozwala wyznaczyć wspólny model lektury dla ogniskujących się wokół niego najrozmaitszych odczytań, o ile w mocy utrzyma się ich wewnętrzne różnicowanie. Esencja dzieła istnieje, ale dostęp do niej ma charakter intersubiektywny.

Ostatecznie jednak, mimo że dzieło jest jedno, w konfrontacji z konkretnym czytelnikiem może rodzić całą gamę najróżniejszych reakcji i odczytań. Balcerzan wskazuje, że owe różnice w odczytaniach wynikają zasadniczo z różnego rozkładu wiedzy w procesie lektury, mają więc charakter poznawczy. W świetle współczesnych badań psychologicznych wiemy, że zasadniczo trudno mówić o procesach poznawczych w oderwaniu od procesów afektywnych i motywacyjnych[7]. Gdy myślimy więc o reakcjach, jakie w czytelniku może wywołać dzieło literackie jako przedmiot estetyczny, to musimy uwzględnić nie tylko komponenty poznawcze, ale może nawet przede wszystkim afektywne. Nastawienie wobec tekstu i skojarzenia, jakie rodzi on w odbiorcy, nastrój, w jakim znajduje się odbiorca, ale także znaczenie, jakie mają dla niego sam akt czytania oraz okoliczności, w jakich się on odbywa, odgrywają kluczową rolę w procesie odbioru. Można przypuszczać, że jeśli nawet

[6] Tamże, s. 127.

[7] Jest to założenie dość powszechnie przyjmowane i szeroko opisane. Szczególnie ciekawe rozważania w tym kontekście prowadzi Izard, który sugeruje, że stany afektywne mogą właściwie poprzedzać i kształtować poznawcze rozpoznanie. Zob. C. E. Izard, B.P. Ackerman, *Motywacyjne, organizujące i regulujące funkcje odrębnych emocji* [w:] *Psychologia emocji*, red. M. Lewis, M. Jeannette, M. Haviland-Jones, przeł. M. Kacmajor i in., GWP, Gdańsk 2005, s. 327-338.

afekty nie wyprzedzają i nie warunkują procesów poznawczych, które wpływają na sposób lektury, to przynajmniej pozostają z nimi w nierozerwalnym związku. Oczywiście trudno tu mówić o konkretnych, wyrazistych emocjach podstawowych, ale raczej o złożonych i dynamicznych kompleksach afektów, które przeplatają się podczas kontaktu z tekstem i ulegają ciągłym, dynamicznym zmianom. Zarazem jednak nie mogę oprzeć się wrażaniu, że w przypadku modelu lektury zaproponowanego przez Balcerzana da się wyznaczyć pewną ogólną, podstawową afektywną dynamikę, która sytuuje się niejako u podstaw każdego aktu lektury, a która rezonuje z myśleniem w kategoriach psychoanalitycznych.

Omówiona przez poznańskiego badacza dialektyka czytelniczej wiedzy i niewiedzy w procesie lektury nie jest neutralna pod względem emocjonalnym. Wprost przeciwnie, sądzę, że Balcerzan nie bez powodu mówi o „mrocznej stronie" rozumienia i komunikacji. Ciemne zabarwienie rewersu komunikacyjnego ideału wynika nie tylko stąd, że wiąże się z niejasnością myśli i przekazu, ale przede wszystkim dlatego, że godzi w życzeniowe myślenie o rozumieniu jako procesie płynnym, przeźroczystym, pewnym i jednoznacznym, który w prosty sposób buduje głęboką więź między uczestnikami aktu komunikacji, także gdy chodzi o relację między dziełem i czytelnikiem. Odsłania więc nieoczywistość kontaktów z innymi — zjawiska, które nie jest obce codziennemu doświadczeniu, a które zarazem chętnie bywa wypierane ze świadomości. Dlatego też sytuacja, która zaburza płynność komunikowania i rozumienia, budzi negatywne emocje. Czujemy zdziwienie i złościmy się, gdy ktoś nas nie rozumie albo gdy rozumie opacznie. Obawiamy się, czy zostaliśmy dobrze zrozumiani, a nawet lękamy się, że mogliśmy zostać zrozumiani źle — zwłaszcza w kontaktach z ważnymi dla nas osobami, podczas rozmów na istotne tematy. W takich sytuacjach nierzadko sięgamy po repetycję i parafrazę, aby upewnić się, że to, co powiedzieliśmy, spotkało się z właściwym zrozumieniem. Gdy mimo takich zabiegów rozmowa wciąż nie przebiega tak, jak byśmy sobie tego życzyli — pojawiają się rozczarowanie i rezygnacja.

Obecność podobnych, choć bardziej złożonych, a zarazem bardziej zróżnicowanych i przez to trudniej uchwytnych emocji, możemy podejrzewać także podczas lektury. Chcę przez to powiedzieć, że zarysowany przez Balcerzana model czytania oparty na dialektyce wiedzy i niewiedzy wynikającej z paradygmatycznych (i syntagmatycznych, dodatkowo je potęgujących) zaburzeń w komunikacji, wysuwa

na pierwszy plan pytanie o brak wpisany w proces rozumienia i odczytywania literatury. Samo poczucie, czy przeczucie istnienia owego braku, a więc niedoskonałości aktu lektury (i tłumaczenia), staje się przyczyną generowania wielości rozmaitych odczytań. Odgrywa także ważną rolę w upodmiotowianiu procesu lektury. Jeżeli bowiem, jak pisze Balcerzan, ów wpisany w akt lektury brak nie tylko daje czytelnikowi szansę uzyskania różnych odpowiedzi, ale także stawia przed nim każdorazowo inne pytania, to znaczy, że właściwie jego obecność sprawia, iż każda interpretacja nabiera niepowtarzalnego, jednostkowego rysu.

> Jeżeli w obcojęzycznym pierwowzorze układy znaczeń, a w ślad za nimi porządki obrazów i zdarzeń pozostają w stanie nieokreśloności — twórca przekładu nie ma innego wyjścia jak zdecydować się na własną „hipotezę ukrytej całości", czyli samemu sobie opowiedzieć dosłownie to, co nie zostało w oryginale nazwane i z ukrycia sterowało wyborem tych właśnie a nie innych jednostek języka. […] Hipoteza tłumacza, racjonalizująca wizję poetycką pierwowzoru, ma z reguły postać autokomunikacyjną, jeżeli zaś zostaje ujawniona staje się składnikiem innego tekstu (wspomnienia, felietonu, manifestu, repliki polemicznej); tak czy inaczej nie jest tożsama ze światem przedstawionym przekładu. Stanowi instrument tłumacza, szkic, brudnopis (myślopis), konstytuuje byt niesuwerenny, który, w odróżnieniu od świata przedstawionego, proponuję nazwać translatorskim światem podstawionym.[8]

Dialektyka wiedzy i niewiedzy w procesie lektury — a więc na wskroś ludzki brak rozumienia absolutnego — skłania czytelnika, aby odwołał się do tworzonej przez siebie każdorazowo „hipotezy ukrytej całości"[9]. Balcerzan pisze, że „hipoteza ukrytej całości" pojawia się jako reakcja na sytuację, w której „układy znaczeń, a w ślad za nimi porządki obrazów i zdarzeń pozostają w stanie nieokreśloności". Jej pojawienie się jest właściwie odpowiedzią na konfrontację czytelnika z materią tekstu, która wymyka się rozumieniu, która nie daje się uspójnić, a więc opanować w jednej, wiążącej formule. W efekcie stają naprzeciwko siebie

[8] E. Balcerzan, dz.cyt., s. 189.

[9] Warto zauważyć, że w poniższym fragmencie rozważania Balcerzana zbliżają się do Lacanowskiego rozmienia związku pomiędzy tym co, Realne oraz tym, co Wyobrażeniowe i płynących stąd konsekwencji.

przyzwyczajony do całościowego ujmowania zjawisk[10] czytelnik oraz tekst rozpadający na szereg poszczególnych wersów, fraz i słów. Taka sytuacja musi budzić w czytelniku (a zwłaszcza w tłumaczu, o którym w przywołanym fragmencie jest już konkretnie mowa) niepokój, wynikający właśnie z odkrycia w sobie niezdolności do całościowego ujęcia/pochwycenia tekstu. Ów niepokój może mieć dwojaką proweniencję: z jednej strony może on płynąć z zagrożenia obrazu własnej osoby, a więc przekonań, które czytelnik/tłumacz ma o sobie (i, jak sądzi, czy jak na to liczy, mają o nim również inni), z drugiej natomiast może wynikać z odkrycia bezradności wobec obcego teksu, jego absolutnej inności i niezrozumiałości. Takie odkrycie — zetknięcie się z czymś, co wykracza poza granice bezpiecznego opanowywania myślą — na najgłębszym poziomie może czytelnika przerażać i porażać. W obu przypadkach wyłaniające się w tej sytuacji niedomaganie rodzi dyskomfort i zachęca do aktywnego poszukiwania rozwiązania. Owym rozwiązaniem okazuje się właśnie „hipoteza ukrytej całości".[11]

Bezpośrednim źródłem pojawienia się owej hipotezy jest przywiązanie do myślenia w kategoriach całościowości; niezgoda na obcowanie z tekstem rozproszonym, pokawałkowanym, który rozpada się przy wszelkich próbach manipulowania nim i poznawania go. Wobec takiej jego postaci pojawia się potrzeba scalenia i uporządkowania. W efekcie wyłania się przekonanie, wynikające z zanegowania czysto materialnej postaci tekstu (z którą bezpośrednio obcuje czytelnik), że musi istnieć jakaś tajemna, ukryta, przekraczająca ową materialność instancja, która ów tekst uspójnia i organizuje — autorska myśl, duch czasów, konwencja, idea, struktura, sens — a która, z jakichś powodów, pozostaje jeszcze dla czytelniczego oka niewidoczna, zakryta. To właśnie dlatego niezbędne jest postawienie hipotezy, która pozwoliłaby uchwycić naturę owego sekretnego

---

[10] Trudno właściwie wskazać źródła owego myślenia w kategoriach holistycznych. Lacan powie, że jest to cecha mająca swoją proweniencję w procesie rozwoju człowieka i pozostaje ściśle związana z pojawiającą się między 18. a 24. miesiącem życia fazą lustra, która prowadzi do wyłonienia się „ja" i zdolności myślenia o sobie jako zintegrowanym bycie. Gdybyśmy zaś próbowali odwoływać się do tradycji filozoficznej, to już u greckich filozofów przyrody odnaleźlibyśmy początki myślenia o istnieniu ukrytej zasady, która pozwala uchwycić, wyjaśnić i tym samym opanować myślą całość poddawanych refleksji zjawisk. W literaturoznawstwie, a w przekładoznawstwie zwłaszcza, mimo dekonstrukcyjnych zabiegów francuskich i amerykańskich badaczy, owo całościujące myślenie o tekście/dziele pozostaje silne obecne jako poniekąd neutralne i intuicyjne. Czymś niepodobnym wydaje się tłumaczenie tekstu bez uznania go wcześniej za osobną, sensowna, dającą się przełożyć całość.

[11] Warto dodać, że owa zagadkowa potrzeba całościowego ujęcia, która rodzi rozziew pomiędzy oczekiwaniami i realnymi możliwościami czytelnika/tłumacza, staje się *de facto* źródłem braku pojawiającego się w lekturze i właściwym motorem napędzającym cały złożony proces lektury.

pierwiastka. Postawić trafną hipotezę oznacza zaś odnaleźć tajemny klucz, który pozwala odzyskać ową pełnię i tym samym zawładnąć materią tekstu, teraz już rozumianą jako pewna całość — dzieło.

„Hipoteza ukrytej całości" jest więc pewnym przypuszczeniem na temat owej domniemanej całości, której istnienie czytelnik przeczuwa, a co do której ma ograniczoną wiedzę. Jednak już samo pojawienie się owego przypuszczenia, rozumianego jako wyobrażenie na temat całości (które wydaje się najbardziej prawdopodobne, najbardziej logiczne, najbardziej przekonujące), wytrąca czytelnika/ tłumacza z porażenia obcością tekstu i pozwala mu przejść do działania. Może on zacząć zachowywać się tak, jak gdyby całość owych niezbędnych do działania informacji już posiadał albo miał wkrótce posiąść dzięki pieczołowicie poprowadzonej interpretacji. Z drugiej strony natomiast „hipoteza ukrytej całości" jest swego rodzaju fikcją, produkowaną w obliczu braku fantazją, która pozwala ów brak zanegować i przywrócić pierwotne wyobrażenia na temat aktu lektury/rozumienia/ komunikacji i własnych w tym zakresie kompetencji. Pozwala ona znów ujrzeć tekst jako spójny, zrozumiały, sensowny i w konsekwencji zacząć wykonać konkretne czytelnicze (a więc także translatorskie) operacje — pozbyć się poczucia absolutnej inności teksu i własnej wobec niego bezradności. „Hipoteza ukrytej całości" pozwala więc (chwilowo) opanować rozpadającą się na kawałki materialność (ciało) tekstu.

Nie bez powodu Balcerzan wskazuje na racjonalizujący charakter hipotezy ukrytej całości. Racjonalizacja ma oczywiście podwójne znaczenie. Z jednej strony, jak podpowiada słownik, jest to „ujmowanie czegoś w kategoriach rozumowych, a nie emocjonalnych"[12], nadawanie czemuś charakteru pojęciowego, uporządkowanego i tym samym zrozumiałego. Z drugiej strony, na gruncie myślenia psychoanalitycznego, jest to nazwa jednego z mechanizmów obronnych, polegających na „wynajdywaniu racjonalnych argumentów dla umotywowania własnych czynów i postaw mających źródło w uczuciach i motywach, do których człowiek nie chce się przyznać przed sobą"[13]. Usensownienie dzieła sztuki, ujmowanie go w kategoriach wyłącznie racjonalnych, zwłaszcza gdy chodzi o konceptualizowanie jego

---

[12] Por. Hasło: Racjonalizacja, [w:] *Słownik języka polskiego PWN,* http://sjp.pwn.pl/sjp/racjonalizacja;2573225.html [dostęp: 12.05.2017.]

[13] Więcej na temat racjonalizacji jako mechanizmie obronnym: H. Grzegołowska-Klarkowska, *Samoobrona przez samooszukiwanie się* [w:] *Złudzenia, które pozwalają żyć*, red. M. Kofta, T. Szustrowa, PWN, Warszawa 1991, s. 188-201.

emocjonalnego oddziaływania, nosi znamiona budowania bezpiecznego dystansu, zaś odkrywanie „o co tak naprawdę w nim chodzi", a więc wynajdywanie ukrytej zasady nim rządzącej, może być odczytywane w kategoriach obrony przed niezrozumiałą innością tekstu i własną wobec niej bezbronnością.

Sytuacja ta dotyczy tłumaczy w szczególnym stopniu, ponieważ o ile zwykły czytelnik może sobie ostatecznie pozwolić na przyznanie się do bezradności wobec inności tekstu — rezygnując z lektury albo z ambicji czytania ze zrozumieniem, czerpiąc przyjemność jedynie z poszczególnych fragmentów, albo brzmieniowego następowania po sobie słów i dźwięków — o tyle tłumacza, w tradycyjnym rozumieniu, na ten luksus już nie stać. Oczekuje się bowiem od niego właśnie tego, by znalazł sposób zanegowania materialnej obcości oryginału; by odkrył tajemną formułę (sens czy ducha tekstu), która pozwoli ją przekroczyć, pochwycić i ostatecznie rozporządzać nią na tyle sprawnie, by przenieść ją do innego języka, czy wręcz stworzyć na nowo w innej materii językowej. W tradycji europejskiej właściwie od czasów św. Hieronima tłumacz był i niejako wciąż jest zmuszony do takiego racjonalizującego usensownienia tekstu, który ma zostać przełożony. Właśnie ten ruch od litery do sensu, od materii do ducha, został wyrażony w słynnej formule „non verbum e verbo sed sensum exprimere sensu", stanowiącej kamień milowy europejskiego myślenia o przekładzie zanurzonego w tradycji hermeneutycznej.

W rozwinięciu owego racjonalizującego zabiegu stojącego u podstaw przekładu, dostrzeżonego przez Edwarda Balcerzana, i w wyciągnięciu najważniejszych konsekwencji płynących z takiego ujęcia sprawy, przydatne mogą okazać się ustalenia dwu translatologów: Antoine'a Bermana i Douglasa Robinsona.

Berman w swoim słynnym tekście *Przekład jako doświadczenie obcego*[14] próbował zarysowywać związki pomiędzy myśleniem o przekładzie a psychoanalizą. On również widział w zabiegach translatorskich przede wszystkim szereg mechanizmów obronnych, które uruchomione zostają w wyniku zderzenia z obcością tekstu w sytuacji przekładowej. Autor wymienił dwanaście tendencji obronnych, które prowadzą do powstania różnych deformacji w procesie przekładu. Jedną z nich jest właśnie racjonalizacja. W rozumieniu Bermana jest to bardzo ogólna tendencja wymierzona przeciwko obcości i irracjonalności tekstu wyjściowego, która polega na

[14] A. Berman, *Przekład jako doświadczenie obcego*, [w:] *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. P. de Bończa Bukowski, M. Heydel, Kraków 2007.

ignorowaniu wszelkich cech, czy elementów materii i formy oryginału, które wydają się dziwaczne, irracjonalne, niepotrzebne z punktu widzenia norm językowych i sensu czy istoty przekładanego dzieła. Wszystkie niezrozumiałe „kaprysy" czy „dziwactwa" tekstu oryginalnego zostają więc w przekładzie zredukowane lub pominięte jako mało ważne, podobnie jak ma to miejsce w przypadku racjonalizacji rozumianej w kontekście psychoanalitycznym, gdy wszystkie sygnały płynące z ciała — takie jak uczucia, motywacje i pragnienia — zostają zignorowane albo wręcz niedostrzeżone jako „bezsensowne" i niesprzyjające realizacji świadomie wybranych, wyższych, racjonalnych celów.

Tak rozumiana racjonalizacja w obu przypadkach opiera się na dychotomii rozumu i ciała, która w jaskrawy sposób dowartościowuje wszystko to, co związane z pierwszym porządkiem, a deprecjonuje elementy związane z drugim. W takim ujęciu to, co duchowe, zostaje wyróżnione jako domena właściwego, nieprzemijającego sensu — istoty rzeczy — a to, co cielesne, umniejszone jako przygodne, nietrwałe, zmienne, przemijające i właściwie utrudniające obcowanie z tym wyróżnionym, pierwszym porządkiem. Jak pokazuje Douglas Robison w książce *The Translator's Turn*, jedynie przy przyjęciu takich założeń tłumaczenie mogło jawić się jako w ogóle możliwe. Zarazem jednak amerykański teoretyk dokonuje dogłębnej krytyki tak zarysowanej dychotomii[15]. Wywodząc ten sposób myślenia z idealizmu Platona, wskazując na szczególny moment jego rozpropagowania przez św. Augustyna i wyrazistego powiązania go z wartościowaniem moralnym, Robinson pokazuje, w jak ścisłe związki zaczęła wchodzić ze sobą teologia, metafizyka oraz teoria reprezentacji i tekstu, oraz jak daleko idące konsekwencje miało to dla sztuki tłumaczenia. Badacz twierdzi, że z tego absolutyzującego rozum i rozumienie rdzenia wyrasta właściwie większość opozycji, które wpłynęły na sposób, w jaki myślało się i wciąż myśli się o przekładzie. Opozycje ciała i ducha, emocji i rozumu, materii i idei, litery i sensu, wyznaczały wyraziste ścieżki, którymi miał podążać tłumacz: w oparciu o wiedzę i rozum powinien zgłębiać sens tekstu, ażeby dotrzeć do jego istoty i ducha. Prowadziło to do zaniedbywania myślenia o materialności tekstu, ale także, co szczególnie istotne dla prowadzonych tutaj rozważań, o emocjonalności samego tłumacza oraz o roli, jaką jego ciało i afekty odgrywają w procesie przekładu.

[15] Zob. D.Robison, *The Translator's Turn*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1991, s. 38-50.

Do omówienia koncepcji Robinsona jeszcze wrócę, tymczasem chciałbym podkreślić, że idąc w ślad za rozważaniami przywołanych badaczy, możemy rozumieć obserwację Balcerzana dotyczącą „racjonalizującego" gestu stojącego u podstaw każdego tłumaczenia na dwa w istocie uzupełniające się sposoby. Z jednej strony owa racjonalizacja polega przede wszystkim na tworzeniu racjonalistycznego wyjaśnienia na temat tego, dlaczego dany tekst przybrał taki a nie inny kształt, a więc implikowania i poszukiwania dającej się pochwycić myślą zasady, reguły, sensu. W tym celu potrafimy odwoływać się do całego repertuaru filologicznych i interpretacyjnych narzędzi, które mają przybliżać nas do tekstu i umożliwić jego lepsze zrozumienie. Tymczasem zdarza się, że w praktyce owe abstrakcyjne pojęcia i formuły nierzadko uniewrażliwiają nas na jednostkowość i niepowtarzalność danego tekstu, uniemożliwiając spontaniczne reakcje na jego poszczególne elementy, czy wręcz w ogóle ich dostrzeganie (zwłaszcza gdy chodzi o elementy, które nie odpowiadają przyjętej przez nas perspektywie).

Takie ujęcie problemu wiąże się bezpośrednio z drugim sposobem rozumienia owej racjonalizacji. Dotyczy ono już bezpośrednio emocjonalności tłumacza i roli, jaką afekty odgrywają w procesie przekładu. Odwołanie się do racjonalizującego paradygmatu kazało nam myśleć, że rola ta jest raczej nieznaczna; że tłumaczenie jest, czy powinno być, operacją z gruntu umysłową, w której cielesność i emocjonalność nie odgrywają istotnej roli. Właściwie najlepiej byłoby, gdyby ciało i afekty tłumacza, stanowiące niejako symbol jego podmiotowości, zostały możliwe silnie stłumione, wyciszone, wyłączone z procesu przekładu. Swego rodzaju translatorskim nietaktem, poczytywanym za brak profesjonalizmu, jest sytuacja, w której osobowość i emocjonalność tłumacza wpływają na przeprowadzane przez niego transfery przekładowe. Afekt i ciało, jako elementy prywatności tłumacza, w takim rozumieniu oddalają go od tłumacza idealnego, rozumianego jako czysty rozum, sama przekładająca myśl: tłumacz-bóg albo tłumacz-maszyna. Widzimy więc, że owa racjonalizacja opisywana przez Balcerzana, to odcieleśnienie osoby tłumacza i procesu przekładu, pozostają w ścisłym związku z szeroko opisanym przez Lavrence'a Venutiego ideałem tłumacza niewidzialnego, który przez wieki dominował — a poniekąd dominuje po dziś dzień — w dyskursie o

przekładzie[16]. Aby ów ideał miał szansę zaistnieć, tłumacz musi zostać odarty ze swojej podmiotowości, a więc związanej z nią cielesności i napędzającej ją afektywności. Narzędziem, które miałoby umożliwić owo pożądane wielopiętrowe stłumienie, miałaby być właśnie owa przekładowa racjonalizacja.

W świetle naszych wcześniejszych ustaleń — rozumienia racjonalizacji jako reakcji obronnej na materialną obcość oryginału — owo przekonanie na temat dychotomicznego rozdzielenia afektu i rozumu, ciała i umysłu oraz triumfu tego drugiego, staje się trudne do utrzymania. Jeżeli bowiem przypomnimy sobie, że „hipoteza ukrytej całości" jako swego rodzaju racjonalizacji pojawia się w odpowiedzi na inność i obcość tekstu oraz odczuwaną wobec niej bezradność, uderzą nas dwie kwestie. Po pierwsze i bardziej oczywiste, że istnieje możliwość pozaracjonalnego obcowania z tekstem, to znaczy taki poziom „lektury", który opiera się na bardziej podstawowych parametrach niż rozumienie: brzmienie, kształt i układ liter, długość zdań, ale także jakość papieru (czy jasność, kontrast i wielkość ekranu), grubość książki i jej ciężar, ostatecznie także język, w którym jest napisana. Istotną rolę odgrywają tu także wcześniejsze doświadczenia odbiorcze, oczekiwania wobec danego tekstu, okoliczności, w jakich zasiadamy do lektury itd. Istnieje więc cały repertuar pozaświadomych czynników, które determinują albo modyfikują przebieg naszej lektury i rozumienia tekstu.

Po drugie zaś okazuje się, że racjonalizacja jako mechanizm obronny pojawia się w odpowiedzi na poczucie bezradności i związany z nim lęk, a więc ma na wskroś afektywny charakter. Co więcej, jak sugeruje Balcerzan, wybór „hipotezy ukrytej całości" powstaje w odpowiedzi na przeczuwany brak, który czytelnik/ tłumacz rozpoznaje (albo nie) w sobie lub w tekście, a który jest ściśle związany z jego doświadczeniem, zgromadzoną wiedzą i podejściem do tekstu. Są to jednak parametry wyrastające tyleż z predyspozycji umysłowych, co z historii danego czytelnika czy czytelniczki — pamięci, skojarzeń, pragnień, śladów i sposobów reagowania, których się nauczyła i które zostały niejako zapisane w jej ciele w trakcie całego życia. To właśnie dlatego teksty zdają się zadawać różnym czytelnikom i czytelniczkom różne pytania i udzielać im na nie różnych odpowiedzi. Dzieje się tak, gdyż także ów brak wpisany w proces lektury ma różny charakter i w różny sposób

[16] L. Venuti, *The translator's invisibility. A history of translation,* Routledge, Londyn, 2004.

ulega uzupełnieniu. Nadaje więc, jak powiedzieliśmy, podmiotowy rys procesowi lektury, ale też sprawia, że „hipoteza ukrytej całości" oraz związana z nią racjonalizacja również ma charakter dość labilny i ściśle związany z historią, cielesnością i emocjonalnością czytelnika albo czytelniczki. Oznacza to, że owa „racjonalność" ma nie tyle uniwersalny, co wręcz głęboko relatywny charakter — czytelnik nadaje jej sens każdorazowo zgodnie ze swoimi preferencjami i potrzebami, w sposób, który wydaje mu się najbardziej przekonujący. Zaś najbardziej przekonujący wydaje mu się z reguły taki sens, który odpowiada jego brakowi i pozwala możliwie skutecznie go negować, tworząc odpowiednią fikcję, albo podtrzymując inną, głębiej zakorzenioną, bo sięgającą poziomu egzystencjalnego. Racjonalizująca lektura może bowiem, choć nie musi, stanowić przedłużenie racjonalizacji, sposobów reagowania, czy nadawania sensu, które odgrywają istotną rolę w życiu danego czytelnika. W takiej sytuacji afektywna motywacja do utrzymania w mocy obranej strategii obronnej jest więc szczególnie silna, a zarazem dobrze pozwala uchwycić, że stawką w lekturze jest tutaj właściwie unikanie bezradności i związanego z nią lęku.

3.2. Świat podstawiony

Najistotniejszą konsekwencją pojawienia się „hipotezy ukrytej całości", która odciska wyraźne piętno na całym procesie tłumaczenia, jest wyłonienie się przekładowego „świata podstawionego". Świat podstawiony to konstrukcja powstająca podczas próby całościowego ujęcia tekstu i obecnego w nim świata przedstawionego, w wyniku wypełniania braku, który pojawia się w momencie konfrontacji czytelnika/czytelniczki z tekstem. Wypełnianie, czy uzupełnianie braku w procesie lektury i przekładu może kojarzyć się z fenomenologicznym procesem konkretyzacji i, jak się zdaje, u Balcerzana poniekąd ma taki właśnie sens. W moich rozważaniach, akcentujących kwestię podmiotowości tłumacza w tym procesie, wprowadzam nieco inne jego rozumienie.

Konkretyzacja w ujęciu takim, jak proponuje Roman Ingarden[17], polega na wypełnianiu miejsc niedookreślenia, które są wyznaczone przez esencjalny szkielet

[17] Por. R. Ingarden, *Formy poznawania dzieła literackiego, „*Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej" 33/1/4, 1936, s. 163-192.

dzieła literackiego. Choć odbywa się na różnych poziomach, zasadniczo ma ustalone ramy i możliwą do uchwycenia istotę. Brak, który miałby ulec wypełnieniu, jest w jakimś sensie określany, wyznaczany przez dzieło[18]. Tymczasem brak, o którym mówiliśmy tu wcześniej, sytuował się po stronie odbiorcy, jego kompetencji czytelniczych i jego doświadczeń. Ograniczony był raczej konwencjami odczytywania i przeżywania, aniżeli wyrazistą esencją dzieła. Sposób jego zdefiniowania i wypełnienia zależał od osoby czytelnika. Takie skrajnie konstruktywistyczne przekonanie, przenoszące punkt ciężkości z samego tekstu na czytelnika, czy też na jakość, która wyłania się w relacji między tekstem i czytelnikiem, oprócz tego, że posiada pewną wartość poznawczą, jest również bliskie myśleniu w kategoriach psychoanalitycznych, w których to podmiotowe decyzje, reakcje i wiążąca się z nimi odpowiedzialność sytuują się w centrum zainteresowania.

W takim rozumieniu, i podobnie jak sugeruje sam Balcerzan, świat podstawiony zostaje ulokowany w miejscu świata przedstawionego i go zastępuje. W przyjętej przeze mnie perspektywie ów świat przedstawiony, rozumiany jako materialna obcość tekstu, nad którym nadbudowuje się sens, jest miejscem pustym, nieobecnym. To miejsce po nim zostaje przysłonięte właśnie owym światem podstawionym — pewną fantazją, mającą znamiona projekcji, którą czytelnik rzutuje na niezborną materię tekstu, aby nadać jej sensowny, całościowy kształt. W tym rozumieniu lektura ma każdorazowo na wskroś osobisty charakter i ostatecznie, na pewnym podstawowym poziomie, jest przede wszystkim spotkaniem z samym sobą i z innym, wobec którego owo „ja" zostaje powołane do istnienia.

> Wyrazistość owych „światów" bywa tym jaskrawsza im zasobniejsza jest w sprzeczności i napięcia dana seria przekładowa […] Zróżnicowania wewnątrz serii nie mają identycznej rangi. Niekiedy uznajemy je za mało ważne, ograniczone do cech drugorzędnych czy ornamentowych, i czytelnik dziwi się jedynie, po co wyprodukowano tyle spolszczeń, skoro wszyscy wzajemnie się powielają. Zdarza się wszak, iż w którejś serii natrafimy nagle na semantyczną przepaść między przekładem a przekładem; w takim wypadku sprzeczności najgłębsze z reguły są — właśnie! — sprzecznościami poszczególnych „światów podstawionych". To potęguje namiętności polemiczne — nierzadko naładowane nietolerancją i jawną agresją. Dlaczego nie potrafią się pogodzić Kornel Czukowski z Irinrchem Wiedienskim, Julian Tuwim z Adamem Ważykiem, Stanisław Barańczak z

[18] Co ciekawe sam Ingarden w swoich rozważaninch dotyczących przekładu niewiele uwagi poświęca procesowi konkretyzacji. Skupia się raczej na akcentowaniu niemożliwości przekładu, który pomija choć jedną z warstw dzieła literackiego — przede wszystkim jego podstawową, materialną warstwę brzmień. To szczególnie ważna uwaga, która wydaje się istotna z punktu widzenia dalszej części prowadzonych tu rozważań. Por. R. Ingarden, *O tłumaczeniach*, [w:] *Polska myśl przekładoznawcza. Antologia*, red. P. de Bończa Bukowski, M. Heydel, Kraków 2013, s. 79-103.

> Maciejem Słomczyńskim, Robert Stiller z poprzednikami zajmującymi się polskimi *Alicjami w krainie czarów*, Joanna Salamon i Jerzy Paszek ze mną (a ja z nimi?) O co się toczy translatorskie wojny? O coś bardzo drogiego i osobistego, o konstrukcję własnych „światów podstawionych". [19]

Balcerzan mówi wprost o afektywnym zabarwieniu „światów podstawionych", o zaangażowaniu emocjonalnym, które rodzi proces interpretacji, zwłaszcza ten utrwalony w tłumaczeniu. Sugeruje, że konstrukcja „świata podstawionego" jest czymś bardzo cennym i osobistym. Zgoda. Mówiliśmy już wcześniej, że „hipoteza ukrytej całości" i związane z nią ukształtowanie „świata podstawionego" wiąże się z tak silnym nacechowaniem emocjonalnym, ponieważ ma charakter obronny. Brak wywoływany w czytelniku przez tekst i sposób odpowiedzi na ten brak jest sprawą na wskroś osobistą, bo wyrasta z podmiotowości interpretatora/tłumacza. Staje się podstawą budowania silnej relacji między tekstem a czytelnikiem/czytelniczką. Powodem zaś, dla którego owe czytelnicze racjonalizacje mogą budzić tak silne, nieracjonalne reakcje, jak zapalczywość, nietolerancja i agresja, jest lęk. Sytuacja, w której zaczynamy spierać się o interpretację, narusza ową jednostkową „hipotezę ukrytej całości" wzniesioną przez czytelnika/tłumacza po to, by oswoić obcość oryginału, przekroczyć ją i zbudować z tekstem szczególną więź. Pojawienie się innej interpretacji (która *de facto* jest odpowiedzią na inny czytelniczy brak) ujawnia, że istnieje „coś jeszcze", nadwyżka sensu, której poprzednia interpretacja nie objęła. Ukazuje więc niewystarczalność poprzedniej fantazji i w konsekwencji prowadzi do powrotu obcości/materialności oryginału, rozprucia szwów racjonalizującej, całościującej interpretacji i ponownej konfrontacji z brakiem. Nie dziwi więc, że zdecydowanie częstszą reakcją w takiej sytuacji jest wzmocnienie własnych tendencji obronnych, aniżeli pokorna kapitulacja i dążenie do zmierzenia się z własną niemocą i związanym z nią lękiem. Stąd w sytuacji sporu nasilają się tendencje do podważania i pomniejszania argumentów przeciwnika, coraz silniejszego utwierdzania się we własnej interpretacji, budowania coraz bardziej rozbudowanej racjonalizacji i forsowania własnego odczytania i własnej wizji świata podstawionego.

To ważne zastrzeżenie, ponieważ spory te toczą się tak, jak gdyby dotyczyły świata przestawionego i materialności danego tekstu, tymczasem toczą się niejako

[19] E. Balcerzan, dz. cyt, s. 190.

pod ich nieobecność i dotyczą tego, jaki „świat podstawiony" powinien ową nieobecność zapełnić. Przy czym, co szczególnie istotne, a na co zwracaliśmy uwagę już wcześniej, ów brak, o którym mowa, nie jest w każdym przypadku tożsamy i uniwersalny, ale każdorazowo konstruowany przez czytelnika w relacji z dziełem. Spór więc dotyczy *de facto* różnych sposób wypełniania różnie rozumianego braku, albo inaczej różnych sposobów oswajania różnie postrzeganej obcości[20]. Nie dziwi więc, że spór, jak zauważa Balcerzan, staje się najbardziej wyrazisty na linii przekład-przekład, w obrębie danej serii przekładowej, a w mniejszym stopniu w relacji przekład-oryginał. Tytułowe „wojny światów", o których pisze Balcerzan, dotyczą bowiem właśnie owych „światów podstawionych", a więc przekładów rozumianych jako teksty czy zdarzenia pojawiające się w polu języka docelowego. Tekst oryginału, co w przypadku przekładu widać szczególnie dobitnie, nie jest właściwie szczególnie istotny — i tak ostatecznie pozostaje w języku docelowym nieobecny. Ma natomiast fundamentalne znaczenie jako fantazmat będący pretekstem dla tworzenia kolejnych tłumaczeń i interpretacji. Zaś to, jak zostanie on zdefiniowany i jaki będzie jego ostateczny kształt, a więc które tłumaczenie będzie najbardziej wobec niego adekwatne i najbardziej mu „wierne", staje się przedmiotem walki o władzę symboliczną.

3.3. Idio- i ideosomatyka przekładu

Oczywiście trudno utrzymać w mocy przekonanie, że reakcja na brak, który ujawnia się w procesie przekładu, ma charakter zupełnie arbitralny i odbywa się jedynie na zasadach narzuconych przed wyobraźnię podmiotu. Twierdzenie, że jest ona absolutnie arbitralna, niepodlegająca żadnym regułom i ograniczeniom, byłoby znacznym uproszczeniem, które z jednej strony byłoby narażone na zarzut solipsyzmu, z drugiej na nieco naiwne, romantyczne myślenie o emocjach i afektach jako autentycznych, na wskroś zindywidualizowanych, nieskażonych przez kulturę, stanowiących prostą emanację cielesności podmiotu. Sprawa domaga się więc skomplikowania. Ciekawe rozważania na ten temat w kontekście myślenia o

[20] Zmienność tak rozumianego braku, czy obcości wynika z różnego sposobu konceptualizowania tego, czego brakuje, albo tego, co jest obce, poprzez definicję *per negationem* — czegoś innego niż to, co mam; czegoś innego niż to, co znam; czegoś, co sytuuje się poza moim kręgiem poznawczym, o czym domyślam się, że jest, choć nie wiem, czym jest.

przekładzie przedstawił Douglas Robinson. W swojej książce *The Translator's Turn*[21] zaproponował translatorski zwrot ku cielesności, pisząc o somatopoetyce. Szczególnie istotne było dla niego dostrzeżenie wagi, jaką w procesie przekładu odgrywa nie tylko mózg czy umysł tłumacza, ale całe jego ciało oraz związane z nim afekty i emocje. Robinson szybko dostrzegł problem roli, jaką kultura i język pełnią w konstruowaniu emocjonalności, a nawet cielesności tłumacza, dlatego w swoich rozważaniach o somatopoetyce wprowadził rozróżnienie na idiosomatykę i ideosomatykę.

Przywołując badania Williama Jamesa i jego teorię znaku, Robinson wskazał na związek, jaki zachodzi między emocjami a językiem. Z jednej strony emocje są determinowane przez język, ale także używanie języka ma silne emocjonalne zaplecze; intuicja i pewne wyczucie odgrywają istotną rolę w dobieraniu słów, w tym, że pewne wyrazy wydają się nam bardziej trafne niż inne, a pewne frazy szczególnie chwytliwe czy wyjątkowo „dobrze brzmiące"[22]. Rozważania Jamesa Robinson uzupełnił ich krytyką przeprowadzoną przez Wittgensteina, który w *Dociekaniach filozoficznych* zasadniczo zgodził się z tezami dotyczącymi afektywnego zabarwienia języka, ale wskazywał, że nie może mieć ono jedynie subiektywnego znaczenia, gdyż afektywny aspekt użycia języka również jest przedmiotem gry językowej. Nie można go rozpatrywać na poziomie słowa i odpowiadającego mu znaczenia, ponieważ słowa jako takie nie mają zewnętrznie przypisanych im znaczeń, ale raczej ich znaczenie jest ustanawiane w momencie użycia[23]. Takie spojrzenie na sprawę oddala od myślenia w kategoriach systemu językowego, a zachęca do skupiania się na porządku mowy i poszczególnych użyciach języka. Zarazem jednak ukazuje, że język nie jest prostym narzędziem ekspresji przerzucającym pomost między przeżywającym podmiotem i światem, ale podlega zupełnie innym prawom, które ostatecznie mogą być alienujące wobec doświadczeń i przeżyć mówiącego.

Robinson za Wittgensteinem wskazuje, że kluczową rolę w ustanawianiu znaczeń znaków odgrywają konwencje i normy, które stawiają granice swobodnym przepływom znaczeń. To za ich sprawą, dzięki strukturyzowaniu i nadawaniu ładu, komunikacja w ogóle staje się możliwa. Pojawiają się znaczenia o intersubiektywnym charakterze, które rozumiemy podobnie i dzięki którym odnosimy

[21] D. Robison, dz.cyt.

[22] D. Robinson, dz.cyt., str. 5.

[23] Tamże, s. 9

w komunikacji wrażenie, że mówimy o tym samym i że się wzajemnie rozumiemy. Można więc powiedzieć, że znaczenie jest w języku ustanawiane na mocy prawa wyznaczającego granice użycia i rozumienia. Robinson jednak podkreśla, że owo prawo nie obowiązuje bezwzględnie; ma swoje centra i peryferie. Na peryferiach znaczenia wyrazów zaczynają się nakładać i rozmywać, tracić wyrazistość, a tym samym stają się bardziej podatne na zindywidualizowane nadawanie znaczeń; warto dodać, że to nie najrzadziej używane, czy najbardziej wyszukane wyrazy są podatne na owo tracenie jasnego znaczenia, ale właśnie te najoczywistsze, używane na co dzień, często w postaci utartych fraz czy obiegowych pojęć. Dlatego Robinson sugeruje, iż:

> Znaczenia są niemal zawsze współdzielone, kolektywne, ale nigdy w sposób idealny czy w pełni systematyczny. […] znaczenie i jego interpretacja są motywowane i prowadzone przez uczucie albo reakcję somatyczną ciała; jednak to przewodnictwo jest zróżnicowane zarówno ze względu na kontekst, jak i na osoby, a ponadto podlega kontrolowaniu przez ideologię (kształtującą moc mowy danej społeczności). [24]

To właśnie na tym gruncie zaczyna zarysowywać się napięcie pomiędzy tym, co idiosomatyczne, a tym, co ideosomatyczne. Mówiąc o ideosomatyce, Robinson ma na myśli kulturową inżynierię emocji — nie tylko ich jakościowego kształtu, zasad ich przeżywania i okazywania, ale także ich roli i znaczenia w codziennym życiu. W procesie akulturacji i socjalizacji zostaje zaprogramowana również waga, jaką przydajemy emocjom, i uwaga, z jaką się im przyglądamy, by mogły się stać istotnym punktem odniesienia w podejmowaniu decyzji i w życiu społecznym. Ideosomatyka jest więc efektem ideologicznego kształtowania somy — ciała i emocji. Robinson wyraźnie inspiruje się myśleniem z pogranicza psychoanalizy Lacanowskiej i Focaultowskiej teorii dyskursów, akcentując sposób, w jaki ideologia i władza oddziałują na podmiot nie tylko na poziomie idei, ale przede wszystkim na poziomie ciała. W tym rozumieniu podmiot zostaje powołany do istnienia przez język, który zarazem wywłaszcza go z bezpośredniego kontaktu z samym sobą. Dlatego Robinson mówi o programowaniu przeżywania emocji — tym samym podkreśla, że oddziaływanie ideologii sięga głęboko pod skórę podmiotu; że takie uwarunkowanie sposobu odczuwania i przeżywania emocji jest zarazem przesłanką wyłonienia się

[24] Tamże, s. 10.

podmiotu i niejako go poprzedza, zatem właściwie odbywa się poza jego świadomością i może jawić się jako „naturalne".

Zdaniem amerykańskiego badacza wprowadzanie owych reguł przeżywania działa tak silnie i dogłębnie z dwu powodów. Po pierwsze dlatego, że ma charakter rozwojowy, pojawia się wraz z nauką języka, w czasie gdy dziecko jest szczególnie podatne na kształtujące oddziaływanie rodziców. Po drugie dlatego, że formuje się nie w ramach spotkania z abstrakcyjnym systemem języka, ale z jego performatywnymi zastosowaniami — przez konkretne osoby (rodziców), w określonych sytuacjach, z całym zapleczem niewerbalnych i afektywnych oddziaływań. Owo prawo, które ustanawia zasady mówienia i przeżywania, jest związane z zakazem. Zgodnie z teorią Burke'a, którą w swoich rozważaniach inspiruje się Robinson, dziecko słyszy od rodzica wyrazistą formułę zakazu: „Nie", popartą silnym ładunkiem emocjonalnym wyrażanym w postawie, tonie głosu, geście. Formuła ta nabiera charakteru imperatywu i performatywu — oddziałuje na dziecko, wywołuje w nim lęk i reakcję unikania. Z czasem dziecko interioryzuje zakaz i odtwarza go w umyśle wraz z towarzyszącymi mu emocjami za każdym razem, gdy spotyka się z danym przedmiotem, a w konsekwencji i samym słowem, czy zespołami słów, które z danymi sytuacjami i emocjami były związane. Tak powstają zaprogramowane przez ideologię cielesne reakcje i skojarzenia związane z konkretnymi użyciami języka.

Ideosomatyka zatem, poprzez język, wprowadza w świat cielesnych odczuć i emocji pewien ład, który pozwala na ich intersubiektywne przekazywanie i wspólne przeżywanie, otwiera na empatię i współczucie oraz umożliwia rozmawianie o emocjach. W efekcie większa część naszych somatycznych reakcji i sposobów przeżywania nie jest nasza, tylko wspólnotowa, wprowadzona w obręb naszego ciała za sprawą ideologii. W ten sposób powstaje to, co nazywamy „konwencjami" przeżywania pewnych emocji w kulturze. Można więc powiedzieć, że właśnie owo ideologiczne „ujarzmienie" ciała, współdzielenie norm językowych, jest tym, co w ogóle umożliwia nam komunikację.

Ideosomatyczne programowanie wpajane w procesie socjalizacji nie ma jednak charakteru idealnego. Nie tworzy doskonałych kopii czy robotów powielających schematy rozumowania i przeżywania. W przebiegu życia jesteśmy kształtowani przez wiele ideologii, rzadko posiadających ściśle homogeniczny charakter. Ponadto w naszym doświadczeniu pojawia się wiele zdarzeń, które

wyprzedzają język, mają charakter na wskroś osobisty, nieprzewidywalny, niespecyficzny; wymykają się ideologicznej kontroli i tym samym otwierają przestrzeń dla mniej strukturyzowanej i uporządkowanej podmiotowej afektywności i emocjonalności. To właśnie tu sytuuje się biegun cielesności, który Robinson nazywa idiosomatyką. Idiosomatyka wyłania się tam, gdzie siatka skodyfikowanych użyć języka jest mniej gęsta i w związku z tym otwiera się na jednostkowe przeżycia i odpowiadające im próby jednostkowego używania języka. Idiosomatyka przeciera szlak do indywidualności i niezwykłości używania znaków. Opiera się na sytuacyjnym bądź osobistym konstytuowaniu znaczeń słów w użyciu — poprzez kontekst, ale także poprzez poszukiwanie ścisłego związku z ciałem. Staje się źródłem wszystkich nieporozumień, lapsusów, zakłóceń i błędów w komunikacji. Zarazem jednak to ona stanowi aspekt „napędzający" rozwój języka, nadający mu witalność i wewnętrzny pęd. Przyczynia się do powstawania zmian językowych oraz stanowi istotne zaplecze wszelkich poetyckich użyć języka.

Po wprowadzeniu rozróżnienia na idiosomatykę i ideosomatykę Robinson sugeruje zwrot ku odkrywaniu własnej cielesności przez interpretatora i tłumacza. Wskazuje bowiem, że w kulturze Zachodu do tej pory uczeni byliśmy raczej ją ignorować, by móc w pełni kierować się rozumem. Pojawiały się tendencje do jej wyraźnego deprecjonowania i odrzucania sygnałów zeń płynących jako subiektywnych i ulotnych; zaburzających możliwość widzenia prawdy. W efekcie postępowanie tłumacza podporządkowane było już nie tyle idiosomatycznym wpływom, co raczej zracjonalizowanej wiedzy na temat tego przeżywania; raczej wiemy, jak należy postępować, aniżeli czujemy i kierujemy się uczuciami. Zarazem jednak amerykański badacz pokazuje, że w wyniku nakładania się i współistnienia obu porządków często właściwie niemożliwe staje się odróżnienie idiosomatycznych doświadczeń i użyć języka od tych mających charakter ideosomatyczny. Z czasem bowiem idiosynkratyczne znaczenia, skojarzenia, wizualizacje wynikające z osobistych doświadczeń i reakcji ulegają naturalizacji i automatyzacji i stają się trudno odróżnialne od tych, które pochodzą z porządku ideologicznego.

Robinson wprowadza więc pewne rozróżnienia, które szybko ulegają zatarciu; oferuje narzędzia, które tracą swoją poręczność jeszcze nim zostaną użyte. W świetle zagadnienia emocji i afektów, które nie stanowią wyrazistego, stałego przedmiotu badań, a raczej mają charakter dynamicznego, wciąż zmieniającego

się potoku cielesnych, zindywidualizowanych (przynajmniej do pewnego stopnia) odczuć, trudno spodziewać się jednoznacznych rozstrzygnięć. Samo zwrócenie uwagi na fakt, jak ideologia, a więc także kultura, wywierają wpływ na sposób, w jaki tłumacz przeżywa afekty i emocje, co ma kluczowe znaczenie dla jego pracy i budowania samoświadomości, stanowi istotną wartość pracy Robinsona.

3.4. Semiotyczne

Teoria zaproponowana przez autora *The Translator's Turn* dość powierzchownie odwołuje się do tradycji psychoanalitycznej, która nierzadko stanowi myślowe tło i inspirację dla formułowanych przez niego rozważań na temat emocji i ciała. Sądzę, że ogniwem, które pozwoli połączyć semiotyczne z ducha rozważania Balcerzana oraz ustalenia Robionsona spod znaku zwrotu kulturowego, może okazać praca semiolożki i psychoanalityczki — Julii Kristevej.

Kristevę, podobnie jak Freuda i Lacana, szczególnie interesowały kwestie związane z mową i mówieniem, które pojawiają się w terapii i mają fundamentalne znaczenie analityczne. Zarówno Freuda, jak i francuskich psychoanalityków zajmowały problemy języka i prawa, które zdawało się z pojawieniem się i funkcjonowaniem języka ściśle powiązane. Prawo w takim rozumieniu miałoby przede wszystkim charakter strukturyzującego podmiot zakazu, zaś proces jego pojawiania się można by opisać w podobny sposób, jak to czyni Robinson. Między jego ustaleniami a koncepcjami psychoanalitycznymi — mam tu na myśli przede wszystkim model zaproponowany przez Kristevę — występują jednak dwie domagające się komentarza różnice.

Przede wszystkim należy pamiętać, że podmiot w ujęciu psychoanalitycznym to podmiot, który „nie jest panem we własnym domu". Istotne dla jego rozumienia jest nie tyko przekroczenie postrzegania podmiotu jako w pełni racjonalnego, ale także zaakceptowanie przeświadczenia, że ma on charakter nieświadomy. Mowa tu więc o podmiocie, który pozostaje wewnętrznie pęknięty. Owo pęknięcie zaś wprowadzane jest m.in. przez język i związane z nim prawo, zakaz. W tej perspektywie język jest żywiołem, który uderza w podmiot i jego ciało z zewnątrz, wyznacza mu granice i strukturyzuje ruch jego pragnienia. W tym ujęciu podmiot jest bardziej mówiony przez język, niż mówiący językiem; język

wywłaszcza podmiot z własnego ciała i doświadczenia, rozcina go, wprowadza w nim rozziew, odgrywa bardziej znaczącą rolę, niż ma to miejsce w koncepcji Robinsona. Posługując się zaproponowanymi przez niego terminami można by powiedzieć, że to, co ideosomatyczne, jest właściwie tożsame z tym, co językowe; co podmiot potrafi nazwać i uświadomić sobie za pośrednictwem języka i co konstytuuje jego świadome „ja". Natomiast to, co idiosomatyczne, wszelkie indywidualne doświadczenia cielesne, plasowałyby się poza językiem, byłyby tym, co pozostaje nieme, niewypowiedziane, co sytuuje się w milczeniu i pojawia jako brak[25].

Przestrzenią, w której oba te porządki miałyby okazję się spotykać, byłaby mowa. Mówienie sytuuje się bowiem na przecięciu języka i ciała i daje możliwość zaistnienia tego drugiego w tym pierwszym. Ciało i związana z nim energia libidalna przejawia się w mowie w postaci zakłóceń, lapsusów, zmian w prozodii, w wieloznacznościach, skojarzeniach i błędach. Podobnie jak w koncepcji Robinsona, a zarazem zgoła inaczej, w psychoanalitycznej koncepcji Kristevej zarówno to, co Symboliczne (związane z językiem, porządkiem i prawem) oraz to, co Semiotyczne (cielesne, indywidualne i afektywne), stanowią istotę funkcjonowania podmiotu, a zarazem go przekraczają, umykając w dużej części świadomemu przeżywaniu i kontroli. Można więc powiedzieć, że to, co Semiotyczne, uwidacznia się w miejscach, w których Symboliczne zawodzi, w miejscach poddanych słabszej strukturyzacji. Należy jednak zaznaczyć, że z perspektywy racjonalnego „ja" owe manifestacje początkowo mogą jawić się jako intruzje nie mające „podmiotowego" charakteru — nie dają poczucia zakorzenienia i bycia na swoim miejscu, ale objawiają się przede wszystkim jako brak albo swego rodzaju przesunięcie, czy uskok w tym, co Symboliczne. Podobnie sprawę zarysowuje Michał Paweł Markowski we wstępie do *Czarnego słońca:*

> Ciało, powiada JK za Freudem, znajduje się na granicy między biologią a reprezentacją. Na tej samej granicy znajduje się też język, który w związku z tym obarczony jest podwójnym zadaniem. Z jednej strony przedstawia on rzeczywistość za pomocą jasnych i wyrazistych znaczeń (nazwijmy je symbolami), z drugiej zaś — zanurzony jest w żywiole nieprzedstawialnym (nazwijmy do semiotycznym). Dialektyka Semiotycznego z Symbolicznym określa życie bytu mówiącego, który oscyluje między dwoma biegunami:

[25] Ważne by zdać sobie sprawę, że nie chodzi tu o romantyczne z ducha wywłaszczenie osoby z idyllicznego świata dzieciństwa wskutek dorastania. W tym przypadku nie jest tak, że podmiot istnieje wcześniej, a język staje przeszkodą w jego właściwej ekspresji. Jak zostało to zaznaczone powyżej — podmiot zostaje ukonstytuowany jako byt mówiący, wejście w język niejako dopiero produkuje podmiot, który jest naznaczony utratą; wejście w język poprzedza utratę, a zarazem ją wywołuje.

> między biegunem popędowym i biegunem tetycznym, między niejasnością zajmowanego miejsca i miejscem skąd wszystko wyraźnie widać. Co więcej: jeśli emocje człowieka podkopują jego bezpieczną pozycję i zaburza spokojną pracę przedstawienia […] to jasne jest, że podmiot przedstawiający, dla którego język jest jedynie narzędziem służącym do oddzielania się od świata, ustanawia się poprzez represję swojego momentu semiotycznego.[26]

Druga kwestia domagająca się wyraźniejszego zaakcentowania wiąże się z tym, że ów kluczowy dla Kristevowskiej koncepcji podział na Symboliczne i Semiotyczne ma charakter wyraźnie edypalny. Choć szerzej będzie o tym mowa w rozdziale czwartym i — zwłaszcza — szóstym niniejszej rozprawy, tutaj, na potrzeby prowadzonych rozważań, należy podkreślić, że w koncepcji Lacana, a później Kristevej, sytuacja edypalna nabiera metaforycznego charakteru. Szczególnie silnie akcentuje się w tych ujęciach moment, w którym dziecko wchodzi w język, a więc zaczyna uczyć się mówić. Jest to moment, gdy w rozgrywającą się na poziomie ciała relację z matką zaczyna się wdzierać język. Wprowadza on w symbiotyczną relację świadomość pewnej odrębności i niezależności od matki, umożliwia emancypację i dalszy rozwój, a zarazem jest powodem pojawienia się groźby jej utraty. Możliwość uniknięcia owej utraty daje znów identyfikacja z ojcem.

> Kim jest Ojciec? Oczywiście nie ojcem fizycznym, genetycznym, empirycznym, lecz „Trzecim", mediacyjną instancją, która pośredniczy między dzieckiem a matką. Jeśli tej instancji nie ma, dziecko — zbyt ściśle przylegające do matki — ma bardzo poważne kłopoty z indywidualizacją i umożliwia tym samym rozwój psychozy. [27]

> Dla Lacana Prawo Ojca jako podstawa porządku Symbolicznego jest z gruntu alienujące. Podmiot nie jest nigdy sobą i u siebie, bo zawsze jest wywłaszczony z siebie poprzez język, który nim mówi, poprzez strukturę *signifiants,* które bawią się z nim w ciuciubabkę. [28]

> „Dla Kristevej utożsamienie z wyobrażeniowym ojcem funkcjonuje jako wsparcie w przypadku utraty obiektu matczynego i dostarcza wyobrażeniowej podkładki dla podmiotowości, która chroni przed depresją i melancholią"[29]

Co to oznacza? Otóż Kristeva wiele uwagi poświęca sytuacji wyłaniania się podmiotu w ramach procesu wchodzenia w język. Ujmuje ją nieco mniej radykalnie niż Lacan, choć zasadniczo utrzymuje w mocy jego ustalenia. Zwraca jednak uwagę, że ów

---

[26] M. P. Markowski, *Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristevej,* [w:] J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia,* przeł. M. P. Markowski, R. Ryzyński, Kraków 2007, s. XVIII.

[27] M. P. Markowski, dz.cyt., s. XXIII.

[28] Tamże, s. XXIV.

[29] A. Elliott, S. Frosh, *Psychoanalysis in context: Paths between Theory and Modern Culture,* London, 1995, s. 43, cyt za: M. P. Markowski, dz.cyt., s. XXV.

proces wchodzenia w język, choć wywłaszcza podmiot z jego własnej cielesności, to zarazem ma także wymiar pozytywny: utożsamienie z porządkiem Symbolicznym jest kluczowe dla sprawnego funkcjonowania podmiotu. Zaufanie językowi pozwala bowiem zanegować utratę pierwotnego, dobrego obiektu, jakim jest kochająca matka i żywić nadzieję na jej odnalezienie pośród znaków języka. Zasadniczą część *Czarnego słońca* Kristeva poświęca na omawianie przypadków i mechanizmów działania melancholii i depresji. W oczach francuskiej psychoanalityczki te dwa zaburzenia pozostają w ścisłym związku z procesem wchodzenia podmiotu w język, a raczej z zaburzeniami pojawiającymi się w przebiegu tego procesu.

Melancholik w rozumieniu Kristevej to ktoś, komu — z różnych powodów — nie udało się zidentyfikować z porządkiem Symbolicznym, kto neguje negację utraty ukochanej Rzeczy i tym samym zostaje wystawiony na porażające poczucie straty i nieustanne poszukiwanie tego, co zostało utracone. Melancholik wciąż korzysta za znaków języka, ale robi to w inny sposób i na innych zasadach. Pozostaje on zwrócony w stronę utraconego ciała matki oraz wspomnienia łączącej go z nim więzi. Dlatego też Semiotyczne elementy odgrywają w jego mowie o wiele istotniejszą rolę. Symboliczny potok słów melancholika nie jest zdolny dotknąć istoty Rzeczy, dlatego źródła jego logorei z czasem coraz bardziej wysychają, aż w końcu podmiot zamiera w milczeniu na Symbolicznej pustyni czy cmentarzysku martwych słów. Nim to jednak nastąpi, jego mowa będzie coraz bardziej nasycała się pierwiastkami Semiotycznymi, które jako symptomy, na przekór ślizgającym się po powierzchni znakom, nieustannie będą przypominać o głębokim, cielesnym, uporczywym wspomnieniu utraconego ciała, które jawi się jako utracony sens życia melancholika. Jak przejawia się to, co Semiotyczne w mowie melancholika?

> Znaczenia języka przechowują w sobie zarówno Semiotyczną genezę, jak i Symboliczne reguły. Zarówno cielesna geneza, jak i społeczne reguły są w produkowaniu znaczeń niezbędne. Bez wymiaru Symbolicznego mielibyśmy do czynienia jedynie z bezkształtnym bełkotem ciała, z kolei bez wymiaru Semiotycznego — pozbawieni bylibyśmy w mowie tego, co wyłącznie nasze. Semiotyczność bowiem, to znak naszej nieusuwalnej idiomatyczności, która — choć nie zawsze widoczna — zabarwia nasze wypowiedzi. Gdzie jej szukać poza obszarem dziecięcej popędowości? W tonie głosu, jego barwie, „różnicy" jakby to powiedział Roland Barthes, w gestach, które towarzyszą każdej wypowiedzi, w rytmie, w jakim powstaje, w ujawnianych przez nie emocjach, czy wreszcie — w niepowtarzalnym stylu. To właśnie ta emocjonalna wyjątkowość zapewnia nam związanie tego, co mówimy, z naszym doświadczeniem, które — w najbardziej elementarnym znaczeniu — jest doświadczeniem ciała. Semiotyczny wymiar języka ujawnia się wszędzie

> tam, gdzie mamy do czynienia z nadwyżką rytmu nad referencją, muzyki nad rozumowaniem, tonu nad ideą[30].

Zarysowanie powyższej perspektywy było konieczne, aby pokazać, że zaproponowane przez Edwarda Balcerzana rozważania o szczególnej dialektyce komunikacji oraz jej konsekwencji dla dyskursu o przekładzie stanowią intuicje mające wiele wspólnego z ustaleniami psychoanalityków, którzy równocześnie i niejako równolegle rozwinęli je, odwołując się do tej samej, semiologicznej tradycji. Z drugiej natomiast strony przywołanie tych wszystkich koncepcji było nieodzowne, aby przejść do zasadniczej części prowadzonego tutaj wywodu i jego podsumowania. W dalszej części chciałbym bowiem pokazać, że rozważania Robinsona, a zwłaszcza Kristevej dotyczące cielesności i melancholii, mogą odgrywać istotną rolę w takim myśleniu o przekładzie, jakie zapoczątkował Edward Balcerzan.

Przedstawione dotychczas teorie mogą odnosić się do kwestii związanych z tłumaczeniem na dwu poziomach. Po pierwsze, na poziomie metaforycznym, mogą dać zestaw narzędzi i pojęć pozwalających lepiej zrozumieć i opisać mechanizmy działające w procesie tłumaczenia. Proces ten pozostaje bowiem w dużej mierze nieuświadomiony, rodzi jednak pewne konkretne wrażenia i generuje powtarzające się, dostrzegane przez tłumaczy i badaczy problemy. Odwołanie się do języka afektów i języka psychoanalizy oferuje możliwość zaproponowania koncepcji dotyczącej takich aspektów przekładu, które dotąd wymykały się opisowi lub uwadze, jak np. opisane w pierwszym rozdziale tej rozprawy ujęcie sytuacji przekładowej jako sytuacji edypalnej. Poza tym przyjęcie takiej perspektywy, a więc założenia, że „wchodzenie" dzieła tłumaczonego do języka docelowego jest w jakiś sposób podobne do „wchodzenia" podmiotu w język — rodzi podobne problemy i dylematy, a zarazem podobne uczucia i reakcje wobec nich — ma wiele daleko idących konsekwencji. Jedna z nich dotyczy osoby tłumacza jako człowieka i interpretatora, zadań, jakie stawia przed nim kultura (dyskurs o przekładzie) oraz tego, w jaki sposób może on na nie odpowiedzieć, a w jaki faktycznie odpowiada. Tej właśnie kwestii — miejsca podmiotowości, prywatności i afektywności tłumacza w kontekście myślenia w kategoriach psychoanalitycznych — będą dotyczyć moje dalsze rozważania. Ich

[30] Tamże, XXI.

przedmiotem natomiast będą uwagi czy wręcz „wy-tłumaczenia”[31] Edwarda Balcerzana jako tłumacza.

3.5. Prywatność tłumacza

Balcerzan zwraca uwagę na szereg reguł, obowiązków, zakazów i nakazów, z którymi w swojej pracy konfrontowany jest tłumacz. Praca ta jest do tego stopnia uregulowana przepisami i różnego rodzaju obostrzeniami, że ostatecznie przestaje przypominać pracę człowieka, a zaczyna rodzić skojarzenia z działalnością jednoosobowej instytucji[32]. Osoba tłumacza zaczyna jawić się jako uosobienie prawa, a zarazem jako ktoś, kto owemu prawu podlega i kto sam od siebie winien wymagać jego egzekwowania. W przekładowej tradycji prawo to przybierało wiele postaci: wierności literze, wierności sensowi, wierności autorowi, wierności językowi wyjściowemu albo docelowemu, wierności odbiorcy tekstu przekładu itd. Ma więc ono zróżnicowany, historycznie zmienny, a zarazem wewnętrznie sprzeczny charakter. Najczęściej jednak jest przedłużeniem praw i konwencji obowiązujacych w kulturze i języku docelowym oraz wyrastającego z nich rozumienia i definiowania procesu przekładu. Warto dodać, że mimo różnorodności i wewnętrznej sprzeczności różne sposoby definiowania przekładu i samego procesu przekładania łatwo ulegają ideologizacji i pretendują do tego, by jawić się jako w pewnym sensie naturalne. Dlatego też być może przekład powszechnie odbierany jest jako coś oczywistego, co można jednoznacznie określić jako dobre lub złe wobec bliżej niezdefiniowanego kryterium wierności.

Niezależnie jednak od charakteru owego prawa — na co zwracają uwagę zarówno Balcerzan, jak i Robinson — często oddziałuje ono z taką siła, że prowadzi do sytuacji, w której podmiotowość i prywatność tłumacza zostaje „spacyfikowana”: wykluczona z procesu tłumaczenia jako niepożądana i niemająca racji bytu. Mówiąc językiem Robinsona, ideosomatyka dominuje nad idiosomatyką. Mówiąc językiem psychoanalizy — ale także Balcerzana — przekładowe „Super-ego” wypiera

[31]Wy-tłumaczenie to pojęcie wprowadzone przez samego Balcerzana, który proponuje w ten sposób nazywać wypowiedzi tłumaczy o tłumaczeniu, w których komentują oni — między innymi — własne decyzje translatorskie i najważniejsze, ich zdaniem, momenty pojawiające się w procesie przekładu. Por. E. Balcerzan, *Wstęp do pierwszego wydania* [w:] *Pisarze polscy o sztuce przekładu 1440-2005. Antologia,* red. E. Balcerzan, E. Rajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2007, s. 6.

[32] Por. E. Balcerzan, *Tłumaczenie jako wojna…,* dz.cyt., s. 193.

prywatność i popędowość tłumacza; Symboliczne ujarzmia to, co cielesne (Semiotyczne).

Balcerzan nie pyta o powody takiego stanu rzeczy — raczej opisuje, aniżeli diagnozuje. Nie pyta o to, dlaczego przekładowe „Nad-Ja" jest tak bezwzględne i zapalczywe; dlaczego tak wielu tłumaczy poddaje się mu i próbuje sprostać stawianym przezeń morderczym wymaganiom; w końcu także dlaczego tak wielu z owych udręczonych tłumaczy umacnia status owej instancji podczas licznych przekładowych sporów czy w teoretycznych rozważaniach. Robinson także nie pyta o przyczyny. Choć sprawie przygląda się nieco dokładniej i odwołuje się, choćby pośrednio, do psychoanalitycznego zaplecza, dokonuje raczej archeologii owego stanu rzeczy — wywodząc go z platonizmu i późniejszej augustiańskiej dychotomii duszy i ciała[33] — aniżeli strukturalnej analizy sytuacji. Ja również — choć sprawa wydaje się arcyciekawa i domaga się głębszych studiów — nie będę się tym tutaj bezpośrednio zajmował. Stawiam sobie bowiem inne zadanie i podążam dalej w ślad za Balcerzanem.

Po zdiagnozowaniu opisanej powyżej sytuacji poznański badacz wskazuje na jej konsekwencje: stłamszona prywatność i cielesność tłumacza nie znika, ale powraca w postaci „anomalii", moglibyśmy rzec — symptomów:

> A przecież w praktyce przekładowej „odtrącona" prywatność tłumacza — czyli jego indywidualność — tak czy inaczej dochodzi do głosu: jej osobliwe racje, anomalia czy wręcz samowole stają się tym dokładniej widoczne, im więcej w czyichś wyborach translatorskich jest prywatności właśnie; więcej przygody niż subordynacji; więcej radości niźli posłuszeństwa; więcej irracjonalnych zachwytów i subiektywnych zniechęceń niż wydawniczych zamówień i determinant rynkowych.[34]

To jest moment, w którym Balcerzan odwołuje się do psychoanalizy *par excellence* oraz sformułowanej na jej gruncie teorii wyparcia. Inicjuje więc niejako praktykę stosowania narzędzi psychoanalitycznych do dyskursu o przekładzie, a tym samym zaprasza do jej rozszerzania i pogłębiania. Poznański teoretyk sugeruje, że wypierana w procesie przekładu indywidualność tłumacza oraz związana z nim jego afektywność i cielesność silnie naznaczają proces tłumaczenia i zaburzają jego racjonalność, ale niejako pośrednio, działając poza świadomością tłumacza. Mówiąc

[33] Zob. D. Robinson, dz. cyt, s. 38-50.

[34] E. Balcerzan, *Tłumaczenie jako wojna*…, dz. cyt, s. 194.

innymi słowy, przekładanie jest działalnością, w którą w szczególny sposób zaangażowane są procesy nieświadome.

W wypowiedzi Balcerzana pojawia się pewna sprzeczność. Gdybyśmy poszli w ślad za teoriami psychoanalityków, musielibyśmy powiedzieć, że im silniejsze wyparcie tych cielesnych, idiosynkratycznych pierwiastków, tym silniejszy ich powrót w postaci przesuniętych i rozsianych symptomów. Im silniejsze podporządkowanie ideałowi racjonalnego i sensownego tłumaczenia, tym więcej zaskakujących, wyrazistych, nacechowanych i pozornie nieumotywowanych decyzji tłumacza. Balcerzan natomiast zdaje się mówić co innego: prywatność tłumacza, radość tłumaczenia i subiektywność translatorskich wyborów jest tym większa, im tłumacz bardziej je do siebie dopuszcza i dystansuje się wobec różnego rodzaju „zadań tłumacza", które stawia przed nim dyskurs. Oba zdania zasadniczo są prawdziwe i oba znajdują pewne odzwierciedlenie w myśleniu psychoanalitycznym oraz w późniejszych rozważaniach Balcerzana. Druga konkluzja poznańskiego badacza zdaje się mieć jednak charakter nie tyle opisowy, co preskryptywny. Jako taka stanowi zaczątek alternatywnego, utrzymanego w duchu Robinsonowskim myślenia o procesie tłumaczenia, które otwierałoby się na idiomatyczność i cielesność przekładu, godziło w racjonalizujący i idealizujący model tłumaczenia, dowartościowywało i wysuwało na pierwszy plan postać tłumacza; skupiało się na twórczym, a nie odtwórczym aspekcie przekładania.

3.6. Tłumacz i fantazjowanie

Uzbrojony w takie założenia badacz przechodzi do omówienia własnego przekładu wiersza Borysa Pasternaka *Не трогать*, aby wskazać, jaką rolę prywatność odegrała w podejmowanych przez niego decyzjach translatorskich. Nie tylko zarysowuje wizję własnego „świata podstawionego", który wyłonił się w jego lekturze wiersza Pasternaka i stał się podstawą jego translatorskich wyborów, ale próbuje także wskazywać osobiste, ulotne, trudno uchwytne wrażenia i skojarzenia, które złożyły się na wizję tego świata, a więc w konsekwencji także na ostateczny kształt przekładu. Następnie zaś — już z perspektywy czasu — wyjaśnia, jak owe osobiste wybory i kształt „świata podstawionego" stały się siłą napędzającą jego spór wokół tłumaczenia z Joanną Salamon i Jerzym Paszkiem (przywoływanym jako

stronnik Salamon) oraz Adamem Ważykiem (przywoływanym jako sojusznik Balcerzana).

Rozważania na temat wiersza Pasternaka Balcerzan rozpoczyna od nawiązania do Majakowskiego. To z jego pism miał się dowiedzieć (w latach licealnych) o poetyckiej randze wierszy Pasternaka. Od tego poety miał również czerpać naukę o tym, czym jest sztuka wiersza. Parafrazując tekst rosyjskiego futurysty pt. *Как делать стихи* pisze: „Sztuka słowa należy do najintymniejszych doświadczeń ludzkości, twierdził Majakowski, jest spotkaniem pracochłonnego kunsztu z najczulszą miłością. Zatem stosunek do poetyckiego zdania powinien być taki sam jak «stosunek do kobiety» — przedstawiony w «genialnym czterowierszu» Pasternaka". Czterowiersz ten podaje we własnym przekładzie filologicznym:

> Tego dnia ciebie (całą) od grzebyków (we włosach) do nóg,
> jak prowincjonalny tragik dramat szekspirowy
> wlokłem za sobą i znałem na pamięć (miałem wykutą na blachę)
> wałęsałem się po mieście i próbowałem (grałem jak na próbie teatralnej)35

Po latach Edward Balcerzan sam został tłumaczem utworów Pasternaka i właśnie temu doświadczeniu poświęcił swoje „wy-tłumaczenie" o powstawaniu polskiej wersji liryku *Не трогать*. Na początku tego wiersza pojawia się wspomnienie kobiety, a konkretnie poszczególnych części jej ciała. W przekładzie Balcerzana są to: oczy, golenie, ramiona, wargi i „piętna pięt". W przywołanym wcześniej (za Majakowskim) cytacie z Pasternaka również pojawia się obraz kobiety, którą próbuje się objąć pamięcią „od grzebyków (we włosach) do nóg". W poprzedzającej te słowa parentezie Balcerzan doda jeszcze znaczące: „(całą)". Pojawia się tu więc zagęszczenie motywów i napięcie pomiędzy wspomnieniem kobiety, dążeniem do odtworzenia jej całościowego obrazu, oraz jej natarczywą fragmentaryzacją. W obu przypadkach mowa jest o kobietach szczególnie ważnych, obdarzonych miłością, już nieobecnych. W tym pierwszym cytacie pojawia się obraz „wleczenia tego wspomnienia" za sobą, wałęsania się po mieście i teatralnego „próbowania". To wspomnienie jest, jak sugeruje Balcerzan w kolejnej parentezie, „wykute na blachę", stanowi więc nie tylko domenę pamięci świadomej, ale i pamięci podskórnej, pamięci ciała. Próby przywołania owego ciała, wielokrotne i jak się zdaje nieudane,

35 E. Balcerzan, *Tłumaczenie jako wojna…,* dz.cyt., s. 194.

ukazywane są poprzez metaforykę teatralną. W cytowanych słowach Majakowskiego pojawia się jednak dodatkowo paralela między poezją i miłością do kobiety, między sztuką wersu i sztuką kochania. Ów obraz jest głęboko zanurzony w heteronormatywnej i patriarchalnej konwencji postrzegania, a zarazem pozostaje bliski metaforom związanym ze sztuką przekładu[36]. Potraktujmy go zatem jako wskazówkę interpretacyjną.

W patriarchalnym świecie to, co niezrozumiałe i zasadniczo inne, bywa opisywane przy użyciu kategorii związanych z kobiecością. W słowach Majakowskiego obraz kobiety pojawia się, by zasugerować, że czytanie poezji nie polega jedynie na odbiorze rozumowym, ale na przeżywaniu całym ciałem. Na akt lektury składają się także czynniki przed- i poza słowne, które pozostają w ścisłym związku z materialną postacią tekstu oraz jednostkowością czytelnika/tłumacza, ukształtowaną przez doświadczenia życiowe. W przestrzeni lektury dochodzi więc do spotkania ciał (metaforycznie rozumianego ciała tekstu oraz dosłownie rozumianego ciała tłumacza), które wymyka się uspójnieniu i symbolizacji, a więc i nierzadko świadomości tłumacza. Mówiąc inaczej — w akt lektury zostają zaangażowane liczne pierwiastki Semiotyczne, które zakorzeniają lekturę w porządku Symbolicznym, nadając szczególny sens czytanemu tekstowi. Tak też brzmi jedno z podstawowych założeń somatopoetyki Robinsona:

> Somatyka przekładu pozwoli nam odkryć system sprzężeń zwrotnych zachodzących między „umysłem" i „ciałem", intelektualizacją i emocjami, pewnością płynącą z analizy i z trzewi, z mózgu i z reakcji wisceralnych. Jest rzeczą niezaprzeczalną, że tłumaczenie jest w znacznej mierze procesem opartym na intuicji. Dobrzy tłumacze dobierają słowa i frazy nie tyle odwołując się do pewnych abstrakcyjnych systemów zintelektualizowanych zasad, których większość z nas — warto zaznaczyć — w zasadzie nigdy nie uwewnętrzniła, ale raczej kierując się „informacjami" czy impulsami, które pochodzą z ciała: dane słowo czy fraza po prostu „odczuwane są" jako najwłaściwsze. Idąc dalej, można zaryzykować intuicję, nie tylko dla tłumaczy, ale dla wszystkich użytkowników języka, sens ma charakter odczucia, a nie myśli. [37]

Takie rozumienie lektury domaga się zmiany w pojmowaniu literatury — przekroczenia racjonalizującego i odcieleśnionego podejścia do tekstu i otwarcia się na jej Semiotyczne oddziaływanie; na jej wyparty cielesny aspekt. Stąd u Majakowskiego metafora miłości i — w domyśle — cielesnego obcowania. Zwraca

---

[36] Por. E. Balcerzan, *Metafory, które „wiedzą" czym jest przekład*, [w:] tegoż, *Tłumaczenie jako wojna*, dz.cyt., s. 216, oraz M. Łukasiewicz, *Pięć razy o przekładzie, Kraków-Gdańsk, 2017, s. 31-59.*

[37] D. Robinson, dz.cyt. s. XII.

ona uwagę na szczególną osobistą więź wytworzoną w akcie lektury, swego rodzaju przywiązanie, w które zaangażowane zostaje uczucie, a więc w domyśle także libido oraz związane z nim pragnienie. Wskazuje także na istotność tego, co sytuuje się poza słowem albo przynajmniej w związku z jego materialną formą, a co oddziałuje na czytelnika na najgłębszym, cielesnym poziomie.

Poza tym, że ciało kobiety i „ciało" tekstu w heteronormatywnej sytuacji zostają obdarowane szczególną wagą i uczuciem odbiorcy, z drugiej strony wprowadzają enigmę — w swojej indywidualności i niepowtarzalności wciąż wymakają się uspójniającemu, całościującemu męskiemu spojrzeniu, które pragnie nadać im sens i nimi zawładnąć. Dialektyka fragmentaryzacji i całościowania w kontekście omawianych wierszy i ich przekładów daje się przenieść z myślenia o materialności kobiecego ciała na kwestie dotyczące materialności tekstu, a tym samym wychylić się w stronę edypalnego kontekstu opisywanej sytuacji.

Owa dialektyka wyrasta z konfrontacji dwu porządków — „litery i ducha". Jak pisał Roman Ingarden, dzieło ma charakter warstwowy i fazowy, a więc *de facto* nie da się objąć go w całości spojrzeniem w jednej chwili. Składa się ono, czy wręcz nieustannie rozpada się na akapity, zdania, frazy, słowa, sylaby, głoski, fonemy, ale także rymy, współbrzmienia, układy prozodyczne oraz wzajemne zależności tych wszystkich elementów — tekst. Czytelnik każdorazowo, gdy spotyka się z materią tekstu, nadaje mu całościowy charakter niejako na mocy konwencji i tym samym tworzy „dzieło". Właściwie już na tym etapie broni się przed fragmentaryzacją. Aby możliwa stała się lektura, a zwłaszcza tłumaczenie w tradycyjnym rozumieniu, konieczne jest wyobrażenie tekstu jako całości — jako dzieła. Takie działanie jest dość złożone i ma swoją cenę — mówiliśmy o tym przy okazji rozważań dotyczących tworzenia „światów podstawionych". Jego efekt jest szczególnie cenny i silnie obsadzony energią libidalną. W konsekwencji dochodzi do pewnej istotnej asymetrii — całościowa wizja tekstu jako dzieła ulega szczególnemu dowartościowaniu i uwznioślenіu, natomiast rzeczywista materialność tekstu, która z jednej strony wciąż, na różnych poziomach, oddziałuje na percepcję czytelnika, a która nie daje się całkowicie ukryć pod uspójniającym obrazem dzieła, wywołuje niepokój. Libidinalne obsadzenie tego „wyobrażonego obrazu całości", a więc „świata podstawionego" powstaje w wyniku intymnego związku czytającego z tekstem.

W związku z takim rozpoznaniem charakteru tekstu i sformułowaniem

pożądanego wobec niego stosunku, Balcerzan zaczyna poszukiwać adekwatnego sposobu lektury — to znaczy właśnie takiego, który podchodziłby nieufnie do translatorskiej, racjonalistycznej ideologii, a otworzyłby się na inny, wyrastający z cielesności rodzaj obcowania z tekstem. Myśląc o swoich doświadczeniach z tłumaczeniem wiersza Pasternaka, pisze tak:

> Porwany nagle i zauroczony „wczesnym Pasternakiem" — nie miałem czasu na studia nad jego dorobkiem, ani poznawanie dziejów recepcji badawczej. (To wszystko przyszło później). Wierzyłem, iż dyrektywy najważniejsze znajdę w samych tekstach. W ich kompozycji, w ich poetyce immanentnej. […] Czytając *Не трогать* (z tomu *Сестра моя - жизнь*) podlegałem presji dwu różnych energii — instrumentacyjnej i wizyjnej.[38]

Pojawia się więc w jego wspomnieniu wyraźnie pragnienie — czyste pragnienie tekstu. Jest to pragnienie nagłe i porywiste, które, jak sam pisze, przyszło do niego niespodziewanie. Z owej wypowiedzi wynika, że właściwie nie była to fascynacja samym Pasternakiem jako poetą i jako osobą — młodego Balcerzana nie interesowało szersze zgłębianie kontekstu tej poezji ani sposobów jej lektury — ale właśnie samym tekstem, przypuszczalnie dlatego, że wiązał się on z momentem biograficznym Balcerzana na początku lat '70. Tłumacz przyjął bowiem wobec tekstu postawę na wskroś autorską; liczył, że to tekst i jego wewnętrzne ruchy pokierują intuicyjnie zainicjowanym procesem przekładu. My zaś już wiemy, z wcześniejszych ustaleń, że sam tekst ostatecznie jawi się jako brak, który zostaje wypełniony na mocy dialektyki wiedzy i niewiedzy, a więc poniekąd w wyniku projekcji, która pojawia się w procesie lektury. Odwoływanie się do immanentnej poetyki tekstu to w zasadzie pokładanie nadziei w intymnej relacji, która zawiązuje się między tekstem a czytelnikiem w akcie lektury i jej eksploatowanie w procesie przekładu.

Balcerzan podkreśla, że jego uwagę zwróciły w poezji Pasternaka na równi dwa porządki: instrumentacyjny i wizyjny. Jeden związany niejako bezpośrednio z materialnością tekstu i jego brzmieniową postacią, drugi z obrazami i skojarzeniami, które wywołał w nim proces lektury. Komentuje je po kolei:

> Gdy wiele lat później szukałem naukowej rekonstrukcji norm w lirycznych juwenaliach Pasternaka, znalazłem potwierdzenie moich intuicji u Łotmana. Otóż wedle uczonego z Tartu z reguły tekst poetycki Pasternaka „rozwija się pod wpływem tendencji dwojakiej. Z jednej strony inicjatywę rozwojową tekstu przejmują widzialne obrazy […]. Z drugiej tekst rozwija się zgodnie z zasadą zbliżenia słów o jednakowym brzmieniu. […] To ostatnie

[38] Balcerzan, *Tłumaczenie jako wojna…*, dz.cyt. 195.

> związane jest z tym, iż w związku z postrzeganiem słów jako *rzeczy* ich strona brzmieniowa okazuje się bardziej *realną,* odczuwalną, niż znaczenie, które reprezentuje świat *fraz.*[39]

Tłumacz zwraca szczególną uwagę na materialność słów, która nie poddaje się tradycyjnie rozumianemu przekładowi. Kieruje wzrok ku temu, co w przekładzie często się pomija, co zostaje stracone – ku materialnemu ciężarowi tekstu. Przywołując wypowiedź Łotmana, wskazuje, że słowa w omawianym wierszu mogą być traktowane jak rzeczy posiadające zupełnie realny wymiar. Jako takie nie podlegają symbolicznej grze podstawień, a jedynie prostej opozycji: obecne — nieobecne. Są zarazem źródłem całej złożoności wrażeń zmysłowych i cielesnych. Omawiany przez Balcerzana przykład ukazuje problem, który leży u źródeł przekładu (oraz reprezentacji), a który *de facto* stanowi powtórzenie konfliktu edypalnego opisanego przez Kristevę. Przekład staje się możliwy jedynie za sprawą oddzielenia i utraty bezpośredniego, cielesnego kontaktu z materialnością tekstu i, następnie, zanegowania owej utraty poprzez zwrócenie się ku porządkowi Symbolicznemu, a więc ku wydziedziczającemu z owej materialności, ideosomatyczemu językowi, podobnie jak odzyskanie poczucia obecności matki jest możliwe jedynie poprzez zanegowanie jej utraty i odnajdywanie jej obecności w języku. W tym sensie przekład polegałby na utracie łączności z oryginałem, negowaniu owej utraty i radosnym odnajdywaniu jego przebłysków w języku docelowym.

Balcerzan koncentruje jednak swoje wysiłki na tym, by opisać model przekładu, który odbywałby się na nieco innych zasadach. Taki, w którym tłumacz nie może zgodzić się na utratę materialnego pierwiastka tekstu; który ze szczególną pieczołowitością dba o ów idiosomatyczny, bezpośredni związek z tekstem; w którym prywatność tłumacza bierze górę nad uniwersalnością powszechnych reguł tłumaczenia. Z jednej strony więc, mówiąc językiem Kristevej, bardzo świadomie neguje negację utraty oryginału, sytuuje się więc potencjalnie na pozycji melancholijnej, a zarazem nie ustaje w poszukiwaniach alternatywnego modelu przekładu.

> Nie ulegało dla mnie wątpliwości, że brzmienie przekładu — tam, gdzie się da — musi stanowić powtórzenie, a zarazem nieodzowną polonizację brzmień oryginału, przy czym efekt podobieństwa warstwy intonacyjno-instrumentacyjnej powinien dominować nad niepodobieństwami wynikającymi z różnic między prozodiami języka rosyjskiego i

[39] Tamże, s. 195 - 196.

> polskiego. Podstawowym źródłem dramaturgii był kontrast między zdyscyplinowaną warstwą brzmień a nieuregulowanym potokiem obrazów i znaczeń, które piętrzyły się w enumeracjach, rozlewały się w niejasne półznaczenia, w sensy półzrozumiałe, biegły żywiołowo, rzekłbyś: chaotycznie, niczym w majaczeniu […]. Właśnie o tym był wiersz Pasternaka: o gwałtownej presji silnych uczuć, którym poezja nie potrafi sprostać na poziomie znaczeń i obrazów, do dyspozycji pozostaje jej natomiast, jak to celnie w *Kwiatach polskich* nazwał Julian Tuwim, „dyscyplina kontrapunktu", a więc rygor rytmu, wyrafinowanie rytmu, kunszt instrumentacji.[40]

W powtórzeniu brzmieniowej warstwy utworu dostrzega Balcerzan szansę na zachowanie materialnej obecności oryginału i związanej z nią więzi zbudowanej na przedsłownym, cielesnym poziomie. W istocie proponuje więc przekład w pewnym sensie tautologiczny, który opierałby się na powtórzeniu dźwięków, na specyficznej echolalii. Tak rozumiany przekład mógłby do pewnego stopnia przypominać transkrypcję, którą zresztą Balcerzan zamieszcza w artykule przed podaniem właściwego, dokonanego przez siebie przekładu:

„Nie tr**o**gat', swieżew**y**kraszen"
Dusz**a** nie bieregł**a**s',
I p**a**miat' – w pi**a**tnach **i**kr i szczi**o**k,
I r**u**k, i g**u**b, i gł**a**z.

Ja b**o**lsze wsi**e**ch ud**a**cz' i bi**e**d
Za t**o** tiebi**a** lub**i**ł,
Szto pażełti**e**łyj bi**e**łyj swi**e**t
S tab**o**j – biel**e**j biel**i**ł.

I mgł**a** maj**a**, moj dr**u**g, baż**u**s',
On st**a**niet kak-nib**u**d',
Biel**e**j, cziem bri**e**d, cziem abaż**u**r,'
Cziem bi**e**łyj b**i**nt na łb**u**.[41]

Transkrypcja boryka się jednak z tymi samymi problemami, co przekład, ponieważ ostatecznie także wiąże się z utratą niepowtarzalnych brzmień oryginału — rzadko które dwa języki dysponują repertuarem tak samo realizowanych głosek, nawet w obrębie jednego języka istnieje przecież wiele odmian wymowy głosek i akcentów, które z konieczności wprowadzają różnicę, a więc ostatecznie rozziew i poczucie utraty. Tłumaczenie Balcerzana do pewnego stopnia z tą utratą się godzi — przyjmuje do wiadomości „nieodzowną polonizację brzmień oryginału", a zarazem próbuje ją ukryć, zamaskować: „efekt podobieństwa warstwy intonacyjno-instrumentacyjnej

[40] Tamże, s. 196.

[41] Tamże, s. 198.

powinien dominować nad niepodobieństwami wynikającymi z różnic między prozodiami języka rosyjskiego i polskiego". Przestrzeń brzmieniowa ma więc w zamyśle ostatecznie przekroczyć indywidualny charakter relacji budowanej z tekstem i stać się zasadą, która — na mocy nieco inaczej pojętej, Semiotycznej negacji — pozwoliłaby zatrzeć różnicę i uzyskać poczucie obecności tekstu.

Zainspirowany odczytaniem wiersza Pasternaka, Balcerzan proponuje alternatywny model przekładu, który można by nazwać przekładem opartym na dyscyplinie kontrapunktu, albo — jeszcze inaczej — przekładem Semiotycznym (w odróżnieniu od tradycyjnego, w którym dominuje pierwiastek Symboliczny). W stworzonym przez badacza modelu przekładu, w którym dominującą rolę zaczęła odgrywać warstwa materialna i brzmieniowa, warstwa Symboliczna traci swój „sens". Przestaje być dźwignią przekładu i jego – mówiąc językiem Lacana – puntem zapikowania. W takim ujęciu zaczyna przypominać „nieuregulowany potok obrazów i znaczeń, które piętrzą się w enumeracjach, rozlewają się w niejasne półznaczenia, w sensy półzrozumiałe, biegną żywiołowo, rzekłbyś: chaotycznie, niczym w majaczeniu"[42]. Słowa oryginału zaczynają jawić się jako czysty ruch znaczących, który nie podlega zewnętrznej regulacji, a więc w istocie traci znaczenie i jako taki jest powodowany jedynie przez wewnętrzne ruchy tekstu, jego materialność oraz cielesne reakcje tłumacza. W tym sensie pozwalają na swobodny, niczym nieograniczony przepływ obrazów i skojarzeń, które rodzą się w relacji z materialnością tekstu.

Balcerzan tak właśnie odczytuje wiersz Pasternaka: to opowieść o tym, jak porządek Symboliczny ugina się pod naporem Semiotycznego; jak to, co cielesne i materialne, zalewa i dominuje język; jak to, co matczyne, przejmuje władzę nad tym, co ojcowskie: „Właśnie o tym był wiersz Pasternaka: o gwałtownej presji silnych uczuć, którym poezja nie potrafi sprostać na poziomie znaczeń i obrazów do dyspozycji pozostaje jej natomiast […] «dyscyplina kontrapunktu», a więc rygor rytmu, wyrafinowanie rytmu, kunszt instrumentacji"[43]. Pojawia się tu przeczucie napływu znaczeń, na tyle złożonych i idiosemantycznych (przybierających postać konglomeratu sensów, odczuć i emocji), że język (docelowy) nie jest wstanie im sprostać. Wobec takiego rozpoznania Balcerzan proponuje przekład, który będzie

[42] Tamże, s. 199.

[43] Tamże.

wspierał się i rozgrywał na poziomie materialnych parametrów tekstu — jego brzmienia, kształtu, wrażeń, które wywołuje — tak jak gdyby znaczenie było wtopione w słowa; było ich integralną częścią. Symboliczne znaczenie słów odchodzi w tym przypadku na dalszy plan, zaś materialnych ruch słów i dźwięków staje się pretekstem do swobodnego przepływu obrazów w wyobraźni czytelnika. W ten sposób miałby powstać przekład, który będzie wstanie udźwignąć ładunek afektów i osobistych przeżyć tłumacza, wchłonąć jego prywatność i zdać sprawę z jego intymnego obcowania z tekstem.

Warto jednak zwrócić uwagę, że w takim wydaniu projekt nie udaje się o tyle, że wdziera się weń wizja odmiennie rozumianego Prawa. Propozycja Balcerzana nie opiera się bowiem na zwiększeniu udział Semiotycznego pierwiastka w porządku Symbolicznym. Polega ona natomiast na uczynieniu z Semiotycznego przekładowego prawa, które umożliwi uobecnianie oryginału na innych zasadach — hegemonii prywatności i ciała; marzenia o zastąpieniu ideosomatyczności idiosomatycznością. Jest to więc nie tyle zniesienie opozycji i przywrócenie głosu wypartemu elementowi i umożliwienie przekształcenia wcześniejszych stosunków między dwoma porządkami i przywrócenie ich wewnętrznej dialektyki, ale odwrócenie porządków Symbolicznego i Semiotycznego, prowadzące do zalania przekładu przez nowo zdobytą władzę tego ostatniego.[44] Tym samym, nad tak rozumianym przekładem ciąży groźba „tekstowej psychozy" — pogrążenia się w żywiole wsobności, cielesności, niezrozumiałości i bełkotania na gruzach sensu zespolonego z materią tekstu. Zarazem jednak, zmaganie się z brakiem, niewyrażanie na niego zgody, a jednocześnie odrzucanie podstawowego sposobu jego negowania, o ile nie powoduje szaleństwa, zachęca do poszukiwania alternatywnych metod radzenia sobie z nim i, jak wskazuje Kristeva, może stać się również źródłem artyzmu. Przyznając prymat Semiotycznego nad Symbolicznym i odwołując się w swoich poszukiwaniach do poetyki „kontrapunktu", Balcerzan opowiada się w zasadzie za modelem sztuki charakterystycznym dla melancholików *par excellence.* Zgodnie z obserwacjami Julii Kristevej, twórcy pogrążeni w melancholii, skonfrontowani z brakiem i w obliczu przeczuwanej niewystarczalności porządku Symbolicznego, zwracają się ku zabiegom

[44] To pokazuje, pewien paradoks związany z przekładem — przekład, aby był możliwy, musi się opierać na Prawie, czyli na zasadzie organizującej, która go w szczególny sposób porządkuje; być może właśnie tym, na głębokim poziomie różni się przekład od twórczości oryginalnej.

formalnym, operowaniu materialnością słów i przedmiotów — ku eksperymentowi artystycznemu. W porządkowaniu i eksponowaniu materialności dzieła i poruszeń własnego ciała odnajdują ukojenie. Zwrócenie się ku artystycznemu rygorowi oraz formalnym, brzmieniowym i materialnym właściwościom dzieła, które przeszywają niejako porządek Symboliczny i które niejako cieleśnie oddziałują na odbiorcę, dają nadzieję na odnalezienie cienia utraconej Rzeczy w dziele artystycznym. Zarazem oferuje alternatywne, poetyckie podejście do przekładu, które ratuje cień utraconego oryginału.[45]

Taki rodzaj przekładu, jak wspominaliśmy wcześniej i jak pisał o tym sam Balcerzan, oprócz fascynacji materialnością ma także wymiar wizyjny; rodzi niepohamowany ruch fantazji, wyobrażeń i obrazów, które stają się równie prawdziwe jak rzeczywistość:

> Wiersz Rosjanina odsłaniał rzeczywistość tak wiarygodną, że podległem złudzeniu, iż nie wymaga ona tłumaczenia, a raczej nazywania na nowo, po polsku. Obrazy Pasternaka miały wartość bytów przedsłownych, nie poszukiwałem ich w biografii autora, ale w swojej, a że liryk ten rozumiałem jako poemat dla początkujących w dorosłości, więc z moich młodych lat, licealnych, studenckich pochodziły konkretyzacje. Przedmioty świeżo malowane — znajdowałem w pamięci znanych mi ulic i parków (szczecińskich, poznańskich), podobnie oświetlania krajobrazów oraz wnętrz mieszkalnych; tak samo wargi, abażury, bandaże — nie miały w sobie nic z obcości, która zmusza do wysiłku oswojenia. Bandaż na martwym czole był bandażem na czole mojego ojca, gdy widziałem go ostatni raz — tuż przed wojskową ceremonią pogrzebową.[46]

W obcowaniu z tekstem Pasternaka Balcerzan ulega wrażeniu, że obcuje z rzeczywistością, z rzeczami samymi w sobie. w swojej lekturze, a w konsekwencji także i w przekładzie, niejako wyklucza obecność pośrednika (trzeciego) i to na dwu poziomach: języka w doświadczaniu rzeczywistości na poziomie pozatekstowym oraz autora rozumianego jako zewnętrzna instancja ograniczająca akt lektury, jako „władanie nad tekstem". Dzięki tym dwu wykluczeniom możliwa staje się czytelnicza ekstaza, którą rodzi niczym nieskrępowana projekcja wobec materialności tekstu i poczucie miłosnego z nią obcowania. Lektura nie domaga się w takiej sytuacji wysiłku rozumienia, opiera się bowiem na szczęśliwej intuicji, która każdorazowo okazuje się trafna — daje poczucie oczywistości, fortunności i pełni w procesie

---

[45] Najszerzej, krok po kroku opisuje Kristeva ten rodzaj twórczości w odniesieniu do malarstwa Holbeina. Por. „Martwy Chrystus" Holbeina [w:] J. Kristeva, dz.cyt., s. 109-138.

[46] E. Balcerzan, *Tłumaczenie jako wojna…,* dz. cyt, s. 197.

lektury. Nie ma tu żadnego oporu, ani obcości, którą trzeba by pokonywać. Tłumacz niejako naturalnie zajmuje miejsce autora i pogrążą się w ekstatycznym poczuciu sprawczości. Panuje nad tekstem władzą absolutną — nie tłumaczy, ale nazywa na nowo w języku, który również jawi mu się z pewną oczywistością i którego też na chwilę okazuje się włodarzem. Taka lektura i tłumaczenie stają się źródłem bezgranicznej przyjemności czerpanej z przeżywania własnej cielesności i prywatności. Tekst, który ulega przekładowi, zdaje się na każdym poziomie „przemawiać" do tłumacza, zdradzać sekretne związki i koincydencje z jego własną biografią i pamięcią — okazuje się *de facto* wierszem o nim, a on idealnym czytelnikiem, który jest go w stanie wyrazić w całej pełni na mocy, boskiego niemalże, translatorskiego olśnienia. Sam Bóg, który mógłby być prefiguracją autora tekstu albo języka jako takiego, pozostaje bowiem nieobecny, wykluczony, zdetronizowany. Być może dlatego właśnie szereg obrazów, które wylicza Balcerzan, wieńczy edypalny na wskroś obraz ojca spoczywającego na marach, jako tego, który został strącony podczas „wojny światów", który musiał zostać wykluczony, aby odbywać się mogło owo miłosne, na wskroś cielesne, niczym nie skrępowane i niezapośredniczone obcowanie czytelnika/tłumacza z materialnym ciałem oryginału.

Z punktu myślenia o teorii przekładu z perspektywy psychoanalitycznej oraz w kontekście rozważania procesów, które odbywają się w cieniu translatorskiego warsztatu, warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Opisana w ostatnich słowach fantazja edypalnego triumfu nad ojcem, językiem i autorem zdradza pragnienie, z którym, jak się zdaje, na pewnym etapie zmagać muszą się wszyscy tłumacze. To znaczy muszą znaleźć odpowiedź na to, jaką pozycję zajmą w przekładowym, edypalnym trójkącie: czy i w jaki sposób zaakceptują utratę oryginału, jakimi środkami będą próbowali ją zanegować czy kompensować, w końcu też jaką rolę w tym procesie odegra „figura ojca" — rozumianego na różne sposoby: jako postać autora, stojąca za nią idea organizującego tekst *logosu*, czy też jako prawidła języka docelowego, jako figura odbiorcy tworzonego przekładu. Ojciec jest więc w tej sytuacji „trzecim", który rozdziela symbiotyczną parę, a zarazem umożliwia mówienie i intersubiektywny przekład. Balcerzan zarysowuje sytuację szczególną, właściwie niespotykaną, która ukazuje rewers tradycyjnie rozumianej sytuacji przekładowej. Przedstawia obraz czegoś, co można by nazwać rodzajem „przekładowej psychozy" — rozumianej nie jako nazwa zaburzenia, ale pewnego

strukturalnego układu translatorskich decyzji, które rodzą określone konsekwencje. W tym przypadku mowa jest o sytuacji, w której figura ojca jest nie dość silna, by się z nią zidentyfikować, i zostaje „uśmiercona", odrzucona. W efekcie powstaje przekład na wskroś osobisty, służący prywatnym celom. Możemy sobie jednak wyobrazić, że sytuacja rozegrałaby się inaczej — fantazja dotycząca chęci wykluczenia ojca pozostałaby w mocy, ale zarazem pojawiłaby się świadomość, że o ile ma powstać przekład, ów zabieg jest niemożliwy do przeprowadzenia. Takie postawienie sprawy zrodziło by z jednej strony ból, a z drugiej poczucie winy. Uruchomiłoby pracę żałoby i stało się impulsem do narodzin respektującego prawo i akceptującego powodowany przezeń brak, w pewnym sensie dojrzalszego — co niekoniecznie znaczy bardziej atrakcyjnego artystycznie — Symbolicznego modelu przekładu. A więc takiego przekładu, z którym do czynienia mamy najczęściej — opierającego się na identyfikacji z jakimś nadrzędnym porządkiem; respektującego obecność innych tłumaczy i stającego w szranki, by utrzymać prawo do definiowania kształtu intymnej relacji, która będzie łączyła przekład i oryginał. Słowem — przekładu, który będzie negocjował własną przekładowość, a więc w zasadzie własną rację bytu, ale to już inna historia.

W dalszej części artykułu Balcerzan pokazuje, jak ów stworzony przez niego intymny „świat podstawiony" staje się przedmiotem odniesienia w zażartych sporach translatroskich z innymi tłumaczami. Tym samym, pisząc zresztą z perspektywy czasu, wchodzi w zupełnie inny „porządek" postrzegania miejsca i roli własnego przekładu. Wyeksponowana powyżej prywatność aktu tłumaczenia pozwala lepiej zrozumieć znaczenie i zapalczywość translatorskich sporów. Afekt, który rodzi tłumaczenie, sięga bowiem o wiele głębiej niż prosta relacja czytelnika i tekstu. Przywołuje echa dramatu, który jest udziałem każdego człowieka posługującego się językiem, a który w sytuacji tłumaczenia powraca z całą mocą. Wybitna intuicja Balcerzana pozwoliła wydobyć pewne elementy tego procesu, które poznański badacz świetnie zdiagnozował i umiejętnie opisał. Odsłaniając kulisy swojej pracy translatorskiej, zwracając szczególną uwagę na prywatność, idiosomatyczność i Semiotyczność procesu przekładu, udało mu się z jednej strony zaproponować alternatywny model myślenia o przekładzie, a z drugiej — jak sądzę — ukazać rewers tradycyjnie rozumianego procesu tłumaczenia. Tomasz Mizerkiewicz miał rację, wskazując na powiązania koncepcji Edwarda Balcerzana z metodą psychoanalityczną.

Związki te nie opierają się jednak na stosowaniu podobnych konceptów czy korzystaniu z semiologicznego zaplecza, ale z uważnego podążania za własną intuicją i wielostronnego opracowywania własnego doświadczenia za pomocą czujnego i wrażliwego na zniuansowanie intelektu.

Rozdział IV

Pragnienie przekładu

4.1. Różnica, którą wprowadza tłumaczenie

O kluczowym dla psychoanalizy pojęciu kompleksu Edypa można pomyśleć w inny sposób, niż robiliśmy to do tej pory, czyli zgodnie z klasycznym modelem zaproponowanym przez Freuda. Odwołując się do tradycji psychoanalizy francuskiej i Jacques'a Lacana możemy dokonać innej konceptualizacji, zbliżającej myślenie psychoanalityczne do kategorii bliższych nauce o języku. Rozwijając i przebudowując rozważania teoretyczna Freuda, Lacan dostrzegł możliwość metaforycznego, strukturalnego odczytywania tego konstruktu. Jarosław Groth, komentując i przybliżając dzieło Lacana w artykule pod znamiennym tytułem *Ojciec jako metafora*, pisał tak*:*

> Rozpatrując rolę ojca w kompleksie Edypa, Lacan, podobnie jak Freud rozpoczyna od scharakteryzowania wczesnej relacji pomiędzy matką a dzieckiem. Relacji tej przypisuje status w pełni wyobrażeniowy. Opisuje ją jako związek oparty na zaspokajaniu potrzeb dziecka, poprzedzający wejście w trójkątną, edypalną sytuację, a tym samym porządek Symbolicznego. To ostatnie wydarzenie związane jest z owym elementem relacji pomiędzy matką a dzieckiem, jakim jest rozpoznanie przez dziecko pragnienia matki (*desir de la mère*). Ojciec, zgodnie z poglądami Lacana, początkowo dla dziecka niewidoczny, wprowadzać ma zasadę prawa (*principe de la loi*), prawa systemu języka[1].

Lacan, zwłaszcza na wstępnym etapie swojego nauczania, pisał o kompleksie Edypa podobnie jak Freud, odwołując się do trójkątnej relacji, w której głównymi bohaterami są matka, dziecko i ojciec. Ze względu jednak na to, że od początku prowadził swoje rozważania w kontekście trzech wypracowanych w ramach własnej teorii porządków — Symbolicznego, Wyobrażeniowego i Realnego — figury te straciły intuicyjny i dosłowny charakter, jaki miały w teorii Freuda, i nabrały

[1] J. Groth, *Ojciec jako metafora. Przez fazę lustra do Imienia ojca* [w:] *Ojciec…*, red. S. Jabłoński, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań, 2000, s. 53-70.

metaforycznego, pojęciowego, zwielokrotnionego znaczenia. Nieco upraszczając można więc powiedzieć, że sytuacja edypalna w rozumieniu Lacanowskim rozgrywa się między idealnym, Wyobrażeniowym „ja" dziecka, idealnym, Wyobrażeniowym „ja" rodzica (tzw. małym innym, w kontekście którego dziecko przechodzi etap rozwojowy nazywany przez Lacana fazą lustra) oraz porządkiem Symbolicznym (tożsamym z tak zwanym Wielkim Innym). Warto zauważyć tutaj parę istotnych przesunięć.

Przede wszystkim ujęcie Lacana wprowadza charakterystyczny język, który na dalszy plan odsuwa kwestię płci rodziców i dziecka (choć różnica seksualna wciąż będzie tu stanowiła punkt zapalny) i skupia uwagę na procesach zachodzących w podmiocie, prowadzących do jego ustrukturyzowania i decydujących o jego późniejszym sposobie odnoszenia się do Innego. Z tej perspektywy kompleks Edypa dotyczy przede wszystkim wkroczenia porządku Symbolicznego (języka) w dotychczasowe, Wyobrażeniowe funkcjonowanie dziecka. Owo wkroczenie ma charakter traumatyzującego, kastracyjnego cięcia, a z drugiej strony jest odkryciem porządku, który pozostawia swój ślad w Wyobrażeniowym obrazie pełni. Innymi słowy dziecko, już przebywając w Wyobrażeniowej relacji z matką, zaczyna przeczuwać, że pragnienie ona kogoś lub czegoś, co wykracza poza diadyczną relację. To właśnie przestrzeń, w której można odnaleźć Symboliczne. Symboliczne nie jest ojcem (w znaczeniu realnej osoby), ale może on je reprezentować jako ten, który oddziela i zapośrednicza. W tym właśnie sensie kompleks Edypa u Lacana nabiera metaforycznego charakteru. Zaczyna dotyczyć *de facto* spotkania człowieka z językiem, społeczeństwem i niesionym przez nie Prawem. Oznacza instancję, która nakłada ograniczenie i kładzie kres poczuciu Wyobrażeniowej jedni i omnipotencji; naznacza poczuciem braku.

Z tej perspektywy psychoanaliza zaczyna jawić się jako dziedzina stawiająca pytania dotyczące aktu wejścia człowieka w język, spotkania Realnego ciała, jego Wyobrażeniowych reprezentacji oraz opisującego je porządku Symbolicznego. Bada wyłaniające się w tym kontekście warianty ułożenia podmiotu. Pyta, w jaki sposób jednostkowy podmiot zostaje powołany do istnienia poprzez spotkanie z Innym. Wydaje się, że właśnie tak zarysowany przedmiot zainteresowania wyznacza naturalne, wspólne pole dla rozwijania zarówno dyskursu psychoanalitycznego, jak i dyskursu o przekładzie. Doświadczenie przekładu jest bowiem próbą podmiotowego

odniesienia się do Innego za pomocą języka i ma na celu pochwycenie obiektu, który ostatecznie nie mieści się w jego ramach.

Bliskość obu dziedzin rozpoznają badacze z obu pól dyskursywnych. Jak pokazywaliśmy wcześniej i jak będziemy dalej pokazywać w tym rozdziale, niektórzy teoretycy przekładu formułują swoje obserwacje, intuicyjnie odwołując się do języka psychoanalizy, a z drugiej strony psychoanalitycy chętnie sięgali po metaforę przekładu, by opisywać zjawiska, które stały lub dopiero miały się stać udziałem analizanta odbywającego analizę. W polskim przekładzie tekstu Lacana tłumacz Jacek Waga tymi słowami charakteryzował nieświadomość:

> Typową cechą Freudowskiego nieświadomego jest bycie przekładalnym, nawet tam, gdzie nie może być ono przełożone, mianowicie w rdzennym punkcie symptomu, a konkretnie symptomu histerycznego, który z natury jest czymś nierozszyfrowalnym — to znaczy tam, gdzie symptom reprezentowany jest w nieświadomym wyłącznie przez fakt bycia podatnym na funkcję tego, co się przekłada.[2]

Julia Kristeva natomiast, niejako rozwijając tę myśl, wskazywała na bardziej powszechny, charakterystyczny dla europejskich (zachodnich) podmiotów sposób bycia, w którym przekładanie i możliwość przekładu odgrywała kluczową rolę. Tłumacz psychoanalityczki na język polski, Michał Paweł Markowski, oddał to następującymi słowami:

> Obsesja obiektu źródłowego, obiektu do przetłumaczenia, zakłada, że za możliwą zostaje uznana pewna odpowiedniość (z pewnością niedoskonała) między znakiem i nie tyle odniesieniem, co niewerbalnym, doświadczeniem odniesienia w interakcji z innym. Mogę nazwać coś prawdziwie. Byt, który mnie przekracza — wliczając w to byt uczuć — może odnaleźć swoje adekwatne lub quasi-adekwatne wyrażenie. Zakład przekładalności, to również zakład panowania nad obiektem źródłowym i w tym znaczeniu próba pokonania depresji (wywołanej przez agresywny obiekt pierwotny, po którym nie mogę przepracować żałoby), dzięki kaskadzie znaków ukierunkowanych precyzyjnie na pochwycenie obiektu radości, lęku, bólu. Metafizyka wraz z jej obsesją przekładalności to dyskurs bólu wysłowionego i łagodzonego przez samo nazywanie.[3]

Markowski, tłumacząc Kristevę, zwraca więc uwagę, że przedmiot, który zarówno psychoanaliza jak i przekładoznawstwo otaczają zainteresowaniem, ma wymiar głęboko filozoficzny i egzystencjalny. Zajmowanie się nim prowadzi pośrednio do zadawania fundamentalnych pytań z dziedziny ontologii i filozofii

---

[2] J. Lacan, *Triumf religii,* przeł. J. Waga, PWN, Warszawa 2017, s. 25

[3] J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia,* przeł. M.P. Markowski, R. Rydzyński, Universitas, Kraków 2007, s. 71-72.

języka — o związek słów i rzeczy, o zasadę, która ten związek uprawomocnia i organizuje; w końcu także o miejsce człowieka zawieszonego pomiędzy materialnością i cielesnością, wyobrażeniami na ich temat oraz językiem i ładem społecznym.

Badaczem, który próbował połączyć ze sobą oba podejścia i zastosować zręby teorii nieświadomości wypracowanej przez Lacana do myślenia o przekładzie, był Lawrence Venuti. Ślady zainteresowania taką perspektywą znalazły się już we wcześniejszych pracach amerykańskiego badacza, zwłaszcza w słynnej książce *The Translator's Invisibility*[4] opublikowanej w 1995 roku. Jednak pełen wyraz oraz teoretyczne opracowanie znalazło ono w artykule *The difference that translation makes — the translators unconsciousness* opublikowanym po raz pierwszy w 2002 roku[5]. Venuti zauważał w nim, że tłumaczenie jest działalnością potencjalnie uwikłaną w nieświadomość z dwu powodów, które z perspektywy psychoanalizy lacanowskiej są ze sobą związane i bezpośrednio z siebie wynikają. Po pierwsze dlatego, że przekład jest wytwarzany przez żywych ludzi — tłumaczy i tłumaczki z krwi i kości, posiadających własne ciała, własne umysły, emocje i pragnienia. Każdy z tłumaczy i każda z tłumaczek ma swoją historię, osobowość, prywatność i intymność, które nie dają się oddzielić ani zneutralizować w pracy nad tłumaczeniem. Można nawet powiedzieć, że samo zaistnienie przekładu bierze się bezpośrednio z owych jednostkowych właściwości. To one stanowią motywację dla decyzji podejmowanych przez tłumacza, zarówno dotyczących wyboru życiowej drogi w zawodzie, jak i wyboru przekładanego tekstu oraz sposobu jego tłumaczenia. Tłumaczenie istnieje dzięki prywatności tłumacza, a nie w wyniku odseparowania się od niej, czy jej przekroczenia. Przekład jest uwikłany w nieświadomość, ponieważ jest działalnością podmiotową.

Po drugie dzieje się tak dlatego, że tłumaczenie odbywa się za pośrednictwem i za sprawą języka; jest czynnością o charakterze językowym. Niejako z definicji przekracza więc świadome działania tłumacza i przesuwa je w pole Innego. Wygłaszając słynną tezę, że „nieświadome jest ustrukturyzowane jak język", Lacan starał się akcentować pewną zewnętrzność języka wobec jego „użytkowników".

[4] L. Venuti, *Translator's Invisibility. A history of translation,* Routlege, 1995.

[5] L. Venuti, *The difference that translation make — the translators unconsciousness,* [w:] *Translation Studies. Perspectives on an Emerging Discipline*, red. A. Ricardi, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 214-242.

Według niego to nie człowiek włada językiem, ale język definiuje i opanowuje człowieka. I choć w wewnętrznym przeżyciu, na poziomie Wyobrażonego, sprawa ta rysuje się zgoła odwrotnie, to właśnie język, to co Symboliczne, poprzedza i wytwarza podmiot. Właśnie dzięki temu przesunięciu i błędnemu rozpoznaniu możliwa staje się funkcjonalność nieświadomości, która o swoim istnieniu daje znać w postaci przejęzyczeń, ominięć, pomyłek, gier słownych i dowcipów. Jacek Waga tak przełożył podsumowanie tej kwestii przez Lacana:

> W dyskursie innego to, co sądzę, że jest mną, nie jest już podmiotem, lecz obiektem. To funkcja mirażu, gdzie podmiot odnajduje siebie tylko i wyłącznie jako błędne rozpoznanie i negację. Od tego trzeba wyjść, jeżeli chce się zrozumieć teorię ja". [6]

Mówienie o przekładzie jako działaniu, które odbywa się na gruncie języka, z konieczności wywołuje mówienie o podmiocie, a wraz z nim kwestię nieświadomości. Właśnie przez wzgląd na uznanie obecności procesów nieświadomych w akcie przekładu, Venuti dostrzegł potrzebę bliższego przyjrzenia się im i ich — chociażby wstępnego — teoretycznego opracowania. Ostatecznie jednak nie zajął się problemem od strony psychoanalitycznej, zaznaczając brak odpowiednich kompetencji. Stawiał raczej pytanie o użyteczność kategorii nieświadomości w badaniach nad przekładem. Efektywnie zapożyczał więc pojęcie nieświadomości i wokół różnych możliwości odczytywania, czy właściwie przejawiania się nieświadomości, organizował swoje rozważania.

W *The Translator's Inivisibility* pisał:

> Produkcja tekstualna może być inicjowana i kierowana przez procedurę, jednakże zaprzęga ona do pracy różne języki i materie kulturowe, które sprawiają, że tekst ma charakter nieciągły, niezależnie od wszelkich pozorów jedności, i które wytwarzają nieświadome — zestaw nieuświadomionych warunków zarazem osobistych i społecznych, psychologicznych i ideologicznych. Tak więc tłumacz odwołuje się do wielu różnych materii kulturowych języka docelowego, rozciągających się od słowników i gramatyk po teksty, strategie dyskursywne, do tłumaczeń, wartości, paradygmatów, ideologii zarówno o kanonicznym jak i marginalnym znaczeniu. Mimo zamiaru reprodukowania tekstu pochodzącego z języka wyjściowego odwoływanie się tłumacza do owych materii nieodzownie prowadzi do jego zredukowania i zastąpienia, nawet gdy materia kulturowa języka źródłowego zostaje uwzględniona. Ich bezwzględna heterogeniczność prowadzi do zaistnienia nieciągłości — pomiędzy tekstem z języka źródłowego i jego przekładem, jak również wewnątrz samego przekładu — które stanowią symptomy związanej z nim etnocentrycznej przemocy.[7]

---

[6] J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy,* przeł. J. Waga, PWN, Warszawa 2014, s. 441.

[7] L. Venuti, *Translator's invisibility. A history of translation,* Routlage, 1995, s. 24.

Echa takiego sposobu myślenia o nieświadomości w przekładzie można odnaleźć także w późniejszych rozważaniach Venutiego, kiedy to zauważa on, że tłumaczenie jest procesem, który sam w sobie w dużej mierze pozostaje nieuświadomiony. Mimo pogłębionych analiz strategii tłumaczy, protokołów głośnego myślenia, kognitywnych badań śledzących ruch oka tłumacza podczas pracy, w procesie tłumaczenia wciąż daje o sobie znać ta jego część, która stawia opór poznaniu i wymyka się pełnemu uświadomieniu.

Charakter nieświadomości w przekładzie Venuti rozumie dwojako. Po pierwsze — zgodnie z psychoanalizą klasyczną — wskazuje na czynniki jednostkowe, osobowościowe, związane z prywatnymi pragnieniami i fantazjami tłumacza, które wpływają na podejmowane przez niego decyzje na granicy lub poza granicami jego świadomości. W artykule *The difference that translation makes* to właśnie ten rodzaj nieświadomości i jego wpływ na tłumaczenie staje się przedmiotem szczególnej uwagi badacza. Bierze on jednak pod uwagę także inne rozumienie nieświadomości, bliższe psychoanalizie francuskiej, w której ma ona charakter „zewnętrzny", ideologiczny, językowy i wiążę się z tym, że dokonując przekładu tłumacz uwikłany jest w siły i okoliczności, które go przekraczają i często umykają jego świadomości. Tłumacz pozostaje zanurzony w kontekście językowym, kulturowym, społecznym, historycznym, ideologicznym, rynkowym, estetycznym i wielu innych, do których nie może podejść krytycznie, nie może spojrzeć na nie „z zewnątrz", ponieważ stanowią element jego tożsamości. Venuti oscyluje więc między jednostkowym i zbiorowym, prywatnym i politycznym pojmowaniem nieświadomości, podkreślając tym samym napięcie między nimi. Kwestia ta wymaga rozwinięcia i wrócimy do niej w dalszej części pracy. Na tym etapie możemy powiedzieć, że czynnikiem łączącym oba sposoby rozumienia nieświadomości w przekładzie jest obecność agresji, która z jednej strony ulega zanegowaniu i wyparciu, a z drugiej strony stanowi konstytutywny element przekładu.

4.2. Nieświadomość i różnica

Jak sugeruje tytuł artykułu Venutiego, centralnym punktem zainteresowania jest w nim kwestia różnicy. Choć nie zostaje ona przez autora sproblematyzowana,

warto postawić pytanie o przyczynę oraz zasadność zestawiania ze sobą i paralelnego rozważania — nie tylko w tytule, ale także w tekście artykułu — kategorii różnicy i nieświadomości. Venuti, jako przeciwnik etnocentryzmu, zwolennik egzotyzacji oraz nietransparentności tłumacza i tłumaczenia, na każdym kroku podkreśla istotność myślenia o różnicy. Różnicowanie jego zdaniem jest podstawową cechą charakteryzującą proces przekładu, wobec której pozorne, a hołubione przez lata w domenie przekładu podobieństwo to efekt wtórnego opracowania. Zadaniem tłumacza jest eksponowanie różnicy, którą rodzi przekład, i branie za nią odpowiedzialności. Taki sposób myślenia pozostaje szczególnie bliski myśleniu psychoanalitycznemu. Skąd jednak bierze się to podobieństwo?

Rozpoznawalnym patronem takiego myślenia jest Jacques Derrida, który w artykule Venutiego wielokrotnie zostaje bezpośrednio i pośrednio przywołany. Derrida, tropiący binaryzmy wypracowane przez dyskursy kultury zachodniej, wprowadził pojęcie różni, charakterystycznie zapisywanego *différance,* które stanie się odtąd niezawodnym narzędziem dekonstrukcji. Na mocy dialektyki będzie ono umożliwiało rozchwianie tożsamości pojęć i wyznaczanych przez nie granic, a tym samym podważenie władzy optującej za podtrzymywaniem jednoznaczności wypracowanych znaczeń, wspierającej interesy konkretnej grupy. Subwersywne odsłanianie i eksponowanie różnicy stanie się dzięki temu postawą etyczną, której celem będzie ponowne wprawianie znaków w ruch (dysseminacja) i umożliwianie ich nowego, twórczego wykorzystania.

Podobieństwa między postulatami Venutiego a tymi wypracowanymi przez psychoanalizę nie są dziełem przypadku. Ślad obecności Derridy jest tutaj istotną wskazówką i to z dwu powodów. Po pierwsze, przeprowadzona przez Derridę krytyka zachodniego sposobu myślenia, opartego na mariażu binarnego wiązania pojęć i ich asymetrycznego wartościowania, rozwinęła się na gruncie myślenia o języku. Ważnym punktem odniesienia dla rozwoju koncepcji Derridy pozostawał *Kurs językoznawstwa ogólnego* Ferdynanda de Saussure'a. Zarysowywany w nim związek między znaczącym (*signifiant*) i znaczonym (*signifié*), a przede wszystkim charakterystyczny, opisany przez de Saussure'a sposób istnienia znaków w sieci wzajemnych powiązań, stały się fundamentem, na którym Derrida zbudował krytykę zachodniej metafizyki obecności. Teoria de Saussure'a była także puntem wyjścia dla refleksji Jacques'a Lacana. I choć obaj myśliciele — najpierw Lacan, a później

Derrida — w istocie przekroczyli strukturalny model myślenia o znakach zaproponowany przez szwajcarskiego językoznawcę, dając początek temu, co zwykliśmy nazywać poststrukturalizmem, to jednak nie należy zapominać, że strukturalizm stanowił punkt odniesienia dla rozważań obu, strukturyzując ich język i zaplecze myślowe w podobny sposób oraz stawiając ich przed podobnymi problemami.

Dla Lacana był to problem porządku Symbolicznego, który wprowadzał poczucie braku i chybienia, związany z nieustannym prześlizgiwaniem się znaczenia w ruchu znaczących. Konfrontacja z przestrzenią, która odkrywała się między znaczącymi, nosiła zaś znamiona Realnego i traumatycznego doświadczenia. Dla Derridy był to problem różni, czyli charakterystycznego opóźnienia i przesunięcia wprowadzanego przez używanie znaków, a wynikającego właśnie z faktu nieustannego odsyłania do innych znaków. Różnia jest miejscem paradoksalnym i niemożliwym z punktu widzenia języka, a zarazem tym, co niejako daje mu początek, napędza go i odgrywa fundamentalną rolę w procesie jego strukturyzowania:

> Różnia jest tym, co sprawia, że ruch znaczenia jest możliwy tylko wtedy, kiedy każdy element zwany „obecnym", ukazujący się na scenie obecności, odnosi się do czegoś innego niż on sam, zachowując w sobie znamię elementu przeszłego i pozwalając, żeby odcisnęło się już na nim znamię jego stosunku do elementu przyszłego; przy czym ślad odnosi się w nie mniejszym stopniu do tego, co nazywamy przyszłością, niż do tego, co nazywamy przeszłością, ustanawiając to, co nazywamy teraźniejszością przez sam stosunek do tego, co nią nie jest, nie jest w sposób absolutny, tzn. do przyszłości lub przeszłości ujętych jako zmodyfikowana teraźniejszość. Jakiś odstęp musi oddzielać teraźniejszość od tego, co nią nie jest, aby mogła być sobą, ale ten sam odstęp, który ustanawia teraźniejszość, musi zarazem dokonać podziału w samej teraźniejszości, dzieląc w ten sposób wszystko, co się da pomyśleć na jej podstawie, tzn. wszelkie byty, a mówiąc naszym językiem metafizycznym: zwłaszcza substancję lub podmiot. Ten ustanawiający się, dzielący się dynamicznie odstęp jest tym, co można nazwać rozsunięciem, przestrzennym stawaniem się czasu lub czasowym stawaniem się przestrzeni (odwleczeniem). I właśnie tę konstytucję teraźniejszości jako „źródłowej" i bezwarunkowo nieprostej, a więc – *sensu stricto* – nieźródłowej syntezy śladów retencyjnych i protencyjnych (by odwołać się na moment przez analogię do fenomenologicznego i transcendentalnego języka, który okaże się nieadekwatny) proponuję nazwać prapismem, prąśladem lub różnią (*différance*). Otóż (jest) ona (zarazem) rozsunięciem (i) odwleczeniem.[8]

To podobieństwo pomiędzy rozumieniem funkcjonowania porządku Symbolicznego u Lacana oraz różni u Derridy oczywiście nie jest dziełem przypadku. Oprócz tego, że obaj myśliciele działali w podobnym czasie we Francji, to również

[8] J. Derrida, *Różnia (différance)*, przeł. J. Skoczylas [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. J. Borejsza, M.Głowiński, K. Jakowski i in., Czytelnik, Warszawa 1978, s. 378.

dla obu istotnym i stałym punktem odniesienia oraz inspiracji były ustalenia Freuda. Derrida kilkukrotnie wskazuje na Freuda jako prekursora wypracowywanego przez siebie pojęcia różni. Joanna Skoczylas tak oto przełożyła poświęcony temu fragment jego rozważań:

> Dwie na pozór różne wartości różni łączą się ze sobą w teorii Freuda: z jednej strony różnienie jako rozróżnialność, odróżnienie, rozziew, diastema, rozsunięcie, z drugiej zaś strony różnienie jako nałożenie drogi, odroczenie, odwód, odwlekanie.[9]

Te same cechy, które Derrida odczytuje jako charakterystyczne dla istnienia różni, Lacan przypisze konsekwencjom istnienia porządku Symbolicznego i powstającego w wyniku jego oddziaływania pragnienia. Obaj będą podkreślać charakterystyczną dla Symbolicznego grę obecności i nieobecności, wprowadzającą ruch rozróżniania, opóźniania i odwlekania. Podstawowym przedmiotem zainteresowania dla obu będą łańcuchy znaczących oraz ich zdolność do produkowania sensu i poczucia obecności. Ruch pragnienia z jednej strony strukturalizuje czas, a z drugiej wprowadza charakterystyczną anachroniczność i asynchroniczność, w której przyczyna jest mylona z celem, punkt dojścia z punktem wyjścia, dążenie do przeszłości z dążeniem do przyszłości. Obaj przy tym nie będą tracili z oczu pytania o negatywność, umożliwiającą ruch znaczących i generującą nieustanny proces różnicowania. Szybko dostrzegą wpisany w grę *signifiant* nadmiar, opierający się procesowi symbolizacji, który z jednej strony stanie się źródłem wciąż wykraczających poza siebie iteracji, a z drugiej z nich właśnie będzie się zdawał wyrastać. Powtórzenie stanie się więc swego rodzaju śladem odsyłającym do mitycznego i niemożliwego początku. Kwestia śladu, który za Freudem może być definiowany jako parametr o charakterze energetycznym, skieruje uwagę obu badaczy ku przyjemności związanej z materialnością, z głosem oraz literą.

Wszystkie zarysowane po krótce wątki stają się szczególnie widoczne w omawianym artykule Venutiego, który by zdefiniować oś organizującą nieświadomość przekładu odwołuje się do tekstu Derridy, w którym francuski filozof omawia konsekwencje, jakie dla myślenia o przekładzie mogą wynikać z obserwacji Freuda. Venuti cytuje tłumaczenie przygotowane przez Alana Bassa:

[9] Tamże, s. 387.

> The materiality of the word cannot be translated or carried over into another language. Materiality is precisely what translation relinquishes. To relinquish materiality: such is the driving force of translation. And when that materiality is reinstated translation becomes poetry. In this sense, since the materiality of the signifier constitutes the idiom of every dream scene, dreams are untranslatable. [10]

W polskim przekładzie fragment ten brzmi następująco:

> Otóż ta substancja słowna nie daje się przetłumaczyć lub przenieść na inny język. Jest ona tym samym, co zostaje opuszczone w tłumaczeniu. Opuszczenie substancji — oto właśnie istotna dynamika tłumaczenia. Kiedy ową substancję przywraca, jest poezją. W tym sensie, skoro substancja *signifiants* czyni z każdej sceny snu idiom, to jest on nieprzekładalny.[11]

Nim przejdziemy do wniosków, jakie na podstawie tego cytatu wyciąga Venuti, odnieśmy się do samego tekstu Derridy. Pierwsza wątpliwość może dotyczyć tego, że przywołany cytat odnosi się do objaśniania marzeń sennych, a nie do tłumaczenia dzieł literackich. Rozważania Derridy koncentrują się jednak właśnie wokół rozumienia nieświadomości jako tekstu, a właściwie jako pisma, oraz jej zdolności od produkowania wrażenia sensu i możliwości jego odczytywania. Derrida stara się podkreślać istotność znaczących w konstrukcji marzenia sennego, które zgodnie z teorią Freuda ma dualną naturę: składa się z część jakościowej (przedstawieniowej) i ilościowej (afektywnej)[12]. Ta druga, jako zanurzona w ciele, w rzeczywistości cielesnych doznań i impulsów nerwowych, pozostaje nieprzekładalna. Taki sposób myślenia daje się *per analogiam* odnieść do przekładu literackiego, poprzez wywodzącą się z myślenia psychoanalitycznego teorię wytworów ludzkiej psychiki, która okazuje się szczególnie bliska perspektywie proponowanej przez dekonstrukcję. Będzie ona uwrażliwiała na kwestię osadzenia materialności znaczących w — że się tak wyrażę — tkance danego wytworu (tekstu) oraz stawiała pytania o rolę, jaką ów kontekst odgrywa dla jego istnienia, odbioru i możliwości przekładu. Kluczowe będzie w tym kontekście nie tyle (lub nie tylko) znaczenie, ale przede wszystkim fizyczna materialność i jej oddziaływanie (także na poziomie ciała), które może wymykać się uświadomieniu i racjonalnemu opracowaniu.

---

[10] J. Derrida, W*riting and Difference, przeł. A. Bass*, Chicago University Press, Chicago, 1978, s. 210, cyt. za: L. Venuti, *The difference…*, dz.cyt. s. 216.

[11] J. Derrida, *Freud i scena pisma,* przeł. K. Kłosiński [w:] Tegoż, *Pismo i różnica*, KR, Warszawa, 2004, s. 369.

[12] Szczegółowo tę kwestię omawia Paul Ricœur. Zob. P. Ricœur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, KR, Warszawa 2008, s. 69-131.

Konsekwencją takiej optyki jest właściwie wyciągnięcie wniosków podobnych do tych, do których w powyższym tekście dochodzi Derrida.

Tkankę tekstu stanowią znaczące, związane w łańcuchy czy sieci wzajemnych zależności. Pierwszym krokiem w procesie przekładu jest zaś desubstancjalizacja i dekontekstualizacja, która prowadzi do zerwania efektów intertekstualnych — jednostkowej, wewnętrznej gry znaczeń tekstu, jego wyglądu, brzmienia, zajmowanej przestrzeni oraz nawiązywanych relacji — i zastąpienia ich innymi, posiadającymi inne cechy. W związku z tym przekład, który teoretycznie powinien produkować tożsamość i obecność, a w praktyce opiera się na dążeniu do zastępowania łańcuchów czy sieci znaczących innymi łańcuchami czy sieciami znaczących, musi wydawać się w jakiś sposób zaprzeczony. Poddanie owych znaczących procesowi symbolizacji (nawet gdy one same w kulturze oryginału funkcjonują jako symbole) radykalnie zmienia sposób ich istnienia. Z konieczności wprowadza różnicę, a z perspektywy metafizyki obecności poczucie utraty.

Zgodnie z teorią Lacana to co materialne, cielesne, stawia pewien opór symbolizacji i jako takie nigdy nie podlega wyczerpującemu przedstawieniu. Proces symbolizacji można bowiem opisać na dwu osiach: wertykalnej i horyzontalnej. Wertykalny aspekt symbolizacji, jest pochodną tego, co Freud opisał przy okazji obserwacji chłopca bawiącego się w grę *fort/da*, (jako jej polski odpowiednik wskazuje się czasem zabawę w „a ku-ku”). Chodzi o sytuację, w której dziecko zaczyna — poprzez zabawę — oswajać sytuację odłączenia od pierwotnego obiektu (matki) i znosić jej nieobecność, wspierając się procesem symbolizacji. Chłopiec ze studium Freuda zwykł odrzucać szpulkę, na którą nawinięta była nić, z okrzykiem *fort*! (precz) a następnie przyciągać ją z powrotem do siebie i konstatować jej ponowną obecność: *da*! Jest to w istocie zabawa w symbolizację.

Ukazuje ona dwa bieguny, między którymi symbolizacja zostaje zawieszona. Z jednej strony odbywa się w związku z antycypacją zniknięcia Rzeczy, zachodzi więc pod jej nieobecność i służy opanowaniu doświadczenia utraty. Polega zaś na jej zastąpieniu przez symbol. Jej zadaniem jest odzyskanie w znakach nieobecnego obiektu którego ślad odcisnął się w pamięci. Paradoksalnie jednak okazuje się, że proces symbolizacji cechuje wewnętrzne pęknięcie, znacznie komplikujące relacje między przyczyną i skutkiem. Symbol stanowi bowiem nie tylko remedium na utratę, ale jest także jej źródłem. Ma to ścisły związek z drugim, horyzontalnym aspektem

porządku Symbolicznego. Jak była o tym mowa wcześniej wcześniej, zarówno psychoanaliza francuska, jak i dekonstrukcja podziela wizję języka jako systemu wzajemnie odnoszących się do siebie znaczących. Owe znaczące charakteryzuje zdolność do układania się w łańcuchy, które mogą ulegać nieograniczonej rozbudowie. Mimo swojej wieloznaczności i poliwalencji znaczące te mają specyficzny charakter — rozwijają się w określonym kontekście kulturowym, historycznym, ale przede wszystkim językowym (fonetycznym, gramatycznym, morfologicznym). Cechują je w związku z tym pewne ograniczenia wyznaczane przez możliwości danego języka — repertuar cząstek znaczących i ich połączeń jest ogromny, ale nie niewyczerpany. Znaczenie każdego znaczącego jest współuzależnione od układu innych znaczących w systemie danego języka, co staje się szczególnie odczuwalne w momencie jego konkretnej realizacji, w sytuacji mówienia i nazywania. W efekcie zarysowuje się zasadnicza asymetria pomiędzy obrazem nazywanego przedmiotu a symbolem użytym do jego oznaczania. Ów symbol uwikłany zostaje w całą siatkę znaczących języka, które ewokuje w procesie nazywania. Dlatego nazwa, imię nazywanego przedmiotu, nigdy nie jest imieniem własnym, zawsze przywołuje kontekst innych znaczących i łączących je relacji. Proces symbolizacji okazuje się więc także procesem uniwersalizacji, a więc alienacji i wywłaszczenia z bycia samym w sobie. Każdy znak odsyła z konieczności do innego znaku, o tyle więc rzecz, która podlega symbolizacji, zostaje wtłoczona w system danego języka i zastąpiona jednym z ogniw w łańcuchu niekończących się odesłań oraz przesunięć.

Z tej perspektywy proces symbolizacji można więc postrzegać jako proces w pewien sposób agresywny. Stanowi bowiem wymianę tego co cielesne, konkretne, jednostkowe, swoiste, na to, co Symboliczne, metaforyczne, uniwersalne, wyalienowane. Taka wymiana jest w istocie rodzajem wymiany niemożliwej, w pewien sposób brutalnej wobec nazywanej Rzeczy. Choć oczywiście nadaje jej konkretne granice, znaczenie i formę, to zarazem prowadzi do wyrwania z niej samej, zapośrednicza ją i wyobcowuje. Gdy pomyślimy o nazywaniu codziennych przedmiotów, sprawa wydaje się błaha. Mówienie o agresji i brutalności w tym kontekście może budzić niedowierzanie, a nawet śmiech. Spójrzmy jednak na sprawę z perspektywy psychoanalizy. Przywołajmy przykład owego chłopca opisanego przez Freuda, dla którego zabawa w pojawianie się i znikanie była próbą usymbolizowania

matki. Osoba matki dla dziecka w tym wieku (i wcześniejszym) jest synonimem bezpieczeństwa i życiodajnej siły, przyjemności i ukojenia. Na tym etapie dziecko — między innymi właśnie dzięki nauce mówienia — zaczyna różnicować matkę od siebie i innych opiekunów. Wcześniej sprawa nie jest oczywista. Jak pokazują badania XX-wiecznych badaczy (takich jak Margaret Mahler albo John Bowlby), wcześniej dziecko przywiązuje się do jednego opiekuna, pojmowanego bardzo konkretnie: do charakterystycznego dotyku, głosu, sposobu karmienia, zapachu, rytmu wykonywanych ruchów i towarzyszących im emocji. Początkowo dziecko przeżywa swojego opiekuna jako część siebie i żyje z nim w symbiozie. Proces oddzielania siebie od opiekuna oraz uznania jego osobności, inności, niezależności, stanowi kluczowe zadanie rozwojowe. Jest ono niezwykle trudne ze względu na wyidealizowany sposób przeżywania jego/jej osoby oraz zaspokajający z reguły charakter relacji z nim/z nią. Przychodzi jednak czas, gdy dziecko, tak jak opisany przez Freuda chłopiec, zaczyna używać języka, by dokonać symbolizacji matczynego obiektu. Proces ten, jakkolwiek rozwojowo kluczowy, z całą mocą pozwala uchwycić dramat aktu symbolizacji.

W miejsce konkretnie pachnącej, dotykającej, mówiącej i zaspokajającej potrzeby osoby matki czy ojca wprowadzony zostaje symbol — znaczący „mama" lub „tata”. Choć pozwala nazwać on obiekt pod jego nieobecność, w swej uniwersalności w żaden sposób nie oddaje specyficznych matczynych cech czy właściwości. Nazywa jedynie niektóre z nich, nieprecyzyjnie, inaczej strukturyzuje odczucia i inaczej rozkłada akcenty. Z czasem wymienia Realną matkę na pojęcie matki Symbolicznej, która niejako retroaktywnie, na nowo definiuje znaczenie słowa „mama”, dokonując jego alienacji oraz związanych z nim uczuć i wrażeń. W tym sensie wtargnięcie symbolu może być przeżywane jako akt agresji, a nawet przemocy, oderwania od tego wszystkiego, co gwarantuje poczucie bezpieczeństwa i satysfakcji, przekształcenia matki pełnej i zaspokajającej w matkę wybrakowaną, opustoszałą, niepodobną do siebie, bo wyzutą ze swej podstawowej właściwości dawania ciepła (obecności) i satysfakcji. Wprowadzony na jej miejsce symbol zapowiada raczej doświadczenie braku i oddzielenia. Może więc być przeżywany jako swego rodzaju oszustwo, którego efektem jest ogołocenie. Proces ten pozostawia oczywiście pewien ślad odsyłający do odczuć związanych z obiektem, które nie uległy symbolizacji, do wszelkich cielesnych i materialnych właściwości opiekuna, przede wszystkim zaś do

związanej z nimi rozkoszy[13]. Dążenie do ich odzyskania, usymbolizowania, wypowiedzenia, stanowi siłę napędową produkowania kolejnych znaków: uściślania opisów, doprecyzowywania znaczeń, mnożenia wyliczeń w nadziei na ostateczne uchwycenie właściwego znaczenia. Gdy te zabiegi zawiodą, dziecko — tu odwołuję się do rozważań Julii Kristevej[14] — może obrać dwie drogi. Może przyjąć zasadę organizującą działanie języka i zgodzić się na pewien rodzaj ograniczenia; uznać, że pełne wypowiedzenie znaczonego (matki) nie jest możliwe, że koniecznością jest posługiwanie się znaczącymi, które podsuwa język, i że w związku z tym ów proces nazywania nigdy nie będzie w pełni satysfakcjonujący, nie oznacza to jednak, że należy go zarzucić. Oznacza to *de facto* przyjęcie i zaakceptowanie symbolicznej kastracji, którą wprowadza język.

Druga możliwość natomiast polega na jej niezaakceptowaniu, na odrzuceniu braku wprowadzonego przez znaczące języka i zwrócenie się ku alternatywnym formom mówienia, które będą miały na celu przywrócenie utraconej przyjemności. Formą taką jest przede wszystkim poezja, która wykorzystując środki retoryczne, ale także rym, rytm, brzmienie, próbuje przekroczyć i poszerzać symbolizacyjne możliwości języka — nazywać nienazywalne, wywoływać emocje, przywoływać wrażenia brzmieniowe, wzrokowe, dotykowe, poruszać ciało[15].

Istnieje w istocie i trzecia możliwość: utrata wiary we wszelką możliwość reprezentacji, w uobecniającą (choćby w szczątkowym zakresie) moc słów. W takiej sytuacji symbolizacja zostaje odrzucona (czasami nie zostaje nawet wstępnie przyjęta), a osoba dokonująca takiego wyboru osuwa się w milczenie. Po tym, co do tej pory powiedzieliśmy, lepiej wyczuwalne staje się to, w jaki sposób sytuacja

---

[13] Imię-symbol tyleż jest wypowiadane po to, by opisać nieobecny obiekt, co przede wszystkim po to, by móc go przywołać i odzyskać.

[14] Por. J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia,* przeł. M.P. Markowski, R. Ryziński, Universitas, Kraków 2007, s. 5-35.

[15] Zachowanie to przypomina opisane przez brytyjskiego psychoanalityka Donalda W. Winnicotta pośrednie stadium wprowadzania symbolizacji obiektu, w czasie którego dziecko powołuje tak zwane obiekty przejściowe. Przybierają one postać kocyków, ręczników, pluszaków itp., które zachowują metonimimiczny związek z obiektem, mają jego zapach albo kojarzone są z sytuacją bezpieczeństwa. Choć obiekt przejściowy ma charakter symbolu — pojawia się pod nieobecność opiekuna i daje ukojenie — jest zarazem bardzo konkretny: wymiana obiektu przejściowego, na inny podobny, albo chociażby jego przekształcenie (np. poprzez jego wypranie) sprawia, że traci on swoje uobecniające właściwości. Można powiedzieć, że jest on skutecznym symbolem o tyle, o ile posiada dodatkowe właściwości oparte na zasadzie fizycznej (metonimicznej?) przyległości, a nie metaforycznego zastąpienia. To znaczy, że niewyrażając zgody na utratę wpisaną w proces symbolizacji, kompensuje ją w sposób fizyczny, uobecniając „to coś", ów konkretny, jednostkowy element, który w wyniku symbolizacji musi zostać utracony. Por. D.W. Winnicott, *Transitional objects and transitional phenomena. In Through Pediatrics to Psychoanalysis,* Basic Books, Nowy York, 1975, s. 229-242.

wchodzenia dziecka w język i przyjmowania procesu symbolizacji może być metaforycznie rozumiana jako sytuacja edypalna. Porządek języka może stać się metaforą ojca jako tego, który oddziela od matki i możliwości czerpania w związku z nią bezpośredniej przyjemności. Przyjmuje postać zakazu, który — o ile zostaje przyjęty — wyznacza granicę pewnej niemożliwości (wprowadza kastrację), a zarazem nominuje przedmiot, oferując możliwość jego odzyskania na gruncie języka, odsuwając satysfakcję w nieskończoność.

4.3. *Laisser tomber le corps*

Przestawiony powyżej sposób myślenia o tekście i możliwości jego przekładu zostaje w wypowiedzi Derridy dodatkowo podkreślony przez to, że dla opisu owego materialnego pierwiastka, który opiera się tłumaczeniu, autor odwołał się do metafory ciała. W polskim ani w angielskim przekładzie ten fakt nie wybrzmiewa. Derrida używa bardzo konkretnego słowa, *la corps*, mówi więc o cielesności słów, o ich korporalności. Obserwacje poczynione przez francuskiego filozofa w kontekście pism Freuda przypominają te, które Tadeusz Sławek wypracował, komentując rozważania Nietzschego. Podnoszą temat materialności, wręcz cielesności oryginału oraz agresji, która wpisana jest w sam akt przekładu.

Jak pokazywaliśmy w rozdziale drugim, wykorzystanie metafory ciała dla opisania elementów procesu tłumaczenia nie jest niczym nowym. Z reguły przeciwstawiane duchowi, w imię którego miał dokonać się przekład, ciało przywoływane było dla opisania tekstu oryginału, a czasem tekstu przekładu. Mieliśmy więc do czynienia z dwoma ciałami, ciałem tekstu oryginału i ciałem tekstu przekładu, oraz z rozpościerającym się nad nimi, łączącym je duchem. Wyekstrahowany ze znaczących jednego języka, miał zostać wcielony w znaki języka docelowego, spłynąć na nie i wypełnić je niby puste naczynie sensem oraz obecnością. Takie rozumienie przekładu stanowiło przedłużenie Platońskiej opozycji między kopią i oryginałem (ideałem) oraz wpisanego w nią wartościowania. Sprzyjało ono także budowaniu metafor o charakterze płciowym i seksualnym. Owo ujarzmianie ciała oryginału i wypełnianie sensem znaków przekładu, które dokonywało się w imieniu autora, jest *de facto* kontynuacją wyobrażeń na temat męskich i żeńskich ról płciowych w kulturze patriarchalnej. Przekład z tej

perspektywy jawi się jako poskromienie i uspołecznienie niepokornego (wprowadzającego różnicę, trudnego do kontrolowania i związku z tym wzbudzającego strach) pierwiastka kobiecego przez męskie społeczeństwo. Taki sposób ujmowania procesu przekładu pozwala wyśledzić fallogocentryczny charakter tradycyjnego dyskursu o przekładzie.

Zarówno Lacan, jak i Derrida nie należą do myślicieli, którzy z chęcią staliby się stronnikami tego paradygmatu, stąd ich skupienie na kwestii materialności i cielesności ma zgoła inne zabarwienie. Akcentują oni znaczenie cielesności, jednostkowości, partykularności, kontekstualności jako tego, co stawia opór logocentrycznej formule oraz patriarchalnej kulturze organizującej się wokół pojęcia ducha. Ciało jest tym, co stawia opór językowi i związanej z nim uniwersalizacji. Ciało, a więc materialność znaku, opiera się symbolizacji — zarówno w rozumieniu dosłownym, w kontekście egzystencjalnym, jak i metaforycznym, w kontekście translatologicznym. W systemie znaczących rodzi się szczelina, którą akt symbolizacji niejako sam wytwarza. Odsyłając poza siebie, wskazuje miejsce niepodlegające symbolizacji, które funduje ruch znaczących i wytycza ich kierunek. Oznacza cel, ku któremu owe znaczące miałby prowadzić, dla którego w ogóle są produkowane. To właśnie tutaj rodzi się pomylenie przyczyny i celu, przeszłości i przyszłości. Według Lacana w porządek Symboliczny — którego cechą definicyjną jest wprowadzanie różnicy, oddzielanie, ustanawianie granic i praw — wpisana zostaje utrata wynikająca właśnie z oporu, jaki materia stawia symbolowi (moglibyśmy powiedzieć: którą Realne stawia Symbolicznemu). To miejsce utraty, które z punktu widzenia Symbolicznego ma charakter negatywny — jest pustym miejscem, warunkiem *sine qua non* istnienia symbolu i operatywności systemu Symbolicznego (symbol istnieje pod nieobecność Rzeczy) — zostaje opracowane mentalnie; ulega wypełnieniu.

W odpowiedzi na pytanie „czego brakuje” powstaje fantazja nadająca owemu brakowi sens i postać. W ten sposób rodzi się to, co Lacan nazywa Wyobrażeniowym — obrazem, który ukrywa Realne i nadaje sens produkowanym łańcuchom znaczących. Przybiera ono postać swego rodzaju „sceny pierwotnej”, śladu doświadczenia, które naznacza istnienie podmiotu, ale ostatecznie pozostaje niedosięgłe. Występuje jedynie pod postacią retroaktywnie skonstruowanego mitu, fantazmatu, który wyjaśnia (uspójnia) kondycję danego podmiotu i wyznacza

kierunek jego działań, oferując nadzieję na odzyskanie tego, co zgodnie z fantazmatyczną formułą zostało utracone. Zapowiada więc progresywny powrót do przeszłości, która w istocie jest wytworem fikcji — obiecuje odzyskanie czegoś, co nigdy nie istniało.

Powróćmy do charakteryzującego przekład zdania z tekstu Derridy, na którym zatrzymaliśmy się wcześniej. „To relinquish materiality: such is the driving force of translation."[16] — brzmi ono w tłumaczeniu Bassa. W przekładzie na język polski autorstwa Krzysztofa Kłosińskiego natomiast: „Opuszczenie substancji — oto właśnie istotna dynamika tłumaczenia"[17]. W oryginale zaś kluczowa, początkowa część frazy brzmi „Laisser tomber le corps". Chodzi tu więc o swego rodzaju pomięcie ciała tekstu, zapomnienie o nim, „machnięcie na nie ręką", czy mocniej — wymazanie, opuszczenie, które ustanawia dynamikę procesu tłumaczenia. Ten gest pomijania, zapominania, ma w istocie charakter symptomatyczny i jako taki powinien odsyłać do tego, co w drugim rozdziale opisaliśmy jako proces melancholii przekładu. Prześledźmy go raz jeszcze w odniesieniu do przywołanego zdania.

Powiedzieliśmy, że materialna forma znaczących, swego rodzaju ciało tekstu, opiera się procesowi symbolizacji, zarazem stanowiąc konstytutywny aspekt dzieła, z którym związana jest przyjemność obcowania z nim. W ramach procesu tłumaczenia zaczyna jawić się jako to, co Realne, co musiało zostać odrzucone, aby przekład w innym języku mógł zaistnieć. Dlatego też przybiera postać różni, dziury w systemie Symbolicznym, pustego miejsca po tym, co zostało utracone. Aby owemu dojmującemu doświadczeniu braku zaradzić, zwracamy się ku Wyobrażeniowemu. Powołujemy instancję sensu czy autora (albo jakąkolwiek inną), która ma uspójniać łańcuchy znaczących i umożliwiać transfer bez straty. W ten sposób materialność znaków, Realne ciało przekładu, zostaje jakby okiełznanie i zastąpione przez ideał — formułę ducha, który niejako uwzniośla materialne ciało oryginału, przekracza je, nadając mu nową, spójną, wolną od ograniczeń czasu i przestrzeni formę. Materialne znaczące oryginału, które deklaratywnie stanowiły początek procesu przekładu, z konieczności zaś muszą zostać pominięte, zbyte, zdeprecjonowane jako nieistotne, jako te, na które można „machnąć ręką". W jaskrawy sposób widać tutaj, jak Realne

---

[16] J. Derrida, W*riting and Difference, przeł. A. Bass*, Chicago University Press, Chicago, 1978, s. 210, cyt. za: L. Venuti, *The difference…*, dz.cyt. s. 216.

[17] J. Derrida, *Freud i scena pisma,* dz.cyt.,, s. 369.

ciało oryginału zostaje „przysłonięte” przez Wyobrażeniowe, idealne ciało ducha. Jak owa rozczłonkowana, oferująca plejadę wrażeń, obrazów i dźwięków materia tekstu, zostaje zastąpiona obrazem spójności i sensu jawiącym się jako konkretne dzieło. Można więc powiedzieć, że przekład opiera się na zanegowaniu i wyparciu materii tekstu oryginalnego. Z tego względu w modelu tłumaczenia opartym na metafizyce obecności konieczne staje się nieustannie poszukiwanie sposobu na zaprzeczenie brakowi, który wytwarzany jest przez Symboliczny charakter przekładu. Gest zaprzeczenia, tak jak sugeruje Derrida, ukierunkowuje dynamikę procesu przekładania.

Z perspektywy systemu językowego, w ramach którego wytwarza się przekład, oryginał ze swoimi znaczącymi jawi się jako puste miejsce, jako to, co zostało wyparte i zastąpione. Ów brak ma charakter strukturalny — z jednej strony dlatego, że staje się warunkiem zaistnienia przekładu, z drugiej natomiast dlatego, że systemy językowe mają charakter asymetryczny względem siebie, są nieprzystające pod względem kategorii fonetycznych, gramatycznych, leksykalnych, semantycznych, historycznych, kulturowych, intertekstualnych, rynkowych, politycznych i wielu innych. Tym samym stają się one źródłem różnicy. Rozziew pomiędzy przekładem a oryginałem staje się przestrzenią dla snucia fantazji, wyobrażeń na temat tego, co mogłoby ów rodzący się brak wypełnić. Tutaj pojawia się miejsce na uspójniające akt przekładania wyobrażenie. Może ono przybierać różną formę, ale nieodłącznie wiąże się z przywołaniem horyzontu Innego: Innego jako autora, jako kultury oryginału czy kultury docelowej, jako sensu, jako znaczenia. W kontekście przekładu z reguły przybiera ono formę odpowiedzi na pytanie: co trzeba zrobić, żeby przełożyć dany tekst? Oddać intencję autora. Oddać sens. Przybliżyć tekst odbiorcy. Stworzyć tekst, który będzie się sprzedawał. Choć na powierzchni to wyobrażenie doświadczane jest pod postacią pewnej oczywistości, w istocie wprowadza szereg niepewności i wątpliwości. Co właściwie autor chciał przekazać? Jaka była jego intencja? Jaki był sens, jakie znaczenie? Czego chce odbiorca, czego chce rynek, czego potrzebuje kultura docelowa itd.? A może jednak co innego jest konieczne, by dany tekst przełożyć? Ów cień utraty i wątpliwości, choć pozostaje w pewnym wycofaniu, tli się, ponieważ wyobrażenie, powoływane w odpowiedzi na wprowadzony przez porządek Symboliczny brak, nigdy nie jest w stanie go anulować ani ostatecznie zapełnić. Rozwiązanie, które oferuje, jest więc tymczasowe i chybotliwe.

Pozostaje to w bezpośrednim związku z drugim aspektem budującym dynamikę przekładu, który zarysowuje się między Realnym i Symbolicznym. Jak pisaliśmy o tym wcześniej, Symboliczne nie jest w stanie udźwignąć materialności języka oryginału. To jeden z elementów, być może w jakiś sposób podstawowy, ale z pewnością nie jedyny, który funduje konstytutywną różnicę wprowadzaną przez akt przekładu. Nieustanne dążenie do jej przekroczenia, gra między obecnością i nieobecnością, którą wprowadza porządek Symboliczny, staje się motorem napędzającym generowanie kolejnych znaczących. Są one nastawione na uobecnienie i opanowanie tego, co zostało utracone. Zarazem jednak owa utrata jest wpisana w ontologię symbolu, jest więc tym, co umożliwia sam proces symbolizacji i generowania kolejnych znaków. Stąd system języka dla podtrzymania własnego trwania w istocie odsuwa w nieskończoność odnalezienie owego anulującego różnicę znaczącego. Sam ruch symbolizacji zawieszony zostaje niejako między obecnością i nieobecnością, spełnieniem i niedosytem, uobecnieniem i utratą, nabierając dialektycznego charakteru[18]. Podobnie rzecz ma się z przekładem, który zachowuje swój status tylko o tyle, o ile ponosi porażkę w pełnym uobecnieniu oryginału, a więc o ile utrzymuje w mocy różnicę między oryginałem a przekładem[19]. Tak więc, choć deklaratywnym celem przekładu jest uobecnienie oryginału, to ostatecznie owo uobecnienie oddala się w nieskończoność, zaś przypadkowe czy pozorne zbliżenie się do realizacji przekładowej fantazji pełnego uobecnienia, może zrodzić raczej negatywne emocje — lęk i poczucie zagrożenia — aniżeli poczucie spełnienia.

Powiedzieliśmy, że przekład efektywnie opiera się na mechanizmie wyparcia i zaprzeczenia. Choć oczywiście mechanizmów tych nie można rozpatrywać zupełnie oddzielnie, to jednak, nieco upraszczając, można powiedzieć, że kluczową rolę odgrywa tu mechanizm wyparcia, który konstytuuje się wraz z wkroczeniem porządku Symbolicznego. Materialne ciało oryginału zostaje wyparte, pominięte i zastąpione przez Symboliczny porządek przekładu. Jest to właściwie warunek konieczny zaistnienia przekładu w ogóle i w tym sensie wyparcie obecne w przekładzie ma charakter normatywny. Jest ono efektem oddzielenia, wyznaczania

[18] Więcej na ten temat D. Urbanek, *Dialektyka przekładu*, dz.cyt.

[19] Kwestię tę omawia m.in. Theo Hermans. Rozważania na ten temat kończy lapidarnym zdaniem w przekładzie Katarzyny Michalik i Moniki Pitek: „Z tego wynika, że tłumaczenie, tak długo, jak długo pozostaje tłumaczeniem, nie może być ekwiwalentne wobec swojego źródła”. por. T. Hermans, *Narada języków,* tłum. zbior., red. M. Heydel, K. Szymańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielońskiego*, Kraków, 2015*, s. 36.

granic, wprowadzenia i poddania się regule szeroko rozumianego Prawa. W praktyce są to ograniczenia i prawa wprowadzane przez język kultury docelowej.

Mechanizm zaprzeczenia natomiast zostaje nakierowany na wymazanie owej różnicy wprowadzanej przez porządek Symboliczny. W jej miejsce wytwarza obraz pełni oraz przedmiotu, którego odzyskanie, czy też zawładnięcie którym, pozwoliłoby anulować różnicę i ową utraconą pełnię przywrócić. To właśnie w wyniku działania mechanizmu zaprzeczenia i konieczności zanegowania faktu utraty pojawiają się liczne wyobrażenia na temat przekładu, których zadaniem jest jego usankcjonowanie. O ile więc porządek Symboliczny staje się matrycą zapewniającą znaczące i zasady ich łączenia, o tyle to Wyobrażeniowe wyznacza kierunek ich dążenia i nadaje postać ich ostatecznemu celowi. Powołuje więc ideał przekładu: decyduje o tym, czym jest przekład i co trzeba zrobić, żeby w jego ramach uobecnienie oryginału stało się możliwe. To w związku z jego oddziaływaniem pojawiają się kategorie intencji dzieła/autora, sensu, znaczenia, czynników odbiorczych i kulturowych itd., które stanowią punkt odniesienia oraz oceny działań tłumaczy i tłumaczek. Warto dodać, że owe ideały mają zarówno wymiar osobisty, jak i charakter dyskursywny i wspólnotowy. Wyznaczają więc pewne standardy podzielane przez wspólnotę, które budują poczucie tożsamości oraz tworzą zasady budowania tożsamości, w efekcie więc stanowią podstawę dla decydowania o tym, co można uznać za przekład, co prowadzi do uobecnienia, a co nie i w związku z tym powinno zostać odrzucone.

4.4. Pragnienie i resztka

Mariaż konstytutywnego dla porządku Symbolicznego braku oraz wprowadzanego przez porządek Wyobrażeniowy remedium na ten brak sprawia, że osiągnięcie przekładowego ideału jest niemożliwe. W ramach praktyki tłumaczenia dialektyzowanie wyobrażeń na temat oryginału i jego przekładu przez język kultury docelowej wprowadza doświadczenie chybienia i przesunięcia, ciągłego wmykania się upragnionego obiektu, przy równoczesnym poczuciu pozostawania za nim o krok. W ten sposób tworzy się to, co w ramach klasycznej psychoanalizy można by nazwać dialektyką popędu życia i popędu śmierci, a co w ramach psychoanalizy Lacanowskiej zyskuje miano pragnienia. Pragnienie jest tym, co napędza działania podmiotu, ożywia go i wyznacza kierunek jego dążeń. Zarazem jednak, ze względu

na ów niemożliwy do przyswojenia, Realny element braku, który wytwarzany jest przez zakaz wprowadzany przez porządek Symboliczny, a którego przekroczenie obiecuje porządek Wyobrażeniowy, podmiot zostaje uwikłany w przymus powtarzania. Ze względu na obecność pragnienia zostaje on zamknięty w cyklu nieustannie ponawianych prób, mających za zadanie odzyskanie utraconego obiektu, które z konieczności skazane są na porażkę. Choć owe próby mogą przybierać różne formy i jawić się jako daleko różne i nie związane ze sobą, ostatecznie wracają do traumatycznego jądra. Można zaobserwować tu dwie wyraźne tendencje. Po pierwsze Wyobrażeniową tendencję do utrzymywania kontroli nad Symbolicznym brakiem, a więc wprowadzanie fantazji, której zadaniem jest uspójnianie i organizowanie ruchu znaczących w taki sposób, by zatrzymać ich różnicujący potencjał, ograniczyć wieloznaczność i opanować je poprzez nadanie im ostatecznego sensu, właściwego znaczenia. Z drugiej strony natomiast możemy wyróżnić tendencję, która rysuje się na pograniczu Symbolicznego i Realnego. Jej istotą jest różnicowanie i generowanie ruchu znaczących, który rządzi się inną logiką niż ta Wyobrażeniowa i który właściwie owe Wyobrażeniowe dążenia do sprawowania kontroli i budowania jednoznaczności przekreśla. Napędzany jest przez energetyzujący ślad, który sygnuje relację Symbolicznego i Realnego i który sprawia, że sam ruch znaczących może dawać przyjemność, nosić rys rozkoszy, która zasadniczo w wyniku procesu symbolizacji ewaporowała, zostawiajac po sobie jednak rodzaj odcisku. Doświadczany jest on jako pewien rodzaj nadmiaru, resztki, która wkrada się w proces symbolizacji i go przekracza. To właśnie ona sygnuje subwersywny charakter porządku Symbolicznego; jego zdolność do ciągłego wykraczania poza; wprowadzania inności i różnicy.

W istocie zarysowuje się tutaj napięcie między tym aspektem nieświadomości, który dąży do realizacji „życzeń", a nieświadomością jako zjawiskiem, które przecina doświadczenia „ja" danej osoby, wykracza poza nie i wprowadza niepoddający się rozumieniu element energetyczny. Idąc dalej można powiedzieć, że zarysowuje się tutaj napięcie między hermeneutycznym myśleniem o przekładzie, skoncentrowanym wokół kategorii sensu, oraz strukturalnym, czy nawet poststrukturalnym podejściem, które skupia się na kwestii ruchu znaczących. Perspektywa psychoanalityczna łączy ze sobą te dwa spojrzenia i na mocy dialektycznego ujęcia wskazuje także na trzeci pierwiastek, ów Realny, nie dający się

przedstawić, a zawierający ściśle materialny, energetyczny, dający rozkosz pierwiastek. Sprawę tę przedstawia Paweł Dybel, komentując ten sam tekst Freuda, do którego wcześniej odwoływał się Derrida, a który dotoczył interpretowalności (przekładalności) marzeń sennych:

> […] aby oddać sprawiedliwość temu głębokiemu przeobrażeniu [my moglibyśmy powiedzieć tłumaczeniu — B.S.], któremu ulegają „życzenia" śniącego, nie wystarczy więc tylko wskazać na sam mechanizm czysto językowych asocjacji zgodnie z którymi rozwija się „akcja" tego marzenia. Nie wystarczy więc wykroczyć poza model interpretacji hermeneutycznej ku modelowi formalno-lingiwstycznemu i pozostać na jego poziomie. Należy wykazać, jak dalece te — pozornie — czysto językowe asocjacje są jedynie „sceną" na której rozgrywa się konflikt pomiędzy popędami życia i śmierci. […] Innymi słowy odnosi się tutaj wrażenie, jak gdyby sam język poświadczał swoją materią to, co zwykliśmy tradycyjnie kojarzyć jedynie z ludzkim ciałem, z odrębnym w stosunku do niego poziomem biologicznym ludzkiego bytu podlegającym prawom starzenia się i śmierci. [20]

Choć Dybel akcentuje tu przede wszystkim tanatyczny aspekt popędu, którego nośnikiem okazuje się m.in. materialność znaków, on także odwołuje się do metafory ciała, by opisać ów energetyczny, nadmiarowy pierwiastek drzemiący w znakach, który wykracza poza model hermeneutyczny i lingwistyczny, a którego śledzeniem zajmuje się psychoanaliza. Pierwiastek ów staje się niejako źródłem różnicy i związanego z nią ruchu pragnienia. Jak słusznie podkreśla Dybel, prowadzi on tyleż do spełnienia życzenia — powrotu do stanu pierwotnej jedni — kojarzonego z ruchem libido, co do śmierci, rozumianej jako stan pierwotnego niezróżnicowania, rozproszenia „ja" i ustania ruchu. Myślenie Dybla w tym fragmencie wychyla się bardziej w stronę Lacanowskiego pojęcia pragnienia i związanej z nim *jouissance.* Ta ostatnia bywa opisywana jako przyjemność tak intensywna, że balansująca na granicy bólu, wszechogarniająca i porywająca z punktu widzenia „ja"; zamykająca podmiot w przymusie powtarzania. Wyprowadzając to pojęcie z kontekstu klinicznego i odnosząc je do praktyki przekładu, można podać przykład tłumacza, który danej nocy zatraca się w tłumaczeniu książki, mimo świadomości czekających go nazajutrz obowiązków. Mimo zmęczenia i pewnego utrudzenia całą sytuacją tłumaczy kolejne i kolejne zdania, wiedziony niezrozumiałą potrzebą domknięcia, czerpiąc przy tym ów specyficzny rodzaj przyjemności, który nazwać moglibyśmy *jouissance*.

---

[20] P. Dybel, *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem,* Universitas, Kraków, 2009, s. 150.

Pojęcie ciała tekstu jako bytu w istocie paradoksalnego, niemożliwego do pomyślenia poza metaforą, dobrze opisuje naturę swojego desygnatu. Z jednej strony nie daje się ono włączyć w system czytelniczego pojmowania, z trudem daje się wyobrazić. Wprowadza dotychczasowe sposoby łączenia znaczących w drżenie, prowokuje więcej pytań i wątpliwości, aniżeli cokolwiek wyjaśnia. Jako takie podważa i przekreśla wszelką homogeniczność. Zaprasza do rozwijania dyskursu. Przekraczania samego siebie. Z drugiej strony przywołuje kategorię cielesności i odsyła do samego czytelniczego doświadczenia. Przywołuje — właśnie na zasadzie skojarzenia — trop, który pozornie wydaje się chybiony: przedmiotem rozważań jest materialność tekstu, a nie biologiczna tkanka czytelnika. Właśnie w ten sposób, dzięki działaniu asocjacji, dyskurs wychyla się poza siebie, otwiera się na to, co inne i co wcześniej wydawało się odszczepione, przypadkowe, pozostające bez związku, w taki sposób, że możliwe staje się powiązanie materialności tekstu i cielesnego przeżycia.

Wiele z zarysowanych powyżej kwestii podnoszonych przez psychoanalizę staje się dla Venutiego inspiracją, wspierającą konceptualizowanie problemów związanych z przekładem. Choć amerykański badacz z reguły dość mgliście zaznacza elementy teorii, do których się odnosi, to jednak owe nawiązania wydają się szczególnie wyraziste oraz, zasadniczo, dokonywane z dużą dozą znawstwa. Przywołuje on na przykład rozważania Leclerce'a i wprowadzoną przez niego kategorię pozostałości, resztki (*the remainder).* Venuti w tym kontekście pisze tak:

> W tłumaczeniu resztka składa się z językowych i tekstowych efektów, które równocześnie wprowadzają różnicę w ramach aktualnego, języka ogólnego przekładu oraz formalnych i znaczeniowych wymiarów obcego tekstu. Warianty, które uwzględniają resztkę, komplikują ustanowienie leksykograficznej ekwiwalencji za sprawą obcego tekstu, ponieważ działają one tylko w języku i kulturze przekładu i stanowią odbicie językowych, kulturowych i społecznych warunków recepcji. Resztka stanowi najbardziej widoczny znak procesu udomowienia, który zawsze jest obecny w przekładzie, asymilacji obcego tekstu do tego, co jest zrozumiałe i interesujące dla czytelników w kulturach docelowych. […] Resztka może zostać uwolniona nieintencjonalnie. Rozmawianie i pisanie potrafią produkować różne warianty języka ogólnego, które wymykają się świadomej kontroli użytkownika języka, a jednak niosą znaczenie uchwytne dla rozmówców i czytelników. Leclerce sugeruje, w zasadzie, że pozostałość może zostać uznana za „językowy odpowiednik freudowskiego nieświadomego, wykluczonego lub wypartego przez gramatykę i powracającego w żartach, przejęzyczeniach, solecyzmach i poezji". W tłumaczeniu, z tych samych powodów, pozostałość może pozostawać nieświadoma dla tłumacza, a zarazem być bardzo znacząca w odniesieniu do obcego tekstu i przyjmującej go kultury. [21]

[21] L. Venuti, *The difference that translation makes…*, dz.cyt., s.220.

Porządek spójności wyznaczany jest tu przez kategorię języka ogólnego. Venuti opisuje, w jaki sposób przekład daje możliwość wprowadzenia różnicy w ramach funkcjonowania owego języka. Chodzi tu o różnicę, która zarysowuje się między językiem ogólnym, ojczystym (*mother tongue*), a tym, co rozpoznawane jest w jakiś sposób jako obce, odstające od normy, mniejszościowe, wariantywne. Sytuacja przekładowa z konieczności podnosi więc kwestię tożsamości, stawia pytanie o sposób funkcjonowania danego systemu, o zasady owego rozpoznania, asymilowania i — co najważniejsze — odrzucania pewnych treści. Może jawić się jako szczególnie groźna, gdyż każdorazowo uruchamia pytanie o zasadność takiego a nie innego budowania znaczeń w obrębie danej wspólnoty. Jest ona tym bardziej niepokojąca, że właśnie ze względu na obecność owej przekładowej resztki nie daje się w pełni wymazać i kontrolować. Zawsze pozostawia niemożliwy do pomyślenia element, który opiera się asymilacji, a jawi się jako ślad (także cielesny) czegoś absolutnie innego. Produkuje brak i tym samym narusza obraz danego języka czy danej kultury jako wyczerpującej, zaspokajającej, pełnej. Sytuacja przekładowa niesie więc z natury subwersywny potencjał, na który zwraca uwagę Venuti. Dodatkowo przekład otwiera przestrzeń dla odmiennego doświadczania języka, które pojawia się wraz z pomyłkami, przejęzyczeniami i ominięciami. W takiej sytuacji zakwestionowana zostaje instancja władzy nad językiem. Język, którym zdawał się władać tłumacz, który wydawał mu się własny i oswojony, może zacząć jawić się jako nieposkromiony, autonomiczny, wręcz obcy. Co więcej, może prowadzić do znacznego przesunięcia i ujawnienia jego ujarzmiającego potencjału: to nie tłumacz rządzi językiem, ale jest rządzony przez obowiązujące w nim prawa.

W tym miejscu musimy wrócić do kwestii agresji, ponieważ w świetle powyższych uwag jej obecność i natura staje się bardziej zrozumiała, choć znów niełatwa do ustalenia pozostaje tutaj relacja przyczyny i skutku. Powiedzieliśmy wcześniej, że akt symbolizacji, oprócz strony czysto formalnej, posiada też wymiar energetyczny. To znaczy, że nie jest on obojętny pod względem afektywnym, że symbolizacja, a w związku z tym także przekład, nie są czynnościami o charakterze jedynie technicznym. Pokazywaliśmy wcześniej, że z perspektywy dziecka, symbolizacja może jawić się jako doświadczenie wyrwania z symbiotycznej, bezpośredniej relacji z matką, jako akt oddzielenia i utraty. Może być opisywany więc jako agresywny i potencjalnie traumatyzujący. Po drugie jednak, w świetle tego, co

powiedzieliśmy przed chwilą, agresję wpisaną w akt symbolizowania można postrzegać zarówno jako skutek, jak i warunek zaistnienia przekładu. Symboliczne wprowadza dialektykę obecności i utraty. Choć daje nadzieję, na odzyskanie Rzeczy, która poddana zostaje procesowi symbolizacji, ostatecznie także wprowadza jej Realną utratę. Rozumiemy, że zarówno z perspektywy dziecka, które dokonuje próby usymbolizowania matki, jak i tłumacza, który w ramach przekładu podejmuje próbę usymbolizowania oryginału na gruncie innego języka, groźba porażki wydaje się szczególnie dojmująca i rodzi zrozumiały lęk. Oba działania otwierają bowiem na brak, niejako wywołują go, bez udzielenia gwarancji na jego zapełnienie. W tym sensie mogą rodzić poczucie bezradności i zagubienia oraz postanowienie, że ów proces symbolizacji nie może się nie udać, niezależnie od tego, jaką cenę przyszłoby za to zapłacić[22].

W tym miejscu właśnie wkracza to, co Wyobrażeniowe oraz związana z nim agresja. W odpowiedzi na zagrożenie brakiem wprowadzanym przez porządek Symboliczny wypracowana zostaje odpowiedź na pytanie, co trzeba zrobić, aby do zaistnienia braku nie dopuścić lub też, w nieco innym wariancie, aby go wypełnić. Jest to w istocie odpowiedź na pytanie o definicję tłumaczenia; o to, co to znaczy tłumaczyć, tak aby nie stracić oryginału. Jak wskazywał na to Douglas Robinson, owa odpowiedź przybiera z reguły postać metonimii, a konkretnie synekdochy, która jednak podaje się za metaforę[23]. To znaczy wybrana zostaje jakaś część oryginału uważana za kluczową i wyniesiona do rangi idealnego obiektu. Koncentracja uwagi na tym obiekcie i zdolność do kontrolowania go zostaje utożsamiona ze zdolnością do kontrolowania i uobecniania Rzeczy, a właściwie oryginału w jego Wyobrażonej

---

[22] Znamienne, że mimo wielu, często zaznaczanych w przypisach przez tłumaczy niepowodzeń, zasadniczo nie spotykamy w tłumaczeniach pustych miejsc przecinających tekst, albo oznaczeń sygnalizujących, że jakaś partia tekstu — słowo, zdanie, akapit — okazały się niemożliwe do przełożenia i dlatego tłumacz czy tłumaczka zaniechali swojej pracy. Taka sytuacja wydaje się zupełnie niedopuszczalna. Osoba tłumacząca nie może pozwolić sobie na porażkę procesu symbolizacji. Może tłumaczyć nieudolnie, może redukować znaczenia i sensy, może nawet pomijać i kompilować za trudne do przełożenia fragmenty, jednak nigdy nie może przyznać się do porażki. Tłumaczenie musi sprawiać wrażenie oddawania całości, pełni tekstu oryginalnego - musi dać oryginałowi jakieś słowo, nie może pozostawić pustki po oryginale na powierzchni tłumaczonego tekstu. Do pewnego stopnia to zjawisko opisał także Jerzy Jarniewicz w eseju pod znamiennym tytułem *Horror vacui*. Translatolog zwraca w nim uwagę przede wszystkim na to, w jaki sposób lęk przed próżną produkuje nadmiar w przekładzie. W owym nadmiarze również moglibyśmy doszukiwać się opisywanej przez Venutiego resztki, rozumianej jako libidinalny ślad tłumacza, energetyczny naddatek, wyraz jego podmiotowych działań, który pozostawia ślad w produkowanym tekście tłumaczenia. Por. J. Jarniewicz, *Horror vacui, czyli poetyka nadmiaru w przekładzie literackim* [w:] Tegoż, *Gościnność słowa. Szkice o przekładzie literackim*, Znak, Kraków, 2012, s. 139-151.

[23] Por. D. Robinson, *The Translator's Turn,* The Johns Hopkins Univiersity Press, Baltimore, 1991, s. 133-169.

pełni. Jak sugerowaliśmy wcześniej, owa pełnia, oryginał jako całość, konstruowana jest retroaktywnie w procesie przekładu. Żadna pierwotna całość nie jest tutaj stawką w grze, jest nią natomiast przykrywanie różnicy, rozziewu wprowadzanego przez przekład. Staje się więc jasne, że powołanie owego wyobrażenia pełni funkcję obronną i jako takie, w kontekście przekładu może stać się celem samym w sobie. Osoba, czy szerzej kultura, która zawierzy takiemu czy innemu przepisowi na uzyskanie pełni, a więc określonemu ideałowi, gotowa jest odtąd złożyć wiele ofiar na jego ołtarzu, byleby tylko podtrzymać wiarygodność jego obrazu i zdolność do wywoływania wrażenia uobecnienia oraz negowania różnicy wprowadzanej przez język. Agresywne pacyfikowanie różnicy, negowanie wszystkiego, co wykraczałoby poza powołany obraz, stanowiący gwarancję poczucia pełni, kontroli i sprawczości, staje się podstawowym mechanizmem umożliwiającym budowanie wrażenia tożsamości w przekładzie.

Agresja jest więc funkcją podtrzymywania idealnego obrazu oraz wymazywania różnicy. Z tej perspektywy to, co zwykliśmy w naszej kulturze postrzegać jako szczególnie wartościowe w kontekście tłumaczenia: deklaracje dogłębnego poznania oryginału, szczegółowej penetracji ukrytych w tekście i poza nim znaczeń i sensów, traci swój jednoznacznie pozytywny wydźwięk. Zaczyna jawić się natomiast jako potencjalny przejaw agresji — dążenia do opanowania i wypracowania spójnej, przekonującej wizji oryginału, który uległ przekładowi. Ceną, którą trzeba zapłacić za poczucie pewności, sensu i jednoznaczności w tłumaczeniu, jest represja i pominięcie. Można więc założyć, że każda doktryna tłumaczenia ma swoje wyparte, efekt oddzielenia, który stał się fundamentem dla budowania złudzenia przekładowej tożsamości. Dokonując pewnej generalizacji, można by powiedzieć, że wypartym hermeneutycznego modelu przekładu jest materia i forma tekstu, modelu strukturalnego — wymiar afektywny i uczuciowy, modelu rynkowego czy zorientowanego na czytelnika — wymiar intertekstualny i historyczny, a wypartym podejścia postkolonialnego i feministycznego bywa natomiast wymiar wewnętrznego zróżnicowania w obrębie płci, grupy etnicznej czy kultury. W imię uzyskania poczucia jedności i znaczenia dokonuje się każdorazowo uprzywilejowania jednych wartości kosztem drugich i ich agresywnego zagarnięcia.

Takie działanie powoduje powstanie resztki, owego nienazwanego pierwiastka, który sytuuje się poza danym wyobrażeniem i powraca w postaci błędów,

przesunięć, chybień. Te zaś na nowo uruchamiają agresywne tendencje dążące do ponownego opanowania, uciszenia i spacyfikowania wątpliwości, które mogą wprowadzać. Agresja wydaje się więc zarazem skutkiem, jak i warunkiem koniecznym zaistnienia przekładu. Aby przekład zachował swoją zdolność do wywoływania wrażenia uobecnienia, a więc by jawił się jako skuteczny, fortunny, musi produkować wrażenie spójności, które zostaje osiągnięte poprzez agresywny atak na wprowadzaną w ramach procesu przekładu różnicę. Dokonanie takiego gestu neguje różnicę, ale jej nie anuluje, w skutek czego powoduje szczególne uwrażliwienie na wszelkie jej przejawy. Odtąd agresja staje się nie tylko aktem założycielskim skutecznego przekładu, ale także siłą go podtrzymującą, pojawiającą się w odpowiedzi na wszelkie przejawy uwidaczniania się nieustannie działającej, różnicującej siły języka — powrotów wypartego.

Co ciekawe i godne zaznaczenia, pojęcie resztki w ujęciu Venutiego jest tyleż wynikiem zderzenia języka oryginału z językiem przekładu, co pochodną samego języka docelowego, którego homogeniczność jest pewną fikcją. Resztka w tym kontekście zwraca uwagę na językowe, sytuacyjne i społeczne użycie języka, kwestionując tym samym jego jednoznaczność i przeźroczystość. Resztka nie jest więc swego rodzaju odpadem, czymś, co zostało pozostało po standardowej czy normatywnej wersji sposobu zapisywania, wymawiania czy rozumienia danego słowa. Jest raczej tym, co w akcie różnicowania w ogóle ustanawia znaczenie słów i zdań. Co więcej, ma również potencjał autoreferencjalny, ponieważ zwraca uwagę na przekładowy charakter tekstu. Wszystko, co w tłumaczeniu rozpoznawane jest jako „błąd", nabiera doniosłego znaczenia, ponieważ zwraca uwagę na sam proces przekładu oraz sposób jego definiowania. Ujawnia domaganie się zrozumiałości, normatywności i przeźroczystości, naświetlający tym samym to, co zostało w przekładzie wyparte i stało się warunkiem jego ukonstytuowania. W kontekście pomijania materialności przekładu, szczególnie znaczące stają się błędy nazywane „fałszywymi przyjaciółmi", albo kalkami językowymi, które budzą niechęć właśnie dlatego, że „przebija" w nich to, co zostaje oddzielone i wyparte, a więc ciało oryginału.

4.5. Sen tłumacza

Istnieją jednak również innego rodzaju „błędy", które tyleż wydobywają ślad tego, co zostało wyparte, ile służą samemu procesowi wypierania. Obu tych procesów nie można od siebie oddzielić, jawią się one raczej jako formacja obronna, dająca uspokojenie, aniżeli symptom, który wydobywa różnicę. I choć ostatecznie ich funkcja jako wytworu kompromisowego pozostaje taka sama — służą odtwarzaniu i powielaniu istniejącego systemu, to jednak jest pewna różnica w sposobie ich przeżywania przez odbiorców przekładu i samych tłumaczy. Venuti poddał analizie przywoływany przez nas wcześniej fragment tekstu Derridy w tłumaczeniu Bassa i znalazł w nim pewną nieścisłość, która szczególnie go zainteresowała:

> Rozważmy błąd, który pojawia się w tłumaczeniu Buss'a, błędne odtworzenie francuskiej składni. W czwartym zdaniu akapitu Derrida pisze *Quand elle réinstitute un corps, elle est poésie*, co w dosłownym tłumaczeniu na angielski można by odczytać jako „When it [translation] reinstitutes a body, it [translation] is poetry". [Gdy tłumaczenie odtwarza ciało, staje się ono (tłumaczenie) poezją — B.S.] Przedimek nieokreślony „un" poprzedzający słowo „corps" odnosi się do jakiegokolwiek ciała czy materialności tłumaczonego języka, jakiegokolwiek łańcucha znaczących w tym języku, które tłumacz opracowuje, tłumacząc obcy tekst. Wersja Bassa w kilku miejscach różni się od francuskiej, zaś jedna z tych różnic — konkretnie zmiana formy czasownika z czynnej na bierną — nie jest błędnym odczytaniem *sensu stricto*, ponieważ nie wpływa ono w zauważalny sposób na znaczenie. To przesunięcie w konstrukcji zdania przejawia się zastąpieniem przedimka nieokreślonego „un" zaimkiem wskazującym „that", odnoszącym się w ewidentny sposób do materialności obcego tekstu wspominanej w pierwszych trzech zdaniach akapitu. Zamiana „un" na „that" jest błędna, ponieważ odwraca znaczenie: w efekcie pierwsze zdanie Derridy w wersji angielskiej, stwierdzające, że materialność obcego tekstu nie może zostać przeniesiona, zostaje zaprzeczone przez zdanie czwarte, które stwierdza, że materialność może zostać przeniesiona i „odzyskana". Przez ponad dwie dekady czytelnicy najwyraźniej nie dostrzegli żadnego błędu, ponieważ rozumieli, że „that" odnosi się do tłumaczonego tekstu. Jednakże takie odczytanie ignoruje deiktyczną moc zaimka wskazującego, która odnosi się do poprzedzających trzech nawiązań do materialności. Jak możemy wytłumaczyć ten błąd?[24]

Venuti zwraca uwagę na przemieszenie akcentów w zdaniu, które ostatecznie zmienia jego sens w istotny sposób. Bass interpretuje zaimki pojawiające się w czwartym zdaniu przywołanego wcześniej akapitu z pracy Derridy w taki sposób, że przeczy ono trzem poprzednim. W dodatku owocuje ono powstaniem tekstu, którego wymowa jest wprost przeciwna do oryginalnej. Tłumaczenie Bassa zakłada możliwość istnienia przekładu, w którym materialność tekstu oryginalnego zostaje

[24] L. Venuti, *The difference that translation makes…*, dz.cyt., s. 220-221.

uobecniona[25]. Venuti sugeruje więc, że tłumaczenie stworzone przez Bass'a stanowi *par excellence* zaprzeczenie tekstu Derridy. Błąd ten jest o tyle znaczący, że stanowi on powtórzenie. To znaczy, we wcześniejszym przekładzie przygotowanym przez Jeffrey'a Mehlmana również dochodzi do owego znaczącego przesunięcia i zmiany podmiotu zdania. Venuti zastanawia się jak to możliwe, że doszło do powstania i powtórzenia tak znaczącego błędu. Przydarzył on się bowiem tłumaczowi (oraz towarzyszącemu mu redaktorowi), który uzyskał doktorat z literatury francuskiej, specjalizował się w przekładach Derridy oraz wielokrotnie w swoich pracach odwoływał się do filozofii Derridy oraz francuskiej psychoanalizy.

> Błąd popełniony przez Bassa (a wcześniej przez Mehlmana) może zostać zignorowany jako zwykłe przeoczenie, niezauważone podczas przygotowania tekstu, czy to przez samego tłumacza, czy redaktora z University of Chicago Press, w którym Buss wydał ten i inne swoje przekłady Derridy. Moim zdaniem jednak chodzi o coś więcej, nawet jeżeli uznamy błąd za przeoczenie. Tym „czymś więcej" jest resztka, oczywiście nieświadoma, niemniej jednak znacząca. Błędne odczytanie Bassa (i Mehlmana) ujawnia to, co można by nazwać marzeniem sennym tłumacza: że tłumaczenie przywróci obcy tekst w jego całościowości, w jego materialności, bez zysku czy straty, że tłumaczowi uda się ustanowić takie podobieństwo do obcego tekstu, że przekroczy nieredukowalne różnice między językami i kulturami. Tłumaczenie jest sceną snu, rządzącą się własnymi prawami, w ramach której nieświadomość tłumacza może wyłaniać się za sprawą wariantywności językowych i dyskursywnych struktur, za sprawą resztki. Łańcuch znaczących powołany przez tłumacza nie stanowi przekładu jakiegokolwiek snu ucieleśnionego w obcym tekście, ale zastępuje go nieświadomym pragnieniem samego tłumacza, pragnieniem określonego znaczenia, albo — jak w tym przypadku — określonej teorii znaczenia w przekładzie.[26]

---

[25] Znaczące, choć nie eksplorowane przez Venutiego jest również „złagodzenie", czy „rozrzedzenie" w przekładzie bardzo wyrazistego znaczącego *un corps*, który pojawia się w tekście Derridy. Znaczący *ciało*, którego istotność omawialiśmy w poprzednich akapitach zostaje w przekładzie Bassa zastąpiony przez *materialność*, który dobrze wpisuje się w poruszaną przez nas w tym rozdziale tematykę, ale z ostatecznie łagodzi i uabstrakcyjnia (paradoksalnie dematerializuje) jego wymowę. Jeszcze bardziej owa tendencja zaznacza się w polskim przekładzie omawianego tekstu. Gramatyczna trudność w przekładzie tego fragmentu, której uwagę poświęca Venuti, nie stanowi problemu w przekładzie Krzysztofa Kłosińskiego. Jednakże *un corps* zostaje w jego tłumaczeniu zastąpione przez substancję, które z perspektywy tradycji filozoficznej odsyła we wprost przeciwnym kierunku, niż ten, który w swoim tekście wyznacza Derrida. Prowadzi w stronę wyobrażonej istoty, aniżeli Realnego ciała tekstu. W tym sensie nie tylko stanowi spotęgowanie procesu uabstrakcyjnienia i rozrzedzenia pojęcia, które widoczne było w przekładzie Bassa, ale także może być odczytywane jako forma zaprzeczenia utraty ciała tekstu. Warto dodać też, że owo ciało tekstu, o którym pisze Derrida można rozumieć nie tylko jako jego materialność, ale także, o czym była mowa wcześniej, jako specyficzny układ łańcuchów znaczących, tak jak robi to Venuti, oraz szerzej jako miejsce, które tekst zajmuje w strukturze danej kultury i związane z nim relacje intertekstualne, w które wchodzi. Ponadto efekty owej cielesności nie mogą być rozpoznawane tylko jednostronnie, ponieważ równie ważną rolę odgrywa ciało tekstu docelowego oraz wszystkie relacje, znaczenia, brzmienia i gatunki oraz tradycje, które uruchomione zostają w momencie, gdy przekład „pojawia się" w kulturze docelowej.

[26] L. Venuti, *The difference that translation makes…*, dz.cyt., s. 221.

Abstrahując od realnego źródła błędu, Venuti sugeruje, że mógł on mieć charakter życzeniowy i stanowić wyraz nieświadomego pragnienia tłumacza. To prowadzi go do postawienia hipotezy, że scena tłumaczenia może stać się dla tłumacza sceną snu. Tłumaczenie, podobnie jak sen w rozumieniu Freudowskim, może stanowić przestrzeń, w której ujawniają się i są realizowane pragnienia tłumacza. W ruchu znaczących w tłumaczeniu i ich swobodnym przepływie odnaleźć można ślady wskazujące na podmiotową działalność tłumaczącego. Przyjmują one postać owych resztek, pozostałości, które wprowadzając w obręb przekładu element nadmiaru, odsyłają ku czemuś, co wykracza poza tradycyjnie rozumianą sytuację przekładową. Venuti sugeruje, że obecność owego naddatku pozwala śledzić fantazje tłumacza dotyczące tłumaczenia oraz ujawniać jego nieświadome życzenia. Otwiera tym samym możliwość psychoanalitycznej lektury przekładu w pełnym tego słowa znaczeniu.

Analiza przywołanego fragmentu pozwala wydobyć marzenie tłumacza, a właściwie dwu tłumaczy — Bassa i Mehlmana. Jego treścią jest zaprzeczenie faktowi utraty ciała oryginału w przekładzie. Tworzy się więc obraz tłumaczenia, w który nie zostaje wpisany absolutny i strukturalny brak jako warunek jego istnienia. Albo raczej taki obraz, w którym ów brak, ten różnicujący potencjał przekładu, zostaje zanegowany. Na jego miejsce, na mocy realizacji życzenia, powołane zostaje wyobrażenie świata, w którym owa utrata albo nie zachodzi, albo jest możliwa do powetowania. Tłumacz pragnie pochwycić oryginał, zyskać zdolność kontrolowania go i doświadczania w całej pełni na mocy swoich zasad, wyznaczanych przez prawo własnego języka. Języka własnego, czyli takiego, który stanowi operatywne narzędzie w jego rękach, nie oddziela i nie różnicuje, ale daje gwarancję bliskości. Jest to więc w istocie język Wyobrażeniowy, a nie Symboliczny. Taki, który przynosi spójność, a nie zróżnicowanie i rozbicie. Odwołując się do przestrzeni metaforycznej i mitycznej można powiedzieć, że treścią snu tłumacza jest marzenie o anulowaniu efektu wieży Babel i przywróceniu języka Adamowego, w którym nie istnieje różnica między językiem i językiem oraz między słowem a Rzeczą.

Zaprzeczenie to wyraża tęsknotę za pierwotną, fantazmatyczną pełnią, konstytuując tym samym ruch, który przybiera postać serii przekładowej. Jej kolejne ogniwa stają się zapisem pragnienia w przekładzie, nieustającej oscylacji pomiędzy próbami ustanowienia pełni oraz ich erozji. Z tej perspektywy zaprzeczenie będące

podstawą istnienia przekładu i ustanawiające jego migotliwe pragnienie, zaczyna jawić się jako mechanizm obronny. Jest ono w istocie wyrazem niezgody na rozłączenie, które przynosi symbol, reakcją na traumę zderzenia ciała (tekstu) i języka. Jakkolwiek paradoksalnie to brzmi, można powiedzieć, że przekład stanowi obronę przed świadomością niemożności przekładu.

> Akapit, który podaje w wątpliwość możliwość tłumaczenia i zakłada nieuniknioną, niemożliwą do powetowania stratę w procesie przekładu, może okazać się przytłaczający dla tłumacza, który próbuje oddać go w innym języku. Sugeruję więc, że błąd Bassa, w myśl którego, materialność obcego tekstu może zostać przywrócona, ostatecznie zaprzecza jakiejkolwiek utracie w tłumaczeniu. (To samo można powiedzieć o błędzie w wersji Mehlmana) [27]

Gdy Venuti pisze, że przekład jest sceną snu, można przypuszczać, że ma na myśli właśnie owo podtrzymujące jego istnienie zaprzeczenie. Odwołując się do kategorii Freudowskich, należałoby powiedzieć, że rządzi nim proces pierwotny, który jest przeciwieństwem (a zarazem warunkiem koniecznym) procesu wtórnego. Innymi słowy przekład rządzi się zasadą przyjemności, a nie zasadami podpowiadanymi przez świadomość i zasadę rzeczywistości. Doświadczenie mówi jednak, że nie tak się sprawy mają. Jest raczej wprost przeciwnie — tłumaczenie spotyka się ze szczególnie ostrymi restrykcjami i krytyką. Należałoby więc zapytać, w jakim sensie tłumaczenie może stać się sceną snu, spełniać marzenie tłumacza i umożliwiać mu dalsze śnienie? Podpowiedzią mogą być tutaj rozważania Pawła Dybla na temat zależności, która rysuje się między procesem pierwotnym i wtórnym:

> Nigdy bowiem nie jest tak, że zgodna z zasadą przyjemności/nieprzyjemności „hedonistyczna" logika pragnienia, dominująca w formacjach nieświadomego, rozwija się w sposób całkowicie samoistny, ignorując restrykcyjną logikę podporządkowaną procesowi wtórnemu (zasadzie realności). Przeciwnie, zawsze rozwija się ona już w „opozycji" do tej ostatniej, co też — paradoksalnie — stanowi negatywną rację jej bytu. Słowem, tylko dlatego, że proces dodawania/substytucji znaczących zawsze podlega już różnym ograniczeniom na poziomie świadomości, które są warunkiem „sensowności" wszelkich mających tutaj miejsce zachowań i wypowiedzi, szczególnie znaczące stają się wszelkie załamania tego procesu, w których owe ograniczenia zadają się być całkowicie ignorowane. Podobnie też będące wynikiem tych „załamań" formacje nieświadomego nigdy nie tłumaczą się same przez siebie, ale zawsze już niejako *a priori* odsyłają do restrykcyjnej logiki procesu wtórnego jako swojego „innego", w którym określająca je „hedonistyczna" logika zostaje zanegowana.[28]

---

[27] L. Venuti, *The difference that translation makes…*, dz.cyt., s. 222.

[28] P. Dybel, *Okruchy psychoanalizy…,* dz.cyt., s. 164-165.

I nieco wcześniej:

> Wynika stąd, że jeśli nieświadome jest — jak powiada Freud — „inną sceną", na której rozgrywa się całkiem innego rodzaju dramat podmiotu niż ten, który toczy się na scenie jego świadomości, to jest to tak czy inaczej dramat, mający miejsce w przestrzeni logosu.[29]

Powyższe rozważania stanowią cenne wskazówki dla myślenia o kategorii nieświadomości w procesie przekładu. Po pierwsze Dybel podkreśla dialektyczną zależność świadomości i nieświadomości, procesu wtórnego i pierwotnego, pragnień i towarzyszących im restrykcji. Tam, gdzie napotykamy na szczególne nagromadzenie zakazów i przejawów kontroli, możemy podejrzewać obecność popędu. W istocie zakaz jest tym, co wprowadza pragnienie. W przypadku tłumaczenia, które podlega szczególnym społecznym restrykcjom, możemy spodziewać się jego obecności i silnego oddziaływania. Druga rzecz, na którą zwraca uwagę Dybel, a co ma także zakorzenienie w myśli Freuda, to fakt, że proces pierwotny, owo marzenie senne, które miałoby stać się udziałem tłumacza, nie odbywa się w próżni i nie jest efektem zupełnie losowym. Ma swoją wewnętrzną, charakterystyczną logikę, która ustanawiana jest przez język. I choć każdy sen, zdaniem Freuda, posiada miejsce absolutnie niezgłębione — tzw. pępek snu (a w kontekście naszych rozważań to co cielesne, to co materialne), to zarazem zasady, które organizują sen wokół owego „pępka", możliwe są do ustalenia[30]. Szczególnie wyraziście widać to właśnie w kontekście tłumaczenia. Język i kultura docelowa nie tylko wyznaczają repertuar znaczących oraz zasady ich łączenia, ale także tworzą prawo, wobec którego nieświadome się konstytuuje i poprzez które zostaje ustrukturowane. To właśnie ma na myśli Dybel, gdy mówi, że „inna scena", sprzyjająca hedonistycznej logice procesu pierwotnego, ostatecznie i tak jest dramatem odbywającym się w przestrzeni logosu. Tłumaczenie może jawić się jako sen tłumacza i stanowić spełnienie jego pragnienia tylko o tyle, o ile uobecnia się jako przekroczenie zasady wprowadzanej przez język, jego świadome, kontrolowane przez „ja" i zgodne z przyjętymi normami użycie. Nie oznacza to więc, że tłumaczenie jako takie jest przestrzenią snu, podporządkowaną procesowi pierwotnemu, ale że właśnie ze względu na silną

[29] Tamże, s. 162.

[30] Por. S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2007, s. 441.

obecność społecznych norm i obostrzeń jego ujawnienie staje się szczególnie znaczące.

Zarazem jednak uwaga poczyniona przez Venutiego, stawiającego przekład na równi ze snem, dowcipem, czynnością pomyłkową czy przejęzyczeniem, podkreśla fakt, że tłumaczenie zajmuje w kulturze specyficzną i trudną do jednoznacznego określenia pozycję. Z jednej strony podlega szczegółowym obostrzeniom i zasadom, z drugiej spotyka się ze szczątkowym zainteresowaniem krytyki i samych czytelników. Choć większość z nich przyznaje, że wpływy obcych kultur mają kluczowe znaczenie dla rozwoju kultury rodzimej, zarazem z pewną łatwością gotowa jest pominąć w owej procedurze czynnik przekładu — np. czytając tekst tak, jakby był on dziełem oryginalnym. Zapomnieniu ulega więc sam fakt przekładowości dzieła w przekładzie. Z czynnościami pomyłkowymi przekład łączy łatwość jego bagatelizowania i wymazywania faktów z nim związanych. Przejawiać się to może chociażby w obojętności wobec nazwiska i pracy tłumacza, tendencji do jego pomijania i znanej wszystkim studentom i uczniom frazy: „Przeczytajcie *Hamleta*, obojętnie w czyim tłumaczeniu" — jak gdyby efekt przekładu był kwestią przygodną i nieistotną. Z dowcipem przekład łączy natomiast pewna podwójność i szczególny status. Tłumaczyć to jakby mówić w cudzysłowie, puszczając oko do czytelnika. Przekład jest przestrzenią, w której mimo wszystkich obostrzeń można sobie pozwolić na więcej, która społecznie wiąże się z mniejszym ciężarem i mniejszą odpowiedzialnością. W jej ramach można wypowiadać to, co w innym przypadku byłoby zakazane, kontrowersyjne, niesmaczne czy trudne do przyjęcia. Zarazem jako coś „innego", pochodzącego spoza codziennego dyskursu, przekład wydaje się przyciągać uwagę jako fenomen potencjalnie ożywiający i dostarczający pewnej świeżości, wprowadzając ostatecznie w owym dominującym dyskursie jakiś wyłom. Możliwe, że właśnie tym właściwościom przekładu zawdzięczamy popularność dzieł oryginalnych, które początkowo proklamowane były jako przekłady. Tak jak np, *Pieśni Osjana* Jonasa Macphersona czy słynne *Listy portugalskie.*

Z marzeniem sennym przekład łączy natomiast tworzenie pewnej szarej strefy świadomości, sfery pośredniej, w ramach której mogą wyłonić się produkty kompromisowe, niemożliwe do pomyślenia w innych okolicznościach. Tak jak marzenie senne jest wytworem równoczesnego działania sił świadomości i nieświadomości i jako takie stanowi przestrzeń przyzwolenia dla zaistnienia tego, co

wyparte, tak samo przekład jest efektem przyzwolenia na zaistnienie oryginału w ramach języka, do którego on pierwotnie nie należy. Pozostaje w pewnym zawieszeniu, jako ten, który ostatecznie nie przynależy ani do twórczości języka obcego, ani też nie jest akceptowany jako oryginalny wytwór kultury docelowej. Tworzy więc paradoksalne miejsce, które, podobnie jak sen, rozpoznawane jest jako własne i obce zarazem. Świadomość obcości drąży tu poczucie swojskości, zaś wrażenie znajomości rodzi niedowierzanie wobec absolutnej obcości. Szczególnie wyraźne zarówno w przypadku snu, jak i tłumaczenia staje się rozchwianie dość sztywno na codzień ustalonych granic, które umożliwiają budowanie tożsamości, rozgraniczania pomiędzy swoim i cudzym, „ja" i „nie-ja", sobą i Innym[31].

Akt przekładu ma w istocie charakter transgresji. Rozchwianiu, czy chwilowemu zawieszeniu ulegają w nim nie tylko granice języka, ale także wprowadzanego przezeń Prawa. To prawo stanowi bowiem fundament konstytuujący istnienie podmiotowości pacjenta jako neurotyka, a więc osoby kierującej się w życiu — w znaczącej większości — zasadą rzeczywistości. Oferuje ono repertuar znaczących oraz zasady ich wzajemnego odnoszenia do siebie, daje możliwość różnicowania, odróżniania się i oddzielania. Zakwestionowanie czy wzięcie w nawias owego Prawa, w doświadczeniu ukonstytuowanego podmiotu jest właściwie niewyobrażalne — oznaczałoby bowiem groźbę osunięcia się w psychozę. To znaczy powtórnego opracowania kompleksu Edypa w negatywny sposób — wykluczenie figury ojca, zakwestionowanie jego oddzielającej i różnicującej roli, brak możliwości identyfikacji z nim i ostatecznie ponowne symbiotyczne zlanie się Innym, w taki sposób, by stać się jego częścią, obiektem. Owo doświadczenie, choć deklaratywnie przypomina to, do czego dąży neurotyk, w istocie jest opisem ogromnego, traumatycznego zagrożenia dla istnienia jakiejkolwiek podmiotowości. Tłumaczenie o tyle więc przypomina przestrzeń snu, że uaktywnia fantazję przekroczenia i zakwestionowania obowiązującego Prawa, które oddziela i różnicuje. Różni się zaś tym, że inaczej niż przestrzeń snu nie ma jedynie fantazmatycznego charakteru. Stanowi sytuację, która w ramach dokonywanej transgresji odsyła wprost do sytuacji edypalnej i wymaga ponownego ustosunkowania się do niej. Jako taka wprowadza nie

[31] O podobnym poczuciu wyalienowania z własnej kultury i języka jako charakterystycznym i niejako konstytutywnym zjawisku w doświadczeniu tłumacza w fascynujący sposób pisał Andrzej Siemek. Zob. A. Siemek, *Alienacje neofilologa*, [w:] *O nich tutaj (książka o języku i przekładzie),* red. P. Sommer, Instytut książki — Literatura na Świecie, Kraków-Warszawa 2016, s. 15-22.

tylko bezpieczną fantazję dotyczącą przekroczenia porządku Prawa, ale także realną groźbę jego spełnienia. Ta zaś wywołuje trwogę.

Kwestię tę być może lepiej naświetlić pozwoli kolejny przykład błędu, który za Venutim można by potraktować jako przejaw „snu tłumacza", a który — jak sądzę — pozostaje w bliskiej korespondencji z omawianym przez niego przykładem. Podczas cyklicznego seminarium psychoanalityka Wojciecha Hańbowskiego pt. „Freud na Nowo", które na przełomie 2017 i 2018 roku odbywało się w Poznaniu, prowadzący, w ramach anegdoty, zwrócił uwagę na niefortunny błąd, który pojawił się w polskim tłumaczeniu znanego nam już tekstu *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* przygotowanym przez Marcina Porębę i Roberta Reszkego. Czytamy w nim:

> Najstarszymi i najważniejszymi zakazami tabu są dwa podstawowe prawa totemizmu: zakaz zabijania zwierzęcia totemicznego i zakaz utrzymywania stosunków płciowych z członkami innego klanu totemicznego.[32]

W świetle naszego wcześniejszego omówienia głównych założeń totemizmu znalezienie błędu nie powinno nastręczać żadnego problemu. Szczególnie jaskrawie jawi się on w zestawieniu z późniejszym tłumaczeniem, dokonanym przez Jerzego Prokopiuka i Marcina Porębę:

> Najstarszymi i najważniejszymi zakazami tabu są dwa podstawowe prawa totemizmu: zakaz zabijania zwierzęcia totemicznego i zakaz stosunków płciowych z członkami rodu totemicznego.[33]

W ramach pracy przekładu dochodzi do znaczącego zaprzeczenia, istotnie różni się bowiem przedmiot, który zostaje objęty zakazem wprowadzanym przez totemiczne prawo. W tłumaczeniu Poręby i Prokopiuka tabu zakazuje stosunków płciowych z członkami rodu totemicznego. W przekładzie Reszkego i Poręby — wprost przeciwnie — tabu dotyczy utrzymywania stosunków płciowych z członkami

[32] S. Freud, *Totem i Tabu,* przeł. M. Poręba, R. Reszke, [w:] Tegoż, *Pisma społeczne,* KR, Warszawa, 1998, s. 272.

[33] S. Freud, *Totem i Tabu,* przeł. Jerzy Prokopiuk i Marcin Poręba, KR, Warszawa, 1993, s. 35.

innego klanu[34]. Różnica jest diametralna i bardzo wyrazista, przybiera bowiem postać negacji. Co konkretnie podlega zanegowaniu? Zakaz, który wprowadza oddzielenie. Jeżeli przypomnimy sobie, że zdaniem Freuda te dwa prawa totemizmu są prefiguracją zakazów wprowadzanych przez kompleks Edypa, łatwo dostrzeżemy, że zanegowany w ramach drugiego tłumaczenia zakaz dotyczy kazirodztwa. To zakaz utrzymywania kontaktów seksualnych z matką. Zanegowana zostaje konieczność porzucenia matczynego ciała na mocy ojcowskiego prawa. W konsekwencji także konieczność zidentyfikowania się z nim i jego inkorporacji, by zyskać nadzieję na odzyskanie utraconego obiektu. Popełniony przez tłumaczy błąd swą treścią nie różni się zasadniczo od gestu dokonywanego przez neurotyka, który kładzie się cieniem na całym jego późniejszym funkcjonowaniu.

Odwołanie się do kompleksu Edypa pozwala ujawnić podobieństwo nieświadomej motywacji, która stała się podstawą błędu w tłumaczeniu Reszkego i Poręby oraz tego, który opisał Venuti. W obu przypadkach sen tłumacza i zawarte w nim marzenie odsyłają do edypalnego trójkąta. Pisaliśmy już wcześniej, w jaki sposób sytuacja przekładowa, poprzez konieczność borykania się z kwestiami symbolizacji, prawa, różnicy i związanego z nimi doświadczenia utraty, może ewokować sytuację edypalną. Analiza „snów tłumaczy" pozwoliła natomiast ujawnić ich pragnienia i scharakteryzować ich treść. W pierwszym wypadku była to metaforycznie wyrażona niezgoda na różnicujące działanie języka, które w wyniku symbolizacji prowadzi do utraty ciała tekstu i związanej z nim rozkoszy. W drugim uwyraźniło się bardziej bezpośrednie życzenie zanegowania prawa, które nie tylko uniemożliwia seksualne obcowanie z matką, ale w istocie ogranicza możliwość czerpania przyjemności w związku z jej bliskością i obecnością. Z perspektywy strukturalnej oba życzenia tłumaczy — możemy odnieść te ustalenia do wniosków wypracowanych w rozdziale

[34] Interesujące wydaje się zadanie pytania o przyczynę powstania owego błędu. Wśród autorów obu przekładów widnieje nazwisko Poręby. Czy należy przypuszczać, że to Robert Reszke, najbardziej w naszym kraju rozpoznawalny autor tłumaczeń Freuda, popełnił ten błąd? Byłoby to dodatkowym argumentem na rzecz jego nieświadomego charakteru. Podobnie jak w przypadku Bassa trudno bowiem przypuszczać, by ów błąd wynikał ze zwykłej nieznajomości teorii Freuda. W poszukiwaniu wyjaśnienia można uwzględnić także fakt, że mamy do czynienia z ponowym tłumaczeniem, a więc kolejnym ogniwem serii przekładowej. Błąd można by więc odczytywać jako wyraz rywalizacji, która rozgrywa się między tłumaczami i przygotowanymi przez nich tłumaczeniami. W końcu błąd ten moglibyśmy przypisać anonimowemu redaktorowi, dającemu wyraz swojemu pragnieniu. Ten ostatni wariant wydaje się jednak najmniej prawdopodobny, wymagałby bowiem świadomej akceptacji ze strony tłumaczy.

pierwszym — łączy wyobrażenie istnienia pierwotnej pełni, niezgoda na jej utratę oraz dążenie do jej odzyskania.

Dopiero w zestawieniu z klasyczną formułą kompleksu Edypa stawka, o którą toczy się gra w ramach przekładu i żywionego przez tłumacza pragnienia, zaczyna jawić się z całą wyrazistością. Pragnienie pełni jest więc tożsame z pragnieniem anulowania różnicy i zakazu, które od niej oddzielają. To także zgoda na obecność agresji skierowanej przeciwko wszystkim instancjom, które osiągnięciu owej pełni stoją na przeszkodzie — zarówno ojcu jako rywalowi, jak i matce jako podmiotowi. Pragnienie pełni to w istocie ujęte w karby metafory pragnienie kazirodczego związku z matką, które podporządkowane zostaje zasadom procesu pierwotnego. Motywacją snu tłumacza jest chęć wystąpienia przeciwko ojcu i przeciwko prawu, które ustanawia porządek Symboliczny. To bunt przeciwko wyłączności relacji autora i tekstu; bunt przeciwko językowi i wprowadzanym przezeń ograniczeniom. Jest więc gestem wymierzonym w porządek i relacje społeczne oraz ostatecznie w sam podmiot. Stanowi tyleż wyraz popędu życia, co popędu śmierci, które są ze sobą ściśle powiązane i stanowią dwie strony tej samej monety, tak jak powiązane ze sobą są pragnienie zaspokojenia potrzeb oraz powrotu do stanu pierwotnego niezróżnicowania[35]. Dlatego groźba realizacji popędu niesie ze sobą lęk i doświadczenie trwogi. Właśnie ze względu na owo zewnętrzne napięcie zarówno podmiot neurotyczny, jak i proces przekładu ulegają wewnętrznemu pęknięciu i przekreśleniu, podtrzymującemu i strukturyzującemu ich istnienie oraz gwarantującemu ich odtworzenie się w kolejnych powtórzeniach[36].

Dialektyka pragnienia funduje dialektykę metafor scalenia i rozpadu obecnych w dyskursie o przekładzie. Obrazy przekładowego ideału oraz utraty wpisanej w przekład są wzajemnie uwikłane. Obrazy pełni i możliwości bezpośredniego obcowania z dziełem oryginalnym stanowią wyraz pragnienia konstytuowanego przez gest tłumaczenia. Są obroną przed możliwością uznania oryginału w jego materialnej, rozczłonkowanej, a więc i niemożliwej do przeniesienia formie. Obrazy rozczarowania, utraty i porażki, które w ramach dyskursu o

---

[35] Zob. P. Dybel, *Okruchy psychoanalizy*, dz.cyt. s. 134-152.

[36] Antycypując nieco dalsze rozważania można powiedzieć, parafrazując Lacana, że prawdziwe pragnienie tłumacza dotyczy nie tyle osiągnięcia spełnienia, co ostatecznie, jego ciągłego odsuwania na mocy porządku Symbolicznego. Zasadniczą treścią pragnienia tłumacza jest więc przekład jako proces, a nie jako efekt.

przekładzie znajdują swój wyraz chociażby w mitach o Wieży Babel albo pękniętej urnie Benjamina stanowią rewers ideału opartego na wyobrażeniu. Ruch pragnienia, a więc i ruch serii przekładowej to nieustanna oscylacja obrazów pełni na mocy Wyobrażeniowego i ich rozpadu w wyniku działania Symbolicznego aspektu przekładu. Ten ruch, choć nie oferuje realnego dotarcia do oryginału, w istocie ma ożywiający charakter. Kolejne ogniwa serii przekładowej generują ruch znaczących, które zasilają kulturę docelową, odświeżając obraz oryginału ujęty w przekładzie. Tym samym utrzymują wspólnotę i wykorzystywane przez nią znaczące w ciągłym ruchu, stanowią istotny element jej trwania, który nazwać można życiem kultury i życiem języka. Przekład jest ważnym ogniwem obu tych porządków nie dlatego, że umożliwia wprowadzenie w ich obręb nowych elementów, ale dlatego, że wikła je w proces iteracji. Ustanawia proces samoodtworzenia, w ramach którego powstaje nadmiar, owa resztka wyczuwalna w przekładzie. Pozwala się ona otrzeć się o energetyzujący ślad przyjemności, który stał się przyczyną podjęcia przekładowego trudu.

4.6. Metafora i metonimia

Właśnie ze względu na swoją potencjalnie ożywczą, ale i destrukcyjną siłę tłumaczenie zajmuje szczególne miejsce w przestrzeni kultury. Choć sytuuje się w samym jej centrum i z niego wyrasta, chętnie sytuowane jest na jej pograniczach, niejako w przestrzeni międzyterytorialnej. Przyjmowany jest ze wzmożoną czujnością, podlega szczegółowej obserwacji i kontroli. Spotyka się z szeregiem wytycznych, które musi spełnić, by przekroczyć granicę i zostać przyjętym przez odbiorców z kultury docelowej. Skoro tłumaczenie odgrywa tak istotną rolę z punktu widzenia społeczności, a — jak widzieliśmy — jego przebieg i charakter zostają w dużym stopniu zakorzenione w jednostkowym doświadczeniu (konfrontacji z założycielską dla podmiotu traumą i sposobem odpowiedzi na nią), to w jaki sposób (i czy faktycznie) te dwa porządki — społeczny i podmiotowy — spotykają się ze sobą? Jakie warunki muszą zostać spełnione, by tłumaczenie jako produkcja jednostkowa została przez daną społeczność, w języku której przekład się pojawia, uznano za wiążące, za wiążące brak. Jest to więc pytanie o to, co musi się stać, aby fantazmat wytworzony przez tłumacza w ramach przekładu uzyskał legitymizację społeczną. To

znaczy, czy w kontekście przekładu powinniśmy mówić raczej o nieświadomości indywidualnej czy zbiorowej oraz czy te dwa rodzaje nieświadomości pozostają wobec siebie w jakieś relacji, czy też ich charakter jest asymetryczny i ostatecznie nieprzystawalny? Ostatecznie więc chodzi również o odpowiedź na pytanie, jak to się dzieje, że przekład jako fenomen o dość wątłych podstawach uzyskuje funkcjonalny charakter: rozpoznawany jest przez daną społeczność jako wiążący i nierzadko — jak w przypadku dzieł kanonicznych — organizuje życie danej społeczności na długie lata.

Aby odpowiedzieć na te pytania będziemy musieli zwrócić się w zgoła innym kierunku, by ostatecznie raz jeszcze powrócić do tekstu Venutiego. Jeżeli pomyślimy o przekładzie z perspektywy jego efektów moglibyśmy, zdefiniować go tak, jak to zwykło się robić wielokrotnie na przestrzeni dziejów[37], w ramach teorii reprezentacji. W tym sensie przekład będzie jawił się jako efekt podstawienia go za oryginał i w miejsce oryginału. W owym „za" i „w miejsce" lokuje się istotne napięcie fundujące dialektykę reprezentacji oscylującą między zastępowaniem i uobecnianiem, na którą uwagę zwrócił Michał Paweł Markowski.[38] Podjęcie tego tematu kieruje naszą uwagę w stronę ujmowania przekładu jako metafory. Jak już wiemy jednym z badaczy, który próbował ujmować przekład w kategoriach tropologicznych, był Douglas Robinson.[39] Do jego koncepcji nawiązaliśmy już parokrotnie, jednak ze względu na fakt, że jego ustalenia naświetlają kwestię metafory w przekładzie z interesującej dla nas strony i będą stanowić punkt wyjścia dla dalszych rozważań, powróćmy do nich raz jeszcze. W drugiej części książki *The Translator's Turn*[40] Robinson przedstawia sześć tropów, które jego zdaniem opisują relacje między oryginałem a przekładem.[41] Dwoma podstawowymi, głęboko zakorzenionymi w przekładowej tradycji tropami, które odegrały kluczową rolę w historii tłumaczenia, były metafora i metonimia (a

---

[37] Por. D. Urbanek, dz. cyt, s. 21-37.

[38] Por. M.P. Markowski, *O reprezentacji [w:] Kulturowa Teoria Literatury,* red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków, 2012, s. 287-335.

[39] Na polskim gruncie wiele uwagi poświęciła tej kwestii Jolanta Kozak, zob. J. Kozak, *Przekład literacki jako metafora. Między logos a lexis*, PWN, Warszawa 2009.

[40] D. Robinson, *The translator's turn*, dz.cyt.

[41] Omówieniem i rozwinięciem przekładoznawczej tropologii w ramach nieopublikowanej dotąd rozprawy doktorskiej zajęła się Inez Okulska - Zob. I. Okulska, *Tłumacz wobec Innego: tropy i sygnatury*, Adam Mickiewicz Univeristy Repository, http://hdl.handle.net/10593/13858 [dostęp: 03.02.2019].

właściwie synekdocha)[42]. Przekład jako metaforę (wskazując bliskoznaczność, niemalże synonimiczną etiologię obu pojęć) Robinson definiuje tak:

> Słowo metafora wywodzi się od greckiego czasownika *metapherein,* przeprowadzać, przeprawiać, zaś jego łaciński odpowiednik: *transferre* dał nam *translation*. Tak jak metafora była nazywana „supertropem", a więc tropem, który zawiera lub mieści w sobie wszystkie pozostałe, tak też tłumaczenie jako metafora, dążenie do idealnej tożsamości tekstu źródłowego i tekstu docelowego, często było nazywane naczelnym ideałem wszelkiego przekładu. Metafora, przynajmniej w założeniu, równa ze sobą rzeczy: to jest tym. On jest lwem. Ona jest różą. Tłumaczenie jako metafora z założenia równa ze sobą teksty: tekst docelowy jest tekstem źródłowym. Są one ze sobą identyczne. […] To, oczywiście, nie może się zdarzyć, ideał nie jest rzeczywistością [43]

Przekład jako metafora w rozumieniu Robinsona jest więc pewnym mitem, fantazją, idealnym obrazem, który napędza ruch przekładu, ale także uprawomocnia jego społeczne funkcjonowanie. Mimo swojej fikcyjności i idealizującego charakteru stanowi właściwie synonim intuicyjnej i najbardziej powszechnej definicji tłumaczenia. Można powiedzieć, że w codziennym doświadczeniu przekład jest odbierany „tak jakby" był metaforą tekstu oryginalnego, jak gdyby zastępował go w pełni. Tymczasem, pisze Robinson, przekład w praktyce funkcjonuje w oparciu o mechanizm metonimii, w którym to określona, wybrana część oryginału (znaczenie, sens, słowa, reakcje odbiorcze itp.) staje się przedmiotem przekładu. Szczególnym przejawem tak rozumianego tropu jest przekład jako synekdocha. W tym przypadku podlegająca przekładowi cześć oryginału zostaje wyniesiona do rangi jego najważniejszego aspektu — w taki sposób, że jej uobecnienie staje się gwarantem przywołania tekstu oryginalnego w jego istotności. Pozostałe jego elementy są niejako zepchnięte w cień i wyparte w procesie przekładu.

Napięcie między przekładem jako metaforą a przekładem jako metonimią funduje wspomnianą przez nas wcześniej dialektykę przekładu. Idąc tropem wprowadzanej przez Robinsona terminologii, można by powiedzieć, że doświadczenie przekładu zaczyna się jawić jako swego rodzaju hiatus — lub używając jeszcze innego określenia, po które w swoich pracach lubi sięgać amerykański badacz — podwójne wiązanie. Jedną stronę owej figury tworzyłoby

---

[42] Owej sprawie nieco bardziej szczegółowo przyglądaliśmy się już wcześniej, tutaj jedynie krótko sygnalizuję kontekst istotny z punku widzenia prowadzonego w tym rozdziale wywodu.

[43] D. Robinson, *The translator's turn*, dz.cyt., s. 159-160.

działanie tłumacza, który wybierając najważniejszy — jego zdaniem — aspekt oryginału redukuje go do danej cząstki, licząc, że odwołując się do niej uda mu się uobecnić w przekładzie oryginał jako całość. Odbiorca przekładu natomiast, wprost przeciwnie, zaczyna obcowanie z przekładem w nadziei na możliwość dotarcia do oryginału jako pewnej całości, tym zaś, co odkrywa, przeżywając przy tym rozczarowanie, jest fragmentaryczny charakter przekładu. Warto zwrócić więc uwagę na asymetryczny charakter opisanego powyżej podwójnego wiązania. Choć oba elementy opisywanej figury organizują się w ramach logiki synekdochy, cechuje je różna wewnętrzna dynamika. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z synekdochą typu *pars pro toto,* którą charakteryzuje tendencja do dodawania, pomnażania, dążenia do czegoś więcej i która jako taka służy podtrzymywaniu iluzji. W drugim natomiast możemy rozpoznać synekdochę typu *totum pro parte,* która obiecuje więcej, niż może faktycznie zaoferować, a w którą wpisany jest ruch odkrywania prawdy, rozpraszania i rozczarowania. Pierwsza figura generuje ruch, ta druga powoduje jego — przynajmniej chwilowe — ustanie. Odczytywana z perspektywy dynamiki pragnienia sytuacja opisana powyżej rodzi pytanie o to, co mieści się pośrodku, w niemożliwym punkcie przecięcia owego hiatusu, a więc co właściwie organizuje dynamikę pragnienia?

Odpowiedź na to pytanie pośrednio podsuwają rozważania Gideona Toury, do których w swojej pracy odwoływał się Robinson, a które stały się inspiracją dla refleksji na temat przekładu jako metafory prowadzonych przez Jolantę Kozak[44] — translatolożka cytowała je we własnym tłumaczeniu:

> […] kultury uciekają się do tłumaczenia właśnie jako do głównej metody zapełniania luk […]. Semiotycznie więc tłumaczenie jest w zasadzie *inicjowane* przez kulturę docelową. Innymi słowy, punktem wyjścia jest zawsze pewien brak w tej ostatniej […] nie po prostu istnienie tego czy owego w innej kulturze/języku, lecz raczej spostrzeżenie, że czegoś „brakuje" w kulturze docelowej, czegoś co powinno w niej być i co, szczęśliwym trafem, istnieje już gdzie indziej[45]

W przytoczonej wypowiedzi warto zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze na tezę, że punktem wyjścia dla zaistnienia przekładu jest pewien brak dostrzeżony w Innym rozumianym jako język lub kultura docelowa. To co, co wcześniej jawiło

---

[44] Zob. J. Kozak, *Przekład literacki jako metafora…,* dz. cyt., s. 162.

[45] G. Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia, 1995 s. 27 cyt. za: J. Kozak, *Przekład literacki jako metafora.* dz.cyt., s. 162.

się jako pewna całość opisująca świat i wyznaczająca horyzonty myślenia, okazuje się niewyczerpujące i jako takie — z perspektywy tłumacza — domaga się uzupełnienia. Owo domaganie może przybierać rozmaite postaci: zlecenia wydawanego przez wydawcę, rzuconej mimochodem przez specjalistę lub inną znaczącą osobę uwagi o ważności i nieobecności określonego tekstu; może to być również bardziej zdepersonalizowane czy uwewnętrznione przekonanie o tym, że przekład danego tekstu „się sprzeda", że dana kultura „go potrzebuje" czy nawet, że dane dzieło „domaga się przekładu"[46]. Z perspektywy tłumacza dzieło domaga się tłumaczenia o tyle, o ile jest ono w stanie wzbogacić kulturę docelową; o ile przekład będzie odpowiadał na pewną dostrzeżoną w niej potrzebę i dawał nadzieję na jej zaspokojenie. Zaczynamy więc przeczuwać, że ilekroć mówimy o przekładzie, możemy spodziewać się kontekstu Innego i dostrzeżonego w nim braku, na który przekład staje się odpowiedzią. Tłumaczenie jest bowiem funkcją braku w Innym. To spostrzeżenie podkreśla związek, jaki zachodzi pomiędzy tłumaczem a społecznością, na rzecz której działa oraz której językiem się posługuje. Dążąc do odpowiedzi na brak dostrzeżony w Innym tłumacz, pośrednio, odpowiada także brak, który odsłania się w nim samym. W tym miejscu po raz kolejny uwydatnia się egzystencjalny charakter przekładu. Okazuje się on bowiem przestrzenią, w której to, co lingwistyczne i polityczne, nieustannie miesza się z tym, co prywatne i jednostkowe.

Po drugie, w przywołanym fragmencie dobitnie wybrzmiewa fakt, że tłumaczenie jest domeną kultury docelowej. To z niej wyłania się impuls dający początek pracy tłumaczenia. Choć oczywiście nie może się ono wydarzać się bez kontaktu z twórczością oryginalną, to jednak nie każdy tekst, który tłumacz spotyka na swojej drodze lub o którym słyszał, staje się przedmiotem tłumaczenia. Rolę właściwego kryterium pełni tu bowiem kontekst kultury docelowej. To jej ramy, rozumiane jako obecne w niej prawidła, normy i obyczaje, odgrywają kluczową rolę w podejmowaniu decyzji dotyczącej tego, co i w jaki sposób będzie tłumaczone.

---

[46] Por. S. Barańczak, *Mały, lecz maksymalistyczny manifest translatologiczny…* [w:] Tegoż, *Ocalone w tłumaczeniu. Szkice o warsztacie tłumacza poezji z dodatkiem małej antologii przekładów-problemów*, A5, Kraków 2004, s. 14: „[…] Muszę tu wyjaśnić, że od ćwierć wieku jestem tłumaczem poezji — dosłownie — nałogowym: nie ma takiej pilnej pracy, zobowiązania czy terminu, o których nie potrafiłbym natychmiast zapomnieć, przeczytawszy w języku obcym jakiś znakomity wiersz, który «domaga się» ode mnie — tak mi się w mojej zarozumiałości wydaje — przekładu na język polski". W tej deklaracji Barańczaka bardzo wyraźnie zaznacza się podmiotowy i naglący charakter owego domagania się przekładu, który z opisanej perspektywy nabiera wręcz postaci pewnej konieczności. To tak jak gdyby ten, który przyjął tożsamość tłumacza, był odtąd wywoływany do tłumaczenia, a nie na odwrót — że fakt tłumaczenia nadawał ową tożsamość.

Dzieje się tak, ponieważ właśnie w ramach kryteriów i reguł obecnych w danej kulturze i jej języku tłumacz definiuje wspomniany przed chwilą brak. W konfrontacji z obcym tekstem odsłania się puste miejsce w strukturze znaczących języka docelowego. Warto jednak podkreślić — na co zwraca uwagę także Toury — że dostrzeżenie braku w kulturze docelowej oraz obietnica jego zapełnienia przez przekład konkretnego dzieła, choć pozostają ze sobą sprzężone, nie są ze sobą równoznaczne. Brak ów nie jest pochodną właściwości tego czy innego tekstu oryginalnego. Jest raczej efektem wydobycia różnicy, która następnie opracowywana zostaje w ramach kryteriów dostarczanych przez kulturę docelową. Ostatecznie więc przyjmuje postać negatywnej definicji — stanowi określenie tego, czego brakuje w danej strukturze znaczących. W tym sensie oryginał od samego początku strukturyzowany jest przez kontekst języka i kultury docelowej, jego obraz pozostaje funkcją wykrytego w nich braku.

4.7. Fallus jako przedmiot pragnienia

Obydwa zarysowane powyżej fenomeny dają się opisać także za pomocą pojęć oferowanych przez psychoanalizę Lacanowską. Nie chodzi tu o proste zastąpienie jednego języka opisu innym, ale o odwołanie się do perspektywy pozwalającej lepiej uchwycić ich wzajemne uwikłanie oraz umożliwiającej powrót do rozważań Venutiego, który pośrednio również się do tych pojęć odwoływał. W ramach opisywanej powyżej charakterystyki funkcjonowania przekładu zbliżamy się do Lacanowskiej reinterpretacji kompleksu Edypa. Przywołajmy raz jeszcze jej formułę, tym razem akcentując jej funkcjonowanie w kontekście Innego[47].

Nowonarodzone dziecko, początkowo bezradne i bezbronne, pozostaje w zależności od innego (najczęściej matki). Inny odgrywa w rozwoju podmiotu kluczową rolę z kilku powodów: jego obraz staje się podstawą do zbudowania poczucia całościowego „ja”, jego obecność to synonim bezpieczeństwa i

[47] Lacan rozróżniał w ramach swojej koncepcji innego — zapisywanego małą literą — który przynależał do porządku Wyobrażeniowego i odgrywał ważną rolę w tzw. fazie lustra. Był to bowiem obraz drugiej osoby, który stawał się podstawą do budowania poczucia własnego „ja” na drodze identyfikacji. Małym innym mogła być więc dla dziecka matka, rodzeństwo czy inna znacząca osoba, której obraz stałby się matrycą dla budowania własnego poczucia tożsamości. Wielki Inny natomiast, to instancja bezosobowa dająca podmiotowi możliwość umocowania w intersubiektywnej rzeczywistości, kojarzona z prawem, regułą staje się właściwie prefiguracją porządku Symbolicznego i nieświadomości *par excellence*.

przyjemności, ostatecznie daje też poczucie spełnienia i mocy. Jasne jest więc, że dziecko chce mieć rodzica dla siebie i zatrzymać go przy sobie. Z czasem jednak — a ma to miejsce, gdy dziecko zaczyna uczyć się języka — zaczyna ono dostrzegać, że pragnienie matki kieruje się ku czemuś innemu niż ono samo[48]. Zaczyna więc poszukiwać odpowiedzi na pytanie: Czego chce inny? Czego mu brakuje? Należy podkreślić, że owo pytanie ma charakter naglący i potencjalnie wprawiający w trwogę — oto bowiem wprowadza zagrożenie, że ów opiekuńczy inny, który był synonimem bezpieczeństwa i pełni, okaże się wybrakowany i w jakiś sposób niedomagający.

Przypomnijmy, że obraz innego staje się podstawą budowania poczucia „ja" podmiotu. Odkrycie braku w innym jest więc pośrednio odkryciem braku w samym sobie. Taka sytuacja domaga się naprawy. Wprowadza też niebezpieczeństwo, że inny odejdzie, oddali się, zwróci się ku temu, co jest przedmiotem jego pragnienia. Zupełnie realne staje się oddzielenie od niego i jego utrata. Tak oto odniesienie do innego zostaje przekształcone/zapośredniczone przez odniesienie do Wielkiego Innego. W odpowiedzi na tę sytuację, aby uchronić się przed jej traumatycznym charakterem, dziecko wytwarza fantazmat, a więc pewne wyobrażenie przedmiotu, którego Innemu brakuje, którego on pożąda i ku któremu kieruje on swoją uwagę. Ów przedmiot — zgodnie z tradycją psychoanalityczną — nazywany jest fallusem. W kolejnym kroku dziecko próbuje zidentyfikować się z fallusem albo z kimś lub czymś, kto go posiada. Wszystko po to, aby uzupełnić brak w innym i przywrócić zdolność uobecniania go przy sobie. Stąd słynna formuła Lacana głosi, że „pragnienie jest pragnieniem Innego". W dwuznaczności wyraża się jej zasadniczy sens: dziecko pragnie obecności innego, a zarazem, aby ją uzyskać, pragnie tego, czego — zgodnie z jego fantazmatem — może pragnąć Inny. Ważne, by uchwycić, że podobnie jak w przekładzie, ów brak jest natury strukturalnej i wprowadzany jest przez sam fakt posługiwania się językiem. Nie istnieje realny przedmiot, który wypełniłby brak w Innym i tym samym urzeczywistnił formułę fantazmatu. Dzieje się tak właśnie z tego powodu, że brak ma charakter Symboliczny a przedmiot, który miałby go wypełnić, stanowi wobec niego Wyobrażeniową obronę[49].

---

[48] Sytuacja ta implikowana jest przez sam charakter porządku Symbolicznego — proste nazwanie tego, ku czemu kierować się może uwaga innego, wymaga odniesienia owej nazwy do innego znaczącego, w ten sposób konstytuując ruch pragnienia.

[49] Szczegółowo ten temat zostaje omówiony w trzeciej z czterech lekcji psychoanalizy sformułowanych przez Moustafę Safouana. Zob. M. Safouan, *Cztery lekcje psychoanalizy. Metoda Lacana,* przeł. J. Groth, GWP, Sopot, 2012, s. 52-72.

Po raz kolejny powracamy do dialektyki symbolu i wyobrażenia. Szczegółowym opracowaniem tego wątku w świetle Lacanowskiej kategorii fallusa zajął się Paweł Dybel. Przywołamy tutaj krótko jego uwagi dlatego, że omawia on problem w kontekście zarzutów, które Jacques Derrida stawiał Lacanowi o to, że pojęcie fallusa jest właściwie synonimem logosu i jako takie oferuje po prostu jeszcze jeden model metafizyki obecności. Pozwoli nam to zarysować różnicę między dekonstrukcją a psychoanalizą Lacanowską, która zarówno kontekście szkicu Venutiego, jak i w prowadzonych dotąd przeze mnie rozważaniach, może okazać się szczególnie cenna.

Derrida zarzuca Lacanowi, że z jednej strony zakłada on niepodzielność litery w jej materialności, a z drugiej uznaje prymat mowy, mówienia (głosu) w relacji analitycznej nad tą literą. Jego koncepcja zdaje się więc z jednej strony nosić piętno substancjalizacji, z drugiej zaś binarności uznającej wyższość jednego porządku kosztem drugiego opisywanego negatywnie. Schematem takiego myślenia byłaby tendencja do uznawania prymatu znaczonego nad znaczącym, wpisująca się w tradycję modelu charakterystycznego dla metafizyki obecności. Model ten, odwołując się do klasycznych prac strukturalistycznych, można by opisać jako S/s (znaczące w mianowniku, znaczone w liczniku oraz oddzielająca je kreska pomiędzy). Lacan faktycznie do tego modelu się odwołuje. Stanowi on dla niego punkt wyjścia. Zarazem jednak francuski psychoanalityk wprowadza w nim istotne zmiany.

Przede wszystkim odwraca relację, opisując ją jako s/S — i akcentując tym samym rolę znaczących w wytwarzaniu efektu znaczenia. Ważne, że mowa tu o efekcie, ponieważ Lacan szczególnie silne podkreśla rolę owej kreski oddzielającej znaczące od znaczonego, podkreślając, że oba te porządki są wobec siebie nieprzystawalne. Znaczące ślizgają się pod ową kreską, odsyłając do kolejnych znaczących, nigdy jednak nie dotykając znaczonego. Ono samo w jego koncepcji jest mirażem, efektem wiązania ze sobą znaczących, który zarazem wyznacza kierunek owego ruchu i który ten ruch napędza, jest jego źródłem. To szczególne znaczące, oznaczone jako brak w łańcuchu znaczących, które zarazem strukturyzuje i dynamizuje ich ruch, Lacan nazywa fallusem. Z tej perspektywy pozycja i znaczenie fallusa faktycznie mogą wydawać się dowartościowane względem pozostałych znaczących. To właśnie taką pozycję fallusa krytykuje Derrida w pismach Lacana.

Jak pokazuje jednak Dybel, krytyka ta chybia swojego celu, gdyż wynika z niezrozumienia natury krytykowanego pojęcia. Lacanowski fallus nie ma bowiem substancjalnej wartości, nie jest efektem górowania głosu nad literą, znaczącego nad znaczonym, ale raczej fantazmatycznym tworem, powstałym w odpowiedzi na istnienie różnicy między tymi porządkami.

> Lacanowską koncepcję języka określa założenie, że w procesie konstytuowania się znaczących, w mówieniu podmiotu istotną rolę może odgrywać zarówno czysto akustyczna strona języka („głos"), jak i jego strona graficzna (lub jakakolwiek inna), jak też wzajemne powiązania i różnice między nimi. W rezultacie to, która z tych stron posiada decydujące znaczenie, zależy od szczególnej postaci owego znaczącego, od kontekstu językowego, w jakim się ono pojawia, a nie od założonego z góry „ontologicznego" prymatu którejś z nich. W tym też punkcie Lacan różni się zdecydowanie od Derridy, który nie tylko wyraźnie oddziela od siebie stronę brzmieniową i graficzną języka, ale w dodatku przyznaje tej pierwszej jedynie „negatywną" funkcję zacierania różnic, jakie powstają w obrębie tej ostatniej. Według Derridy na przykład funkcja warstwy brzmieniowej słów *différence i différance* polega wyłącznie na zatarciu różnicy w ich graficznym zapisie i stworzeniu (błędnego) wrażenia ich całkowitej tożsamości ze sobą. Według Lacana natomiast istotne znaczenie ma w podobnych przypadkach sama różnica między identyczną postacią brzmieniową i odmienną postacią graficzną tych słów. Dopiero bowiem ta różnica, będąc wynikiem „gry" między tym, co tożsame i różne, ustanawia miedzy nimi związek, poświadczony niejako przez sam język. [50]

Fallus w koncepcji Lacana jest paradoksalnym znakiem nieobecności, znaczącym bez znaczonego, figurą braku. Podobnie jak w przypadku wielu wprowadzonych przez Francuza pojęć, kluczem do jego lepszego rozumienia jest uświadomienie sobie, że ma ono właściwie trzy wymiary: możemy mówić o fallusie Realnym, Wyobrażeniowym i Symbolicznym. Fallus Realny jest w zasadzie tożsamy z biologicznym organem, poddanym prawom fizjologii, i jako taki odgrywa drugorzędną rolę. Szczególnym przedmiotem zainteresowania stają się w ramach tej koncepcji Wyobrażeniowe, a zwłaszcza Symboliczne znaczenie fallusa. Paweł Dybel opisuje ich relację w kontekście dobrze już znanego nam konfliktu edypalnego. Przywołajmy wybrane, dłuższe fragmenty, które pozwolą nam uchwycić istotę przedstawionej przez niego charakterystyki. Gdy Dybel charakteryzuje fallusa Wyobrażeniowego wiąże go bezpośrednio z instancją Innego oraz pojęciem kastracji.

> Fallus wyobrażeniowy jest zdefiniowany przez Lacana jako „wyobrażeniowy obiekt, który krąży między matką i dzieckiem" (*Seminare, 3,19).* Jest to obiekt, którego pragnie matka

[50] P. Dybel, *Derrida i Lacan: spór dwóch żaków o fallusa*, „Literatura na Świecie", 2003, nr 3-4, s. 321.

> jako rodzaju zadośćuczynienia za bolesne poczucie „braku" realnego fallusa, czyli penisa. Matka zatem odnosi się do fallusa jako wyobrażeniowego substytutu dla tego, co utraciła i co utożsamiła z własną niedoskonałością (kastracja). Z drugiej strony dziecko, które wyczuwa falliczną naturę pragnienia matki, czuje się przez nie zagrożone, ponieważ chce być wyłącznym obiektem jej miłości. Dlatego bezwiednie zaczyna grać wobec niej rolę fallusa, jej upragnionego obiektu, starając się w ten sposób wykluczyć niepożądanego konkurenta.
>
> Między wyobrażeniowym fallusem, którego pragnie matka (i którego spodziewa się otrzymać od ojca) oraz, dzieckiem, które stara się wejść w jego rolę, toczy się zatem swego rodzaju współzawodnictwo. Celem zachowań dziecka jest „zamknięcie" własnego stosunku do matki w harmonijny związek, w którym matka i dziecko nawzajem wypełniają własne braki. [51]

Tu przerwijmy na chwilę, aby skomentować przywołany fragment i odnieść go do sytuacji tłumaczenia, co jak sądzę — po przygotowaniach, które czyniliśmy do tej pory — powinno stać się możliwe. Przede wszystkim należy podkreślić fantazmatyczny charakter całej sytuacji i samej instancji fallusa Wyobrażeniowego. Choć ze słów Dybla może wynikać, że ów fantazmat wytwarzany jest przez matkę w obliczu rozpoznania przez nią braku fallusa Realnego (penisa), czyli tak jak w klasycznej psychoanalizie, sprawa ma się tu zupełnie inaczej. Przede wszystkim, powyższa konstrukcja związana jest z kwestią kastracji, rozumianej jednak metaforycznie jako efekt działania procesu symbolizacji (gry obecności i nieobecności). Opisywana jest natomiast z perspektywy podmiotu, czyli dziecka. Otóż dziecko, postrzegając matkę jako posługującą się językiem, a więc pragnącą, to znaczy wybrakowaną, tworzy wyobrażenie tego, co jest domniemanym przedmiotem tego pragnienia, aby się z nim utożsamić lub aby go posiąść. W klasycznej psychoanalizie sytuowaliśmy w tym miejscu postać ojca; w psychoanalizie Lacanowskiej natomiast będziemy mówili o jakimkolwiek przedmiocie, który w oczach dziecka zostaje szczególnie dowartościowany przez matkę. Oczywiście może to być ojciec, ale będzie to ojciec Wyobrażeniowy, mogą to być także inne wartości przez niego reprezentowane, jak wiedza, prestiż, konkretne idee czy zachowania.

Odnosząc sytuację do rzeczywistości tłumaczenia, jeżeli przyjmiemy, że innym tłumacza mogą być nie tylko jego rodzice, ale cała kultura, w której owe znaczące figury pozostają zanurzone — to owym przedmiotem rozpoznanym jako szczególnie wartościowy mogą stać się określone sformułowania i zdania, określone tradycje estetyczne, trendy literackie, poglądy polityczne, ideologie i paradygmaty

[51] Tamże, s. 324.

naukowe, które dają obietnicę doceniania i wypełnienia dostrzeżonej luki. W ten sposób tworzy się fantazmat organizujący życie podmiotu, ale — jak sądzę — organizujący także istnienie przekładu. Tłumacz w odpowiedzi na dostrzeżony w kulturze docelowej brak bezzwłocznie tworzy pewne wyobrażenie tego, co mogłoby ów brak wypełnić, oraz podejmuje działania, które miałyby do tego doprowadzić. Z jednej strony więc dąży on do zidentyfikowania się z dysponentem przedmiotu, który ma wypełnić lukę w innym, z drugiej natomiast próbuje z nim rywalizować i, jeżeli to tylko możliwe, go wykluczyć. Dokładnie taki sposób funkcjonowania zdaje się fundować translatorskie marzenie, w myśl którego przekład miałby być powtórnym napisaniem tego samego dzieła, tyle że w innym języku. W takiej formule jak na dłoni widać napięcie zarysowujące się między identyfikacją a wyparciem, powtórzeniem i koniecznością wprowadzenia różnicy, która rodzi paradoksalny status przekładu. Z perspektywy tłumacza można by nawet powiedzieć, że przekład — rozumiany jako efekt czynności przekładania — w jego zamierzeniu ma pełnić funkcję fallusa Wyobrażeniowego: w wyniku jego wyprodukowania miałoby dojść do wypełnienia luki w innym. W wyobrażeniu tłumacza zaistnienie takiej sytuacji przejawiałoby się w tym, że tłumaczenie zostałoby przyjęte tak, jak gdyby było ono dziełem oryginalnym, którego przekładu domagała się kultura docelowa, albo jak gdyby tłumacz dorównał autorowi, którego dotąd nie było w danej kulturze docelowej. W tak zarysowanej sytuacji wyczuwalne staje się, że kwestia ta zaczyna wykraczać poza granicę tego, co wyobrażone. Wyraźnie bowiem angażuje kwestie Innego oraz akceptacji z jego strony. Wyobrażenie tłumacza domaga się więc niejako legitymizacji ze strony Innego, a więc porządku Symbolicznego.

Tego rodzaju fantazmat, z którym spotykamy się na codzień i wokół którego organizuje się cały dyskursu o przekładzie, okazuje się związany tyleż z Wyobrażeniowym, co Symbolicznym aspektem przekładu[52]. Kwestią zasadniczą jest więc uchwycenie relacji zachodzącej między nimi w przekładzie. Pewną podpowiedzią może być tu ciąg dalszy wywodu Pawła Dybla:

[52] Relacje między Wyobrażeniowym i Symbolicznym to obszerny temat, który stał się przedmiotem rozważań kilku pierwszych lat seminariów prowadzonych przez Lacana. Siłą rzeczy na kolejnych stronach odniosę się jedynie do wycinka skomplikowanych relacji w jakie wchodzą ze sobą te dwa porządki, które mają charakter podstawowy i wydają się szczególnie żywe z punktu widzenia refleksji przekładoznawczej.

> W pewnym momencie jednak wkracza ojciec i „kastruje" dziecko. Zmusza je, aby porzuciło narcystyczną pozycję zajmowaną do tej pory wobec matki i zaakceptowało jej, jak i własną „kastrację" (kastracja ma w tym wypadku znaczenie metaforyczne: znaczy uznanie własnego braku i pogodzenie się z bezpowrotną utratą fallusa jako wyobrażeniowego obiektu). […] fallus wyobrażeniowy przekształca się w oczach dziecka w fallusa symbolicznego i dopiero ta transformacja oznacza „kastrację" we właściwym tego słowa znaczeniu. Jeżeli bowiem fallus wyobrażeniowy był „naiwnie" wyobrażony przez nie jako realny obiekt, który potencjalnie można jeszcze odzyskać (to znaczy jako obiekt, z którym może się ono bez reszty zidentyfikować), to jego odniesienie do fallusa symbolicznego dokonuje się z perspektywy doświadczenia jego nieodwracalnej utraty, której w żaden sposób nie można powetować.
>
> To doświadczenie koresponduje z dysharmonijną strukturą fallusa symbolicznego, który jest nazywany przez Lacana „znaczącym bez znaczonego", ponieważ to, co oznacza nie istnieje (i nigdy nie istniało). Ten brak tożsamości znaczącego fallusa z sobą samym nie jest jednak jego ułomnością czy wadą, ale stanowi o jego wyróżnionej pozycji w łańcuchu znaczących i pełni w stosunku do niego konstytutywną funkcję. Ponieważ znaczące fallusa oznacza puste miejsce, do którego odsyła, „domaga się", aby podmiot wypełnił się w geście powtórzenia tego odesłania przez drugie znaczące, ten zaś gest z kolei musi być powtórzony przez następne znaczące i tak dalej. W ten sposób, w efekcie tych ponawianych w nieskończoność „powtórzeń" konstytuuje się łańcuch znaczących — osnowa porządku symbolicznego. Można powiedzieć, że znaczące fallusa, właśnie z racji tego, że niczego nie oznacza (i tym samym z racji braku tożsamości z sobą samym), otwiera przed mówiącym podmiotem „przestrzeń wolności" w języku, umożliwiając mu kojarzenie ze sobą znaczących na zasadzie ich „dodawania" i „substytucji". [53]

Symboliczne w rozumieniu Lacana odnosi się do trzech zjawisk: języka ujmowanego jako system znaczących; prawa porządkującego funkcjonowanie owego języka oraz społeczności, która się nim posługuje; oraz do Innego zapisywanego wielką literą, czyli tak zwanego Wielkiego Innego. W przeciwieństwie do małego innego, nie jest on realną osobą, ani jej obrazem. Jest raczej miejscem czy polem, punktem odniesienia dla podmiotu (mieszczącym się — co ważne! — nie poza nim, ale w samym jego centrum), wobec którego produkowana jest mowa, i który wyznacza granicę radykalnej inności — tego co możliwe do uświadomienia. Można więc powiedzieć, że Wielki Inny i ustosunkowanie do niego stanowią w Lacanowskiej psychoanalizie nieświadomość *par excellence*. Dlatego właśnie — ze względu na szczególną bliskość pojęcia Innego i języka, psychoanalitycy za Lacanem będą mówili: „Nieświadomość jest ustrukturyzowana tak jak język"[54] albo „nieświadomość to dyskurs Innego"[55].

---

[53] P. Dybel, *Spór dwóch żaków…,* dz.cyt. s. 324-325.

[54] Zob. J. Lacan, *Écrits*, przeł. B. Fink, W. W. Norton & Company, Nowy York, 2002, s. 547-550.

[55] Zob. Tamże.

Wnioskując na podstawie narracji prowadzonej przez Dybla można by pomyśleć, że fallus Wyobrażeniowy poprzedza rozwojowo fallus Symboliczny. Sprawa wygląda w ten sposób z perspektywy podmiotowej i z perspektywy terapii. Natomiast z opisowego punktu widzenia porządek Symboliczny i porządek Wyobrażeniowy pozostają we wzajemnym powiązaniu, trudno tu więc mówić o ich następstwie czasowym. Porządek Symboliczny jawi się bowiem jako ten, który z jednej strony wywołuje konieczność powołania fantazmatu i związanego z nim fallusa Wyobrażeniowego, z drugiej natomiast jest tym, co strukturuje jego powstanie i jako taki wprowadza pojęcie kastracji. Wyobrażenie to bowiem nie cechuje się absolutną dowolnością, ale zostaje niejako przecięte i podcięte przez porządek Symboliczny. Wyobrażenia mogą korzystać z ograniczonego repertuaru znaczących, które z kolei nie mają pozytywnego charakteru, ale konstytuują się w oparciu o odniesienie do innych znaczących. W tym sensie owo Wyobrażenie pełni, zostaje poddane prawu i ograniczeniu, zaś w sam jego środek wprowadzona zostaje różnica. Powstaje więc paradoks istnienia „znaczącego bez znaczonego", figury oznaczającej brak — właśnie fallusa Symbolicznego.

Porządek Symboliczny wprowadza „kastrację", ponieważ wskutek różnicy konstytuującej istnienie łańcuchów znaczących, oddziela od fallusa Wyobrażeniowego i lokuje go w ruchu nieustającego oddalania się. Zarazem porządkuje ruch dążenia do niego, bo na mocy Prawa sygnuje, uwierzytelnia i wyróżnia określone znaczące. Odwołując się do naszych wcześniejszych rozważań moglibyśmy powiedzieć, że emanacją Prawa wprowadzanego przez język są zasady łączenia znaczących, które przybierają postać metafory i metonimii — rozumianych nie jako opozycja, ale zespół wzajemnie uzupełniających się procesów, składających się na produktywność mowy (tłumaczenia).

4.8. Metafora ojcowska a dominanta semantyczna

Proces symbolizacji, czyli w kontekście naszych rozważań — proces przekładu, daje obietnicę zastąpienia przedmiotu/oryginału przez słowo. Deklaruje więc funkcjonowanie na mocy mechanizmu metafory, to jest zbliżania do siebie dwu nieprzystających porządków. Natomiast w istocie ma do zaoferowania operowanie w ramach określonego systemu znaczących, w których jedno znaczące odsyła do

drugiego i jest przez nie definiowane, podobnie jak ma to miejsce w przypadku metonimii. Dlatego proces ten ma raczej charakter poziomy, wertykalny, aniżeli taki, który faktycznie byłby zdolny odsyłać „w głąb" czy „poza". Zarazem jednak, w wyniku owego procesu dodawania do siebie kolejnych znaczących, retroaktywnie ukonstytuowany zostaje efekt znaczenia. Ów poziomy ruch znaczących nie jest absolutnie swobodny, organizują go bowiem tzw. punkty zapikowania, a więc efekty metafory, które nadają mowie — także tłumaczeniu — określoną strukturę i nakładają ograniczenia.

Istnienie owych punktów zapikowania, czy też punktów tapicerskich, które niczym guziki na dwu ułożonych równolegle warstwach materiału spajają ze sobą porządek Wyobrażeniowy oraz Symboliczny i umożliwiają powstanie trwałych efektów znaczenia, są wynikiem działania tzw. funkcji ojcowskiej, nazywanej także metaforą ojcowską albo Imieniem-Ojca. Aby funkcja ojcowska była operatywna, musi zostać przyjęta. To znaczy zaakceptowany musi zostać wprowadzany przez nią gest oddzielenia (zakazu) oraz określony obraz obiektu zastępczego, który miałby zostać odzyskany za sprawą symbolizacji (identyfikacji). Imię-Ojca to funkcja, która oddziela podmiot od jego pierwotnej, bezpośredniej przyjemności (*jouissance*), wyznaczając tym samym przestrzeń wyparcia. Stanowi ono instancję, na którą podmiot może powołać się, by uzyskać obietnicę — wciąż odkładaną w czasie — odzyskania tego, co utracone. Imię-Ojca strukturyzuje ruch pragnienia podmiotu, nadając wagę tym a nie innym znaczącym w produkowanej przezeń mowie.

Jak podpowiada Bruce Fink, światowej sławy komentator i popularyzator myśli Lacana, charakter Imienia-Ojca jest dwojako umotywowany: Z jednej strony jest wynikiem zewnętrznych oddziaływań, kontekstu, w którym dziecko wzrasta, konkretnych zdarzeń z jego życia oraz wagi, jakie jego otoczenie, jego bliscy — zwłaszcza matka — im przydawali. Można powiedzieć, że Imię-Ojca, jego struktura i znaczenie w życiu podmiotu, wprowadzane jest przez innego w procesie socjalizacji — choć w istocie chodzi tu o proces znacznie bardziej intymny. Kluczowe są tu wszystkie interakcje, w których inny, matka, odwołuje się do porządku Symbolicznego, uznając nakładane przezeń ograniczenia (kastrację), by zarazem za jego sprawą nominować — choćby w sposób bardzo pośredni i zawoalowany — przedmiot swojego pragnienia w kategoriach społecznych i intersubiektywnych (prestiż, pieniądze, władza, wiedza, sens, praca, uroda, sława, miłość, dobroć itd.). Z

drugiej strony natomiast charakter i postać owego Imienia oraz kwestia jego przyjęcia i uznania jest sprawą subiektywnej, podmiotowej decyzji. I choć oczywiście czynniki zewnętrzne odgrywają w jej podjęciu kluczową rolę, to nie determinują jej w sposób absolutny. Wybór pierwszego znaczącego, organizującego produkcję mowy oraz budowania łańcuchów znaczących, pozostaje decyzją odciskającą piętno na całości podmiotowego istnienia człowieka, ale zarazem pozostaje jego bezpośrednią emanacją.

Jak sądzę, kategorie fallusa Wyobrażeniowego oraz funkcji ojcowskiej możemy z pożytkiem i powodzeniem przenieść na grunt rozważań dotyczących przekładu. Pomocnicze i niejako pomostowe może okazać się przy tym pojęcie dominanty semantycznej[56]. Zostało ono wprowadzone przez holenderskiego filozofa Brodera Christiansena i twórczo przekształcone przez rosyjskich formalistów[57]. To za ich sprawą zyskało popularność jako rodzaj konceptu estetycznego oraz gestu kluczowego dla produkcji artystycznej. W Europie stało się znane szczególnie za sprawą Romana Jakobsona (być może, po raz kolejny, owa postać mogłaby stanowić punkt węzłowy, pozwalający łączyć ze sobą myśl przekładoznawczą i francuską psychoanalizę), który opracował je na gruncie nauki o języku. Do popularności pojęcia w Polsce, zwłaszcza w przekładoznawstwie, przyczynił się Stanisław Barańczak, czyniąc *dominantę semantyczną* teoretyczną dźwignią swojego najsłynniejszego bodaj eseju, *Małego, lecz maksymalistycznego manifestu translatologicznego…*[58].

> Każdy wybitny utwór poetycki jest miniaturowym modelem świata i w modelu tym dosłownie każdy element składowy — od sumy wypowiedzianych wprost twierdzeń do najdrobniejszych atomów pozbawionej w zasadzie samodzielnego znaczenia fonetyki, od przynależności gatunkowej czy nawiązań do tradycji aż do wewnętrznych problemów składni czy gramatyki — może dzięki odpowiedniej organizacji tekstu wziąć udział w procesie wytwarzania znaczeń. Wartość estetyczna bierze się w tym procesie stąd, że generowanie znaczeń w danym utworze poddane być może pewnej zasadzie, która wszystkie znaczeniotwórcze elementy tekstu sprowadza jakby na wspólną płaszczyznę czy

---

[56] Do owego pojęcia odwoływałem się już w innym miejscu tej pracy. Tutaj chciałbym je jednak rozszerzyć i ukazać jego użyteczność w szerszym kontekście.

[57] Por. Tadeusz Szczerbowski, *O terminie dominanta w teoriach języka, literatury i przekładu. Anna Bednarczyk, W poszukiwaniu dominanty translatorskiej*, „Przekładaniec", nr 20, 2009, s. 175-176.

[58] S. Barańczak, *Mały, lecz maksymalisty manifest translatologiczny albo: Tłumaczenie się z tego, że tłumaczy się wiersze również w celu wytłumaczenia innym tłumaczom, iż dla większości tłumaczeń wierszy nie ma wytłumaczenia* [w:] Tegoż, *Ocalone w tłumaczeniu. Szkice o warsztacie tłumacza poezji z dodatkiem małej antologii przekładów-problemów,* Wydawnictwo A5, Kraków 2004.

> nadaje im wspólne ukierunkowanie. […] mówimy najostrożniej o semantycznej dominancie, prymacie określonego elementu struktury utworu, który stanowi mniej lub bardziej dostrzegalny klucz do całokształtu jego sensów. [59]

W przywołanym cytacie Barańczak wskazuje dwa ważne elementy. Po pierwsze roztacza wizję istnienia takiego elementu utworu, który „stanowi mniej lub bardziej dostrzegalny klucz do całokształtu jego sensów" i jako taki może stać się nośnikiem/ podstawą tłumaczenia. Takie postawienie sprawy bliskie jest Robinsonowskiej formule przekładowej synekdochy, w której to określona, wyróżniona część oryginału zyskuje zdolność reprezentowania całości na zasadzie *pars pro toto.* Z perspektywy psychoanalitycznej możemy powiedzieć natomiast, że powołanie takiego elementu działa w sposób zbliżony do fallusa Wyobrażeniowego, a więc swego rodzaju fantazji na temat tego, co tekst zespala, organizuje i umożliwia jego uobecnienie[60].

Po drugie Barańczak wskazuje na istnienie zasady, która bierze udział w stukurowaniu znaczeń utworu, nadając znaczącym wspólne ukierunkowanie. Owa zasada, powie badacz, może powołać jako znaczący dowolny strukturalny element utworu, w pewien sposób wyróżnić go, nadać mu określoną wewnętrzną organizację, uporządkować — jak to ujmuje — mikrokosmos, którym jest każde dzieło literackie i tym samym włączyć je w proces znakowej wymiany. Ta druga kategoria w znaczący sposób zbliża się do pojęcia fallusa Symbolicznego. Jednakże dopiero współdziałanie obu czynników pozwala uchwycić, czym z interesującej nas tutaj perspektywy jest właściwie dominanta semantyczna.

Słowo „dominanta" wywodzi się od łacińskiego *dominatio* oznaczającego panowanie. Owo panowanie wprowadzane przez dominantę w sytuacji przekładu można rozumieć dwojako: strukturalnie, jako element, który panuje nad pozostałymi elementami tekstu, lub motywacyjnie, jako dążenie tłumacza do poszukiwania owego elementu, po to, by zapanować nad tekstem. Te dwa znaczenia w zasadzie się nie wykluczają. Gdy przywołamy kategorię fallusa Wyobrażeniowego w ujęciu psychoanalitycznym, dostrzeżemy, że poszukiwanie owego obiektu spełnia ową podwójną rolę — budowania poczucia strukturalnej pełni oraz uzyskiwania kontroli nad obecnością Innego.

---

[59] Tamże, s. 36.

[60] Warto dodać, że Barańczak-tłumacz jest szczególnie przywiązany do tego typu wyobrażenia i niechętnie dopuszcza możliwość jego utraty czy rozproszenia. Można powiedzieć, że to ono buduje, ale zarazem napędza jego deklarowany, translatorski maksymalizm (perfekcjonizm).

Istnieje jednak jeszcze inny aspekt sprawowania władzy, być może bardziej subtelny, związany z procesem symbolizacji. Polega on na poddaniu materii, owego mikrokosmosu, o którym pisał Barańczak, czy też opisywanej przez psychoanalityków Rzeczy, strukturyzacji, opisaniu jej przez prawo. To forma opanowywania rzeczywistości, także rzeczywistości dzieła, która działa w oparciu o dewizę „dziel i rządź". Symbolizacja, a więc również przekład, nie jest działaniem neutralnym. Wymaga pewnej siły, energii koniecznej do oddzielenia znaku i reprezentowanej przez niego rzeczy, przy równoczesnym wytworzeniu relacji między nimi. Jest to więc działanie, w które każdorazowo zaangażowana jest pewna agresja. Jako takie ma ono charakter traumatyczny i każe zakładać obecność władzy, instancji wyższej, która jest w stanie taki akt agresji przeprowadzić.

Ustanowienie przekładu zgodnie z formułą dominanty przekładowej — a sądzę, że z perspektywy psychoanalitycznej jest to zupełnie podstawowy modus funkcjonowania przekładu — wymaga wprowadzenia podziału w obrębie przekładanej Rzeczy. Swego rodzaju oddzielania się od niej i *de facto* jej utraty. W drugim kroku natomiast następuje powołanie i dowartościowanie jednego z elementów składających się na ową Rzecz, przy czym na tym etapie ulega on już Wyobrażeniowemu przekształceniu przy równoczesnym pojawieniu się wyparcia. Na jego treść składają się elementy, które nie stały się przedmiotem symbolizacji i w związku z tym musiały zostać pominięte. Tak rozumiane współdziałanie porządku Symbolicznego oraz ukonstytuowanie fallusa Wyobrażeniowego staje się dźwignią przekładu. W takim odczytaniu wciąż mielibyśmy do czynienia ze swego rodzaju podtrzymaniem metafizycznego modelu przekładu, w którym jeden element o pozytywnej charakterystyce niejako transcenduje w procesie przekładu i w ten sposób go legitymizuje. Pozostając na tym etapie, nie wyszlibyśmy jednak poza przekładowy fantazmat. Krokiem na drodze do jego przekroczenia jest bliższe przyjrzenie się formule fallusa Symbolicznego.

Barańczak posługuje się pojęciem dominanty w sposób wiążący go z tradycją językoznawstwa strukturalnego. Zakłada, że dominanta semantyczna stanowi immanentną oraz obiektywnie istniejąca część samego dzieła. Zadaniem tłumacza jest natomiast jej odnalezienie i oddanie w przekładzie. Przekład rozumiany jest tu jako rozpoznanie i powtórzenie zasady, która przyczyniła się do ustrukturyzowania dzieła i odcisnęła w nim ślad, zarazem stając się jego częścią. Barańczak sugeruje, że ów

element, który organizuje całą strukturę tekstu i, co ważne, nadaje mu walor estetyczny (co dla badacza oznacza zdolność do poruszania ciała, energetyzowania, a więc — moglibyśmy powiedzieć — czerpania *jouissance*)[61] , a w konsekwencji umożliwia jej przekład, sytuuje się wewnątrz dzieła, stanowi jego element składowy. Zarazem jednak wydaje się je w jakiś sposób przekraczać i górować nad jego pozostałymi elementami, „nadając im wspólne ukierunkowanie". Perspektywa psychoanalityczna podpowiada, że owo rozchwianie — sytuowanie się zarazem wewnątrz łańcucha znaczących i poza nim — jest cechą charakterystyczną fallusa Symbolicznego, ponieważ nie ma on charakteru pozytywnego, jest znakiem nieobecności, pewnym brakiem w strukturze, którą zrazem umożliwia i konstytuuje. Lacan opisując ową szczególną właściwość fallusa Symbolicznego mówił o jego eks-tymnym charakterze. Paweł Dybel relacjonuje poglądy francuskiego analityka w następujących słowach:

> […] uprzywilejowana pozycja znaczącego fallusa wobec łańcucha znaczących polega na czymś zgoła innym niż na „transcendowaniu" tego, co ono sobą umożliwia, będącą zrazem jej częścią. Pozycję tę można określić jako […] „eks-tymną", czyli jako paradoksalną pozycję „wewnętrznego zewnętrza", czy mówiąc jeszcze inaczej wnętrza, które pozostaje na zewnątrz łańcucha. Określenie to implikuje, że znaczące fallusa, które z racji swej uprzywilejowanej pozycji zdaje się być najbardziej „intymnym" elementem łańcucha znaczonych, umieszczonym w samym jego sercu, jest w istocie takim elementem jedynie jako — paradoksalnie — usytuowane „na zewnątrz" (eks-) niego i dopiero z tego „zewnętrznego" miejsca może wobec niego spełniać swoją konstytutywną funkcję.
>
> Podobnie eks-tymna pozycja znaczącego fallusa wobec łańcucha znaczących wiąże się ściśle z jego opisywaną wyżej pękniętą strukturą. Fakt, że idąc za jego odesłaniem, podmiot napotyka w miejscu znaczonego jedynie pustkę, brak, nicość, to nic innego jak właśnie permanentne pozostawanie „na zewnątrz" siebie. To zaś z kolei implikuje, że znaczące fallusa jest już zawsze przy kolejnym — drugim znaczącym […] — i tak dalej. […]
>
> Innymi słowy, ponieważ znaczące fallusa odsyła w pustkę po sobie samym, podmiot mówiący zostaje odesłany przez nie do drugiego znaczącego „produkując" określony efekt znaczeniowy, który jednak od razu domaga się swojego „zniesienia" poprzez odesłanie do kolejnego znaczącego. Dlatego na poziomie porządku symbolicznego nie do pomyślenia jest „ostatnie słowo", zdanie, wypowiedź, które by zamykało czy rozstrzygało w sposób ostateczny daną kwestię. Zawsze jest tutaj coś do „dodania" i „podstawienia", czego jednak nie należy utożsamiać z jakąś ułomnością języka, ale wręcz przeciwnie, stanowi to warunek tego, że cokolwiek mówimy. [62]

---

[61] Opisując kryteria operatywności dominanty, Barańczak odwołuje się bowiem do fizjologii i doświadczeń cielesnych: „Co jest sprawdzianem identyczności funkcjonowania [dominanty organizującej istnienie oryginału i przekładu — B.S.]? Sprawdzian najpewniejszy — tu, niestety, od semiotyki musimy przejść do somatyki, ale nie ma innej rady, fizjologia przynajmniej nie kłamie i nie da się jej sfałszować — to, w szczególnie udanych wypadkach, dreszcz, który nam przebiega po plecach, łza, która zakręci się w oku, albo niepoprawny wybuch śmiechu. Por. S. Barańczak, *Mały, lecz maksymalistyczny manifest translatologiczny…* dz.cyt., s. 15-16. Do podobnych kryteriów odwołuje się Douglas Robinson, zwracają uwagę na znaczenie idio- i ideosomatycznych czynników w przekładzie. Por. D. Robinson, *The Translator's Turn,* dz.cyt., s. 3-38.

[62] Dybel, dz.cyt., s. 238-39.

Za sprawą tego komentarza po raz kolejny wracamy do pytania o związek pomiędzy porządkiem Wyobrażeniowym i Symbolicznym. Dybel pokazuje, jak ów opisywany przez Barańczaka element, który staje się dźwignią przekładu, konstytuuje się w odpowiedzi na różnicę wprowadzaną przez sam proces przekładania. Nie ma on charakteru pozytywnego i transcendentalnego, ale przejawia się w przesunięciu, chybieniu i braku. O ile myślowe uchwycenie tego zjawiska w odniesieniu do samego procesu przekładu może nastręczać pewnych trudności, o tyle w świetle jego efektów staje się bardzo wyraziste.

Wnioskowanie regresywne pozwala uchwycić proces, który ukonstytuował efekt, na podstawie obserwacji tego ostatniego[63]. Z perspektywy istniejącego przekładu i rozwijanego wokół niego dyskursu możemy łatwo dostrzec, jak pewne wyobrażenie na temat oryginału staje się czynnikiem organizującym ten przekład. Z wcześniejszych ustaleń wiemy, że owo wyobrażenie nie powstaje w próżni, że jest bezpośrednio związane z figurą Innego (a więc języka) i wywoływanym przezeń pragnieniem. W tym właśnie sensie oryginał, a raczej pewne na jego temat wyobrażenie, staje się znaczącym pragnienia Innego — wprowadzającym znaczenie fallusa. Oryginał zajmuje wobec przekładu, czy — szerzej — wobec serii przekładowej, tę samą ekstymną pozycję, co znacznie fallusa wobec porządku mowy. Oryginał wydaje się uprzywilejowany wobec przekładów, które powstają na mocy jego strukturującego oddziaływania. Owo oddziaływanie jest jednak możliwe dzięki zewnętrznej pozycji oryginału wobec nowo powstałych łańcuchów znaczących w języku docelowym.

Choć oryginał wydaje się najbardziej centralnym i fundamentalnym elementem istnienia przekładu czy serii przekładowej, okalanym niejako przez znaczące języka docelowego, to w rzeczywistości sytuuje się poza ich granicami. Nie

---

[63] Sądzę, że jest to kolejny argument przemawiający na rzecz wspólnego rozpatrywania zjawisk opisywanych na gruncie przekładu i psychoanalizy. Przekład jest szczególną sytuacją używania języka, która niejako wydobywa i tym samym demaskuje mechanizmy i specyfikę jego działania, które w innych okolicznościach pozostają ukryta; można by rzec, nieuświadomione. Daje więc możliwość ich opisania oraz rozważenia roli jaką odgrywają one w podmiotowym funkcjonowaniu człowieka, rozumianego jako byt uwikłany w język (tak widziany jest człowiek z perspektywy psychoanalizy lacanowskiej). Takie postawienie sprawy może stanowić trop w rozważaniu pytania o trudność w konceptualizowaniu procesów przekładowych, o wyczuwalny — także w dyskursie — opór w myśleniu o przekładzie. Należałoby wysnuć przypuszczenie, że owa szczególna zdolność przekładu do ujawniania językowych mechanizmów, które potencjalnie są istotne również z punktu widzenia budowania poczucia tożsamości, może stać się przedmiotem oddziaływania mechanizmów obronnych nastawionych na jego zabezpieczanie.

należy ani do porządku przekładu, ani serii przekładowej, a ich istnienie możliwe jest właśnie dzięki jego nieobecności. Co więcej, z perspektywy kultury docelowej przekład jest znaczącym, który odsyła do oryginału ostatecznie jawiącego się jako brak, jako puste miejsce domagające się wypełnienia. Właśnie wskutek takiego sposobu istnienia oryginału — jako negatywnego warunku istnienia przekładu — pojawia się tendencja do ciągłego wytwarzania kolejnych znaków, kolejnych ogniw serii przekładowej produkujących efekt znaczenia, a więc podtrzymujących „pozytywny" obraz oryginału. Tak powstaje wiecznie niedomknięty charakter przekładu i serii przekładowej, które rządzą się prawami dodawania i kondensacji (metafory i metonimii)[64]. Próbując zilustrować specyfikę funkcjonowania fallusa oraz fundowanego przez niego, nieskończonego ruchu pragnienia w języku, Lacan, za na nim Dybel, odwołuje się właśnie do przykładu z dziedziny przekładoznawstwa:

> Według Lacana, tę osobliwą pozycję podmiotu mówiącego w języku wymownie oddaje sytuacja, kiedy ktoś szuka w słowniku znaczenia obcego mu słowa, ale podana definicja nie daje mu zupełnej jasności, gdyż zawiera kolejne słowa, których znaczenia on nie zna, a ich definicje zawierają następne nieznane słowa i tak dalej. Takie poszukiwanie w nieskończoność pełnego znaczenia danego słowa [my moglibyśmy powiedzieć oryginału — B.S.] może się wydać nużące i bezsensowne, w dodatku szukający przerywa je zazwyczaj, przekonany, że w końcu uchwycił „istotę" znaczenia tego słowa. Jego decyzja ma jednak charakter czysto arbitralny; przerywa „ślizganie się" znaczonego poprzez samowolne złamanie reguł gry, którą rozpoczął. [65]

Ów opis jednostkowego doświadczenia mowy można z powodzeniem rozszerzyć na doświadczenie tłumaczenia — odnoszące się tyleż do jednostkowej rzeczywistości tłumacza, co do zbiorowej rzeczywistości pewnej wspólnoty językowej. Strukturalne podobieństwo polegałoby na tym, że zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku celem jest wypowiedzenie czegoś, co w danym języku okazuje się niemożliwe do wypowiedzenia. Fakt, że w przypadku tłumaczenia ów przedmiot, który miałby stać się treścią wypowiedzenia, ma charakter sztuczny i symboliczny, z przyjętej tutaj perspektywy wydaje się mieć drugorzędne znaczenie. Pewną wagę natomiast zdaje się mieć kwestia, na którą Dybel zwraca uwagę w ostanim zdaniu. Choć w kontekście mowy podmiotu sprawa ta odgrywa mniejszą rolę (nie jest jednak bez znaczenia), to

---

[64] Por. E Balcerzan, *Poetyka Przekładu Artystycznego,* [w:] *Polska Myśl Przekładoznawcza. Antologia*, red. P. de Bończa Bukowski, M. Heydel, Kraków 2013, s. 103–19.

[65] P. Dybel, *Spór dwóch żaków,* dz.cyt. s. 329.

w kontekście przekładu pytanie o to, co reguluje rytm oscylacji znaczących, wydaje się istotne. Co sprawia, że w danym momencie dane tłumaczenie czy dane mówienie wydaje się „trafne", pozwala uzyskać przekonanie, że uchwyciło się „istotę" rzeczy? Potencjalnie zawsze będziemy mówili tu o pewnym wrażeniu podcięcia lub chybienia, jednak jak pokazuje doświadczenie, możemy też mówić o „wystarczalności" znaczących albo o ich chwilowej „wyporności". Szansę na uzyskanie odpowiedzi na to pytanie zdaje się oferować głębsze spojrzenia na kwestię dominanty w przekładzie.

Stanisław Barańczak mówił o wyborze dominanty semantycznej z jednej strony jako działaniu odzwierciedlającym wybór autora tekstu (czy mówiąc bardziej precyzyjnie dominanty, która zostawiła po sobie ślad w tekście, organizując jego znaczenie), z drugiej natomiast jako o twórczej decyzji tłumacza o estetycznym i w dużym stopniu subiektywnym charakterze. My natomiast wiemy już, że ze względu na konieczność uwzględniania w owym procesie Innego działanie to nie jest ani do końca swobodne, ani nie nieograniczone. Anna Bednarczyk, badaczka, która od kilku lat zajmuje się problematyzowaniem i konceptualizowaniem kwestii dominanty w przekładzie, poczyniła podobne obserwacje:

> […] warto też zwrócić uwagę na zmienność subiektywnych oraz pseudosubiektywnych dominat (uznawanych w danym czasie za obiektywne przez dane grupy socjokulturowe). To, co niezmienne, zawiera się we względnie stałych w danej kulturze znaczeniach wyrażanych przez kategorie gramatyczne oraz w polu semantycznym przypisywanym poszczególnym elementom różnych płaszczyzn językowych (na przykład fonemom lub leksemom), a także związkom wyrazowym, strukturom syntaktycznym. Zawiera się również w znaczeniach wnoszonych do utworu przez literackiego dzięki zastosowaniu środków artystycznych i stylistycznych. Względnie stałe na danym etapie rozwoju polisytemu kulturowego, w tym języka (stanowiącego jedną z jego części), są również skonwencjonalizowane znaczenia przenośne.
>
> W każdym przypadku trzeba jednak uwzględnić ów rozwój, a więc zmiany, wynikające z ewolucji kultury, w tym języka i tradycji literackiej. Często określają one różnice między wieloma subiektywnymi interpretacjami tekstu oraz abstrahowanymi dominantami translatologicznymi. W przypadku tłumacza mamy też do czynienia z obserwatorami osadzonymi najczęściej w innej tradycji kulturowej. Trzeba tu mieć na uwadze zarówno ramy przestrzenne jak i czasowe. [66]

Bednarczyk wskazuje na kulturowy kontekst konstruowania dominanty w przekładzie. Odwołując się do teorii polisystemów sugeruje, że wybór dominanty w sytuacji przekładowej ma związek nie tyle z obiektywnymi parametrami tekstowymi

[66] A. Bednarczyk, *W poszukiwaniu dominanty translatorskiej*, PWN, Warszawa 2008, s. 14.

oryginału (tak jak to miało miejsce w strukturalizmie), ale jest raczej pochodną właściwości języka, kultury i czasów, w których powstaje przekład. Kluczową rolę odgrywają tu szeroko rozumiane normy gramatyczne, literackie, estetyczne, obyczajowe, które w oczach użytkowników języka danego czasu jawią się z pewnego rodzaju oczywistością. Jak sugeruje badaczka, mogą być one przeźroczyste do tego stopnia, że powoływane w ich ramach dominanty semantyczne, a więc zasady, w imię których dokonuje się przekład, wydają się mieć charakter bez mała obiektywny. W takich okolicznościach możemy spodziewać się efektu oddziaływania ideologizacji. Jasne staje się, że nie chodzi tutaj jedynie o czysto lingwistyczne parametry, ale o rolę, jaką odgrywają one w podtrzymywaniu pewnej władzy i związanej z nią określonej wizji języka, kultury, wspólnoty.

W tym miejscu powraca znaczenie dominanty kojarzone z władzą. Stawką w przekładowej grze — nie tylko z perspektywy jednostki, ale także określonej wspólnoty, której członków charakteryzuje podobny profil identyfikacji — jest zdolność do uobecniania innego i wypełniania w nim luki. Wiemy już, że formuła przedmiotu, który mógłby ową lukę zapełnić, jest kwestią fantazmatu, pewnego wyobrażenia. Slavoj Žižek w książce pod znaczącym tytułem *Wzniosły obiekt ideologii*[67] poświęca wiele miejsca, by pokazać, jak ów przedmiot, który my nazywamy fallicznym, staje się owym tytułowym *wzniosłym obiektem*, wokół którego koncentrują się oddziaływania różnych nurtów myślowych i politycznych.

Ideologizacja obrazu przedmiotu pragnienia ma udzielić odpowiedzi na wprowadzaną przez porządek Symboliczny niepewność dotyczącą pragnienia Innego. Zadaniem ideologii jest powołanie pewnej wspólnoty Wyobrażeniowej, zaoferowanie danej grupie ludzi obrazu Innego jako pełnego (wraz z określoną receptą na uzyskanie owej pełni), tak aby chcieli się oni z nim zidentyfikować. To znaczy przyjąć wspólne przekonanie na temat tego, co może wypełnić brak w Innym, tego, że należy go wypełniać oraz tego, jak należy to robić. Wiąże się to z wprowadzeniem serii zakazów i restrykcji, wymagań i obowiązków, których przestrzeganie miałoby zagwarantować pożądany efekt pełni, spójności i obecności. Ów ideologiczny obraz opiera się na mechanizmie negacji i wyparcia struktury, wobec której zostaje ukonstytuowany. Wyśmienitym przykładem takich oddziaływań są porządki religijne,

[67] Por. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii,* przeł J. Bator, P. Dybel, WUW, Wrocław 2001.

które wobec luki w systemie znaczących, jaką jest śmierć, powołują wyobrażenie Boga i związanego z nim życia pośmiertnego wraz z określonym repertuarem czynności pożądanych i zabronionych na drodze do jego osiągnięcia. Tym samym jednoczą wspólnotę wobec wspólnych wyobrażeń i praktyk, a zarazem oddalają ciężar i znaczenie owego fundamentalnego braku[68]. Zarazem jednak, co szczególnie dobitnie staje się widoczne właśnie na gruncie przekładu, owa wspólnototwórcza potencjalność wyrasta nie tyle z porządku Wyobrażeniowego, ale znajduje swoje zakorzenienie w porządku Symbolicznym. To on bowiem staje się matrycą pierwszego Zakazu i Prawa, na mocy którego możliwa staje się wymiana znaków i organizacja społeczności.[69]

Zarazem jednak, co szczególnie dobitnie staje się widoczne właśnie na gruncie przekładu, owa wspólnototwórcza potencjalność wyrasta nie tyle z porządku Wyobrażeniowego, ale znajduje swoje zakorzenienie w porządku Symbolicznym. To on bowiem staje się matrycą pierwszego Zakazu i Prawa na mocy którego możliwa staje się wymiana znaków i organizacja społeczności.[70]

---

[68] Wiele uwag na temat spajającej wspólnotę roli ideologii i idei poczynił już sam Freud. Pokazywał, jak powołanie wspólnego ideału może zacząć organizować nieświadome życie pewnej zbiorowości, której członków łączyć będzie utożsamienie z owym ideałem. Taki sposób funkcjonowania Freud wyprowadzał z kompleksu Edypa oraz zagadnienia narcyzmu. Analizując dwie wspólnoty: kościół i armię, sugerował, że kluczową rolę w ich spajaniu odgrywa miłość żywiona wobec przywódcy-ojca. Odniesienie do niej i zapośredniczenie przez nią umożliwiało zaistnienie więzów miłości z innymi, kochającymi ten sam obiekt, członkami społeczności oraz wrogość wobec tych, którzy się jej wyrzekali. Freud pokazywał także, jak owa uspójniająca życie wspólnoty postać z czasem stawała się bardziej zdepersonifikowana, zbliżona do abstrakcyjnej idei. Zob. S. Freud, *Psychologia zbiorowości a analiza „ja"*, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, [w:] tegoż, *Pisma społeczne,* dz.cyt., s. 53-119.

[69] Pisał na ten temat Claude Lévi-Strauss, który odegrał ważną rolę w kształtowaniu się myśli Jacques'a Lacana. Komentując znaczenie Symbolicznego dla ustanawiania *Wzniosłego obiektu ideologii* omawianego przez Slavoja Žižka, Paweł Dybel pisał tak: „Zakaz Kazirodztwa ustanowiony przez Innego-Ojca, doświadczanego jako absolutny Brak, wpisuje zatem sobą ów brak w ukształtowane relacje międzyludzkie i zarazem w jednostkowy podmiot. W rezultacie umożliwia on byt społeczny jako — co wiemy m.in. już od Levi-Straussa — oparty na różnych postaciach wymiany: kobiet, towarów, pieniądza. Wszystkim tym postaciom wymiany wspólne jest właśnie to, że jako warunek swojej możliwości zakładają brak obiektu pierwotnego, w stosunku do którego wymieniane obiekty byłyby tylko metaforycznym substytutem. Por. P. Dybel, *Fantazmaty ideologii* [w:] S. Žižek, dz.cyt., s. XVI.

[70] Pisał na ten temat Claude Levi-Strauss, który odegrał ważną rolę w kształtowaniu się myśli Jacques'a Lacana. Komentując znaczenie Symbolicznego dla ustanawiania *Wzniosłego obiektu ideologii* omawianego przez Slavoja Žižeka, Paweł Dybel pisał tak: „Zakaz Kazirodztwa ustanowiony przez Innego-Ojca, doświadczanego jako absolutny Brak, wpisuje zatem sobą ów brak w ukształtowane relacje międzyludzkie i zarazem w jednostkowy podmiot. W rezultacie umożliwia on byt społeczny jako — co wiemy m.in. już od Levi-Straussa — oparty na różnych postaciach wymiany: kobiet, towarów, pieniądza. Wszystkim tym postaciom wymiany wspólne jest właśnie to, że jako warunek swojej możliwości zakładają brak obiektu pierwotnego, w stosunku do którego wymieniane obiekty byłyby tylko metaforycznym substytutem. Por. P. Dybel, *Fantazmaty ideologii* [w:] S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, dz.cyt., s. XVI.

Powracamy tutaj do kompleksu Edypa w ujęciu Lacanowskim, omówmy go jednak już w odniesieniu do sytuacji przekładowej. Można powiedzieć, że z perspektywy psychoanalitycznej najistotniejszym i najbardziej brzemiennym w skutki aspektem przekładu nie jest ani proces tłumaczenia, ani jego efekt w postaci przełożonego dzieła, ale sama decyzja o jego podjęciu. Przekład jest dowodem aktu wiary. Jednostka, która decyduje się przełożyć dany tekst za pomocą znaków innego języka, wyraża wiarę w jego zdolność do symbolizacji. Tym samym przyjmuje na siebie wprowadzany przez tego Innego zakaz konstytuujący różnicę — tekst oryginalny w innym języku nigdy nie będzie dostępny; jego odbiorca (w tym także tłumacz) pozostanie od niego oddzielony — oraz prawo określające repertuar znaczących oraz zasad ich łączenia. Tłumacz podejmujący decyzje o przekładzie wyraża zgodę na odłączenie się od tekstu oryginału, na wyalienowanie i zapośredniczenie obcowania z nim za sprawą innego języka. Zarazem jednak, na mocy owego aktu wiary, otwiera się furtka dla stworzenia wyobrażenia tego, co zostało utracone i czerpanie przyjemności z samego procesu dążenia do jego odzyskania.

Ten proces przybierający postać ruchu pragnienia oparty jest na mechanizmie metonimii i przeskakiwaniu pomiędzy kolejnymi znaczącymi języka docelowego. Zaś proces poprzedzający go i tym samym zasadniczy, bo prowadzący do zakotwiczenia (można by rzec zapikowania) tego ruchu, przybiera postać metafory odsyłającej niejako na zewnątrz, w głąb, a w zasadzie poza dany łańcuch znaczących. W tym miejscu ponownie możemy przywołać figurę fallusa Symbolicznego jako znaku różnicy oraz ojca (języka) jako funkcji, która owego oddzielenia dokonuje. Odróżnić ją natomiast należy od figury fallusa Wyobrażeniowego oraz wyobrażenia ojca jako jego posiadacza, które wyrastają wprawdzie z obecności i działalności Symbolicznej funkcji ojcowskiej, wprowadzającej w innym brak oraz generującym jego pragnienie, ale zarazem służą jej zanegowaniu.

Owa szczególna, Symboliczna funkcja języka odgrywa w życiu podmiotu fundamentalne znaczenie i była przez Lacana wielokrotnie opracowywana pod różnymi nazwami: metafory ojcowskiej, funkcji ojcowskiej, punktu zapikowania, w końcu Imienia-Ojca. Paweł Piszczatowski, tłumacząc książkę Hermana Langa, zorientowanego hermeneutycznie komentatora pism Lacana, podsumowuje tę kwestię następującymi słowami:

> […] „sygnifikacja falliczna", która — ewokowana przez „metaforę paternalną" — znajduje reprezentację językową w „imieniu ojca" wyrażającym i przedstawiającym prawo jako takie […]. Czy będzie to *fallus,* czy też pojęcia takie jak „imię ojca" lub „metafora paterlnalna" — za każdym razem mamy tu do czynienia z pewnym trzecim elementem jako instancją, która w zdecydowany sposób przeciwstawia się wszelkiej relacji dualnej — zarazem w pewien sposób ją prowokując — i domaga się zachowania dystansu. Od zawsze funkcję taką spełniał język. Nie może więc dziwić, że Lacan identyfikuje „wielkiego Innego" z ojcem, czy — jak mieliśmy to okazję zobaczyć — z językiem. Język i kompleks Edypa jednoczą się w obrębie porządku symbolicznego. „Nikt nie może ignorować prawa: ta przepisana z Kodeksu formuła jest humorystyczna, wyraża jednak prawdę, na której opiera się i którą potwierdza nasze doświadczenie. Prawa nie ignoruje żaden człowiek, ponieważ prawo człowieka, to prawo mowy.[71]

Moglibyśmy sparafrazować cytowanego przez Langa Lacana i powiedzieć, że prawo człowieka to prawo przekładu. Takie stwierdzenie wydaje się uzasadnione w świetle tego, co wykazaliśmy do tej pory — przekład strukturyzuje doświadczenie podmiotu w podobny sposób, co mowa. Osoba, która decyzuje się przekładać, decyduje się zarazem wypracować swoje ustosunkowanie wobec Prawa porządku Symbolicznego, które wprowadza brak oraz pragnienie z nimi związane. Przekład organizuje „ekspresję" podmiotu w podobny sposób, jak czyni to mowa. Wprowadza różnicę, rozprasza Wyobrażeniowe poczucie tożsamości, umożliwia zredefiniowane swojego miejsca w języku i wobec języka.

4.9. *Tertium comparationis?*

W przywołanym cytacie możemy odnaleźć trop dotyczący kluczowej dla kwestii przekładu figury trzeciego języka, *tertium comparationis*[72]*,* owego trzeciego między dwoma, „który w zdecydowany sposób przeciwstawia się wszelkiej relacji dualnej — zarazem w pewien sposób ją prowokując". Sytuacja przekładowa obfituje w wyobrażenia o charakterze dualnym. W jej ramach stawiamy, niczym po dwu stronach lustra, słowa, sensy, zdania, porównując je ze sobą; mierzymy tłumacza miarą autora, porównujemy reakcje odbiorców w kulturze wyjściowej i docelowej. Takie postawienie sprawy staje się źródłem właściwej porządkowi Wyobrażeniowemu

---

[71] H. Lang, *Język i Nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques'a Lacana,* przeł. P. Piszczatowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk, 2005, s. 256.

[72] Zastrzeżenia wobec tej kategorii w ramach badań komparatystycznych i przekładoznawczych bardzo ciekawie omówiła Elżbieta Tabakowska, Por. E. Tabakowska, *Ikoniczność: podobieństwo i tertium comparationis,* „Przestrzenie teorii", nr 2, Poznań 2003, s. 103-118.

rywalizacji, agresji i kontroli oraz rozpatrywaniu relacji w kategoriach alternatywy wykluczającej albo-albo. Przekład albo udomawia tekst, albo go egzotyzuje; tłumacz albo sumiennie podąża za autorem, albo go zdradza, tłumaczenie jest albo wierne, albo piękne; albo odzwierciedla sens, albo go traci itd.

Wszelka pośredniość, która w istocie wydarza się w procesie przekładu, a która rozpuszcza ostro zarysowane alternatywy, jest pochodną oddziaływania Imienia-Ojca. To właśnie Imię-Ojca stanowi ów trzeci, stabilizujący proces przekładu element. Choć ma on właściwość mediowania i pośredniczenia, pozostaje efektem wytwarzanym w ramach określonego systemu językowego. Nie ma więc charakteru obiektywizującego i jako taki jest funkcją języka docelowego. Nie istnieje w sposób pozytywny, nie oznacza to jednak, że ma charakter wirtualny. Wprost przeciwnie — stanowi strukturalny efekt wytwarzany w odniesieniu do języka docelowego w ramach procesu przekładu. Jako taki jednak z łatwością sam ulega wyobrażeniowemu opracowaniu, a co się z tym wiąże, staje się podatny na oddziaływania ideologiczne. Stąd też owa figura trzeciego, wyobrażenie zasady, w imię której się tłumaczy i która organizuje proces przekładu, kojarzy się z władzą i faktycznie wywiera przemożny wpływ na sam proces tłumaczenia. Posiada ona, wspominaną przez Langa, właściwość „prowokowania" określonych wyobrażeń na temat relacji dualnej i jej regulowania.

Można więc powiedzieć, że Symboliczna moc przekładu znajduje swoją reprezentację w Wyobrażeniowej formule; że pewne strukturalne właściwości sytuacji przekładowej poszukują obrazowego przedstawienia. W ten sposób otwiera się pole dla właściwego rozwoju dyskursu o przekładzie oraz produkowania czegoś, co moglibyśmy nazwać mitami założycielskimi przekładu. W historii przekładu szczególną popularnością cieszył się zwłaszcza jeden z nich, omówiony w pierwszym rozdziale, który osobę autora sytuował na miejscu ojca. Ów ojciec w ramach przekładu zostawał odsunięty, zgładzony, czy też zastąpiony po to, by mogło powstać dzieło opatrzone jego imieniem, tworzone niejako w jego imieniu. Lang opisuje relację, która zachodzi między ojcem Symbolicznym i ojcem Wyobrażeniowym — trudno oprzeć się wrażeniu, że jego opis świetnie koresponduje również z myśleniem o przekładzie. Tłumacz, Paweł Piszczatowski, przełożył ten fragment w następujący sposób:

> Strefa paternalna nie jest tu bowiem wyłączona, jest ona raczej na tyle potężna, że ów realny partner musiał ustąpić, oddając swoje miejsce temu ojcu, po którym odziedziczył swe imię. Jeżeli chce on występować w roli autorytetu, to możliwe jest to jedynie w „imię ojca", czyli takiego autorytetu, którego nie można umiejscowić na poziomie nasienia, ponieważ ma on swoje miejsce na poziomie imienia, na poziomie języka. […] Żeby jednak jednak ta paternalna sukcesja mogła się ukonstytuować nieodzowny był ten spośród ojców, a zatem ten ojciec, którego — jak stara się pokazać Freud — zamordowano i pozbawiono tym samym tego miana. Tym, co pozostało jest odwołanie się do niego, jest nasze „W-imię-ojca". Tyle że w ten sposób odwołanie to nie może być niczym więcej, jak tylko wskazaniem luki, która została oznaczona znaczącym *nom du père*. Każdy ojciec jedynie wtedy jest ojcem, kiedy zajmuje takie miejsce, które urzeczywistnia radykalną nieobecność, jeżeli ma on w sobie niedostatek braku.[73]

Lang artykułuje szczególną zależność, która wydaje się kluczowa dla istnienia przekładu. Tłumacz może dokonać przekładu jedynie w „Imieniu-Ojca", to znaczy odwołując się do Prawa wprowadzanego przez dany język docelowy i podporządkowując się mu. Musi więc odwołać się do języka, który go poprzedza, który go alienuje i który sytuuje go w ramach danej społeczności. Paradoksalnie — aby zająć pozycję, z której możliwe stałoby się uprawomocnienie przekładu — musi zniknąć, to znaczy poddać się wyobcowaniu z własnego doświadczenia i podporządkowaniu działaniu funkcji Symbolicznej. Jego podmiotowość sytuuje się w takiej sytuacji w tym samym miejscu, co ciało oryginału — w nieobecności; w lukach pomiędzy znaczącymi.

Można więc powiedzieć, że owo najbardziej powszechne wyobrażenie sytuacji przekładowej jest zorganizowane w taki sposób, by zobrazować, usymbolizować pozycję podmiotu przekładającego. Stąd też wyrasta wrażenie jego „intuicyjności" i sugestywności. Autor symbolizuje owego mitycznego ojca, w imieniu którego dokonuje się przekład. Zidentyfikowany z nim tłumacz kieruje się kategorią wierności, oddalając zarazem pytanie o siebie i własną tożsamość. Przytłoczony siłą oddziaływania ojca, w imieniu którego chce działać, znika, alienując się wobec siebie. W wyniku przekładu pojawia się doświadczenie chybienia, rozczarowania, które przez samego tłumacza odbierane jest z niepokojem. Okazuje się, że stawką w przekładowej grze jest nieobecny przedmiot, kojarzony z przyjemnością, objęty ojcowskim zakazem. Ojciec w imię którego przekład został powołany, by odzyskać ów przedmiot, okazuje się niczym innym jak tylko różnicą, separacją wprowadzaną przez funkcję ojcowską. Choć jego Imię nazywa utracony

[73] Tamże, s. 255.

przedmiot i wyznacza drogę do jego odzyskania, zarazem w nieskończoność wydłuża drogę, którą trzeba w tym celu przebyć. Powołuje więc to, co nazwać można pragnieniem, a co jawi się jako seria przekładowa[74].

Fakt, że narrację dotyczącą sposobu istnienia podmiotu w języku można odnieść do sytuacji przekładowej, wskazuje na szczególną i uprzywilejowaną rolę, jaką przekład odgrywa w kontekście języka: daje on możliwość uchwycenia mechanizmów wytwarzania obecności i tożsamości, które są kluczowe z punktu widzenia funkcjonowania języka, a które na co dzień pozostają ukryte. Opisanie sytuacji przekładowej za pomocą kategorii psychoanalitycznych pozwala zaś na skonceptualizowanie tego, co się za jej sprawą ujawnia. Przede wszystkim pozwala przeprowadzić krytykę mitów założycielskich przekładu, takich jak przywołany wyżej i jemu podobne. Uwrażliwia na charakterystyczny dla przekładu proces wytwarzania Wyobrażeniowego obrazu ojca i fallusa w odpowiedzi na ukonstytuowany przez porządek Symboliczny brak. Pokazuje, jak owa instancja reguluje przebieg tłumaczenia i jego efekty, zwracając uwagę na fakt, że wyrasta ona z pola języka docelowego i związanej z nim kultury oraz że od samego początku przekład okazuje się ich pochodną.

W świetle tych ustaleń, gdy pomyślimy o paradygmacie, w którym ostateczną instancją decydującą o kształcie przekładu wydawał się sens dzieła (będący w domyśle przedłużeniem intencji autora), z łatwością zauważymy, że polem, w ramach którego wydobywanie, a właściwie interpretacja tego sensu się odbywa, są język i kultura tłumacza. Stanowią one niezbywalny element horyzontu tłumaczenia. Oryginał w sytuacji przekładowej rozpatrywany jest bowiem z perspektywy znaczących dostarczanych przez język docelowy i w jego ramach. O ile więc tłumacz, który szczególnie dobrze opracował tajniki języka docelowego, będzie mógł sobie pozwolić na większą elastyczność, to jednak nie będzie wstanie zanegować czy przekroczyć ograniczeń nakładanych na niego przez system, a więc zespół owych „niezmienników", o których pisała Anna Bednarczyk.

---

[74] Jak sugerował wcześniej Paweł Dybel, droga rozwoju podmiotu polega na przepracowaniu wyobrażenia fallusa i dotarcie do pojęcia fallusa Symbolicznego. To właśnie dzięki temu ruchowi możliwe jest rozpoznanie, że taki sposób funkcjonowania przekładu nie jest jego wadą czy dysfunkcją, ale sposobem docierania do ustalenia podmiotowego miejsca wobec porządku Symbolicznego — jest przestrzenią odzyskiwania wolności.

Właśnie w tym sensie język docelowy spełnia wobec tłumacza kastrującą funkcję Symboliczną, ponieważ potencjalnie nakłada na niego zakaz czy prawo, które wprowadzają ograniczenia i strukturyzują proces przekładu. Za ich sprawą wpisany zostaje w przekład strukturalny brak, a więc przestrzeń różnicy między językiem oryginału i językiem przekładu. Kształt i charakter tej różnicy mogą być jednak różnie interpretowane przez różnych tłumaczy w zależności od ich osobistych doświadczeń, stosunku do języka i jego praw oraz zmieniającego się kontekstu[75].

[75] Pośrednio dotykamy tutaj kwestii, którą zasygnalizowaliśmy wcześniej, a z którą zmagał się Venuti, to znaczy do pytania o to, czy procesy kształtujące przebieg tłumaczenia pozostają zakorzenione w nieświadomości indywidualnej czy zbiorowej? Z perspektywy psychoanalizy lacanowskiej, do której zresztą odwołuje się Venuti, tak postawiona alternatywa przestaje być operatywna. Nieświadome tworzy się tu bowiem w wyniku oddziaływania tego, co zbiorowe — języka i związanego z nim porządku Symbolicznego — oraz tego, co pojedyncze i jednostkowe — życia i historii konkretnego człowieka. Podobnie jak dzieło w przekładzie, człowiek w teorii Lacana zostaje zanurzony w języku i jego symbolach. Wypracowując swoje indywidualne ustosunkowanie wobec niego, ukonstytuowuje swoją nieświadomość, ważne znaczące oraz związany z nimi ruch pragnienia. Dlatego właśnie język jawi się jako Wielki Inny, a nieświadomość opisywana jest jako dyskurs Innego, a więc wszystko to, co odegrało rolę w ukonstytuowaniu się danego podmiotu, ale nie zmieściło się w ramach wyprodukowanego przez niego fantazmatu — a więc wyobrażenia swojego ja; przedmiotu, do którego ono dąży. Z tej perspektywy nieświadomość działającą w przekładzie możemy opisywać na dwa sposoby: jako powtórzenie ustosunkowania się do języka tłumacza jako podmiotu albo jako wypracowanie takiego ustosunkowania w ramach pracy przekładu. W pierwszym przypadku proces tłumaczenia i jego przebieg będzie bezpośrednio związany z osobowością tłumacza i jego odniesieniem do sfery Symbolicznej — działalność przekładowa będzie miała wtedy charakter najbardziej intymnej ekspresji podmiotu. W tym sensie będzie stanowiła symptom w perspektywie jednostkowej. Przekład będzie tu bowiem powtórzeniem repertuaru znaczących zorganizowanych i zapikowanych przez Imię-Ojca tłumacza. W drugim przypadku natomiast proces przekładu, choć oczywiście wciąż odbywający się w kontekście podmiotowego ukształtowania tłumacza, otwierałby przestrzeń pewnej wolności i redefinicji podmiotowego doświadczenia. W ten sposób powinien być odczytywany w kontekście aktualnych znaczących pola danego języka i danej kultury. Z tej perspektywy przekład mógłby być rozpatrywany jako działalność o charakterze terapeutycznym, dająca możliwość docierania do podmiotowej prawdy. Docelowo zaś na mocy pewnej dialektyki należałoby widzieć przekład jako działalność podmiotową odbywającą się w ramach określonego horyzontu kulturowego. Warto byłoby przy tym zaznaczyć, ze owa podmiotowa perspektywa tworzy się w określonej kulturze i w określonym języku i jako taka nie jest możliwa poza nią. Zarazem ów porządek językowy i kulturowy znajduje swoje umocowanie właśnie w podmiotowych praktykach, które powtarzają go i tym samym przyczyniają się do jego odtwarzania.

4.10. Język macierzysty i język ojczysty

W świetle wcześniejszych ustaleń rodzi się pytanie, jak to możliwe, że język docelowy, który wydaje się stroną w procesie przekładu, może być zarazem źródłem funkcji ojcowskiej? Czy nie powinno być raczej tak — odwołując się do metafory sytuacji edypalnej — że postać matki i postać ojca należą do dwu różnych porządków? Takim tropem podążyła myśl Lawrence'a Venutiego, dając wyraz temu, w jaki sposób nasz sposób myślenia zostaje ustrukturyzowany przez znaczące języka, którym się posługujemy.

> [...] możemy dostrzec, że tłumacz usytuowany jest między dwoma znaczącymi punktami: 1) Imieniem-Ojca pod postacią obcego autora i tekstu, które nie tylko reprezentują oryginalnego twórcę i oryginalną kompozycję w relacji do pracy tłumacza o wtórnym statusie, ale które mogły również zyskać znaczące społeczne oddziaływanie lub kulturowy prestiż; 2) językiem macierzystym (rodzimym) i dokonanym w nim tłumaczeniem. To język nie tylko najlepiej znany tłumaczowi, ale także zdeterminowany przez libidinalną identyfikację z matczyną figurą, która jako pierwsza go uczyła. To także język, który nie tylko stanowi pierwotną przestrzeń językowej kompetencji i kulturowej wiedzy tłumacza, ale także przestrzeń teorii i praktyk przekładu, które aktualnie dominują w kulturze docelowej. […] Obcy tekst i autor symbolicznie ustanawiają prawo przekładu, domagając się, by tłumacz okazał należyty szacunek językowym i dyskursywnym strukturom danego tekstu, naśladując je i w ten sposób je przekazując. Język macierzysty (rodzimy) wiedzie tłumacza ku użyciu języka, które jest znane i naznaczone kompetencją; które w przeszłości miało zdolność zaspokajania pragnienia komunikacyjnej efektywności tłumacza, zwłaszcza w przekładzie, i które rządzone jest przez normy zorientowane na język docelowy. Imię-Ojca reprezentowane przez obcego autora i tekst interweniują, by zapobiec sytuacji, w której libidinalne obsadzenie przez tłumacza języka macierzystego (rodzimego) skutkowałoby tendencją do zbytniego asymilowania tłumaczonego tekstu i nadmiernego odchylenia względem języka i kultury oryginału [76]

Venuti odwołuje się do modelu konfliktu i sugeruje, że na tłumacza oddziałują dwie przeciwstawne siły: po pierwsze Imię-Ojca, będące synonimem autora i tekstu oryginału oraz prestiżu społecznego, którym są oni otoczeni; po drugie język rodzimy, w którym tłumacz jest zanurzony i z którym wiąże doświadczenia komunikacyjnej przejrzystości i przyjemności. Imię-Ojca rozumiane w ten sposób staje się figurą ograniczającą ową przyjemność, którą tłumacz mógłby czerpać z języka rodzimego, zajmując pozycję ojca-autora w ramach przekładu. Gdyby nie ów zakaz — sugeruje Venuti — tłumacz mógłby zanegować fakt przekładu i cieszyć się przeźroczystym tekstem w języku docelowym właściwie na prawach autora. Choć oczywiście koncepcja Venutiego nie jest pozbawiona trafnych intuicji, to jednak wkrada się w nią

[76] L. Venuti, *The difference that translation makes*, dz. cyt, s. 233-34.

pęknięcie, które wynika — jak się zdaje — z jednej strony z pomieszania koncepcji i terminologii psychoanalitycznych: koncepcji Freudowskiej z Lacanowską, z drugiej natomiast z uwiedzenia owego opisu, pozornie odwołującego się do kategorii psychoanalitycznych, przez dualny i silnie zakorzeniony w tradycji sposób myślenia i mówienia o przekładzie. Pęknięcia te są szczególnie czytelne na tle językowych i teoretycznych ram, w których badacz opracowywał omawiany temat. Pozwalają one uchwycić, jak system języka i produkowany w jego obrębie dyskurs strukturyzują sposób myślenia — także sposób myślenia o przekładzie.

Pierwszą i zasadniczą różnicę pomiędzy naszymi dotychczasowymi ustaleniami a koncepcją Venutiego można zauważyć przy okazji tłumaczenia. Jest to różnica zasadnicza, ponieważ dotyczy kwestii płci. By określić pole języka docelowego, Venuti zgodnie z normą języka angielskiego używa pojęcia *mother's tongue.* W języku polskim, aby nazwać to pole, użylibyśmy najpewniej terminu *język ojczysty* (by zachować ślad oryginału w tłumaczeniu zdecydowałem się na termin *język rodzimy*). Choć ktoś mógłby powiedzieć, że jest to kwestia jedynie formalna — oba pojęcia wszak zdają się odsyłać do podobnego znaczenia czy desygnatu — to zarazem wyczuwalna staje się asymetria na poziomie znaczących. Z perspektywy psychoanalitycznej każde z tych znaczących buduje inny łańcuch skojarzeń: nazwanie języka macierzystym przywołuje związki ze sferą cielesną i emocjonalną, ewokuje przyjemność, która może wiązać się z używaniem języka. Ulokowanie języka w polu ojca natomiast uwydatnia jego zdolność do oddzielania, zakazywania i zastępowania; sytuuje także w porządku tradycji i więzi społecznych, a nie relacji indywidualnych i bezpośrednich.

W efekcie powstają dwie zupełnie różne wizje języka oraz rozlokowania tego, co Wyobrażeniowe, Symboliczne i Realne w doświadczeniu tłumacza. W ujęciu Venutiego język tłumacza, język rodzimy, jest przestrzenią pierwotnej przyjemności i rozkoszy, miejscem czerpania czystej *jouissance*. Oryginał i jego autor instalują w doświadczeniu tłumacza Imię-Ojca oraz horyzont Symboliczny. Narzucają prawo i ograniczają przyjemność — „kastrują" poczucie omnipotencji tłumacza i zakres możliwości jego działań. Przypominają o „poprzednikach" i uniemożliwiają bliską, intymną relację z dziełem. Wprowadzają porządek różnicy i pozwalają dopuścić do głosu „oryginał", rozpraszając adaptujące i udomawiające tendencje w dążeniach tłumacza. Owe dążenia — w koncepcji Venutiego — stają się widoczne w błędach i

pomyłkach tłumacza, które zdradzają nieświadome pragnienie przekładalności oraz możliwości odzyskania poczucia płynności komunikacyjnej w ramach języka docelowego i czerpania w związku z tym przyjemności.

Ujęcie Venutiego zwraca uwagę na kwestię przyjemności związanej z używaniem języka, a raczej obietnicy owej przyjemności. Uwyraźnia więc ważne z punktu widzenia psychoanalizy powiązanie mowy i ciała, które realizuje się w ruchu pragnienia. Owo pragnienie jest możliwe właśnie ze względu na obecność zakazu i oddziaływanie porządku Symbolicznego — wizja spełnienia w języku ma charakter fantazmatyczny i wiecznie się oddala. Realna przyjemność przybiera zaś postać śladów i resztek sytuujących się na pograniczach języka, w strzępach jego materialności[77]. Venuti zdaje się sugerować, że poza przekładem, w sytuacji jednojęzycznej twórczości, owo swobodne, niezapośredniczone, dostarczające przyjemności korzystanie z języka jest możliwe. Być może jest tak, że w jednojęzycznym doświadczeniu podtrzymywanie tego typu narcystycznego wyobrażenia pełni jest łatwiejsze, jednakże trudno oprzeć się wrażeniu, że wciąż mamy tu do czynienia z tą samą jakościowo iluzją, której działanie badacz opisuje w odniesieniu do przekładu. Najlepszym tego dowodem są sytuacje zakłócające przejrzystość komunikacji, kwestionujące wrażenie jej sensowności i racjonalności, które stanowiły tak ważny punkt odniesienia w koncepcji Freuda — pomyłki słowne, przejęzyczenia, ominięcia, zapominanie, dowcipy językowe w końcu też marzenia senne. Wszystkie one sugerują obecność nieświadomego i zainstalowania porządku Symbolicznego także w tym, co Venuti nazywa *mother's tongue*.

Oznacza to konieczność przekroczenia dualnego modelu konfliktu, który stanowi tło koncepcji amerykańskiego translatologa. Okazuje się bowiem, że tłumacz od chwili wejścia w sytuację przekładową, podobnie jak podmiot od chwili wejścia w

[77] Za przykład takiej sytuacji może posłużyć relacja z autoanalizy wrażeń towarzyszących dokonanemu przeze mnie przekładowi fragmentu tekstu Venutiego. Przekład pojęcia *mother's tongue* na *język ojczysty* wiąże się w moim odczuciu z utratą pierwotnego kontekstu i „zakorzenienia" owego pojęcia w języku i w ciele. Przetłumaczenie go na *język rodzimy*, w którym pobrzmiewają leksemy *rodzenie, rodzicielka,* budują więc w moim odczuciu, na poziomie znaczących, związek z tym, „o co chodzi" w oryginale, a co w ramach przekładu zostaje utracone. Choć ani w jednym, ani w drugim języku nie jestem w stanie ostatecznie wyrazić, czym to „coś" jest, takie działanie daje mi poczucie chwytania pewnego śladu i związanej z nim przyjemności. Co szczególnie ważne, przyjemność pojawia się nie w akcie lektury, ale dopiero w akcie przekładu, o tyle ma więc charakter wtórny i pozwala uchwycić paradoksalną rolę, jaką przekład odgrywa w ekonomii przyjemności — pozwala wytworzyć jej ślad, równocześnie instalując pierwiastek zakazu, który od niej oddziela.

język, poddany jest prawu Imienia-Ojca oraz wiążącemu się z nim zakazowi. Ów zakaz, choć intuicyjnie i zgodnie z tradycją lokowany po stronie oryginału i autora, bynajmniej nie jest ich pochodną. Wprost przeciwnie — wywodzi się z porządku systemu języka docelowego, w którym tłumacz wzrastał, który przyczynił się do zorganizowania jego podmiotowości i który — jako taki — mu się narzuca[78]. Z perspektywy Lacanowskiej w doświadczeniu neurotyka nie istnieje nic takiego jak pierwotny język matczyny, ponieważ od momentu wejścia podmiotu w porządek mowy zostaje on zastąpiony przez język ogólny, wprowadzający zakaz i ograniczający możliwość przeżywania bezpośredniej relacji z matką jako pełnej i jednoznacznej — tym samym instalując w niej brak i kastrację. Język matki, wizja pełni, swobody i spełnienia, stanowi natomiast retroaktywnie powoływany fantazmat konstruowany w obliczu owego braku[79].

Pojęcie języka ojczystego jako nośnika zakazu i prawa — także w przekładzie — w kontekście ujęcia psychoanalitycznego nabiera dodatkowego znaczenia. Przekład w szczególnie dobitny sposób zdaje się ów zakaz oraz owe prawo wydobywać i o tyle — o czym mowa była już wcześniej — może dostarczać

---

[78] Zrozumiałe wydaje się w tym miejscu podniesienie zastrzeżenia, że omawiana koncepcja wydaje się ograniczona do osób, których podmiotowość została ukształtowana w obrębie jednego języka ojczystego, w jednojęzycznym doświadczeniu. Co zaś z osobami bilingwalnymi albo od urodzenia poruszającymi się między różnymi kręgami kulturowymi? Choć wymagałoby to pogłębionych badań, sądzę, że z punktu widzenia kształtowania podmiotowości sytuacja takich osób nie jest w sposób radykalny odmienna od osób wzrastających w jednojęzycznym środowisku. Z jednej strony bowiem wyobrażenie jednojęzycznego środowiska wydaje się pewną utopią. Wrażenie homogeniczności języka — na co zwracał uwagę także Venuti — ma charakter deklaratywny i postulatywny, w rzeczywistości natomiast językowa codzienność zawsze ma charakter heterogeniczny — składają się na nie liczne głosy i dialekty noszące ślady pragnień osób posługującymi się nimi. Tutaj docieramy do kwestii najistotniejszej z puntu widzenia psychoanalizy lacanowskiej: nauka języka odbywa się w określonym kontekście i określonej sytuacji rodzinnej, z których dziecko pobiera znaczące, składające się na jego nieświadomość. Kluczowe znaczenie dla kształtowania podmiotu odgrywa sam proces symbolizacji — przyjęcia separacji wprowadzanej przez język i wpisania przedmiotu pragnienia w jego ramy. Mniej istotne jest, jaki język dokonuje strukturyzacji podmiotu — owa strukturyzacja ma każdorazowo charakter na wskroś jednostkowy — kluczowy natomiast jest fakt, że odbywa się to za sprawą języka, który wydaje się oznaczać pragnienie Innego. Zarazem jednak, przywołując w pamięci najbardziej znane przypadki opisywane przez Freuda (Małego Hansa, Człowieka od Wilków, Człowieka od Szczurów), dostrzeżemy, jak łatwo materia języków obcych zostaje zaprzężona na usługi nieświadomości i jak ważną odgrywa w rolę w jej ekspresji.

[79] Powołuję się tutaj na ustalenia z wczesnego okresu nauczania Lacana. Z czasem jego poglądy na ten temat uległy przekształceniu, komplikując jednoznaczność opisywanej sytuacji. W ostatnim okresie nauczania, w ramach seminarium *Encore,* uwaga Lacana skupiała się zwłaszcza na opracowywaniu porządku Realnego. Badając jego związki z językiem, Lacan wprowadził pojęcie *lalangue,* języka w postaci nośnika czystej rozkoszy, samej *jouissance,* która spaja język z ciałem, ma wymiar raczej materialny niż symboliczny i odsyła do cielesnej relacji z matką. Stanowi niejako samo jądro prywatnego języka. Język miałby więc wymiar nie tylko negatywny, jak sugerowaliśmy do tej pory. Podobne intuicje dotyczące wagi materialności języka w przekładzie wyłaniają się z naszych rozważań i zostały omówione już wcześniej. Ich dokładne rozważenie, a zwłaszcza umieszczenie w kontekście późnych pism Lacana, wymagałoby osobnego omówienia, które zbytnio wykraczałoby poza podstawowe odniesienia do psychoanalizy eksplorowane w ramach tej pracy. Sygnalizuję jednak możliwość rozwijania dyskursu w tym kierunku.

materiału umożliwiającego refleksję na temat mechanizmów działania języka i funkcjonowania podmiotu. Z tych właśnie względów należałoby go ulokować w jednej linii z innymi przejawami aktywności językowej, które umożliwiają tego typu krytyczną refleksję, takimi jak przejęzyczenia, dowcipy, czy — zwłaszcza — marzenia senne.

Z punktu widzenia psychoanalizy tendencje opisane przez Venutiego — dążenia do komunikacyjnej pełni i przejrzystości — stanowią nieodłączny element używania języka w ogóle, w przekładzie zaś ujawniają się szczególnie dobitnie ze względu na to, że są silnie frustrowane. Moc instancji ograniczającej, którą Venutii przypisuje oryginałowi i autorowi oraz prestiżowi, jakim są oni otoczeni, stanowi — podkreślmy to raz jeszcze — pewien fantazmat i czerpie swoją siłę właśnie z porządku języka docelowego, ojczystego. To on funduje założycielski brak i związany z nim zakaz, w imię którego możliwy jest akt przekładu. To w jego ramach będzie odbywało się wartościowanie i uznawanie tego czy innego działa za ważne oraz godne przekładu, ponieważ to przez wzgląd na dominujące w nim ideologie i mody teoretyczne definiowany będzie przedmiot zdolny wypełnić przeczuwaną, strukturalną lukę, stanowiącą powód produkowania przekładu. Niezależnie od tego, czy instancją, do której odwoła się tłumacz (czy właściwie, na którą się powoła, w imieniu której będzie tłumaczył), będzie autor, sens, tekst, reakcja odbiorcy, atrakcyjność rynkowa czy cokolwiek innego — każdorazowo przybierze postać konstruowanego dyskursywnie wyobrażenia organizowanego przez znaczące w polu języka docelowego. To właśnie w tym punkcie kryje się sedno i istotność badania dyskursu o przekładzie, które staje się probierzem najbardziej intymnego ustosunkowania danego tłumacza i danej wspólnoty wobec Innego.

Kategoria Innego wyznacza drugi wątek, wokół którego można zorganizować krytykę koncepcji Venutiego. Tytuł artykułu, który stał przyczynkiem dla prowadzonych w tym rozdziale rozważań, brzmi, przypomnijmy, *The difference that translation makes: the translator's unconscious.* Znamienne wydaje się to, że kwestia różnicy poprzedza w nim problem nieświadomości. Z jednej strony taka kolejność może wynikać z roli, jaką w myśli Venutiego odgrywa filozofia Jacques'a Derridy. Z drugiej strony natomiast wydaje się ona związana z wyczuwalną w artykule agitacją na rzecz obcości, przeciwstawiania się tendencjom do adaptowania i familiaryzowania obcych tekstów w przekładzie. Ma to rzecz jasna związek z

utrzymującą się do dziś popularnością teorii postkolonialnej oraz z tak zwanym zwrotem etycznym w ramach Translation Studies.

Zarówno dla pierwszego, jak i dla drugiego ruchu Venuti był czołową postacią upominającą się nie tylko o przezwyciężenie niewidzialności tłumacza, ale także o przezwyciężenie przeźroczystego modelu tłumaczenia, kolonizującego teksty pochodzące z innych kultur. W swoim artykule badacz sięga po kategorie psychoanalityczne po to, by rozważyć możliwość roli, jaką nieświadome pragnienie tłumacza może odgrywać w tłumaczeniu, ale także po to, by wyeksponować problem różnicy, który myślenie w kategoriach psychoanalitycznych implikuje. I choć faktycznie jest tak, że kwestia różnicy, pęknięcia, braku, odgrywa w tym podejściu kluczową rolę, to nie ma ona charakteru postulatywnego. W ujęciu psychoanalitycznym wydobywanie różnicy i wskazywanie na pęknięcia jest narzędziem osiągania zmiany i służy redefiniowaniu własnej pozycji wobec języka. W ujęciu Venutiego zaś zdaje się nabierać formuły ideału, otwierania się na to, co obce, co nieznane, co nieświadome. Można rzec, że na poziomie techniki odchodzi on od myślenia psychoanalitycznego i tym samym traci z oczu cel, do którego zdawał się dążyć przez większą część swojego artykułu.

Przede wszystkim należy powiedzieć, że zalecenie „otwarcia", czy „uwrażliwienia" na obcość również może stanowić rodzaj ideału i konstytuować formułę fantazmatu przekładu. Oczywiście tego typu fantazmat uwrażliwiający na kwestię różnicy i obcości zbliża potencjalnego odbiorcę, tłumacza czy teoretyka przekładu do przeżycia doświadczenia radykalnej różnicy kryjącej się w sytuacji przekładu, zarazem jednak — ze względu na swój dyrektywny i postulatywny charakter — to uniemożliwia. Dlaczego? Ponieważ podobnie jak każdy inny fantazmat jest w istocie obroną przed zagadką pragnienia Innego, a więc przed brakiem sytuującym się w samym języku i przezeń wprowadzanym (w kontekście naszych rozważań moglibyśmy powiedzieć szerzej — przed brakiem kryjącym się w samym przekładzie i przezeń wprowadzanym). Tymczasem droga do poznania tego, co obce, zdaje się układać nieco inaczej.

Jeżeli przyjmiemy, że rzeczywiste otwarcie na to, co obce, polegałoby na przekroczeniu narcystycznej, Wyobrażeniowej tendencji do uspójniania, do zaprzeczania utracie, do poszukiwania uobecnienia, na którą zwracał w swoim tekście uwagę Venuti, to pozostaje ono bezpośrednio związane z polem języka docelowego,

języka ojczystego. Przekład natomiast faktycznie wydaje się królewską drogą prowadzącą do jego osiągnięcia. Jego szczególnie znaczenie wiążę się jednak nie z tym, że konfrontuje z innymi językami i ich gramatykami, z innymi kulturami i wyobrażeniami, innymi dykcjami i łańcuchami znaczących. Niewątpliwie tak rozumiana inność, czy obcość, to w przekładowej praktyce ważny i interesujący problem, domagający się każdorazowo rozważenia. Jednak nie ona stanowi koło zamachowe inności, która pozostaje tak zagadkowa w doświadczeniu przekładu. Nie odbywa się ona bowiem ani na gruncie języka obcego, ani w przestrzeni pośredniej między językami, ale ma miejsce na gruncie rodzimym i wynika z konfrontacji z obcością Innego języka, a więc porządku Symbolicznego samego w sobie.

Podobnie jak w momencie przejęzyczenia czy zapomnienia słowa, tłumacz w sytuacji przekładu wydaje się doświadczać wyobcowania z języka, który dotąd uznawał za „własny". Musi stawić czoło ograniczeniom i wieloznacznościom, które wprowadza język, i uważnie badać łańcuchy skojarzeń, w które układają się znaczące. W końcu też zmuszony jest zmierzyć się z tym, co nazwać by można zakazem wprowadzanym przez język i związaną z nim utratą. Wielokrotnie odkrywa, że słowa, którymi dysponuje, nie wypowiadają sensu, który odnajduje w oryginale. Pracując jednak w ramach języka docelowego i przyjmując wyznaczane przezeń prawa, tłumacz może uczyć się podejmować decyzje w obliczu braku i brać za nie odpowiedzialność. Zaczyna zdawać sobie sprawę z własnej alienacji w języku i doświadcza obcości, którą on wprowadza. Gdy odkrywa obcość własnego języka, traci poczucie, że „nim włada", zaś sam przekład w jego oczach staje się znakiem utraty; owym fallusem Symbolicznym, który oznacza to, czego w języku braknie. Paradoksalnie, akceptując wpisaną w przekład utratę, zaczyna zajmować pozycję kogoś, kto faktycznie jest w stanie otworzyć się na obcość. Obcość rozumianą nie jako postulat, albo pewien językowy czy ideologiczny konstrukt, ale inność radykalną, która przyjmuje postać Innego i odsyła poza repertuar znaczących, w ramach którego uformowana została tożsamość tłumacza.

4.11. Trauma i strata

Rozważania wokół artykułu Venutiego pozwoliły nam mówić o przekładzie w odniesieniu do ustaleń i kategorii wypracowanych w ramach psychoanalizy

Lacanowskiej. Stały się także pretekstem dla dalszego zastanawiania się nad możliwością porównania sytuacji przekładowej do sytuacji edypalnej, rozumianej jednak metaforycznie, w odniesieniu do języka i mechanizmów reprezentacji. Szereg pojęć wprowadzonych na poprzednich kilkudziesięciu stronach i opracowanie ich wzajemnych powiązań otworzyło przed nami nie tylko możliwość ustosunkowania się do tez Emily Apter, które na początku rozdziału pierwszego stały się impulsem rozwijanego tu dyskursu, ale także ich rozszerzenia. Tezy te głosiły, przypomnijmy: „Przekład, to edypalna napaść na język rodzimy”[80] oraz „Przekład, to traumatyczna utrata języka natywnego”[81].

Odwołując się do rozumienia kompleksu Edypa jako metafory, mogliśmy powiązać go z kwestiami dotyczącymi języka i przekładu. Ujmowany z tej perspektywy proces przekładu okazał się paralelny wobec sposobu, w jaki język strukturyzuje ludzkie doświadczenia. Wynikają stąd konsekwencje dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, w doświadczeniu przekładu możemy znaleźć ślady tego samego traumatycznego doświadczenia, które naznacza istnienie każdego podmiotu — agresywnego wtargnięcia i zderzenia języka z materią, która może być rozumiana na dwa sposoby: jako materialna niepowtarzalność znaczących danego języka i danego tekstu oraz — co się z tym wiąże — jako niepowtarzalne, powstające w doświadczeniu lektury cielesne doświadczenie. Po drugie, tłumaczenie okazuje się czynnością mającą znaczenie nie tyle techniczne, co zawsze również egzystencjalne. Ma bowiem zdolność do podnoszenia problemów, które rezonują z samą istotą istnienia tłumacza jako podmiotu mówiącego.

Z jednej strony tłumaczenie można rozumieć jako symptomatyczny produkt ściśle powiązany z podmiotowością danego tłumacza. Z drugiej strony natomiast można mówić o symptomatycznym sposobie istnienia przekładu jako nieustannie reprodukowanym wytworze danej wspólnoty, danego systemu, który odgrywa kluczową rolę w podtrzymywaniu jego istnienia. Oba sposoby są ze sobą ściśle powiązane, co próbowałem zademonstrować z dwu perspektyw. Powołując się na paralelę sytuacji przekładowej i uczty totemicznej, próbowałem opisać szczególną pozycję, którą tłumacz przyjmuje wobec wspólnoty — osamotnienia i wyalienowania

---

[80] E. Apter, *The translation zone. A new comparative literature*, Princeton University Press, New Jersey, 2006, s. XI.

[81] Tamże.

przy równoczesnym działaniu w imieniu zbiorowości, która ostatecznie nadaje moc jego działaniom. Przywołując kontekst Innego, próbowałem pokazać, w jaki sposób pragnienie tłumaczenia, jego kierunek i poczucie efektywności jest uzależnione od kontekstu języka i kultury docelowej — jak pragnienie tłumacza zostaje ustrukturyzowane przez pragnienie Innego (ten wątek będziemy jeszcze rozwijać w kolejnych rozdziałach). W obu przypadkach przekład okazał się nie tylko niezawieszony w próżni, ale w znaczący sposób uzależniony od kontekstu języka i kultury docelowej.

Istotne było dla mnie również uwrażliwienie na powiązanie i dialektykę tego, co Symboliczne i tego, co Wyobrażeniowe w przekładzie. Proces przekładu ujmowany jako metafora pozwolił wydobyć brak zainstalowany w jego centrum oraz dostrzec, w jaki sposób Wyobrażeniowe próby zapełniania tego braku dynamizują ów proces. Zwróciłem też uwagę na kwestię dyskursu i jego kluczowej roli w konstruowaniu, określaniu ram i decydowaniu o warunkach oceny wierności danego przekładu. Przekład okazał się działalnością ściśle powiązaną z pragnieniem, dążeniem do władzy i sprawowania kontroli. Pokazywałem, jak zakaz wprowadzany przez język i uniemożliwiający przekład (a zarazem będący jego początkiem), stał się instancją legitymizującą powoływanie Wyobrażeniowych figur, w „imię których" przekład miałby się odbywać. Definiowane w ramach poszczególnych dyskursów dominanty przekładowe określały przyjęte przez dane wspólnoty Wyobrażeniowe ideały przekładów, które obiecywały spełnienie, a których część tłumaczy stała się gorliwymi wyznawcami. Zarazem jednak ten sam zakaz — co w tezach Emily Apter wybrzmiewa ze zdecydowanie mniejszą mocą — który stał się źródłem edypalnej napaści i związanej z nią utraty, dawał odpór Wyobrażeniowej hegemonii, generowanej przez poszczególne dyskursy; wprowadzał doświadczenie chybienia i związanego z nim rozczarowania, uniemożliwiając tym samym zawłaszczenie i zaprzeczenie pamięci o utraconym oryginale (zatarcia śladów przekładowości) w ramach kultury docelowej. Taka jest bowiem właściwa rola porządku Symbolicznego i Imienia-Ojca w przekładzie.

4.12. Czy obce można ugościć w przekładzie? O wrogościnności przekładu

Ocalenie w ramach sytuacji przekładowej tego, co obce,— o co upominali się zarówno Emily Apter jak i Lawrence Venuti — staje się możliwe dzięki operatywności porządku Symbolicznego. Funkcjonowanie tego porządku daje się opisać w ramach kategorii wprowadzonych przez Jacques'a Derridę, nie będąc przy tym w sprzeczności z zasadniczymi ustaleniami psychoanalizy. Na zakończenie tego rozdziału chciałbym więc, niejako uzupełniając rozważania Venutiego, podjąć krótką próbę zilustrowania działania porządku Symbolicznego w ramach przekładu za pomocą kategorii bliższych filozofii Derridy. Choć podrozdział ten można by zatytułować przewrotnie: *Translator's unconsciousness — the difference that translation makes*, ponieważ pod względem kompozycyjnym stanowi on wnioskowanie *a rebours* w stosunku do tego, które na potrzeby rozważania związków dekonstrukcji i psychoanalizy w przekładzie zaproponował Venuti, to jednak, zostawiając już z boku artykuł amerykańskiego badacza, sądzę, że o wiele prościej można jego sedno oddać, zadając pytanie: „Czy obce można ugościć w przekładzie?".

Odpowiedź na tak postawione pytanie wydaje się prosta i, co więcej, wielokrotnie udzielana[82]. Staje się ona jednak mniej oczywista, gdy w tak postawionym pytaniu przyjrzymy się bliżej samemu pojęciu gościnności do czego zachęcał Jacques Derrida w swoim wykładzie wygłoszonym w Stambule w 1997[83]. Wykład ten poświęcony był zagadnieniu prawa światowego i gościnności, która w tym prawie, wg Kanta (który był głównym bohaterem wystąpienia Derridy), miała odgrywać kluczową rolę: „Ogólnoświatowe prawo obywatelskie powinno być ograniczone do warunków powszechnej gościnności" — głosiła definicja ukuta przez niemieckiego filozofa w *Trzecim definitywnym artykule do wiecznego pokoju*.

---

[82] Szczególnie istotnym kontekstem dla prowadzonych przeze mnie rozważań pozostaje praca Antoniego Bermana, *Przekład jako doświadczenie obcego* [w:] *Współczesne teorie przekładu. Antologia.* Red. P. Bukowski, M. Heydel. Kraków 2009. W inspirujący sposób na temat obcości w przekładzie pisali także Roman Lewicki, *Obcość w odbiorze przekładu,* Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, Dorota Urbanek*, Dialektyka przekładu*, dz.cyt., oraz Inez Okulska, *Tłumacz wobec Innego…,* dz.cyt.

[83] J. Derrida, *Wrogościnność*, przeł. Anastazja Dwulit, [w:] *Wrogościnność: podejmowanie obcych*, Łódź 2011, s. 5–23.

Owo zdanie stało się dla Derridy przyczynkiem do rozważenia i późniejszej dekonstrukcji pojęcia gościnności.

U Kanta pojawia się ono w niemieckojęzycznej formie: *Hospitalität*. Derrida przywołuje to pojęcie w oryginale, by podkreślić jego łaciński źródłosłów i wskazać drzemiący w nim element samozaprzeczenia. Gość jest przez Derridę definiowany jako obcy, który podejmowany jest jak przyjaciel, i należy odróżnić go od obcego, który traktowany jest jak nieprzyjaciel czy wróg. Tymczasem niemieckie *Hospitalität*, podobnie jak francuskie *hospitalité* i angielskie *hospitality*, zawiera w źródłosłowie także echa łacińskiego *hostilitas*, czyli wrogości. Gościnność okazuje się skrywać wrogość. Na kanwie tej lingwistycznej gry Derrida powołuje do istnienia pojęcie wrogościnności — *hostipitalite*[84]. Jego podstawowym zdaniem jest podkreślenie faktu, że nienaznaczona wrogością gościnność w kulturze europejskiej jest właściwie nieznana. Gościna, która zostaje ujęta w karby jakichkolwiek trybów, wzorów i etykiet, w taki sposób, że staje się ona dookreślającą antycypacją obcego[85], czyli tego, który ma nadejść i który ma zostać ugoszczony, jest w zasadzie zalążkiem przyszłego aktu agresji, mającego dokonać się na potencjalnym gościu. Gościnność, obwarowana ukrytymi pod maską konwencji uwarunkowaniami i roszczeniami gospodarza, czyli tzw. gościnność warunkowa[86], sytuuje się w samym centrum wrogościnności, o której mówił Derrida.

---

[84] Jak zauważyła Inez Okulska, w polskim tłumaczeniu tego terminu, obok wrogości i gościnności pobrzmiewa dodatkowo „inność". W moich rozważaniach owa potencjalna gra znaczeń nie zostanie wyzyskania. Zdecydowałem, że będę mówił o tym, co obce, a nie inne, by podkreślić drzemiącą w sytuacji gościnności wrogość — dotyczy ona nie tylko wrogościnnych zabiegów gospodarza, ale także potencjalnej, przewidywanej wrogości gościa, wobec której niejako prewencyjnie wykonywane są gościnne gesty gospodarza.

[85] Nawet na poziomie tego artykułu dostrzec można jak na dłoni mechanizm działania wrogościnnych zabiegów. Uprzedzając nieco fakty można powiedzieć, że zapraszając gościa, oczekujemy nadejścia innego, czy obcego. Tymczasem takie postawienie sprawy jest już dookreślającą go antycypacją: obcy w tym rozumieniu jest żywym człowiekiem, najpewniej mężczyzną, dojrzałym na tyle, by móc odbywać odwiedziny. Wszystkie inne możliwości, choć potencjalnie możliwe, zostają niejako stłumione i zepchnięte na, czy nawet poza, granice języka i poznania. Właśnie w taki sposób język i związane z nim presupozycje modelują sytuację gościny.

[86] Derrida w toku swojego wystąpienia wielokrotnie podkreślał, że nie wiemy, czym właściwie jest prawdziwa gościnność. Na zasadzie opozycji wobec gościnność warunkowej, będącej przedłużeniem języka i praw gospodarza, Derrida zarysował koncepcję gościnności bezwarunkowej, odbywającej się poza domeną języka, uniemożliwiającej gospodarzowi kontrolę i panowanie nad sytuacją gościny i tym samym otwierającej go na możliwość spotkania z tym, co obce. Taka sytuacja miałaby w założeniu przypominać nawiedzenie przez coś, co wymyka się kategoriom poznawczym i kontroli gospodarza, tym samym dając szansę na jego bezpośrednie spotkanie z tym, co przychodzi.

Zgodnie z jego ustaleniami, aby mogła zaistnieć gościna, nieodzowne są trzy elementy: zaproszenie, gospodarz, który je wystosowuje, i próg, który gość musi przekroczyć, by zostać ugoszczonym:

1. Zaproszenie: jego wystosowanie odróżnia gościnność warunkową od domniemanej gościnności bezwarunkowej, czyli gościnności hipotetycznej, otwartej na bezwzględną inność obcego, tego co nieznane, a co może okazać się nawet synonimem śmierci. Zaproszenie w sytuacji gościnności warunkowej decyduje o dwu fundamentalnych kwestiach: Po pierwsze determinuje przestrzeń językową, w której odbywać się będzie gościna, a więc dookreśla m.in. perspektywę kulturową, ontologiczną i aksjologiczną. Po drugie dookreśla tożsamość gościa, nazywa go, wyznacza mu odpowiednie miejsce w dyskursie kultury docelowej.
2. Gospodarz: rama i konwencja gościny pozostają ściśle związane z władzą gospodarza, która owe ramy i konwencje wyznacza, a które zarazem tę władzę podtrzymują. Gospodarz zapraszając i przyjmując gościa zaczyna roztaczać nad nim władzę, staje się panem domu, *pater familias*, stróżem wartości własnego domostwa, z którego zostało wystosowane zaproszenie. To sposób utrzymywania pozycji siły i dominacji, panowania nad tym, co obce, pod pozorem otwarcia się na nie. W języku polskim w słowie gospodarz, pobrzmiewają także znaczenia staropolskiego gospodzin[87], oznaczającego nie tylko władcę ziemskiego, ale także Boga — osobę z jednej strony wyznaczającą prawa i zasady dystrybucji sensu, a z drugiej kogoś, kto sam te prawa i sens uosabia[88].
3. Próg: to granica, za którą rozciąga się przestrzeń władzy gospodarza. To on oddziela to, co swojskie, od tego, co obce; a więc właściwie konstytuuje obcego

[87] Hasło *Gospodzin* [w:] *Słownik Staropolski,* red. S. Urbańczyk, t. 3., Wrocław-Kraków-Warszawa 1960-1962, s. 468-69, T. 3

[88] „Francuskie acception, oznaczające przypisywany słowu sens, pochodzące od accpere i accepcio […] też przynależy do języka gościnności, wręcz znajduje się w samym jego centrum. Otóż acceptio jest faktycznie po łacinie tym samym, co akceptacja — przyjęciem, sposobem w jaki coś przyjmujemy; tym jakie gotujemy przyjęcie". J. Derrida, dz.cyt., s. 11. Podobnie w języku polskim przyjmować może oznaczać tyle, co zakładać istnienie czegoś, uznawać to za istotną podstawę dla myślenia i działania. Przyjmujemy np. znaczenie słów; przyjąć znaczenie zaś znaczy tyle, co na mocy prawa niejako przyszpilić, sparaliżować na moment nieustanny, arbitralny ruch znaków w nieskończonej semiozie. Ten sam proces ma miejsce praktycznie za każdym razem w przypadku przekładu, gdy przyjmujemy że dane słowa, frazy, zdania czy teksty mają dane znaczenie i na mocy prawa określamy zasady ich substytucji. Problem ten sięga samych podstaw istnienia przekładu i każe zapytać o możliwość wzięcia pod uwagę istnienia leksykograficznej wrogościnności słowników, które opierają się właśnie na przyjmowaniu pewnych znaczeń określonych słów i fraz. Owo przyjęcie nie jest przecież aktem neutralnego zapisu; żadna kodyfikacja, jako manifestacja władzy i prawa, nie może mieć bowiem neutralnego charakteru.

jako obcego. Gospodarz na mocy zaproszenia może przyjmować u siebie jedynie to, co wcześniej zostało wypchnięte za próg. Próg jest więc tym, co pozawala zapraszać gościa i równocześnie zupełnie uniemożliwia jego pojawienie się. Derrida pisze: „gdzie jest próg, tam brak gościnności".

Do poprowadzenia paraleli między gościnnością a przekładem i rozważenia zależności między nimi zdaje się zachęcać sam Derrida. W swoim artykule kilkakrotnie wskazywał na bliskie związki gościnności i przekładu: „Przekład też jest — jak zauważyliśmy przed chwilą — tajemniczym przejawem, czy doświadczeniem gościnności, jeśli nie warunkiem jakiejkolwiek gościnności w ogóle"[89]. Decyzja o przełożeniu danego tekstu ma w zasadzie charakter zaproszenia obcego oryginału do domu własnego języka. To sam język staje się przestrzenią, w której rozgrywa się gościna, toteż w przypadku przekładu niejako zaciera się granica między zaproszeniem a samą sytuacją goszczenia. W efekcie tym wyraźniejsza staje się rola, jaką język odgrywa w określaniu warunków stawianych zapraszanemu gościowi. Roman Jakobson w klasycznym tekście *O językowych aspektach przekładu*[90] akcentował, że język przekładu nakłada na język oryginału pewne powinności, wyrastające bezpośrednio z gramatyki języka docelowego. „Języki różnią się tym, co muszą powiedzieć" — pisał. Ten aspekt przymusu, wyrastający bezpośrednio z gramatyki danego języka, można postrzegać właśnie jako najbardziej podstawową emanację prawa, na mocy którego dookreślone zostają warunki, na jakich to, co obce, synonim oryginału, może zaistnieć w danym języku. To język i panujące w nim prawo — nie tylko gramatyczne, ale także to związane z konwencjami literackimi i kulturowymi oraz politycznym i ekonomicznym rozkładem sił — decyduje zarówno o charakterze odbywanej gościny, jak i determinuje charakter zapraszanego gościa.

Obowiązujące w danej kulturze wyobrażenia na temat dzieła sztuki: co nim jest, a co nie jest, co decyduje o jego wartości i specyfice oraz, co najistotniejsze z naszej perspektywy, co to znaczy przełożyć jakieś dzieło, na jakich zasadach zostaje ono uobecnione, jakie elementy będą stanowiły przedmiot zainteresowania tłumacza i ulegną przekładowi, a które zostaną „utracone w tłumaczeniu" — wszystkie te

---

[89] J.Derrida, dz.cyt., s. 11.

[90] R. Jakobson, *O językoznawczych aspektach przekładu*, [w:] *Współczesne teorie przekładu*, red. P. Bukowski, M. Heydel, Kraków 2009.

czynnik mają kluczowe znaczenie dla charakteru i przebiegu tak procesu gościny, jak i procesu tłumaczenia. Szeroko rozumiane prawo decyduje bowiem o tym, co przekładamy (kogo gościmy), na jakich zasadach ta gościna przebiega i co to właściwie znaczy ugościć kogoś we własnym języku. Zapraszamy do siebie jedynie te teksty, które zostają przez nas rozpoznane jako potencjalni goście; o których sądzimy, że są godne przełożenia i pozostają przekładalne (możliwe do przyjęcia) na obowiązujących zasadach i warunkach. Gdy oceniam, że jakiś tekst jest przekładalny, to zakładam, że jestem w stanie zapanować nad nim za pomocą danego języka, że ów tekst może z powodzeniem (w miarę bezpiecznie) przekroczyć próg języka, którego prawa nie są mi obce i którego czuję się gospodarzem.

Teoretycznie więc przekład na dany język umożliwia na mocy zaproszenia pojawienie się jedynie tego, co w tym języku w jakiś sposób istniało już wcześniej, co nie przekracza jego granic, co nie zmienia jego norm, nie podważa jego praw, a więc nie kwestionuje ram tożsamości, które wyznaczył wcześniej gospodarz. W tym sensie przekład jako świadomy i odpowiedzialny akt ugoszczenia obcego jest niemożliwy, ponieważ z założenia niejako to, co obce pozostawia za progiem[91]. Czy właściwie rozszczepia je na to, co inne, nieznane, niezrozumiałe i jako takie musi zostać utracone; oraz to, co tożsame, co znane, w czym można się odnaleźć i jako takie może zostać przyjęte w języku. Przekroczenie progu niejako przecina więc obcego, skazując to, co w nim obce i groźne na pozostanie pod progiem, tak by gościna nie zakłóciła miru domowego mieszkańców.

Widzimy zatem, że tak rozumiany przekład, rozpatrywany w odniesieniu do rozważań Derridy na temat wrogościnności, staje się w zasadzie wrogoprzekładem, aktem przemocy symbolicznej, który przycina gościa do wymiarów progu; oryginał do reguł języka, w którym ma zaistnieć. Tym samym obcość oryginału w przekładzie zostaje niejako ukryta i pogrzebana pod progiem języka, stając się jedynie przedmiotem fantazji, sam zaś przekład staje się powierzchnią krypty, która w

[91] Omawiany tu problem jedynie do pewnego stopnia przypomina zapoczątkowane w 1812 roku przez F. Schleiermachera rozważania na temat udomowienia/familiaryzacji i wyobcowania/egzotyzacji w przekładzie. W istocie bowiem sięga głębiej i prowadzi do podważenia owego podziału. W proponowanym tu rozumieniu każdy przekład, nawet ten deklaratywnie otwierający się na wszelką obcość, jako akt o charakterze normatywnym będzie narażony na wrogościnność. Przekład nie może istnieć bowiem bez nadającego mu sens i formę prawa. Tłumaczyć znaczy właściwie sytuować tekst wobec normy (językowej czy przekładowej). Nie ma przekładu, który nie wyrastałby z pewnych norm i zasad porządkowania, charakterystycznych (z reguły) dla języka kultury docelowej, i dlatego właśnie zachowywał głęboki, wrogościnny potencjał.

sugestywny sposób może jedynie przypominać o tym, co zostało pod nią ukryte. Zamiast obcego gościmy jedynie wyobrażenia na jego temat. Choć wyobrażenia te z perspektywy języka docelowego mogą być nad wraz twórcze i płodne, przyczyniając się do powstania nowych artefaktów, ostatecznie jednak z rzeczywistą, nie wrogą gościnnością niewiele mają wspólnego.

Prawo, które prowadzi do rozszczepienia obcego zarówno w przekładzie jak i w gościnie, moglibyśmy za Derridą — odwołując się do innego jego tekstu poświęconego przekładowi[92] —nazwać prawem imienia własnego. Imię własne, a raczej imiona własne, będące niejako echem jednego, absolutnego imienia Boga, stanowią niejako fundamenty poszczególnych dyskursów, poszczególnych perspektyw, stanowią domeny poszczególnych gospodarzy. Imię własne gospodarza to punkt przyszpilenia sensu, który decyduje o sposobach budowania znaczeń w ramach danego dyskursu, a więc o zasadach ustalania tożsamości w jego obrębie. Imię własne, związane bezpośrednio z poczuciem tożsamości, staje się fundamentem prawa wyznaczającego granice dyskursu i przestrzeni gościny: chodzi tu o prawo do swojskości, do bycia u siebie.

W świetle dotychczasowych ustaleń mogłoby wydawać się, że przyjęcie gościa w przekładzie jest niemożliwe. Skoro domeną przekładu jest język, główne narzędzie organizujące relacje władzy w sytuacji gościny, to szansa na pojawienie się tego, co obce, jest w zasadzie znikoma: w zaistniałej sytuacji zostaje ono pozbawione głosu, a jego miejsce w obrębie dyskursu jest ściśle wyznaczone. Paradoksalnie jednak rozpoznanie owej niemożliwości przekładu czy gościny stanowi pierwszy krok na drodze do ich doświadczenia. Prawdziwe przyjmowanie tego, co obce, jawi się bowiem właśnie jako dokonywanie niemożliwego.

W przekładzie przekraczanie owej niemożliwości wyrasta ze ściśle jednostkowego charakteru każdego tłumaczenia, ale zarazem z charakterystycznego tylko dla niego istnienia w serii. Obie te właściwości przekładu są bezpośrednio związane z rozpoznaną przez Derridę tendencją do samodekonstruowania się, którą francuski badacz dostrzegał zarówno w przekładzie, jak i w gościnności. Tendencja ta wyrasta bezpośrednio z rozszczepienia istniejącego u podstaw obu tych

[92] J. Derrida*, Wieże Babel,* [w:] *Współczesne teorie przekładu*, red. P. Bukowski, M. Heydel, Kraków 2009.

zjawisk; rozszczepienia, które wikła je w rozliczne paradoksy i sprzeczności, dokonując tym samym wyłomów w praktykach władzy i przemocy.

Zarówno Derrida, jak i Scott Davidson rozważający możliwość zaistnienia gościnności w języku[93], owego otwarcia dopatrywali się w pluralizacji, tj. zniesieniu złudzenia absolutyzmu władzy gospodarza, języka narodowego czy dyskursu — wskazaniu jego ograniczeń i tym samym, podważeniu możliwości jednego właściwego sensu i jednej perspektywy. Zarówno przekład, jak i gościnność miałyby prowadzić do otwarcia się na możliwość reinterpretacji, relatywizacji, permutacji i zmian. Działanie to miałoby skutkować zaburzeniem wertykalnej relacji sensu na rzecz horyzontalnego ruchu znaczeń. To właśnie ten ruch, uwyraźniający się w sytuacji obcości, miałby stać się podstawą dla pojawienia się tego, co obce. Owa szansa wiązałaby się początkowo jednak nie tyle z faktycznym przyjęciem obcego (w omawianej sytuacji jest ono bowiem niejako pośrednim skutkiem, a nie właściwą przyczyną jej zaistnienia), co raczej z zaburzeniem spójnego obrazu własnej tożsamości.

Gościnność jest ostatecznie sytuacją ryzyka, ma charakter nadzwyczajny, ponieważ kryje groźbę przekształcenia odwiedzin w nawiedzenie. Samo podjęcie gościa może wywołać okoliczności, w których z przerażeniem odkrywamy, że zaproszony jest kimś innym, niż ten, którego spodziewaliśmy się, czy którego byliśmy w stanie przyjąć. Taka sytuacja prowadzi do podważenia prawa określającego warunki gościnności i wyznacza miejsce temu, co obce, a tym samym może skutkować zaburzeniem poczucia tożsamości samego gospodarza i rozchwiać wyznaczone wcześniej przez niego granice; spowodować, że kontekst owego spotkania — zarówno tożsamość gospodarza jak i gościa — będą musiały ulec redefinicji i przekształceniu[94].

W odniesieniu do przekładu taka sytuacja może prowadzić tłumacza do odkrycia wyobcowania wobec języka[95]. Zrozumienia, że wcale nie panuje on nad

---

[93] Scott Davidson, *Linguistic Hospitality: The Task of Translation in Ricoeur and Levinas*, „Analecta hermeneutica”, t. 4, 2012.

[94] Na to niebezpieczeństwo zwracał uwagę także Georg Steiner, który dostrzegł, że inkorporacja innego w obręb własnej kultury może prowadzić — używając metafory gastronomicznej — do wzmocnienia/ odżywienia, ale też zatrucia i zainfekowania całego układu od wewnątrz. Por. G. Steiner, *Po wieży Babel*, przeł. O. i W. Kubińscy, Kraków 2000, s. 406-408.

[95] Dorota Urbanek również zwracała uwagę na obecność stanu alienacji w egzystencjalnym doświadczeniu tłumaczy, choć przypisywała mu inną etiologię, por. D. Urbanek, dz. cyt, s. 116-117.

prawidłami własnego języka, że nie stanowi z nim jedności, że bynajmniej nie ustala jego reguł i że nie jest gospodarzem, który byłby w stanie stawiać warunki gościowi. Co więcej, w wyniku omówionej już wcześniej pluralizacji i włączenia w sytuację różnicy, tłumacz dostrzega, że owe prawa języka nie tylko są od niego niezależne, ale także głęboko niedoskonałe; że poskramianie obcego tekstu (a potencjalnie także innych bytów) za pomocą języka wymaga ogromnych wysiłków i działań o dość topornym charakterze, które mogą rodzić głębokie zwątpienie co do ich sensu i zabarwienia etycznego. Język i władza gościny okazują się w wielu miejscach niewydolne, niewystarczające i odkrywają, niewidoczny zazwyczaj, a będący bezpośrednią konsekwencją istnienia w łańcuchu znaczących, drzemiący w języku brak.

W przypadku przekładu właśnie to doświadczenie braku stanowi impuls do otwarcia się na to, co obce. Brak domaga się dopełnienia. Zachwianie poczucia własnej tożsamości, własnych granic i wcześniej istniejącego porządku wprowadza potrzebę przywrócenia odczuwanej wcześniej (nawet jeżeli owo odczucie jest jedynie idealizacją) pełni. Odnowienie jest oczywiście niemożliwe, ale stanowi podstawę szczególnej cechy wyróżniającej sposób istnienia przekładu: Przekład jest dziełem wielokrotnym, zawsze funkcjonuje w serii przekładowej. Pisał o tym Edward Balcerzan:

> Seria jest podstawowym sposobem istnienia przekładu artystycznego. Na tym polega swoistość jego ontologii. Jeżeli nawet jakiś utwór obcojęzyczny został przetłumaczony na nasz język tylko jeden raz, to przekład ten traktujemy jako początek serii przekładów innych, jakie powstaną lub mogą powstać w przyszłości. Co istotne seria zarówno częściowo zrealizowana, jak i potencjalna, zawsze ma charakter rozwojowy. Stanowi ciąg praktycznie nieskończony, szereg otwarty.[96]

Istnienie w serii niejako podcina silne, ontologiczne fundamenty przekładu. Przekład będący częścią serii otwiera się na możliwość innego istnienia. Jego tożsamość w tej perspektywie staje się labilna, granice rozchwiane i zamazane. Tym samym niedookreślony staje się także charakter oryginału (tego, co obce) — kolejne przekłady zaczynają stanowić niejako jego widmo, co sprawia, że on sam staje się mglisty i trudno uchwytny. Gdy sytuacja gościny czy przekładu przestaje być przeźroczysta, w serii przekładowej, niby w pryzmacie, oryginał rozszczepia się na

[96] E. Balcerzan, *Poetyka przekładu artystycznego*, [w:] *Polska myśl przekładoznawcza. Antologia*, red. P. de Bończa Bukowski, M. Heydel, Kraków 2013, s. 104.

wachlarz barw, niekoniecznie do siebie przystających, często pozostających w kontraście, w wyrazistej sytuacji różnicy. Pokazując wielość interpretacji i punktów widzenia, które mogą konstytuować oryginał, oraz wielość zasad i sposobów jego uobecniania, podważają i rozmywają tożsamość każdego z przekładów, otwierając szansę na „prześwitywanie" tego, co obce w języku, co nie mogło się w nim pomieścić. Tak rozumiany pluralizm podcina więc zawłaszczającą perspektywę imienia własnego i zaburza możliwość niefrasobliwego „bycia u siebie". Pozostawanie w sytuacji niedomknięcia i niejednoznaczności, w której poczucie tożsamości zostaje zaburzone, prowadzi do kłopotów z jednoznacznym dookreśleniem tego, co obce, ale właśnie dlatego daje szansę na prawdziwe z nim spotkanie: na przeżycie nawiedzenia, do którego, paradoksalnie, punktem wyjścia jest wrogościnna sytuacja przekładu[97].

[97] Przywoływany już wcześniej Schleiermacher, opisując zjawiska parafrazy i imitacji, będące dla niego przejawem potępianych zabiegów udamawiających, pisał, że choć pozostają one niesatysfakcjonujące, to jednak drzemie w nich potencjał przecierania szlaków i przygotowywania miejsca dla nadejścia wyczekiwanego, upragnionego innego przekładu, który miałby szansę oddać obcość oryginału. W konfrontacji z tą obserwacją, parafrazując słowa Derridy należałoby powiedzieć na zakończenie, że nie wiemy jeszcze, czym jest przekład.

Rozdział V

Przyjemność tłumaczenia

Co motywuje nas do podejmowania i podtrzymywania pracy przekładu? Sprawa jest oczywiście złożona, ponieważ w grę wchodzą czynniki finansowe i ideologiczne, ale na najbardziej podstawowym poziomie pytanie to także wydaje się zasadne: czym jest i z czego wynika przyjemność tłumaczenia? Zastanawiając się nad tą pozornie poboczną kwestią, nie oddalę się od prowadzonych dotąd rozważań. Zamierzam ją podjąć po to, by pokazać, że możliwość czerpania przyjemności z tłumaczenia pozostaje ściśle związana z owym chwiejnym, niepewnym i nieco mglistym charakterem samego procesu przekładania, związanym z tajemnicą drzemiącą w samym jego centrum, którą dotąd próbowaliśmy tropić. namierzać.

5.1. Niemożliwość — Przyjemność — Kompulsja

Jeszcze do niedawna, w ramach dyskursu, który przedstawiał tłumacza jako niewidzianego rzemieślnika, zadanie pytania o charakter przyjemności, jaki czerpie on/ona ze swojej pracy, było właściwie niemożliwe. Ostatnio jednak osoby tłumaczy i tłumaczek zaczynają przyciągać uwagę szerszego grona zainteresowanych. Pojawiła się przestrzeń dla mówienia, słuchania i zastanawiania się nad ich życiem i pracą. Pytanie o to, z czego tłumacz i tłumaczka czerpią przyjemność, wydaje naturalną konsekwencją tych rozważań. Jedną z przyczyn, ale i konsekwencji stawiania tego typu pytań jest pojawienie się na polskim rynku wydawniczym książek i artykułów zapraszających tłumaczy i tłumaczki do opowiadania o sobie i swoich doświadczeniach. W tomie *Wte i wewte. Rozmowy z tłumaczami*[1] Adam Pluszka zebrał wywiady, które przeprowadził z 12 tłumaczkami i 5 tłumaczami na temat szeroko rozumianego przekładu literackiego. Już sam fakt pojawienia się tego typu

[1] A. Pluszka, *Wte i wewte. Rozmowy z tłumaczami,* słowo/obraz terytoria, Warszawa 2016.

publikacji, a warto wspomnieć, że nie był to fakt odosobniony[2], jest świadectwem zmiany i przesunięcia. Osoba tłumacza, dotąd pozostająca w cieniu, wyłania się z niego, zaczyna wzbudzać społeczne zaciekawienie. Oczywiście zjawisko tłumaczenia jest fascynujące. Pokonywanie granicy między językami i kulturami jest właściwie aktem transgresji, wchłoniętym przez codzienność i pozornie zbanalizowanym, którego niezwykłość tli się jednak podskórnie i jest mniej lub bardziej świadomie przeczuwana. Jednak ponowne odkrycie tej prawdy i zwrócenie na nią uwagi wydaje się nieprzypadkową zmianą, która zachodzi nie tylko w dyskursie o przekładzie, ale w myśleniu o kulturze w ogóle.

Myślenie i mówienie o przekładzie jest czynnością kłopotliwą ze względu na mnożące się bez końca podwójności, które w dodatku wchodzą ze sobą we wzajemne zależności. Oryginał i przekład, autor i tłumacz, język wyjściowy i język docelowy, odbiorca oryginału i odbiorca przekładu. Do tego w całość dyskretnie włącza się metafizyka z domieszką etyki: duch oryginału i duch autora, wierność wobec tego ducha, jego wywoływanie i oddawanie w przekładzie, wszystko to zaś usytuowane wobec jeszcze innego, opozycyjnego — znów podwojenie! — ducha: widma zdrady. Trudno operować tymi kategoriami, nie odczuwając przy tym choćby cienia zakłopotania wynikającego jeżeli nie z anachroniczności tych pojęć, to przynajmniej z ich subtelnej wzniosłości, by nie powiedzieć patetyczności. Jednak dyskurs o przekładzie z jakichś względów przejawia wobec nich słabość — jak gdyby niosły one treść, która nie została w pełni wyrażona, uświadomiona, i w związku z tym nie można było jej zastąpić innymi, bardziej adekwatnymi terminami. Oferowane przez językoznawstwo poszukiwania ekwiwalencji znaczeń oraz związane z nimi rozważania na temat gramatycznego i semantycznego zniuansowania leksemów i konstrukcji składniowych również rodzą poczucie niezręczności czy nieporęczności i nie sprzyjają ani poszukiwaniu odpowiedzi na to, czym jest tłumaczenie, ani — tym bardziej — jak czerpać z niego przyjemność. Lektura książki Płuski zachęca więc do zadania pytań pobocznych: o to, czym dziś jest tłumaczenie? Czy współcześnie da się o nim opowiadać wprost, wyzbywając się poczucia chybienia i zakłopotania? W

[2] Zaledwie rok wcześniej pojawiała się książka o podobnym charakterze, zbierająca rozmowy z 8 tłumaczami i 4 tłumaczkami. Por. Z. Zalewska, *Przejęzyczenie. Rozmowy o przekładzie,* Wołowiec 2015. Zaś w 2017 roku wyszła popularyzatorska książka zbierająca refleksje Małgorzaty Łukasiewicz o jej pracy jako tłumaczki i fenomenie tłumaczenia. Zob. M. Łukasiewicz, *Pięć razy o przekładzie*, Gdańsk 2017.

niniejszym rozdziale spróbuję wybrać i oznaczyć te komentarze sformułowane przez tłumaczy w wywiadach zgromadzonych w zbiorze *W te i wew te*, które — w moich oczach — wydają się szczególnie symptomatyczne dla współczesnego mówienia o przekładzie i przydatne w dookreślaniu przyjemności płynącej z tłumaczenia.

W historii przekładu proces definiowania tego, czym jest tłumaczenie, choć oczywiście miał swoje burzliwe momenty (np. w renesansie, przełomie oświecenia i romantyzmu oraz u zarania XX wieku), nie był przedmiotem najistotniejszych sporów związanych z tą dziedziną życia człowieka. Wprawdzie pojawiały się rozmaite systemy pojęć, za pomocą których negocjowano granicę między przekładem a innymi typami dzieł „związanych" oraz próbowano uchwycić sedno procesu tłumaczenia, ale nie było to podstawą ognistych sporów — punktem zapalnym okazywała się z reguły inna kwestia. Warto zwrócić uwagę, że pytanie o to „czym przekład jest" szybko przeradza się lub zostaje uwikłane w pytanie o to „jaki przekład powinien być"; to znaczy w pytanie o przekład modelowy, idealny. W ontologię przekładu wyraźnie wkrada się jego aksjologia z silnym zapleczem nakazów i powinności, przysłaniając tę pierwszą, fundamentalną kwestię i związane z nią problemy[3]. To właśnie przywiązanie do owych nakazów i norm przyczyniło się do powołania i utrwalenia w mówieniu o przekładzie wyobrażonego bytu, będącego ich bezpośrednim przedłużeniem i ucieleśnieniem — przekładu kongenialnego. Odniesienie do tej kategorii pojawiło się w rozmowie Adama Pluszki z Małgorzatą Łuksiewicz:

> Przekład kongenialny, czyli równy oryginałowi, tak? Ale jak niby tę równość stwierdzić? Nie da się sporządzić pełnego inwentarza znaczeń dzieła. To nie jest kuferek z przejrzystą, raz na zawsze ustaloną zawartością. To raczej taki magiczny kuferek — ilekroć go otwieramy, za każdym razem znajdujemy coś nieoczekiwanego, czego przedtem się nie dostrzegło. Mogę się starać ile sił, penetrować wszystkie dostępne zakamarki, ale moje odczytanie, a zatem także mój przekład, nigdy nie wyczerpie wszystkiego, co jest w kuferku. Pojawią się inne interpretacje, nowe odczytania, kolejne odkrywcze przekłady. I całe szczęście.[4]

Małgorzata Łukasiewicz w zasadniczy sposób odwraca pytanie Pluszki. Unieważnia instancję przekładu kongenialnego, podkreśla, że nie istnieją kryteria,

[3] Ta obserwacja pokazuje, że mówienie i myślenie o przekładzie rzadko ma jedynie charakter binarny, diadyczny. Z reguły bowiem w tego typu rozważania, w sposób mniej lub bardziej widoczny, wkrada się trzecia, fantazmatyczna instancja, która *nota bene*, budzi szczególne zainteresowanie i wprowadza w relację dwu pozostałych omawiane przesunięcie.

[4] A. Pluszka, dz.cyt., s. 144.

które pozwoliłyby realnie stwierdzić jego zaistnienie. Nawiązuje do ontologii przekładu i zarazem zdaje się pokazywać coś bardzo ciekawego. Niemożność absolutnego porównania przekładu i oryginału nie przeszkodziła kolejnym pokoleniom tłumaczy, krytyków i teoretyków przekładu w imię owego ideału przekładu kongenialnego, który każdy z nich najpewniej ostatecznie definiował inaczej, podejmować zdecydowanych działań i formułować, nierzadko bardzo radykalnych, wypowiedzi. W jaskrawy sposób uwydatnia się tutaj fakt, o którym wiele mówiliśmy w poprzednim rozdziale: że w zachodnie doświadczenie tego, czym jest przekład, nieodłącznie wpisany zostaje element fikcji — Wyobrażeniowa podstawa naszych sądów, pewien zasób oczywistości (czym jest oryginał, czym powinien być przekład), który umożliwia formułowanie związanych z przekładem działań i sądów. Małgorzata Łukasiewicz narusza ową fikcję i odsłania kolejne problemy: nie tylko nie wiemy, czym jest tłumaczenie, ale także nie wiemy do końca, co tłumaczymy. Dowolny tekst w swojej realnej, materialnej, obiektywnej formie pozostaje poza zasięgiem tłumacza. „Opracowywanie" tej materialności, a więc proces lektury, o czym pisał już przed ponadpółwieczem Roman Ingarden[5], ma charakter linearny, często nieciągły i rozciągnięty w czasie. Dodatkowo odbywa się ono za sprawą języka, który sam w sobie jest medium dość problematycznym, mnożącym wieloznaczności, presupozycje i konwencje. W efekcie centrum, wokół którego ogniskuje się cały proces przekładu, zostaje przez Łukasiewicz opisane jako „magiczny kuferek", miejsce nieznane i tajemnicze, wymykające się prostym zabiegom opanowywania przez rozum i język oraz prawdziwie całościowemu ujęciu. Źródło przekładu pozostaje więc niejako zakryte nie tylko dla odbiorcy przekładu, ale i dla jego twórcy. Już to rozpoznanie może wzbudzać niepokój. Gdyby odwołać się do metaforyki gestu, tłumaczenie powszechnie kojarzy się raczej z odsłanianiem, odkrywaniem, przybliżaniem, otwieraniem — jak powie Łukasiewicz — tymczasem okazuje się, że również wpisany zostaje weń ruch przysłania i oddalania, konstytuujący i podtrzymujący tajemnicę.

Ten sposób istnienia dzieła oryginalnego, które stawia opór językowi i zabiegom tłumacza, jest nie tylko translatologicznym problemem, ale — przede wszystkim — siłą napędową procesu przekładania. Ruch przekładu wydaje się

[5] Por. Ingarden R., *Formy poznawania dzieła literackiego, „*Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej" 1936, nr 33/1/4, s. 163-192.

wynikać z dialektyki migotliwego charakteru oryginału oraz wyobrażenia idealnego, kongenialnego przekładu, który ma ową migotliwość przyszpilić i uchwycić oryginał w całej, znów wyobrażonej, pełni. Z napięcia między tymi dwoma biegunami wyłania się zasadnicze pole pracy tłumacza. Sprawia ono, że działalność przekładowa i przekładoznawcza nie daje się zamknąć w ramach abstrakcyjnych dociekań i poszukiwaniach obiektywnie najtrafniejszych, translatorskich rozwiązań. Zostaje nierozerwalnie związana z podmiotowością i subiektywnością tłumacza, które wprowadzają element niepewności i niejasności. Sposób, w jaki tłumacze ustosunkowują się do owego założycielskiego dla przekładu dialektycznego napięcia, zasadniczo wpływa na definiowanie i przeżywanie samego przekładania, a w konsekwencji na dobór oraz ocenę translatorskich zabiegów. Zwrócenie uwagi na podmiotowość tłumacza uwrażliwia na wiele aspektów procesu tłumaczenia, które w narracjach spod znaku wierności czy ekwiwalencji pozostawały w cieniu, choć z pewnością nie były bez znaczenia w historii wielu tłumaczy i tłumaczek oraz dokonywanych przez nich i przez nie tłumaczeń. Maciej Świerkocki na przykład mówi o swojej pracy translatorskiej w taki sposób:

> A mówiąc całkiem serio, uważam, że przekład takich potężnych objętościowo książek jest dla tłumacza komfortem i przyjemnością, bo po pierwsze, ma zajęcie na wiele długich miesięcy i nie musi się zbyt szybko martwić o szukanie następnego, a po drugie, może sobie swobodnie pływać po tekście — albo raczej zanurzyć się w nim, zgubić i w rezultacie zapomnieć na dłuższy czas o coraz ciaśniej otaczającej nas rzeczywistości, pełnej głupoty i chamstwa, od które ja zdecydowanie wolę światy fikcyjne.
>
> **Czym cię męczy codzienność?**
>
> Codziennością… Idiotyzmem wszechobecnych reklam, polityków, programów […] Ale też piekłem powtarzalności, wiesz, takim, które doskwiera bohaterom filmów Marka Koterskiego albo sztuk Becketta: wykonywaniem ciągle tych samych czynności, od mycia zębów po zgaszenie światła przed snem. No i myślą o śmierci, bezsensie istnienia i *horror vacui,* która towarzyszy mi właściwie co dzień od pięćdziesięciu lat, sprawiając, że zastanawiam się każdego ranka, czy warto znów podnieść z łóżka swoje cztery litery. Na razie jednak ciągle je jeszcze podnoszę, bo w tym pomaga mi miłość, chyba jedyna dla mnie wartość, obok wolności i pracy, która czasami czyni życie znośnym. Parafrazując Freuda, miłość daje mi złudzenie nieśmiertelności, a praca złudzenie sensu, celu życia. Poza tym miłość i praca spowalniają bieg czasu, przenoszą mnie w nierzeczywisty świat, w którym chwila może trwać długie godziny. Niestety, muszę przyznać, że w przypadku Catton i *Wszystkiego co lśni* pracowałem w dość wariackim tempie, nie miałem zatem, niestety, zbyt wielu okazji do rozkoszowania się niespieszną, spokojną kąpielą w przejrzystych i ciepłych wodach tej powieści. [6]

[6] Tamże, s. 19

Świerkocki mówi tu właściwie o eskapistycznym aspekcie przekładania, o tym, że tłumaczenie może otwierać przestrzeń umożliwiającą schronienie się przed rzeczywistością. Jest to przestrzeń wewnętrzna, swego rodzaju azyl, własny alternatywny świat. Pod tym względem przekład przypomina inne dziedziny sztuki, w których dzieło może stać się domeną kompensacyjnych potrzeb swojego twórcy. To, co zdaje się wyróżniać przekład na tle innych sztuk, to jego procesualność, istnienie w serii[7], permanentne otwarcie. Proces przekładania inicjuje ruch wyrastający z materialności dzieła oryginalnego, a zarazem pozostaje w pewien sposób skierowany przeciwko niej. Czy to nie materia oryginału jest właśnie tym, co przekład ostatecznie zastępuje? Ważne więc, należy to wyraźnie podkreślić, że owa szczególna „przestrzeń", którą otwiera przekład, ma właściwie charakter dynamiczny — jest ruchem, przesunięciem, wiecznym wychyleniem ku, a więc raczej zapowiedzią jakiegoś miejsca aniżeli faktycznym umiejscowieniem. Oprócz zainicjowania ruchu ku czemuś, przekład otwiera także przestrzeń pomiędzy dwoma językami — swego rodzaju pole gry — ale zarazem przestrzeń niedookreśloną, niezbadaną, dziwną. Lokuje tym samym tłumacza w zawieszeniu między dwoma systemami symbolicznymi, powodując z jednej strony konieczność nieustannego oscylowania między nimi, a z drugiej swobodnego prześlizgiwania się po słowach, zdaniach i sensach. Być może dlatego, ze względu na poczucie pewnego bezkresu wyznaczanego przez niczym nie ograniczony horyzont oraz falujący ruch, w narracji Świerkockiego tekst poddany procesowi przekładu przeradza się w ocean, w którym można pływać, a nawet utonąć. Podsumowując ten wątek można więc powiedzieć, że w wyobrażeniu tłumacza, przekładowe wody przybierają kształt solaryjskiego oceanu zasilanego dopływami z rzeki Lete — w swej fantastyczności i dziwności wznoszą się niejako przeciwko szarej rzeczywistości i stanowią skuteczne remedium pozwalające o niej zapomnieć.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że owa niezwykłość procesu tłumaczenia pozostaje w ścisłym związku z tajemniczością oryginału i opisywanym wcześniej ruchem równoczesnego przybliżania i oddalania; odkrywania i zakrywania, na który zwróciliśmy uwagę w kontekście wypowiedzi Małgorzaty Łukasiewicz. Przekład służy przekraczaniu językowej bariery, oddzielającej czytelnika przekładu od lektury

[7] E Balcerzan, *Poetyka Przekładu Artystycznego,* [w:] *Polska myśl przekładoznawcza. Antologia*, red. P. de Bończa Bukowski, M. Heydel, Kraków 2013, s. 103–19.

oryginalnego tekstu. Dokonując przekroczenia, przekład zarazem z całą mocą wprowadza i uprawomocnia ową barierę. Myśląc nieco przewrotnie, można by powiedzieć, że proces przekładania konstytuuje zarówno oryginał (który oryginałem staje się tylko w kontekście istnienia przekładu), jak i jego tajemnicę. Tajemnica zaś wyrasta z obietnicy odzyskania pełni znaczenia oryginału, od której przekład z jednej strony oddziela, a której wyobrażenie zarazem powołuje do istnienia.

Sądzę, że ten specyficzny, pozostający w wiecznym zawieszeniu sposób istnienia procesu przekładu staje się szczególnie zrozumiały, gdy poważnie potraktujemy to, co mówi Świerkocki: eskapistyczny aspekt przekładu wiąże się z przyjemnością. Wyłaniające się w tym miejscu pytanie o naturę i charakterystykę owej przyjemności wymaga szczególnej uważności i ostrożności. Do tej pory powiedzieliśmy, że owa przyjemność przekładu wiąże się z możliwością „ucieczki" od codzienności, od szarej rzeczywistości. Jest jednak także czymś więcej. Jak podpowiada Świerkocki, przekład daje możliwość zanegowania bezsensu kojarzonego ze śmiercią i pustką; pozwala na chwilę wymknąć się konieczności i poszukiwać dla niej alternatywy. Zaś poszukiwać alternatywy dla tego, co konieczne, znaczy wkraczać w domenę snu i marzenia. Tłumaczenie rozplata węzły konieczności wiążące oryginał i wkracza w przestrzeń potencjalności i możliwości, oferuje nadzieję na niemożliwą transgresję. Świerkocki bezpośrednio w tym miejscu przywołuje nazwisko Freuda:

> Parafrazując Freuda, miłość daje mi złudzenie nieśmiertelności, a praca złudzenie sensu, celu życia. Poza tym miłość i praca spowalniają bieg czasu, przenoszą mnie w nierzeczywisty świat, w którym chwila może trwać długie godziny.[8]

Przekładanie otwiera na doświadczenie sensu i złudne poczucie wieczności. W tym rozumieniu staje się doświadczeniem egzystencjalnym, w gruncie rzeczy tragicznym, które w swej niepowtarzalności koresponduje z innymi ludzkimi doświadczeniami uwikłanymi w dialektykę konieczności i fantazji. To właśnie z obecnością fantazji należy wiązać opisywane przez tłumaczy doświadczenie obcowania z tajemnicą. Należy dobrze uświadomić sobie jej wagę. Jak powiedzieliśmy wcześniej, przekład konstytuuje tajemnicę — wyrasta ona z gestu zanegowania koniecznej formy oryginału, a więc poszukiwania alternatywy dla

[8] A. Pluszka, dz.cyt., s. 19.

czegoś, co skończone i niepowtarzalne jak akt twórczy, dzieło czy też życie, czasy i osoba jego autora. Celem jest więc poszukiwanie alternatywy z gruntu niemożliwej. Cel, który stawia przed sobą tłumacz, jest niemożliwy, a więc i jego pragnienie zmierza ku niemożliwości, a wręcz jest pragnieniem niemożliwego. W mistrzowski sposób wokół tej konstatacji zbudował swoje opowiadanie Jorge Louis Borges w opowiadaniu *Pierre Menard, autor „Don Kichota”*[9], pokazując, że nawet spełnienie snu tłumacza — napisanie w ramach przekładu po raz drugi tej samej, oryginalnej książki innego autora — nie oferuje tłumaczącemu spełnienia; nie daje pożądanego efektu. Jednym z oblicz tajemnicy, na którą otwiera przekład, jest właśnie niemożliwość pragnienia tłumacza, która rodzi antynomie i paradoksy. Jak powiedzieliśmy, przekład otwiera pewną przestrzeń, rozumianą nie jako miejsce, ale jako dążenie. Akt przekładania uruchamia proces, który nie może mieć końca, nie może mieć nawet rzeczywistego celu. Skoro bowiem przekład powoływany zostaje jako ruch niezgody i przekroczenia jednostkowego i skończonego sposobu istnienia oryginału, nie może mieć końca, ponieważ to właśnie sam ruch i poszukiwanie alternatywy stanowi jego istotę — remedium na skończoność; punkt docelowy tego ruchu natomiast jest złudzeniem, pustym miejscem, które wprawdzie na mocy wyobrażenia podtrzymuje ruch przekładu, ale realnie nie istnieje. Można więc powiedzieć, że pragnieniem tłumacza nie jest przekład, ale przekładanie. Dlatego też każde zakończenie pracy nad przekładem niesie z sobą potencjalny ładunek rozczarowania.

W tym świetle zaobserwowany wcześniej mechanizm odwlekania zakończenia pracy nad przekładem przestaje dziwić. Staje się on warunkiem trwania procesu przekładania, a tym samym podtrzymuje źródło czerpania przyjemności. Warto w tym miejscu raz jeszcze podkreślić, że owa przyjemność pojawiająca się w przekładzie ma charakter życzeniowy i pod tym względem przypomina sen. Przyjemność obecna w przekładzie związana jest z tym, że sam proces przekładu, ze względu na swoją strukturę, ufundowaną na akcie przekroczenia i poszukiwania alternatywy dla konieczności, otwiera przestrzeń dla swobodniejszego niż na gruncie jednego języka przepływu skojarzeń. Jako takie, przekładanie stanowi niejako naturalną przestrzeń do snucia fantazji — dotyczących treści oryginału jak i samego

[9] J. L. Borges, *Pierre Menard – autor Don Kichota*, w tegoż: *Opowiadania*, przeł. R. Kalicki, Warszawa 1978.

procesu przekładu. Czerpanie przyjemności staje się możliwe dzięki zaprzeczeniu — choćby na chwilę — surowej rzeczywistości i przeżywania jej w sposób, który miałby umożliwić realizację życzenia: oddalenie frustracji związanej z faktem istnienia jedyności, skończoności, niepowtarzalności pewnych obiektów i możliwości ich utraty. Wyjściowo tłumaczenie zostaje wzniesione właściwie przeciwko frustracji związanej z niemożnością obcowania z oryginałem. Stanowi kulturowo usankcjonowaną próbę zaprzeczenia tym faktom i rozegrania ich na nowo, tym razem w innych okolicznościach: z zestawem odpowiednich narzędzi, aktywną postawą i poczuciem władzy języka po swojej stronie. Jest sposobem na oddalenie i opanowywanie poczucia utraty i bezradności. A więc im dłuższa powieść, tym dłużej można się cieszyć przyjemnością płynącą z władzy roztaczanej nad tekstem bez konieczności konfrontowania się z rzeczywistością, ze skończonością czasu na dokonanie przekładu, z ograniczeniem możliwości jego modyfikowania, które czekają u kresu każdego tłumaczenia.

Szczególnie jaskrawo w związku z tym jawi się jakościowa różnica między przekładem w znaczeniu czasownikowym jako procesem przekładania i przekładem w znaczeniu rzeczownikowym jako efektem tego procesu. Choć w dyskursie owa różnica łatwo ulega zatarciu, z prowadzonych do tej pory rozważań powinno wynikać, jaka przepaść dzieli owe zjawiska, przy wzajemnym ich uwikłaniu. Oba zdają się pochodzić z różnych porządków; jedno ma charakter dynamiczny, drugie statyczny. Podczas gdy pierwsze popychane jest żywym impulsem, drugie jest zapisem jego przygaśnięcia lub przekierowania; przekładanie jest domeną niezgody i nadziei, przekład natomiast pewnej akceptacji i rozczarowania. Przekład jako efekt przekładania przestaje być oczywistością, pewną naturalną konsekwencją, a raczej skłania do zadawania pytań o to, jak to się dzieje, że przekłady w ogóle powstają? Oraz: dlaczego ostatecznie tak niewiele słyszy się o przyjemności tłumaczenia?

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, że prezentowany dotąd obraz przekładu i związanej z nim przyjemności, choć niewątpliwie pomocny, był nieco uproszczony. Wbrew temu, co zdawał się sugerować Maciej Świerkocki, przekład nie jest swobodnym dryfowaniem po oceanie przyjemności i zapomnienia. Soren Gauger w kolejnej rozmowie przeprowadzonej przez Pluszkę mówi lapidarnie i rzeczowo, również odwołując się do akwatycznego *entourage*: „Tak naprawdę tłumacz ma dwie kotwice: tekst oryginału, czyli podstawę różnych wariantów, i język ojczysty, który

pełni funkcję twardego gruntu, sensowności[10]. Proces przekładu zostaje więc rozciągnięty między dwoma punktami, które ograniczają swobodną produkcję sensów i znaczeń. W tę przestrzeń absolutnej wolności wpisane zostają reguły i zasady, według których może się toczyć przekładowa gra. W efekcie tłumacze zostają wywłaszczeni z niewinnej przyjemności, w taki sposób, że zaczyna nabierać ona nie do końca zrozumiałego i raczej niepokojącego charakteru. Tak Świerkocki mówi o swoim doświadczeniu, przekładania *Woolgathering* Pati Smith na język polski:

> co krok to łamigłówka, trzeba było się więc dobrze nagimnastykować, żeby spróbować przekazać całe bogactwo aluzji i skojarzeń Patti, często zresztą dość niewyraźnych, na przykład bardzo osobistych lub odległych znaczeniowo po polsku od wyjściowego słowa albo zdania. Do tego dochodziły jeszcze elementy brzmieniowe, aliteracyjne, rymy wewnętrzne i inne, rytmika, oniryczna, głęboko surrealistyczna atmosfera i tak dalej. *Obłokobujanie* często przyprawiało mnie więc o migrenę i do ostatniej chwili coś poprawiałem, za każdym razem odkrywając jakiś nowy podtekst, czasami już nawet nie pojedynczego słowa, ale jakiegoś przyrostka albo morfemu. [11]

I nieco dalej:

> Jeżeli chodzi ci natomiast o to, czy mam czasami ochotę coś jeszcze zmienić albo poprawić w przekładzie, to tak, mam nieustannie. Jestem tłumaczem zarówno obsesyjnym, jak i kompulsywnym, uważam że w pewnym sensie cała literatura jest przekładem, a proces tłumaczenia może trwać w nieskończoność. W realnym świecie trzeba kiedyś postawić kropkę, ale umiem wyobrazić sobie tłumaczenie jednej książki bez końca. I wcale nie musiałby to być od razu Ulisses.[12]

Opowieść Świerkockiego na temat przyjemności płynącej z tłumaczenia niepostrzeżenie ześlizguje się w historię o rozwiązywaniu łamigłówki, akrobatyce i obsesyjnym przymusie. Choć wciąż można wyczuć w niej ślad dawnej przyjemności, wkrada się w nią groza natręctwa: wizja pleniących się w nieskończoność znaczeń i sensów w obliczu wieloznaczności oryginału i prób zapanowania nad nią. Opisywany wcześniej mechanizm podtrzymujący w nieskończoność pracę przekładu zaczyna balansować na granicy przekształcenia w wysublimowane, napędzane przyjemnością i nadzieją narzędzie tortur. Problemem staje się więc nie tyle konieczność zakończenia procesu przekładania, ile niemożność jego domknięcia. Jest to zresztą bezpośrednia konsekwencja tego, jak skonstruowana jest sytuacja

[10] A. Pluszka, dz.cyt. s. 58.

[11] Tamże, s. 22.

[12] Tamże, s. 33.

przekładowa. Ponieważ nie istnieje właściwe zakończenie procesu przekładania, ów idealny produkt, ostateczne zadanie tłumacza, polega nie tyle na osiągnięciu celu, co na rozstaniu się z jego wizją i pogodzeniu się z jego nieosiągalnością[13]. Tylko tak wyłonić się może przekład jako właściwy efekt procesu przekładania. Jest to jednak zadanie szczególnie trudne, rozbudowane i domagające się uważniejszego oglądu i osobnego omówienia.

Zdecydowanie częściej przekładowy ideał pozostaje w mocy i nawiedza tłumacza. Przybiera postać surowego sędziego, który z jednej strony nie pozwala porzucić procesu przekładu, a z drugiej, wiecznie nieusatysfakcjonowany, kręci z dezaprobatą głową i domaga się nieustannego doskonalenia efektów przekładu. Jeżeli przypomnimy sobie konceptualizację przekładu jako odczyniania traumatycznego doświadczenia, zrozumiemy cały dramatyzm zarysowywanej tutaj sytuacji. Ideał, do którego tłumacz dążył, a który miał stać się remedium na jego poczucie bezradności, zmienia się w bezlitosnego krytyka, który w obrębie owego odczyniającego rytuału wytrąca mu narzędzie z rąk i ponownie przyprawia go o bezsilność. Sen zmienia się w koszmar. W tym świetle interwencja z zewnętrz, ograniczająca czy wręcz przecinająca podtrzymywanie procesu przekładania — zbliżający się termin oddania przekładu do druku, czy po prostu granice fizycznej wytrzymałości tłumacza — staje się tyleż powodem do zmartwień, co swego rodzaju wybawieniem, przychodzącym od strony rzeczywistości wyjściem z niekończącego się strumienia możliwości.

Relacja między przyjemnością a trudem i przymusem w tłumaczeniu nie może być oczywista ani z góry ustalona. Właściwie dopiero mgliście i powierzchownie nakreśliliśmy dwa bieguny problemu, nie zgłębiając jego natury. Ta pozostaje o wiele trudniejsza do rozpoznania i uchwycenia na poziomie ogólnym, ze względu na to, że kluczową rolę odgrywa w tej kwestii osobowość tłumacza, jego osobista perspektywa i podmiotowe ustosunkowanie do fundamentalnych, strukturalnych, problemów, z którymi przekład go konfrontuje.

[13] Można więc powiedzieć, że ostatecznym zadaniem tłumacza jest więc proces żałoby po rozstaniu i utracie z idealnym obiektem przekładu.

5.2. Moc języka i przekład niespełniony

Przywołajmy teraz głos Barbary Kopeć-Umiastowskiej w sprawie przyjemności tłumaczenia, komentującej w rozmowie z Adamem Pluszką swoją pracę nad przekładem *Związku żydowskich policjantów* Michaela Chabona:

> Chabon sprawił mi tyle uciechy, że trudności też były przyjemne. Zdarza się, że tekst niesie tłumacza, energia oryginału jest taka, że przekład właściwie robi się sam. Im lepsza książka, tym częściej tak się dzieje, bo wtedy większa jest wartość dodana, nieredukowalna do elementów widzialnych — leksyki, składni i stylu. Jest coś nadprzyrodzonego we władzy, jaką język miewa nad człowiekiem, i może lepiej zanadto w to nie wnikać — i do końca mu nie ufać, bo potrafi wywieść na manowce. […] Słowa w jidisz przychodziły w sposób naturalny i naturalnie odnajdywały się w słowniku. Przyznam się, że jedno nawet wymyśliłam, nie powiem które, dobrze siedzi.[14]

Kopeć-Umiastowska prezentuje nieco inną niż Świerkocki perspektywę, mniej jest tu prób „panowania nad tekstem", potrzeby okiełznania pleniących się sensów, więcej naturalności, spontaniczności związanej z tłumaczeniem. Znaczącą metonimią jest Chabon jako postać stojąca za tekstem i symbolizująca go jako całość — sprawia przyjemność, przyjemne jest więc uczestniczenie w jego dziele. Z drugiej strony natomiast pojawia się uwrażliwienie na władzę języka, do której tłumaczka zdaje się odnosić z dużym szacunkiem. Mówi o nim jako o tajemniczej, nadprzyrodzonej sile, która odgrywa w procesie przekładu kluczową rolę. Tłumaczka nie tylko nad nią nie panuje, ale siła ta wręcz może wziąć ją w posiadanie. W relacji między tłumaczką a tłumaczonym autorem pojawia się więc jeszcze ktoś Inny, do kogo należy odnosić się z uwagą i ostrożnością. Ów Inny-język zdaje się zarówno w jakiś sposób uczestniczyć w dostarczaniu przyjemności tłumaczce, jak i i nieść ryzyko jej utraty. Takie rozpoznanie i taka postawa otwiera także pewną przestrzeń dla jednostkowości tłumacza. Uruchamia pole gry, która zawsze obecna jest w przekładzie, a która toczy się między tożsamością twórczą tłumaczki a utożsamieniem z językiem i autorem. To właśnie przeczucie uczestnictwa w tej grze pozwala sformułować tak prowokacyjne zdanie, jak to kończące cytowaną część wywiadu, w którym tłumaczka deklaruje, że

[14] Tamże, s. 130.

wymyślone przez nią słowo „dobrze siedzi", zagnieżdża się w przekładzie *jak gdyby* należało do autora; należało do Innego.[15]

> **Wspominałaś kiedyś, że można się zakochać w każdym tłumaczonym tekście.**
> Nie zakochać — pokochać. W takim sensie, że zaczyna się go otaczać czułością i troską.
> **Czy te, które pokocha się bardziej, wychodzą lepiej? Czy kocha się je bardziej, bo wyszły lepiej?**
> Ciekawe pytanie o naturę miłości! Ach, gdybyż to było sprzężenie zwrotne dodatnie: im bardziej nam na czymś zależy, tym bardziej o to dbamy, więc to coś staje się lepsze, więc tym bardziej nam na tym zależy i tak dalej. Niestety, bywa inaczej: oryginał jest świetny, bardzo się staram, a efekt wygląda na przekoncypowany, widać po nim cały, że tak powiem, natęż, ślady potu. Innym zaś razem przekład robi się lekko, bez napięcia i od niechcenia, sam z siebie wychodzi dobrze, a w każdym razie lepiej. Nie kocham go bardziej, patrzę na niego z pewnym zdumieniem. Nie żartowałam, mówiąc o władzy języka, on naprawdę wieje, kędy chce. Trzeba mu tylko dać instrumentarium.[16]

Jak mówi wprost Kopeć-Umiastowska, stawką w grze, o którą toczy się przekład, jest zarówno miłość, jak i władza. Choć Świerkocki rozgraniczał te dwie dziedziny — miłość i pracę — tłumaczka, mówi jasno, że między tłumaczem a przekładanym tekstem rodzi się szczególna więź, relacja o potencjalnie miłosnym charakterze. To, że tłumacz czy tłumaczka niekiedy od pierwszego wejrzenia, a niekiedy po wielu godzinach spędzonych nad oryginałem zaczyna otaczać go szczególną troską, uwagą i uczuciem, wydaje się w jakiś sposób naturalne. Czy owo zaangażowanie musi mieć charakter miłosny, pozostaje kwestią wartą rozważania. Jednak szczególnie interesujące wydaje się to, jak zmienia się nasze widzenie relacji, która rodzi się między tłumaczem i tłumaczonym przez niego dziełem, gdy przypomnimy sobie porównanie oryginału do magicznego kuferka, poczynione przez Małgorzatę Łukasiewicz. Jeżeli bowiem faktycznie uznamy, że miejsce oryginału jest swego rodzaju miejscem pustym (lub przynajmniej zmieniającym się w zależności od tego, kto na nie patrzy), jasne stanie się dla nas, że owa relacja, którą tłumacz zawiązuje z oryginałem, dotyczy nie tyle samego tekstu, co wyobrażeń tłumacza na jego temat. Mówiąc metaforycznie, zawartość magicznego pudełka do pewnego stopnia zależy od tego, co tłumacz do niego włoży. Oczywiście nie mówimy tu o absolutnej potencjalności, ponieważ tekst oryginału ostatecznie istnieje i stawia opór niektórym wykonywanym na nim manipulacjom. Nie ulega jednak wątpliwości, że to, jak

---

[15] Czytelnika/czytelniczkę może dziwić, że stawiam tutaj znak równości między autorem jako Innym i językiem docelowym jako Innym. Kwestia ta zostanie szczerzej omówiona w dalszej części rozdziału. W istocie uważam, że doświadczenie naturalności w przekładzie opisywane przez tłumaczkę jest wynikiem aktywności fantazmatu, w którym tworzy się tekst sprawiający wrażenie, że gdyby tłumaczony autor pisał w języku docelowym, użyłby właśnie tych a nie innych słów. Obie instancje niejako zbiegają się w wyobraźni tłumaczki: Inny jako autor zdaje się uprawomocniać Innego jako język; wiążą się ze sobą i energetyzują pracę tłumaczki, która czerpie przyjemność z możliwości uczestniczenia w procesie tego utożsamienia. Krytykę tego fantazmatu przeprowadził Friedrich Schleiermacher w tekście *O różnych metodach tłumaczenia*, Zob. F F. Schleiermacher, *O różnych metodach tłumaczenia. Fragment wykładu wygłoszonego w Królewskiej Akademii Nauk w Berlinie 24 czerwca 1813 roku*, przeł. P. Bukowski, „Przekładaniec", nr 21, s. 8-29.

[16] A. Pluszka, dz.cyt., s. 136.

oryginał jawi się w oczach tłumacza, jest w dużym stopniu związane z osobowością tego ostatniego. Zaś sama sytuacja przekładowa zaprasza do budowania skojarzeń daleko wykraczających poza kategorie tekstowe i wychylających się w stronę podmiotowości tłumacza.

Tłumaczenie ma charakter dynamiczny — polega na zapoznaniu się z potencjalnie ważnym obiektem, zbudowaniu z nim określonej relacji i znalezieniu sposobu na jego usymbolizowanie (lub usymbolizowanie owej relacji) tak, aby nie utracić tego, co czyni go ważnym. Zadanie szczególnie trudne, a z perspektywy romantycznej tragiczne — jak zadowolić się słowem postawionym w miejsce kochanka/kochanki? Czy raczej jak sprawić, aby ukochany obiekt i słowo, bez straty, stały się tym samym, bo właściwie z takim życzeniem mamy do czynienia w przekładzie? Aby tego dokonać, potrzeba magii, nadprzyrodzonej władzy, czyli niemożliwego. Jednak właśnie ten rodzaj uczucia i marzenie o jego realizacji są jednym z głównych źródeł przyjemności tłumaczenia, ale także potencjalnych irytacji i rozczarowań. To ono napędza pracę tłumaczenia i do pewnego stopnia nią kieruje — o tej niemożliwości przekładu mowa już była wcześniej. Tłumacz zaabsorbowany swoją pracą zaczyna podlegać irracjonalnym prawom miłości, które przekształcają cały proces i angażują repertuar innych zachowań i motywacji, niż tylko te kojarzone z zimnym, wykalkulowanym poszukiwaniem ekwiwalencji. W konsekwencji teoria przekładu, aby nadążyć za przekładowym doświadczeniem, musi wykraczać poza czysto racjonalne i techniczne kategorie, przypatrując się dokładniej zjawiskom, które dotąd były pomijane jako zaskakujące i rodzące poczucie dziwności:

> Ciekawe zjawisko: zdarza się, że nawet ludzie, którzy ładnie piszą po polsku i nie mają kłopotów z precyzyjnym wyrażaniem myśli i uczuć, zatracają te umiejętności, kiedy zabierają się do przekładu. Obcy język bierze w niewolę i narzuca swoje zasady; a im dłużej się coś tłumaczy, tym łatwiej dać się wkręcić.[17]

Jak sugerowała wcześniej Kopeć-Umiastowska, przekład staje się okazją do zadawania pytań o naturę miłości. Ta zaś zdaje się w jakiś sposób wiązać z władzą — w tym przypadku władzą języka — o której tłumaczka często wspomina. Relację między miłością i władzą można sobie różnie wyobrażać[18]. Na przykład moglibyśmy powiedzieć, że miłość wiąże się z pragnieniem, by uzyskać władzę nad tym, co jest obiektem miłości: mieć go zawsze w zasięgu ręki, czuć go blisko, mieć na wyłączność, zabiezpieczyć przed utratą. To model miłości, w którym kochać znaczy kontrolować, bliski niektórym rodzicom, którzy niechętnie wypuszczają swoje dzieci

[17] Tamże, s. 131.

[18] Jak widzieliśmy wcześniej poszukiwaniu owej niezwykłej, magicznej wręcz mocy, towarzyszy konkretny cel — próby zachowania ukochanego obiektu za pomocą słowa. Nie dziwi więc szczególne zainteresowanie tłumaczy magią języka i związaną z nią władzą.

z rodzinnego gniazda, a gdy już to nastąpi, miłość staje się czymś problematycznym i nieoczywistym. Tego typu tłumaczem wydaje się do pewnego stopnia Świerkocki, który sam prezentuje siebie jako ojca „spłodzonych przez siebie" przekładów:

> Jeśli tylko nie muszę, to po wydaniu drukiem raczej nie wracam do swoich książek. Nie chcę się denerwować… Owszem, spłodziłem dziecko, ale ono już dorosło, poszło pomiędzy ludzi i musi sobie samo radzić. Zdecydowaną większość swoich dzieci lubię, oczywiście, bo inaczej byłbym wyrodnym ojcem, pozbawionym wszelkich uczuć wyższych, ale utrzymuję kontakt tylko z niektórymi tytułami. Czasami jednak zaglądam do tych opuszczonych i owszem, zdarza się, że tekst wydaje mi się jakby nie mój, zdążyłem go zapomnieć.[19]

Inny aspekt miłości w przekładzie zdaje się akcentować Kopeć-Umiastowska; to miłość oparta na uwiedzeniu, oczarowaniu i podobieństwie, pod których wpływem zakochany czy zakochana poddaje się sile uczuć i pragnie rozpłynąć się w relacji z Innym, który rozpoznawany jest jako taki sam, bliźni, pokrewny. W efekcie niejako jest skłonny/skłonna jest poświęcić się w imię uczucia, pozwolić się porwać i sobą zawładnąć, co staje się źródłem przyjemności:

> Są autorzy, z którymi momentalnie wyczuwam nić porozumienia — widzimy tak samo, słyszymy tak samo, na to samo zwracamy uwagę, mamy podobne poczucie humoru, choć żyliśmy w innych epokach i okolicznościach. Tłumaczenie takich tekstów trochę przypomina automatyczne pisanie, wiersz, że każde słowo, każde zdanie jest na swoim miejscu i starasz się jak najmniej w to ingerować, poddajesz się całkowicie autorowi, przejmujesz jego rytm i jego melodie, jego nastroje, cały flow.[20]

Ujmując sprawę bardziej precyzyjnie, należałoby powiedzieć, że istota owej przyjemności ma dwojaką, wzajemnie uwikłaną naturę: z jednej strony wynika ona z identyfikacji, utożsamienia się z tłumaczonym autorem, tłumaczonym idiolektem, który rozpoznawany jest jako szczególny i wyjątkowy, z drugiej natomiast wypływa z usytuowania siebie na pozycji narzędzia, obiektu, którego autor lub język mogą używać wedle swojej woli. W efekcie mamy do czynienia z przesunięciem i pewnego rodzaju podwojeniem: jedna część tłumaczącego „ja", ta bardziej idealna, aktywna, zostaje przemieszczona i powiązana z obrazem autora i jego języka, druga natomiast ulega swego rodzaju — pamiętajmy, miłosnemu! — poniżeniu i sprowadzeniu do roli obiektu, przedmiotu, biernego instrumentu kierowanego przez władzę języka. Uderzająca jest tu także Wyobrażeniowa bliskość zarysowująca się między dwoma

[19] Tamże, s. 32.

[20] Tamże, s.195.

nieprzystającymi porządkami, dwoma różnymi językami ojczystymi i osobistymi — różnica ta zaciera się na rzecz konstruowania i podtrzymywania fikcji.

Taki model czerpania przyjemności z przekładu może rodzić skojarzenia z opisywanym m.in. przez Lawrence'a Venutiego zjawiskiem niewidzialności tłumacza[21]. Swoiste zniknięcie, wycofanie się, odpodmiotowienie są weń wpisane jako warunek czerpania przyjemności. Wypowiedź Barbary Kopeć-Umiastowskiej pokazuje jednak, że sprawa jest bardziej skomplikowana i nie daje się zamknąć w prostym „zniknięciu" tłumacza; tłumacz bowiem nigdy ostatecznie nie znika (nawet w anonimowych przekładach Biblii), pozostaje uwikłany w grę utożsamień, zaś warunkiem jej prowadzenia jest bycie podmiotem twórczym, a nie przedmiotem w procesie tłumaczenia. Aby czerpać przyjemność z tłumaczenia, owa podmiotowość tłumacza — choć jest to przypuszczenie jedynie teoretyczne — musi znaleźć swój wyraz. Manifestacja odrębności tłumacza, jego podmiotowości i wprowadzanej przez przekład różnicy, jest warunkiem koniecznym istnienia przekładu i tłumacza jako odrębnego bytu. Jest to zabezpieczenie przed realizacją fantazji o idealnej tożsamości, która w rzeczywistości musiałaby okazać się zatarciem tożsamości tłumacza i jego pracy. Dlatego też zawsze można poszukiwać śladu działalności tłumacza i jego przyjemności, śladu nieświadomego pod postacią symptomu lub świadomie pozostawianego na potrzeby tej konstytuującej przekład gry. Takiego właśnie zabiegu dokonała Kopeć-Umiastowska, wprowadzając pewien rodzaj rozchwiania tożsamości przy równoczesnym jej zachowaniu: „Słowa w jidisz przychodziły w sposób naturalny i naturalnie odnajdywały się w słowniku. Przyznam się, że jedno nawet wymyśliłam, nie powiem które, dobrze siedzi"[22]. Innymi słowy, tłumaczka mówi ni mniej ni więcej jak właśnie: „Poddałam się władzy języka i oryginału — tłumaczenie jest kopią; ja pokornym sługą". A zarazem: „jestem w pełni świadomą twórczynią, która przedstawia swoje dzieło, kreuje obraz oryginału — różnica istnieje, a władza nad nią pozostaje w mojej mocy". Tym samym narusza fundamenty złudzenia tożsamości, na której wzniesiony jest ten typ tłumaczenia, i w efekcie, w czytelniku (który dotąd nie był wspominany, a który jako obserwator i odbiorca również jest ważnym uczestnikiem opisywanej gry) wydobyte zostaje mgliste poczucie

[21] L. Venutii, The Translator's Invisibility: A History of Translation, London, New York, 1995. Ten rodzaj przyjemności i „niewidzialności" jako reprezentowania miejsca tłumacza sygnalizowaliśmy już wcześniej w czwartym rozdziale.

[22] A. Pluszka, dz.cyt. s. 130.

nieobecności oryginału, pragnienie przekładu uruchamia się na nowo, dzięki czemu tłumacz znów staje się potrzebny i może dalej czerpać przyjemność z tłumaczenia.

Powyższy wywód po raz kolejny przypomina, że patrzenie na przekład jako zjawisko jedynie techniczne i rozważanie go jedynie w takich kategoriach jest znaczną redukcją. Tłumaczenie ma także wymiar psychologiczny i egzystencjalny. Nie tylko dlatego, że zawsze jest faktem jednostkowym i niepowtarzalnym, i że każdorazowo tłumacz musi niejako na nowo wymyślać swój warsztat, uczyć się przekładu w ścisłej relacji z przekładanym dziełem i językiem docelowym. Ma taki wymiar przede wszystkim dlatego, że w swojej pracy tłumacze i tłumaczki w nieunikniony sposób konfrontują się z doświadczeniami i emocjami absolutnie fundamentalnymi dla bycia człowiekiem: z poczuciem samotności, bezradności i przytłoczenia, z doświadczeniem własnych braków i ograniczeń, z poczuciem radości i satysfakcji wynikającej z ich przekroczenia. Pochylając się nad przekładem, konfrontują się z pytaniami o naturę języka, granice reprezentacji i wyrażania, o odpowiedzialność za swoją pracę wobec siebie i wobec innych; napotykają nierozwiązywalne konflikty, niemożliwe do pogodzenia sprzeczności i w ich cieniu na każdym kroku zmuszeni są podejmować decyzje, przy czym nierzadko zmuszeni są sięgać głębiej, poza zbiór reguł i czysto technicznych rozwiązań. Wszystkie podmiotowe właściwości tłumacza — emocje i skojarzenia, które mu towarzyszą, to jak widzi siebie i swoją rolę, jaką postawę przyjmuje wobec poszczególnych instancji obecnych w procesie przekładu oraz jakich odpowiedzi udziela sobie wobec wyłaniających się w czasie pracy pytań i wątpliwości — stanowią kluczowe parametry w kontekście myślenia o przekładzie. I choć oczywiście do pewnego stopnia te parametry dają się uogólniać, konstytuując przekład jako zjawisko społeczne i kulturowe i same podlegając społecznej i kulturowej presji (o tym za chwilę), to zarazem posiadają ten niezbywalny, jednostkowy, a zarazem kluczowy, wywiedziony z egzystencji tłumacza sznyt, który sprawia, że proces tłumaczenia jest twórczością artystyczną.

5.3. Wstrętny abiekt przekładu

Dopiero uwzględniając egzystencjalne i związane z osobistą perspektywą znaczenie przekładu, możemy zadawać pytania o porażki w czerpaniu z

niego przyjemności. Do tej pory mówiliśmy o tym, że przeszkodą w jej uzyskiwaniu jest wkroczenie reguł języka, który ogranicza swobodę transferu, nadając mu ściśle wyznaczone ramy i oferując określony repertuar struktur i znaczących, z których może korzystać tłumacz. Z drugiej strony natomiast czerpanie przyjemności może utrudniać (zatruwać?) obecność aksjologii, przekładowych norm i wyobrażenia ideału przekładu kongenialnego, które tyleż wspierają tłumacza w jego pracy, co czasami obracają się przeciwko niemu.

W samej strukturze języka docelowego, która jest zasadniczo różna od materii języka oryginału, kryje się już zarzewie potencjalnego braku przyjemności tłumaczenia. Zarazem jednak, śledząc uwagi Barbary Kopeć-Umiastowskiej, powiedzieliśmy, że to właśnie język i związana z nim władza odgrywają kluczową rolę w czerpaniu przyjemności w przekładzie. Język jawi się więc jako coś, co czerpanie przyjemności utrudnia, a zarazem umożliwia. To dialektyczne napięcie jest zakorzenione w naturze reprezentacji i jej historii, w naturze symbolu, który uobecnia i który pojawia się pod nieobecność tego, co symbolizowane, z postawą ikonofilską i ikonoklastyczną[23]. Na tym etapie rozważań będą nas interesowały pytania, w jaki sposób normatywny aspekt języka docelowego wiąże się z przyjemnością tłumaczenia oraz jaka jest cena i jakie warunki tej przyjemności. Barbara Kopeć-Umiastowska w dalszej części wywiadu wygłasza komentarz, który przybliża ją do wizji przekładu proponowanej przez Macieja Świerkockiego:

> **Kiedy czytasz kiepski przekład, a znasz oryginał, to co czujesz?**
> Mdłości. Tekst oryginalny jest organizacją myśli, mężną próbą stawienia czoła entropii, stworzenia w języku spójnego świata. Kiepski przekład wprowadza chaos, świat się chwieje, czuję *vertigo,* zawrót głowy. Znamienny przykład z przekładu pewnej renomowanej tłumaczki: „Niedostatek z pewnością obecnie nie wywierał tu nacisku". Błąd jak błąd, a jakoś mi niedobrze. Więc dużo czytam w oryginale. Proszę, nie rozmawiajmy już o tym, co ludzie robią językowi. [24]

Uderzająca jest gwałtowność i cielesność opisanej tu reakcji. Przykład jest dość skrajny, pewnie wyostrzony, nie neguje to jednak jego wartości poznawczej, wprost przeciwnie, pozwala lepiej uchwycić istotę zjawiska. Pokazuje on dobitnie, że problemy dotyczące przekładu sięgają kwestii estetycznych, cielesnych i, jak wciąż

---

[23] Więcej na ten temat: Zob. Michał Paweł Markowski, *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Słowo/Obraz terytoria, Gdańsk, 1999. oraz D. Urbanek, *Dialektyka przekładu,* Warszawa 2011.

[24] A. Pluszka, dz.cyt. s. 131.

staram się wykazać, egzystencjalnych. Można powiedzieć, że przekład wywołuje tak silną i głęboką reakcję, w pewnym sensie wręcz „zachodzi za skórę", ponieważ rezonuje z kwestiami istotnymi z punktu widzenia podmiotowości tłumacza. Jak już powiedzieliśmy, dzieje się tak dlatego, że po pierwsze, sytuacja przekładowa otwiera tłumaczowi przestrzeń dla fantazjowania, a po drugie obraz oryginału i relacja między nim a tłumaczem w znaczącym stopniu podatne są na projekcje tłumacza. Wydaje się jednak, że choć te dwie ogólne obserwacje rzucają na sprawę pewne światło, to nie wyjaśniają jeszcze dostatecznie reakcji opisywanej przez tłumaczkę. Aby lepiej ją zrozumieć, warto bliżej przyjrzeć się jej wypowiedzi. Aby lepiej ją zrozumieć warto bliżej przyjrzeć się jej wypowiedzi i odbudować podstawowe, żywione przez nią przekonania.

Tekst oryginału jest w tej narracji wyraźnie idealizowany, widziany jako sensowna i spójna całość. To „organizacja myśli, mężna próba stawienia czoła entropii, stworzenia w języku spójnego świata". Oryginał trwa, jest dziełem, które przeciwstawia się rozpadowi, jest pomnikiem trwalszym od spiżu, który swojemu autorowi zapewnia nieśmiertelność. W oczach tłumaczki jest więc czymś znacznie więcej, niż skłonni bylibyśmy przypuszczać, czymś zgoła niesamowitym — ostoją sensu i ładu w świecie nękanym przez chaos i rozpad. To zapis próby usymbolizowania i ustrukturyzowania świata, którego efektem jest stworzenie go na nowo, w całej pełni, na mocy języka. Rozpoznajemy tu elementy życzeniowe podobne do tych, które wcześniej obserwowaliśmy u Świerkockiego. Przekład powołuje oryginał jako spójny, sensowny i ponadczasowy, nawet jeżeli ten faktycznie takim nie był. Zadanie tłumacza powinno więc polegać na powtórzeniu tego domniemanego ładu, uchwyceniu i odtworzeniu zasady go porządkującej, przekazaniu sensu oryginału, uobecnieniu go i uczestniczeniu w nim za sprawą procesu tłumaczenia. Przychodzi tu na myśl słynna Benjaminowska wizja przekładu jako tego, który przedłuża i dopełnia życie oryginału. To właśnie uczestniczenie w tak rozumianym procesie, dającym nadzieję na zaspokojenie pragnienia obecności, które jest właściwie treścią pragnienia tłumacza, staje się bezpośrednim źródłem przyjemności tłumaczenia. W omawianym przypadku owo pragnienie jest obnażane, a zarazem frustrowane.

To zastanawiające, że tłumaczka przywołała z pamięci właśnie taki przykład — „Niedostatek z pewnością obecnie nie wywierał tu nacisku" — który wręcz wprost

nazywa to, co dzieje się w przekładzie. Przybiera on postać ironicznego autokomentarza, a jednocześnie jaskrawego zaprzeczenia. Może jawić się jako szczególnie wstrętny ze względu na napięte do granic rozwarcie między poziomem wypowiadania (śladem procesu tłumaczenia) a wypowiedzeniem (treścią translatu). Pozwala ono *in statu nascendi* uchwycić pracę translacji, opartą na wyobrażeniu o przekładzie czystym, idealnym, oraz frustrację, załamanie się właśnie wskutek wkradania się owego niedostatku, na który nieuchronnie otwiera proces przekładu. W przerysowanej, wręcz karykaturalnej formie zarysowuje się tutaj paralela między pracą przekładu a życzeniem żywionym przez tłumacza i osób obcujących z przekładem. Powołując się na nomenklaturę Barbary Kopeć-Umiastowskiej moglibyśmy powiedzieć, że oto w wyobrażenie idealnego świata, nadającego poczucie sensu i budowanego przeciwko entropii, wkradają się brak i rozpad. Gdy idealny model przekładu zawodzi, zaczynają dziać się dziwne rzeczy: pojawia się wrogość, w miejsce przewidywanej przyjemności wdziera się wstręt i poczucie wirowania, zawrotów głowy. Wyobraźnia podpowiada obrazy wykolejenia, wytrącenia z równowagi, rozpadu świata.

Wstręt jest sygnałem awarii i formą obrony przed tą awarią. Konwulsyjne wycofanie, które towarzyszy doświadczeniu wstrętu, służy zerwaniu kontaktu z tym, co na bardzo pierwotnym poziomie zagraża przetrwaniu jednostki, jak na przykład kontakt z zepsutym jedzeniem — w tym przypadku wstręt chroni przed wprowadzeniem do układu czegoś, co mogłoby zagrozić jego integralności[25]. Na poziomie fizjologicznym uczucie wstrętu służy więc silnemu oddzieleniu tego, co wewnątrz, od tego, co na zewnątrz, wywołując i uwydatniając granicę, która to rozdzielenie konstytuuje. W dyskursie o przekładzie nierzadko odwoływano się do metafory wstrętu. Koronnym przykładem mogą być tu klasyczne rozważania Georga Steinera, który pisał o sytuacji, w której pochłonięty przez kulturę docelową oryginał okazuje się w pewien sposób niestrawny i „zakaża" cały system języka docelowego. Choć owo „zakażenie" nierzadko przyczynia się do powstania nowych form i struktur językowych, staje się źródłem i zarzewiem sztuki, to jednak z punktu widzenia systemu jest naruszeniem *status quo* prowadzącym do zachwiania zasad jego autoregulacji i samoodtwarzania[26]. Steiner mówi o przekładzie jako procesie

[25] G. Steiner, *Po wieży Babel,* przeł. O. i K. Kubińscy, Kraków 2000, s. 408-409.

[26] O tym zarażaniu i dwu obrazach „inkarnacji" mówiliśmy szerzej w drugim rozdziale pracy.

pożerania, inkorporowania i trawienia oryginału przez kulturę docelową. Sięga więc po metafory wyraźnie odwołujące się do fizjologii i organiczności. Co ciekawe, tego sposobu obrazowania używa tylko, gdy mówi o przekładach, które mają zdolność zarażania kultury docelowej, zostają rozpoznane jako zaraźliwe i zakażające, a więc w pewnym sensie wstrętne. Gdy mowa jest o przekładach, które zostały dobrze przyjęte przez kulturę docelową, wzbogacając ją i zasilając jej ducha, Steiner sięga po metaforę „spożywania sakralnego pokarmu". Teoretyk nie rozwija jednak dalej owej opozycji, nie poświęca szczególnej uwagi przekładowemu wstrętowi ani warunkom i okolicznościom jego pojawiania się. Zarysowany przez niego dualizm tego, co święte i tego, co wstrętne, skłania do rozszerzenia prowadzonych tutaj rozważań o koncepcje Julii Kristevej.

Autorka *Eseju o wstręcie* podjęła próbę opracowania problemu nie tyle na poziomie fizjologicznym, co właśnie symbolicznym i kulturowym. W takim kontekście wstręt jest sygnałem zagrożenia podmiotowości, rozumianej jako relacja podmiotu, przedmiotu i wiążącego je pragnienia. Wstręt pojawia się, gdy stabilizująca ruch pragnienia i poczucie tożsamości funkcja Symboliczna okazuje się niewydolna, a więc gdy zawodzi jej zdolność do oddzielania i uobecniania:

> Wstrętne jest to, co zaburza tożsamość, system, ład. Co nie przestrzega granic, miejsc, zasad. Pewne pomiędzy, dwuznaczne, mieszane.[27]

> Wstręt to granica, lecz przede wszystkim wstręt jest dwuznaczny. Wyznacza podmiot, ale nie oddziela go radykalnie od tego, co mu zagraża, przeciwnie, pokazuje, że podmiot jest w ciągłym niebezpieczeństwie. [28]

Kluczowym pojęciem w koncepcji Julii Kristevej jest abiekt (w polskim przekładzie Macieja Falskiego 'wy-miot'). Abiekt to szczególna kategoria, w dużej mierze odwołująca się do opisanych przez Freuda i Lacana etapów wyłaniania się podmiotu i „ja" danej osoby na mocy wprowadzenia prawa Innego, prawa języka. Kristeva twierdzi, że nim dojdzie do wyraźnej separacji dziecka od matki, ustalenia relacji podmiotu oraz przedmiotu i Innego, mają miejsce bardziej pierwotne procesy, cielesne, przedsłowne i chaotyczne. Mimo że wtórnie zostają one ustrukturyzowane przez wkroczenie języka, to jednak najpierw stanowią grunt pod jego przyjęcie. I choć

---

[27] J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie,* przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielońskiego, Kraków 2007, s. 10.

[28] Tamże, s. 15.

ostatecznie pamięć o nich się zaciera, sporadycznie powraca właśnie w doświadczeniu wstrętu, które przeszywa język i tożsamość osoby. Wstręt i jego abiekt (odrzucony, upadły obiekt) przywołują pamięć o tych pierwotnych procesach, które w ogóle umożliwiły mariaż poczucia tożsamości i języka; w świetle naszych rozważań moglibyśmy pójść nieco dalej i powiedzieć — przekładu. Kristeva pisze o tym tak:

> Wymiot, ów pseudo-przedmiot, który konstytuuje się wcześniej, lecz pojawia się dopiero w szczelinach wyparcia wtórnego. To co wstrętne byłoby zatem przedmiotem wyparcia pierwotnego. Czym jest wyparcie pierwotne? Powiedzmy: zdolnością bytu mówiącego, już zamieszkiwanego przez innego, do dzielenia, odrzucania, powtarzania. [29]

Odnosząc pojęcia wyparcia pierwotnego i wyparcia wtórnego do procesu przekładu, należałoby powiedzieć, że sam proces przekładu składa się z dwu specyficznie rozumianych momentów selekcji, które w ogóle go umożliwiają. Pierwszy następuje w trakcie lektury oryginału, przekształcenia materialnego zbioru słów, które budują tekst, w pewną całość — wyobrażenie sensu, dzieło. Drugi natomiast ustanowiony zostaje już podczas ujmowania owej całości w słowach Innego języka. O ile ten drugi proces odbywa się właśnie przy udziale Innego, to ten pierwszy, choć Inny też ma w nim swój udział, opiera się na bardziej pierwotnym mechanizmie oddzielającym to, co wzniosłe i godne zachowania od tego, co odrzucone i wtórnie przeżywane jako swego rodzaju odpady, resztki, to co bez-sensowne. W przypadku przekładu z reguły jest to po prostu materia tekstu oryginału, odrzucona niczym martwe ciało, które oddało ducha, by można było go przenieść ponad granicami języka i wcielić na nowo na gruncie kultury docelowej. Całość do pewnego stopnia przypomina akt ustalenia porządku Symbolicznego: złożenia ofiary, wskutek której następuje rozstanie z materią oryginału i jej uświęcenie przez wprowadzenie symbolu. Zarazem jednak w wyniku tego samego działania to, co pozostaje — owa materia oryginału — podlega wykluczeniu jako wstrętne/niemożliwe. W tak rozumianym procesie przekładu jest coś wzniosłego, można by rzec, boskiego, czego to, co wstrętne, jest efektem ubocznym, ale i nieustępliwym przypomnieniem. Jako konstytutywny element ustanowionego porządku, który jednak ma charakter potencjalnie wywrotowego odpadu, staje obiektem tabu — abiektem. Kristeva charakteryzuje abiekt takimi słowami:

[29] Tamże, s. 17.

> Wymiot nie jest też owym przedmiotem gry, małym „a" nieskończenie się wymykającym w systematycznym poszukiwaniu prowadzonym przez pragnienie. Wy-miot nie jest moim korelatem, który dawałby mi oparcie na kimś albo na czymś innym, co pozwalałoby mi na mniejsze lub większe oddzielenie lub autonomię. Z przedmiotu wymiot zachowuje tylko jedną jakość — przeciwstawianie się „ja". Jednak o ile przedmiot, przeciwstawiając się, utrzymuje mnie w delikatnej linii pragnienia sensu, który w istocie nieskończenie i nieograniczenie upodabnia mnie do siebie, o tyle inaczej rzeczy się mają w wypadku tego, co wstrętne, przedmiotu upadłego — jest on radyklanie wykluczony i ciągnie mnie tam, gdzie sens się załamuje. Wymiot jest na zewnątrz, z dala od całości, której reguł gry, jak się zdaje nie rozpoznaje. A jednak będąc na wygnaniu rzuca wyzwanie swojemu panu.[30]

Powyższy cytat stanie się jaśniejszy, jeżeli uświadomimy sobie, że część użytych w nim pojęć pojawiła się już — choć nie wprost — w naszych rozważaniach. Przedmiot (konkretnie przedmiot małe „a") jest właściwie tym, co nazywaliśmy niemożliwym efektem przekładu — mitycznym przekładem kongenialnym, tajemnym, wyobrażonym sensem, który sprawia, że związana z nim nadzieja jest podtrzymywana w nieskończoność. To właśnie przedmiot — wyobrażony sens oryginału, gwarant jego spójności i możliwości uobecnienia w przekładzie — napędza pragnienie tłumacza, a jego poszukiwanie staje się źródłem przyjemności. Ów przedmiot pozostaje w ścisłym związku z Innym rozumianym wielorako: z jednej strony jego treścią może być wyobrażenie osoby autora i jego języka jako ustanawiających sens oryginału i znających tajemne słowo.

Z drugiej strony, gdy zastanowimy się nad tym głębiej i przypomnimy sobie metaforę oryginału jako „magicznej skrzynki" otwartej na projekcje tłumacza, uświadomimy sobie, że sens tekstu i stojący za nim autor także są potencjalnym przedmiotem fantazji tłumacza. Ów Inny okazuje się więc w jakiś sposób zainstalowany już w samej osobie tłumacza, w jego wyobraźni, w jego pragnieniu. Z kolei te parametry „wewnętrznego" świata tłumacza są zakorzenione w systemie kultury i języku, z których on wyrasta. W tym sensie obraz sensu dzieła i jego autora są produktem tyleż wyobraźni tłumacza, co określonego dyskursu społecznego, wypowiedzi na ich temat, przekonań dotyczących kultury wyjściowej i docelowej, ich relacji, tego, czym jest tłumaczenie, jak działa, co jest jego istotą, a co wartością przygodną, w końcu także tego, kim jest tłumacz i jakie jest jego zadanie. Podsumowując, można powiedzieć, że Inny jest figurą pochodzącą z pola ojczystego

[30] Tamże, s. 8.

języka tłumacza, która konstytuuje tożsamość tego ostatniego i rozumienie przezeń własnego zadania[31].

Abiekt przekładu natomiast, który w omawianym przypadku przyjął postać zdania „Niedostatek z pewnością obecnie nie wywierał tu nacisku" i wywołał u tłumaczki uczucie wstrętu, jest czymś, co sygnalizuje poważną awarię w zarysowywanym wcześniej życzeniowym myśleniu o procesie przekładu. Sam w sobie, abiekt nie jest ani przekładem, ani nie-przekładem; jest skutkiem ubocznym procesu przekładania, czymś, co sytuuje się pomiędzy, wprowadza dwuznaczność i pomieszanie. Nie przynosi satysfakcji, jest jej jaskrawym zaprzeczeniem i jako taki prowadzi do rozchwiania ładu i systemu, w ramach których odbywa się przekład. Problem pojawienia się abiektu przekładu zwykliśmy oddalać, rozsnuwając zasłonę aksjologii: „to jest zły przekład"! Tego typu stwierdzenia na dłuższą metę okazywały się jednak problematyczne. Domagały się powołania nowego ideału, nowego wzorca przekładu, nowego obiektu, na mocy którego krytyka poprzedniego, upadłego, stawała się dopiero możliwa. W istocie było to podejmowanie trudu przekładu na nowo; próba restauracji uobecniających właściwości przekładu, które w wyniku pojawienia się abiektu zostały silnie nadwyrężone, by tak rzec — zakwestionowane[32].

Abiekt przekładu doświadczany jest bowiem jako coś drastycznie różnego od idealnego obiektu tłumaczenia: „To nie mogło tak wyglądać w oryginale". Tym samym abiekt wymyka się ruchowi pragnienia w przekładzie — nie tylko nie jest jego spełnieniem, ale w pewnym sensie demaskuje jego grę. Wywołuje oczekiwanie idealnego obiektu i związanej z nim przyjemności, jednocześnie prezentując się jako

---

[31] Warto więc zauważyć, że figura Innego dotyczy w takim samym stopniu zasad konstytuowania poczucia tożsamości tłumacza, co zasad konstytuowania tożsamości przekładu i oryginału. To właśnie ta bliskość i wywoływane przez nie skojarzenia, są najprawdopodobniej bezpośrednim powodem dla którego kwestie przekładowe tak silnie rezonują z osobowością tłumaczy i wywołują z ich strony tak żywe reakcje. Warto w tym kontekście dołączyć głos komentującego podobne kwestie — dotyczące związku prawa i tożsamości podmiotu — Pawła Dybla: „Dlatego wszelkie wykroczenie przeciwko niemu [Prawu, także prawu języka — B.S.] niesie z sobą nie tylko zagrożenie danej struktury społecznej, której stabilność zakorzeniona jest ostatecznie w porządku symbolicznym […]. W równej mierze skutki owego wykroczenia mogą okazać się tragiczne dla samego podmiotu, i to bynajmniej nie dlatego, że spotyka go potępienie i odrzucenie przez daną społeczność. Również dlatego, że owo wykroczenie uderza w same podstawy jego własnej, ukształtowanej symbolicznie tożsamości, co zazwyczaj kończy się psychozą. [Zob. P. Dybel, *Fantazmaty ideologii*, [w:] S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001, s. XVI.]

[32] Swego rodzaju ucieleśnieniem tego procesu jest wyrażona wprost jedna z fundamentalnych zasad krytyki przekładu postulowanych przez Stanisława Barańczaka, który domagał się, by osoba krytykująca tłumaczenie podejmowała się tego zadania wyłącznie w sytuacji, w której potrafi zaoferować gotowe, alternatywne, lepsze tłumaczenie. Por. S. Barańczak, *Mały, lecz maksymalistyczny Manifest translatologiczny albo: Tłumaczenie się z tego, że tłumaczy się wiersze również w celu wytłumaczenia innym tłumaczom, iż dla większości tłumaczeń wierszy nie ma wytłumaczenia*, „Teksty Drugie" 1990 nr 3, s. 31.

jego zaprzeczenie — ów wstrętny, upadły obiekt. Jego pojawienie się powoduje repulsję, reakcję momentalnego „wycofania się" z sytuacji przekładowej z powrotem ku wyobrażonemu obrazowi oryginału. Abiekt wyłamuje się zasadom przekładowego mechanizmu utożsamienia, budowania złudzenia tożsamości — przekładu i oryginału, idiolektu tłumacza i idiolektu autora, które opisywaliśmy powyżej — a wręcz zrywa ową grę pozorów, wprowadzając radykalną różnicę i rozsuwając oryginał i przekład, które dotąd pozostawały ze sobą w Wyobrażeniowym utożsamieniu. W ramach reakcji obronnej pozytywne emocje zostają związane z instancją idealnego oryginału, którego obraz stał się ocalającym przyczółkiem dla rozczarowanego czytelnika, te negatywne zaś są skierowane ku tłumaczeniu i tłumaczowi.

> „[…] przeciętny czytelnik dopuszcza do swojej świadomości istnienie tłumaczenia najczęściej tylko wtedy, gdy w tekście mu coś zgrzyta" […] Jakoś tak się utarło, że autor zawsze pozostaje najmniej podejrzanym twórcą błędów w tekście, a że jacyś winni być muszą, to obrywa się najczęściej tym, którzy tekst przetłumaczyli. [33]

To tylko jeden z opisów dobrze znanego mechanizmu, zgodnie z którym za usterki w tekście przekładu obwiniony zostaje tłumacz, a nie autor. Ten obronny gest wycofania się pozwala uniknąć konfrontacji z destabilizacją całego procesu tłumaczenia[34]. Paradoksalnie, moment rozpoznania błędu, wyłonienia się abiektu przekładu i wycofania się czytelnika — uznania różnicy między oryginałem a przekładem — jest jedynym, w którym cała praca utożsamienia ulega zniweczeniu, a tłumacz staje się w pełni widoczny, obarczony odpowiedzialnością za wszelkie wywołujące niepokój niejasności czy niegramatyczności w tekście przekładu. To jednak szczególnie istotna chwila, w której sytuacja awarii powoduje wyłonienie się przekładowości przekładu i tłumacza jako osoby odpowiedzianej za tekst tłumaczenia. Jest to moment rozpoznania tłumacza jako podmiotu twórczego. Stanowi więc asumpt dla ustanowienia nowych zasad funkcjonowania przekładu, w których tłumacz, jego podmiotowość i związana z tłumaczeniem przyjemność staną się otwarcie podejmowaną kwestią, istotną dla czytelnika przekładu, jak i dla samego tłumacza

---

[33] A. Pluszka, dz.cyt., 183.

[34] Warto w tym miejscu być może wspomnieć także, że tekst przekładowego abiektu jawi się jako wstrętny nie tylko dlatego, że wskazuje na rozszczepienie stojące u źródeł przekładu, ale także dlatego, że jest efektem projekcji wypieranych, nieznośnych cech oryginału (jego niezborności i fragmentaryczności) na przekład oraz ich natychmiastowego zwrócenia do oryginału na mocy utożsamienia: Dlatego mechanizm utożsamienia musi zostać zerwany w obliczu wstrętu, aby obraz oryginału jako wzniosłego, pięknego i idealnego obiektu mógł zostać ocalony.

czy tłumaczki. Pojawienie się abiektu przekładu i związanego z nim wstrętu może być więc początkiem pracy nad zdobywaniem nowej świadomości i emancypacją tłumaczy i tłumaczek w przekładzie.

Przeciwstawienie się ruchowi poszukiwania podobieństwa niekoniecznie musi jednak otwierać na autonomię tłumaczenia i tłumacza. Przeciwnie — nierzadko odsłania uwikłanie procesu przekładu w dwie instancje, o których chętnie zapominamy: dyskurs języka docelowego oraz materialność oryginału. Nie tylko nie sprzyja ustanawianiu znaku równości między oryginałem a przekładem, ale zwraca uwagę na ich nie-oddzielenie, staje się znakiem niepożądanego związania. Tym samym wydobywa na światło dzienne sytuujący się u źródeł przekładu paradoks. Gdy produkujemy przekład, deklaratywnie marzymy o tym, by pozostawał maksymalnie bliski oryginałowi, mówimy o wierności, tworzymy całą menażerię odmian ekwiwalencji zapewniających nas o istnieniu relacji tożsamości między oboma biegunami relacji przekładowej. Na mocy tego życzenia gotowi jesteśmy nawet do skrótów myślowych i pominięć ustanawiających relację tożsamości między słowami tłumacza i słowami autora: „Być albo nie być" — właściwie bez zastanowienia wiążemy te słowa z osobą Szekspira, mimo że zostały sformułowane w języku, którym autor *Hamleta* nigdy nie władał. Przekład jest tu czymś tak oczywistym, tak transparentnym, można by rzec tak czystym, że nie zatrzymuje wzroku i uwagi. Czytelnik prześlizguje się niejako po powierzchni przekładu, popędzany cicho tlącą się przyjemnością obecności oryginału i bezbolesnego przekraczania granic (języka, czasu, kultury). Okazuje się jednak, że istnieją okoliczności, w których bliskość oryginału i przekładu zaczyna razić. Zdanie takie jak „Niedostatek z pewnością obecnie nie wywierał tu nacisku", w którym forma oryginału zdaje się przebijać przez powierzchnię przekładu, ukazując silne uwikłanie obu tekstów, przeżywane jest jako wstrętne. To wręcz szydercze wypaczenie ideału wierności i bliskości; istna aberracja przekładu — wymiot. Wyłonienie się oryginału w takiej „dzikiej", nieopanowanej formie, wzbudza niesmak i dyskomfort — potrzebę „wyczyszczenia przekładu", jego ponowienia, restytucji, bądź odwrócenia od niego wzroku. Jak gdyby został on skalany, jak gdyby popełniono za jego sprawą zbrodnię —„nie rozmawiajmy już o tym, co ludzie robią językowi" — prosi w obliczu tego cytatu tłumaczka.

Pojawienie się abiektu przekładu bezlitośnie dekonstruuje jeden z fundamentalnych mitów tłumaczenia. Uświadamia, że w istocie oczekiwanie

wysuwane względem translacji dotyczy nie tyle absolutnej bliskości, co wręcz oddzielenia oryginału i przekładu. Ich zbliżenie jest możliwe do przyjęcia jedynie jako wyobrażenie, ściśle podporządkowane żelaznym regułom języka docelowego. W rzeczywistości nie chcemy doświadczać prześwitów oryginału, powodują u nas mdłości. Co innego, gdy owe prześwity zostaną przysłonięte dającą poczucie bezpieczeństwa otoczką struktur języka docelowego. Festiwal poszukiwania obecności wybucha wtedy z pełną mocą. To pokazuje, jak ważna jest kategoria „władzy języka", o której wielokrotnie wspominała Barbara Kopeć-Umiastowska. Myślenie o niej ujawnia, że w przekładzie bynajmniej nie oczekujemy prostej wymiany słów, ale swego rodzaju „związania" oryginału przez przekład i język kultury docelowej. Liczymy na to, że tłumaczenie „okiełzna" materię oryginału, roztoczy nad nią panowanie, wydzieli z niej najważniejsze sensy i będzie miało dość siły, by uobecnić je w kulturze docelowej.

To bardzo mętny i metaforyczny obraz. Trudno uchwytna staje się w nim zupełnie podstawowa kwestia: gdzie ta pożądana władza jest ulokowana, co decyduje o jej sile i kto właściwie jest jej wykonawcą? Czy leży ona po stronie interpretacji — fortunność tłumaczenia jest kwestią właściwego i wnikliwego (przekonującego?) odczytania intencji autora i jego dzieła? Po stronie właściwości kultury i języka docelowego — fortunność tłumaczenia jest wynikiem przystawania do siebie dwu systemów kulturowych i językowych, odpowiedniego czasu oraz siły, pozycji i wydolności systemu kultury docelowej? Czy po stronie tłumacza — fortunność tłumaczenia jest uzależniona od jego osobistych zdolności i predyspozycji, jego wewnętrznej siły twórczej. A może owa „władza" jest wynikiem korelacji wszystkich tych czynników? Niezależnie od tego, czy siły owej władzy będziemy poszukiwali w związku z parametrami tekstowymi, systemowymi czy jednostkowymi, możemy powiedzieć z jednej strony, że obraz owej instancji będzie efektem dyskursu o przekładzie, a z drugiej, że pojawienie się abiektu będzie każdorazowo prowadziło do jej drastycznego zakwestionowania.

Abiekt przekładu prowadzi myśl niejako w przeciwnym kierunku, niż czyni to jego idealny obiekt. Nie wiedzie zainteresowania czytelnika ku sensowi ani ku znaczeniu, do którego uobecnienia miałby ostatecznie prowadzić przekład, ale przede wszystkim kieruje jego uwagę ku ich załamaniu: ku bezsensowi, ku materialnej formie oryginału, której „poświęcenie" — oddzielenie i zanegowanie — stało się

punktem wyjścia dla rozpoczęcia procesu przekładu. Przekładowy abiekt zawisa w próżni, niejako obok całego procesu. Stanowi część przekładowego dzieła (dlatego być może jest taki groźny), ale zarazem nie odsyła do niczego, traci swoje referencjalne właściwości, staje się pustą skorupą, resztką, bezsensem. Wiedzie ku konfrontacji z materią języka przekładu, w której sens się załamał. W rezultacie pozostają słowa, poddane prawom języka i zaprzęgnięte do generowania bełkotu, dojmującego braku sensu, braku obecności. Tym samym niewydolna władza, konstytuująca prawa rządzące przekładem, tworzy swoją własną, potworną karykaturę, tańczącą na sznurach języka marionetę.

> […] jeśli dotyka mnie coś, co jeszcze nie jawi mi się jako coś określonego, znaczy to, że rządzą mną i warunkują mnie prawa, relacje i same struktury sensu. To polecenie, to spojrzenie, ten głos, ten gest, które ustanawiają prawo dla mojego zlęknionego ciała, tworzą i wywołują afekt, ale jeszcze nie znak. Afekt ten zwracam gdzieś zupełnie bez celu, żeby wykluczyć go z tego, co odtąd będzie dla mnie światem niemożliwym do przyswojenia.[35]

Pojawienie się abiektu odsyła do materii oryginału, do jej pierwotnej niezborności, surowości. Sprzyja formułowaniu pytań o proces, którego zadaniem było opracowywanie tej niezborności, ujmowanie jej w całość, o pierwszy etap selekcji, a więc o to, co wcześniej nazwaliśmy wyparciem pierwotnym. Teraz powinno stać się dla nas lepiej zrozumiałe, dlaczego pojawienie się abiektu i towarzysząca mu reakcja wstrętu sięga tak głęboko. Choć operuje ona na poziomie tego, co nazwane zostało wyparciem wtórym, a co dla nas było synonimem ujmowania obrazu oryginału w karby języka docelowego, to kontakt z abiektem problematyzuje jeszcze wcześniejszy mechanizm, ten, który nazwaliśmy odpowiednikiem wyparcia pierwotnego, stawiając pod znakiem zapytania cały proces przekładania. Wprowadzając kryzys języka, abiekt uwydatnia władzę, którą język próbował roztoczyć nad oryginałem i demaskuje fikcję, przesunięcie, na którym ta władza została ufundowana — przejście od poziomu materii oryginału ku jej obrazowi, wyobrażeniu jej esencji: sensu lub znaczenia. Pojawienie się abiektu, „przypomnienie" materialności oryginału, rozcina fikcję przekładu, pokazuje, że oryginał jest „gdzie indziej", że przekład go nie dotyka, wystawia jedynie jego obraz, sam oryginał zaś okazuje się właśnie owym „niemożliwym do przyswojenia światem". Można więc powiedzieć, że taka sytuacja paraliżuje dialektykę przekładu, odziera reprezentację z uobecniających właściwości

[35] J. Kristeva, dz.cyt., s. 15.

na rzecz eksponowania właściwości jej pojawiania się pod nieobecność oryginału. Abiekt przekładu, ukazując lukę w procesie ujmowania oryginału w wyobrażoną, opanowaną sensem, spójną, a tym samym możliwą do uobecnienia całość, powoduje jej rozpad i powrót rozczłonkowanej, surowej materii oryginału. Konfrontuje z tym, co w przekładzie najboleśniejsze i przeciwko czemu jest on wznoszony: z niedostępnością i utratą oryginału. Właśnie dlatego pojawienie się abiektu przekładu przeżywane jest tak traumatyczne: porównywane jest do zawrotu głowy, wiru, poczucia, że „świat się chwieje". Przywracając pamięć o realnej, wykluczonej w procesie przekładu materii oryginału, abiekt odziera go z wizji spójności, uporządkowania. Przywodzi na myśl wszystkie wieloznaczności i nieoczywistości języka, jego nieprzeniknioność i uporczywe trwanie znaczących. Powoduje zachwianie całego procesu przekładu, podkopanie jego fundamentów: skoro w miejscu oryginału mieści się niewiadoma, jak możliwy mógłby być przekład?

> Dwie najwyraźniej sprzeczne przyczyny wywołują ów kryzys narcystyczny [odsłaniający bardziej pierwotny mechanizm wstrętu — B.S.], który wraz ze swoją prawdą przynosi wizję tego, co wstrętne. Zbyt wielka surowość Innego, pomieszana z Jedynym i Prawem. Słabość Innego, który uwydatnia się w upadku przedmiotów pragnienia. W obu wypadkach wymiot pojawia się, aby wspierać „ja" w innym. Wstręt, to gwałtowny żal po zawsze już utraconym przedmiocie.[36]

Obecność abiektu, uobecniająca moc przekładu i związana z nim przyjemność pozostają więc w ścisłej relacji z władzą języka i ustanawianego przez nią prawa, które rządzi przekładem. Jak sugeruje Kristeva, utrata wpisana w przekład, a wraz z nią to, co wstrętne, wyłania się, gdy język i jego prawa (bezpośrednio związane czy wręcz tożsame z instancją Innego) — zawodzą. Z jednej strony przekład przestaje działać w wyniku nadmiernej surowości i obcości Innego jako czystego prawa; algorytmu, którego regułom tłumaczenie bezwzględnie podlega. To przypadek, w którym tłumacz zostaje zupełnie odpodmiotowiony, absolutnie podporządkowany prawom języka, przemieniony w maszynę. Jego najjaskrawszym przykładem byłby efekt dziwności, śmieszności i wstrętu właśnie, wywoływany przez abiekty przekładu, wyłaniające się w tłumaczeniu komputerowym. Z drugiej strony, przekład zawodzi także w obliczu realnej lub domniemanej słabości funkcji Symbolicznej, a więc przekładowego prawa i związanych z nim reguł; gdy w przekładzie pojawia się coś,

[36] Tamże, s. 20.

co kwestionuje jego wiarygodność. Może być to coś, co czytelnik odbiera jako błąd, niejasność, czy niegramatyczność przekładu. Towarzyszy mu pojawienie się cienia niewypowiedzianego sensu, awarii znaczenia, przeczucia nieokreślonego naddatku, który nie znalazł miejsca w przekładzie, rodząc poczucie utraty. Ostatecznie, choć w mniejszym stopniu, rolę abiektu może pełnić także przypis, przez samych tłumaczy odczuwany i opisywany wielekroć jako „porażka", pewien rodzaj wycofania z przekładowej gry. W rozmowie z Adamem Pluszką mówi o tym Paulina Braiter-Ziemkiewicz:

> **Boli Panią, gdy się czegoś nie da?**
> Bardzo rzadko całkiem się nie daje, ale wtedy owszem. Bo uważam, że każdy przypis, a szczególnie słynna „nieprzetłumaczalna gra słów", to w pewnym stopniu porażka tłumacza. Poza tym takie uwagi wybijają z rytmu lektury, dlatego unikam ich jak mogę. No ale zdarzają się sytuacje, kiedy naprawdę nic nie da się zrobić.
> **I co wtedy?**
> Wtedy nadludzkim wysiłkiem woli, uwolniwszy się z tych niemiłych tarapatów tłumacz prze dalej. [37]

Mogłoby się więc wydawać, że droga przekładu jest drogą złotego środka, umiaru, poszukiwania balansu między nadmiernym rygoryzmem a niewydolnością ustanawianego w ramach przekładu prawa. Sprawa nie jest jednak tak prosta, ponieważ owo prawo podlega nieustannym fluktuacją i zmianom. Jego znajomość i próby jego ustalenia są przedmiotem największego zainteresowania i troski, stanowią bowiem środek pozwalający zabezpieczać proces czerpania przyjemności.

> Konieczna jest niezachwiana zgoda na Zakaz, na Prawo, aby ująć w ramy i odsunąć perwersyjne „pomiędzy", właściwość wstrętu. Religia, Moralność, Prawo. Oczywiście zawsze mniej lub bardziej arbitralne; niechybnie raczej bardziej niż mniej opresyjne, dominujące z coraz większym trudem.[38]

Przekład jako działalność transgresyjna z założenia sytuująca się w owym niebezpiecznym „pomiędzy", oscylująca między językami i porządkującymi je regułami, staje się szczególnie podatny na zaburzenie granic i doświadczenie wstrętu. W tym świetle zrozumiałe staje się przywiązanie tłumaczy i krytyków przekładu do różnego rodzaju regulacji, zasad i norm. Powoływanie się na nie, działanie w ich imieniu, tworzenie złożonych kategoryzacji przekładowych działań i strategii

[37] A. Pluszka, dz.cyt., s. 215.

[38] J. Kristeva, dz.cyt., s. 20.

translatorskich oraz ich restrykcyjne, niemalże nabożne przestrzeganie, wzmacnia wiarygodność instancji prawa w przekładzie. To właśnie ono jest w stanie zagwarantować „czystość" procesu przekładu i jego efektów — wykluczyć obecność wstrętu i zabezpieczyć czerpaną przyjemność.

Zarazem jednak dopiero pojawienie się abiektu pozwala w najwyrazistszy sposób działanie owego prawa namierzyć, wywołać je w geście zakwestionowania panujących reguł. Abiekt „rzuca wyzwanie swojemu panu", mówi Kristeva. Kwestionuje on prawo Innego, w imieniu którego działa tłumacz. Stawia pytanie o jego wydolność, jego mechanizmy i tkwiącą u jego podstaw fikcję w postaci przesunięcia/metafory. Choć zaczynamy w tym miejscu dotykać emancypacyjnej i transformacyjnej funkcji abiektu, niejako wpisanej w legislacyjny proces powoływania przekładowego prawa, to jednak rozumiemy zarazem, że jego rola w tym procesie jest trudno uchwytna, wręcz nieoczywista. Bliższe codziennemu doświadczeniu jest postrzeganie prawa jako chroniącego przed tym, co wstrętne. W związku z tym nie dziwi przywiązanie tłumaczy do nieco archaicznych kategorii, które, choć są dziś zrozumiałe i zdają się nieść cień dawnej mocy, to jednak stają się coraz bardziej niewydolne. Ostatecznie przywoływanie ich z pełną powagą okazuje się niemożliwe i przeradzają się w osobliwą groteskę, której nieadekwatność dostrzegają nawet ci, którzy decydują się na nie powoływać:

> Jeśli, jak chce Benjamin, przekład jest dążeniem do porozumienia języków, to zły tłumacz, gubiąc podobieństwo intencji i pragnień, neguje ducha idei, niweczy wysiłek włożony w stworzenie formy — czyli sprzeniewierza się ludzkiej solidarności. Zły tłumacz jak uczeń czarnoksiężnika uprawia złą magię — gdyż zadaniem tłumaczy jest tłumaczenie magicznych formuł i języków „obcych", niezrozumiałych kodów innych ludzi, potężnych zaklęć, których przekłamanie może spowodować koniec świata. Zły tłumacz grzeszy brakiem powagi w stosunku do własnego kodu, deformuje relacje miedzy myślą a językiem, produkuje koślawe potworki. Zły tłumacz, znęcając się nad bezbronnym oryginałem, łamie nakaz ahimsy — niekrzywdzenia. Zły tłumacz trafi do piekła tłumaczy, gdzie będzie po wsze czasy tłumaczył instrukcję obsługi wideł. Och, uciekłam w hiperbolę, bo dręczy mnie dwuznaczność sytuacji; nie czuję się dobrze w roli bicza na „złych tłumaczów" — to zdanie dla krytyków, więc z konieczności jestem w tej sprawie stroną.[39]

Wracamy więc niejako do punktu wyjścia, teraz jednak wzbogaceni o głębsze rozumienie problemu. W przywołanym cytacie — także padającym z ust Barbary Kopeć-Umiastowskiej — powraca wyobrażenie przekładu jako sztuki tajemnej, związanej z czarami i magią. Zaakcentowane zostaje jednak jej społeczne znaczenie;

[39] A. Pluszka, dz. cyt,, s. 123.

przekład wiąże nie tylko podmiot indywidualny, ale także funduje więzy grupowe i międzykulturowe, tym samym pozostaje zanurzony w dziedzinie ponadjednostkowej. Powraca także rozumienie przekładu jako transgresji, czy wręcz transcendencji, w mocy której pozostają szczególne zdolności, związane z istnieniem czy podtrzymywaniem funkcjonowania podmiotu, społeczeństwa, świata. Warto zwrócić uwagę, że owe nadzwyczajne kompetencje i obowiązki tłumacza definiowane są raczej w sposób negatywny, poprzez powołanie figury „złego tłumacza". Taka konstrukcja wypowiedzi wydaje się przejawem wyczuwalnego lęku, a w najlepszym wypadku głębokiego szacunku wobec procesu przekładu oraz jego praw. Ujawnia się tu rodzaj wewnętrznego nakazu bycia „dobrym" tłumaczem, który z kolei wydaje się pochodną zakazu bycia „złym tłumaczem" i związanego z nim lęku.

W kontekście innych wypowiedzi tłumaczki, deklarującej, podobnie jak Małgorzata Łukasiewicz, dystans wobec kategorii przekładu idealnego i kongenialności przekładu, uderza w powyższym cytacie prostota, można by rzec baśniowość tego podziału; poetyka zresztą dobrze sprzyja tu uchwyceniu zjawiska. W obliczu przekładowej tajemnicy pojawiają się dwa plemiona: dobrzy czarodzieje i źli czarnoksiężnicy. Tym, co ich odróżnia, zdaje się być właśnie stosunek wobec Innego i jego praw. Ci pierwsi, posłuszni prawu, działają na rzecz międzyludzkiej solidarności i porozumieniu, wprowadzają ład i harmonię, służą budowaniu podobieństwa i tożsamości. Ci drudzy prawo Innego w najróżniejszy sposób przekraczają i negują, są siewcami chaosu, obcują z tym, co koślawe, zdeformowane i wstrętne. Ich działania budzą niepokój i rozdźwięk. Wypowiadają oni swoją służbę podobieństwu i tożsamości, są agentami różnicy. W przytoczonych słowach w jaskrawy sposób daje o sobie znać wartościowanie. Równie oczywiste jest dla nas to, że jest ono produktem określonego systemu władzy, a wprowadzone rozszczepienie prostym mechanizmem podtrzymywania jego spójności. Oczywiście można powiedzieć, że myśl przekładoznawcza dawno uporała się z owym wartościowaniem; może nawet doprowadziła do jego odwrócenia. W opowieści o czarodziejach i czarnoksiężnikach można odnaleźć echa dychotomii nie od dziś przewijających się w dyskursie o przekładzie: przekładu i adaptacji, dosłowności i swobody, familiaryzacji i

forenizacji[40], ekwiwalencji formalnej i dynamicznej[41], wierności i lojalności[42], przekładu kolonialnego i postkolonialnego i wielu innych. Zarazem jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że nieustępliwym powracaniu owej wywołującej poczucie anachroniczności poetyki, odwołującej się do kategorii tajemnicy, magii, zaklęć, kryje się pewna intuicja, iskra zapomnianej wiedzy na temat związku prawa i języka, która coraz rzadziej jest artykułowana, a która sięga głęboko w mroki czasów. Jej echa można odnaleźć w historii przekładów Biblii i tekstów świętych, w zakazach wypowiadania pewnych słów pod groźbą kary ze strony sił nadprzyrodzonych lub w wierze w szczególną moc poznania prawdziwego imienia. Treścią tej intuicji jest właśnie dogłębne rozumienie kulturotwórczej roli prawa i związanego z nim zakazu oraz oddzielenia, jako fundamentu istnienia, dialektyki reprezentacji i uobecniającej mocy języka, a więc zdolności do symbolizacji. Obecność prawa jest warunkiem koniecznym istnienia przekładu, który na mocy pragnienia zabezpiecza przyjemność tłumaczenia:

> Prawo i pragnienie są tym samym […] sposób, w jaki Freud zinterpretował owo pragnienie histeryczki jako pragnienie niezaspokojonego pragnienia, nie jest zwyczajnym nonsensem, lecz pokazuje elementarny sposób bycia w obliczu prawa, gdzie autorytet ten staramy się tyleż obalić, co zachować. Jest to prawo, które jedynie dzięki temu zdaje się oddziaływać, że we wszystkim, co jest, dopuszcza istnienie niebytu, dialektyki obecności i nieobecności, której najpierwotniejszym i najdoskonalszym ucieleśnieniem jest język. Symbolicznie jednoczy pomiędzy podziałami, kreuje różnice — podczas gdy chciałoby się powtarzać wszystko to, co identyczne. Język zawsze pozostawia pewną lukę, otwartą przestrzeń, którą był w stanie sformułować jako pytanie, ale nie zdołał znaleźć odpowiedzi. Odpowiedzią tą jest pragnienie, będzie ono niepodzielnie władać w tej pustej przestrzeni, stworzy w niej sobie własny, fantazmatyczny świat — świat, który w zasadzie nie reprezentuje niczego innego, jak tylko właśnie owo wyrzeczenie, rezygnację, która uwidoczniła się za sprawą normy języka.[43]

Cytat z Hermana Langa zarysowujący związki między psychoanalizą i językiem jest świetną okazją dla podsumowania dotychczasowych rozważań dotyczących relacji między tłumaczeniem i przyjemnością. Przede wszystkim staje się dla nas jasne, że oba warianty pragnienia w przekładzie — pragnienie niemożliwego i pragnienie

---

[40] Por. F. Schleiermacher, dz.cyt.

[41] Zob. E. Nida, *Zasady odpowiedniości*, przeł. A. Skucińska [w:] *Współczesna myśl przekładoznawcza. Antologia,* red. M. Heydel, P. Bukowski, Kraków 2009.

[42] Zob. Ch. Nord, *Wprowadzenie do tłumaczenia funkcjonalnego*, przeł. M. Heydel, [w:] *Współczesna myśl przekładoznawcza. Antologia,* red. M. Heydel, P. Bukowski, Kraków 2009.

[43] H. Lang, *Nieświadomość i język,* przeł. P. Piszczatowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 273-4.

niespełnionego — mogą się wyłonić jedynie wskutek istnienia przekładowego prawa, które z jednej strony dzieli, ogranicza i zakazuje, a z drugiej daje nadzieję i obietnicę uobecnienia. I choć to właśnie istnienie Prawa sprawia, że przekład ostatecznie okazuje się niemożliwy — wprowadza nieustanne przesunięcia i chybienia, które spędzają sen z powiek tłumaczy i tłumaczek — to zarazem umożliwia śnienie na jawie, w postaci nigdy niekończącego się procesu przekładania. Prawo zabezpiecza możliwość czerpania przyjemności, choć aby tego dokonać, oddala satysfakcję pragnienia w nieskończoność.

Zarysowywana przez Kopeć-Umiastowską dialektyka posłuszeństwa i przekroczenia, budowania podobieństwa i wprowadzania różnicy, opisywana za pomocą metafory czarodziejów i czarnoksiężników — odzwierciedla właściwie nieustanne pulsowanie pragnienia, jego zaspokajania i pobudzania. Tłumaczenie jest aktem transgresyjnym, uwikłanym w kwestie władzy i agresji, budującym poczucie jedności i wspólnoty na gruzach tego, co utracone, wykluczone i inne (by nie powiedzieć: wstrętne). Podmiotowa decyzja tłumacza uwidacznia się w postawie przyjętej wobec tych parametrów pragnienia. Wiele pojawiających się na gruncie przekładoznawstwa koncepcji opartych na opozycji udomowienia — wyobcowania i ich wariantów, pozornie różnych, organizuje się w istocie wokół tej samej instancji — przekładowego prawa. Deklaracje miłość i posłuszeństwa wobec niego lub wojownicze jego kontestowanie, poszukiwanie sposobów jego rozmontowania, przy równoczesnym zachowaniu wiary w przekład, a więc w operacyjność funkcji Symbolicznej, nie wykraczają poza dwa bieguny dialektyki ustosunkowania wobec Innego.

Nie musi to jednak koniecznie oznaczać utrzymywania przekładowego status *quo* i triumfu polityki identyczności. Przekład zawsze wprowadza różnicę, każdorazowo ma więc emancypacyjny charakter. Nawet gdy ta jego właściwość będzie negowana, zaistnieje w postaci symptomu, błędu, przejęzyczenia, prowadząc do refleksji o utracie sytuującej się u źródła przekładu, którą uruchamia nagłe wyłonienie się abiektu, tyle że w nieco mniej drastycznej formie. Można by zatem zasadnie mówić o pracy przekładu jako powolnym, acz konsekwentnym dążeniu do odkrycia i zaakceptowania bolesnej prawdy przekładu, przy równoczesnym zachowaniu zdolności do produkowania tłumaczeń i czerpania z tego procesu przyjemności. W takiej sytuacji zasadne byłoby jednak postawienie pytania o to,

kiedy ten emancypacyjny charakter przekładu zostaje zanegowany — kiedy praca przekładu nie zachodzi? Oraz, jeżeli poważnie potraktujemy przesłankę mówiącą, że oryginał jest niedostępny, że jego nieobecność umożliwia zaistnienie przekładu: co staje się podstawą tłumaczenia? Albo jeszcze inaczej: co lub kto ukierunkowuje bieg pragnienia przekładu?

5.4. Rola języka, rola dyskursu

> To nie moja każdorazowo indywidualna spontaniczność sprawia, że czegoś pożądam. Moje pragnienie zdeterminowane jest raczej przez Innego. Tak więc właśnie w momencie pragnienia Inny staje się dla mnie normą i prawem — prawem, które jest prawem języka, które może przywdziewać maski miłości, nienawiści czy negacji, które i tak wszakże cały czas wyrażać się będzie w taki sposób, w jaki wyraża się czyste pragnienie. [44]

Zarówno kwestia przedmiotu pragnienia, jak i prawa jego uobecniania znajduje swoje umocowanie w instancji Innego. To właśnie wyobrażenie obiektu pragnienia Innego lokuje się w pustym miejscu po oryginale. Wobec Innego i poprzez niego przekład się odbywa. Brak w miejscu oryginału odbierany jest jako brak w Innym, zaś wszelkie działania translatorskie są próbą ustosunkowania się wobec tego braku. W tej sytuacji bardziej jasne staje się, jak to możliwe, że w miejsce Innego możemy podstawić zarówno autora czy język oryginału — dociekając sensu, który chciał wyrazić — jak i język, kanon czy kulturę docelową, a także potrzeby i oczekiwania domniemanych czytelników. Każdorazowo refleksja będzie koncentrowała się wokół tego, czego w jakimś sensie brakuje. Znalezienie odpowiedzi i wytworzenie wyobrażenia tego, co miałoby stać się swego rodzaju „dźwignią" przekładu; tego, co uzupełni Innego i pozwoli w jego imieniu „zawładnąć" oryginałem, tworzy podstawę procesu przekładu. To wobec interpretacji braku, dla którego nieobecność oryginału jest właściwie pretekstem, formułowane są prawa i zasady przekładu. Stanowią one próbę odpowiedzi na pytanie: kim jest Inny, czego mu brakuje i czego w związku z tym chce? Warto dodać, że odpowiedź na to pytanie z reguły przybiera postać bezwzględnej pewności, stając się fundamentem doktryn i ideologii przekładu.

> […] ideologia konstruuje rzeczywistość społeczną wokół „wzniosłego obiektu" (obiektów) ludzkich pragnień, to znaczy wokół takiego obiektu, który pozwala członkom danej społeczności „zalepić" (przesłonić) prymarne ontologicznie doświadczenie braku w Innym: trudne dlań do zniesienia doświadczenie, że Inny — czyli w terminologii Żiżka/Lacana

[44] Herman Lang, *Język i nieświadomość,* dz.cyt., s. 276.

> porządek językowy (symboliczny) jako taki — jest z istoty nacechowany niedoskonałością, że sam pragnie. W jego miejsce ideologia oferuje społeczeństwu Innego „bez skazy", Innego, który „wie" i jest w pełni tożsamy ze sobą: dlatego też wszystkich jego nakazów, norm, przykazań itp. należy się bezwzględnie słuchać. Znajdują one w nim bowiem swoją absolutną sankcję. [45]

Podatność na sugestie dotyczące natury Innego staje się zrozumiała, gdy weźmiemy pod uwagę, że wiedzieć, czego chce Inny, oznacza mieć możliwość układania się z nim, zatrzymywania go przy sobie, utożsamiania się z nim i czerpania z jego władzy. Zaś podważenie udzielonej odpowiedzi, czy to w wyniku procesu przekładu, czy krytycznoprzekładowej dyskusji, przeżywane jest jako zagrażające i w pewnym sensie traumatyzujące. Łatwo te zależności wyobrazić sobie, podstawiając w miejsce Innego postać Boga w kontekście tłumaczenia Biblii. Jego osoba i słowo tworzące tekst zdają się zlewać w jedno, w taki sposób, że wyobrażenie boskiej woli, w imię której działa tłumacz, staje się absolutnym spoiwem przekładanego tekstu. Tłumacz poddaje się duchowi w procesie przekładu do tego stopnia, że właściwie znika. Każdy zaś przejaw podmiotowej obecności tłumacza odbierany jest jako błąd czy skaza, które stają się źródłem wstrętnej herezji i — to najważniejsze — zrywają z Nim kontakt, powodują utratę Jego obecności i związanej z nią łaski. To oczywiście archetypowa forma Innego, który w zależności od pola i ideologii może przybierać różne formy wyznaczane przez prawa nauki lub prawa rynku.

Jak pokazywaliśmy w rozdziale czwartym, ujawnienie obecności i znaczenia Innego w procesie przekładu uwrażliwia na znaczenie, jakie dla tego procesu ma szczególny związek zachodzący między strukturą języka docelowego i dyskursem o przekładzie. Te dwa parametry warunkują sytuujący się u źródła przekładu „gest" oddzielenia oryginału — definiują kształt wykluczenia, który jest konieczny dla zaistnienia przekładu — i określają warunki czerpania przyjemności z przekładu. Inny w przekładzie jest tym, który lokuje się pomiędzy oryginałem a przekładem, ściśle definiując obydwa człony procesu, łącząc je ze sobą, a z drugiej strony zachowując w bezpiecznej odległości od siebie. Inny jest więc właściwie trzecim pomiędzy dwoma, dźwignią przekładu i gwarantem prawomocności międzyjęzykowego transferu. To *tertium comparationis,* w imię którego działa tłumacz i który uprawomocnia jego działania — ustanawia zasady budowania podobieństwa oraz odrzucania tego, co

[45] P. Dybel, *Fantazmaty ideologii* [w:] S. Žižek, Wzniosły obiekt ideologii, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001, s. XIV.

nieistotne i niepodobne. W proponowanym tutaj ujęciu kształt, jaki ów tajemniczy „trzeci" przybiera w wyobraźni i doświadczeniu tłumacza, jest ściśle związany z językiem i kulturą docelową, a wręcz staje się pochodną rodzimych dyskursów, które składają się na szczególną postać dyskursu o przekładzie. W ramach praktyk wypowiedzeniowych dotyczących przekładu próbuje się budować hipotezy dotyczące braku w Innym, formułować odpowiedzi i je instytucjonalizować. Dociekania na temat owego braku i związanego z nim pragnienia Innego stają się zarówno przyczynkiem do formułowania komentarzy wobec istniejących przekładów, jak i podstawą tworzenia kolejnych tłumaczeń. Kształt pragnienia tłumacza i związanej z nim możliwości czerpania przyjemności z przekładu są ściśle związane z wyobrażeniami dotyczącymi pragnienia Innego. W odniesieniu do niego kształtują się wyobrażenie idealnego przekładu, jego domniemanych właściwości oraz zasad jego uprawomocniania, tworzenia fortunnego przekładu. Praktyka przekładu znajduje więc zakorzenienie i odzwierciedlenie w dyskursie na temat przekładu.

Takie naświetlenie sprawy wskazuje na konieczność podjęcia wysiłku metarefleksji i skierowania uwagi na kwestie dotyczące dyskursu o przekładzie, sposobu formułowania zadań tłumacza, definiowania procesu przekładu, sposobów mówienia o nim oraz tego, jak ów zespół praktyk wypowiedzeniowych sytuuje się na tle pozostałych dyskursów społecznych. Okazuje się bowiem, że dyskurs o przekładzie nie jest czymś wobec przekładu wtórnym czy osobnym — choć często spotykamy się z pytaniami dotyczącymi rozłączności teorii i praktyki przekładu, albo pytaniami o przydatność teorii w przekładzie — ale czymś, co sytuuje się w samym sercu procesu przekładania. Czymś, co z jednej strony go poprzedza, a z drugiej aktywnie kształtuje. Oczywiście przekonania na temat tego, czym jest przekład i jak należy go wykonywać, najczęściej pozostają nieuświadomione; przekłada się niejako naturalnie, instynktownie. Jest też jednak uwarunkowany wyobrażeniami tłumacza na temat natury języka, reprezentacji i estetyki, przekonaniami dotyczącymi możliwych relacji między językami, między oryginałem i przekładem, a w konsekwencji i tego, na czym właściwie powinna polegać praca tłumacza, jakimi zasadami powinien się on w swojej pracy kierować i jakich efektów może się spodziewać w zależności od sposobu ustosunkowywania się do nich.

Trudno wikłać się w rozważania na temat tego, co było pierwsze: przekład czy przekonania dotyczące możliwości, sposobów i warunków jego przeprowadzania.

Współcześnie jednak nie mamy wątpliwości, że dyskurs o przekładzie poprzedza tłumacza. Rodząc się — dosłownie jako człowiek i metaforycznie jako tłumacz — wrasta on niejako w język i w przekonania dotyczące jego zasad i możliwości. Także w tym sensie jest on kimś/czymś Innym wobec tłumacza, co z jednej strony wydaje się obce i pozostające na zewnątrz, a z drugiej sytuuje się w samym centrum jego prywatnej i zawodowej tożsamości. Prowadzi do pewnego rozdwojenia widocznego także w wypowiedzi Barbary Kopeć-Umiastowskiej, ilustrującej, jak obecność Innego manifestuje się w myśleniu tłumaczki. Pod koniec opowieści o czarodziejach i czarnoksiężnikach przekładu mówi ona: „Och, uciekłam w hiperbolę, bo dręczy mnie dwuznaczność sytuacji; nie czuję się dobrze w roli bicza na «złych tłumaczów» — to zadanie dla krytyków, więc z konieczności jestem w tej sprawie stroną". W tym zdaniu pojawia się pęknięcie. Tłumaczka zaczyna mówić jakby nie swoim, uwikłanym w hiperbolę głosem, wobec którego zaraz się dystansuje i dalej mówi z zupełnie innego poziomu. Na chwilę ulega owej „władzy języka", przed którą wielokrotnie przestrzegała, po czym „spuszcza z tonu" i sama też włącza się w poczet osób, których dotyczy krytyka. Wcześniej natomiast narrację prowadzi niejako ktoś Inny, ktoś krytyczny i spoglądający z góry, czyj głos wybrzmiewa wspierany przez wiedzę i teorię, przemawiający w imieniu ideału, w imieniu prawa, ale także — warto to wyraźnie zaznaczyć — pragnienia tłumaczki. Moglibyśmy w tym wypadku mówić o swego rodzaju Superego, które wyznacza standardy, przemawia w imieniu zasad, chętnie sięga po wizje kary — w tym przypadku mowa jest o wymyślnej torturze wiecznego tłumaczenia instrukcji używania wideł. Po raz kolejny możemy dostrzec rolę, jaką Inny odgrywa w organizowaniu przyjemności tłumaczenia, powołuje, ale i zabezpiecza ją, uwrażliwiając na subtelną granicę, która dzieli przyjemność czerpaną z tłumaczenia od związanego z nim cierpienia. Z drugiej strony natomiast pojawienie się owego pęknięcia pozwala stawiać pytanie o rolę podmiotowości tłumacza w przekładzie i jej udział w czerpaniu owej przyjemności.

Obecność Innego w przekładzie to jedno, zaś ustosunkowanie się tłumacza wobec niego, wobec braku oraz możliwości i sposobu jego zapełniania, to drugie. To właśnie ten egzystencjalny i jednostkowy aspekt tłumaczenia, który sprawia, że każde tłumaczenie jest potencjalnie wyjątkowe i niepowtarzalne. Stanowi on o artystycznej jakości każdego przekładu, jeśli artyzm zdefiniujemy w opozycji do rzemiosła, jako działalność, w której istotną rolę odgrywa podmiotowość twórcy. W tym sensie

twórczość przekładowa jest *par excellence* artystyczną, ponieważ istnieje ścisły, choć niekoniecznie liniowy związek między postacią Innego obecnego w konstruowaniu tożsamości tłumacza oraz postacią Innego, który bierze udział w procesie przekładu. Możemy sobie wyobrazić tłumaczy, którzy w ogóle negują jego obecność, budując wyobrażenia, w których to oni w pełni panują nad językiem i procesem przekładu. Będą także inni, którzy, podobnie jak Barbara Kopeć-Umiastowska, okażą się szczególnie wrażliwi na obecność Innego i wyobrażenia o jego władzy, a proces przekładu będą przeżywać jako rodzaj otwarcia się, czy też poddania się władzy języka. Wyobrazić sobie możemy tłumaczy, którzy będą wierzyli w moc Innego i możliwość absolutnej przekładalności; będą też ci bardziej sceptycznie nastawieni, przekonani o nieprzekładalności, którzy, podobnie jak Paulina Braiter-Ziemkiewicz z większym lub mniejszym trudem zaakceptują myśl o konieczności utraty w przekładzie. Dla niektórych może być to droga dla odważniejszego myślenia o własnym, twórczym udziale w procesie przekładu, dla innych powód przekładowego wycofania się, rozczarowania i zamilknięcia.

W końcu decyzja tłumacza (zaznaczmy raz jeszcze, że choć mówimy o decyzji podmiotowej, nie musi być ona decyzją świadoma) dotyczy także ustosunkowania wobec przyjemności tłumaczenia. Tu także wariantów może być nieskończenie wiele, choć w praktyce dostrzegamy tłumaczy, którzy czerpią przyjemność z przekraczania granic języka, z obracania słowami, z możliwości napisania ulubionych dzieł raz jeszcze, po swojemu, na nowo; tych, którzy odnajdują przyjemność w pracy na rzecz kultury wyjściowej lub docelowej, którzy traktują przekład jako impuls dla własnej twórczości i możliwości aktywnego wpływana na kształt języka docelowego. Spotykamy także tych, u których czerpana przyjemność jest mniej widoczna czy oczywista — dla których tłumaczenie jest obowiązkiem, służbą na rzecz idei, prowadzoną w cieniu genialnego oryginału, albo mozolną pracą, oscylującą na granicach masochizmu. W końcu też można wyróżnić grupę tłumaczy pracujących dla zysku, lokujących przyjemność raczej w wymianie ekonomicznej aniżeli w wymianie znaków. Te różne typy czerpania przyjemności nie muszą mieć oczywiście charteru rozłącznego, mogą się przeplatać i łączyć w osobie jednego tłumacza, w kontekście jednego tłumaczenia. Istotne jednak, by zrozumieć i podkreślić, że każdorazowo, gdy będziemy myśleć o przyjemności płynącej z przekładu, powinniśmy zakładać obecność Innego i z uwagą przyglądać się roli, jaką

odgrywa on w całym procesie, i postawie, jaką tłumacz czy tłumaczka wobec niego przyjmują.

Uwrażliwienie na rolę dyskursu w pracy i doświadczeniu tłumacza otwiera nową perspektywę, która pozwala zdystansować się wobec wątków tradycyjnie pojawiających się w narracjach dotyczących przekładu i wypracować wobec nich krytyczną postawę pozwalającą formułować kolejne, często kłopotliwe i zaskakujące pytania. Żywą próbę takiego podejścia daje w swojej wypowiedzi Dariusz Żukowski, kolejny bohater wywiadów przeprowadzonych przez Adama Pluszkę:

> Coetzee zastanawia się w pewnej scenie z autobiograficznej powieści nad nieśmiertelnością, a temat ten splata z istotą pracy. Pisze o nieśmiertelności robotnika, który wylał betonowy blok. Trochę mu jej zazdrości. Po wielu latach można podejść i pokazać palcem trwały efekt jego pracy. To duży paradoks, że ludzie, którzy wykonują prawdziwą, przydatną pracę są najniżej wynagradzani, a jacyś spekulanci giełdowi i inne pasożyty z finansjery śpią na absurdalnych pieniądzach. A kim jest tłumacz w tym wszystkim? Tłumacze i inni przetwarzacze symboli — zwłaszcza naukowcy humaniści — wymyśliliśmy rozbudowany dyskurs, który ma uzasadniać ich rzekomo ważną rolę oraz roszczenia do niezależności od wszystkiego, w tym od mierzalnych standardów przydatności pracy. A przekład wyjątkowo dobrze nadaje się do przestawiania w kategoriach wiedzy tajemnej. W pewnym sensie nią jest, jeśli wziąć pod uwagę hermeneutykę czy wręcz mistykę przekładu rozwijaną od starożytności i starającą się zgłębić, najogólniej mówiąc, nierozwiązywalną zagadkę ekwiwalencji słów i istoty języka.[46]

I kawałek dalej:

> Trochę się droczę, a przecież to jest zasadne pytanie, które jako tłumacze staramy się przekrzyczeć argumentami o wyjątkowości humanistyki i roli tłumacza. Mało kto pyta — a byłem na niejednym kawiarnianym spotkaniu, na którym utyskiwano na kasę — po cholerę my w ogóle jesteśmy i co by było, bo może nic wielkiego, gdyby osiemdziesiąt procent tłumaczy i humanistów jutro teleportowało się na Tytana badać morza metanu.[47]

Żukowski podkreśla rolę dyskursu w konstruowaniu społecznego obrazu tłumacza, wskazuje na jego wyidealizowanie i oderwanie od rządzonej prawami ekonomii i pragmatyzmu rzeczywistości. Obecny w przekładzie brak wykorzystywany jest jako pretekst do budowania obrazów tłumaczenia jako sztuki tajemnej, tłumaczy jako czarowników i czarnoksiężników, przekładu jako bezcennej i tytanicznej pracy. Tymczasem przekład ujmowany z perspektywy użytkowej traci swój splendor, kategoria wierności traci na znaczeniu, mówiący o tajemnicy tłumacz zaczyna być postrzegany jako hochsztapler. Zmienia się definicja przekładu i warunki czerpania

---

[46] A. Pluszka, dz.cyt. s. 100.

[47] Tamże.

przyjemności, które odtąd wiążą się z kwestiami opłacalności i społecznej przydatności. Tłumacz staje się szarym pracownikiem, jednym z wielu, których można wymienić i zastąpić.

Skoro oryginał jako idealny przedmiot traci na znaczeniu, zaś proces przekładu i jego efekt pozostają ściśle powiązane z Innym, znów istotne staje się pytanie o podmiotowość tłumacza, które zresztą Żukowski sam sformułował: „A kim jest tłumacz w tym wszystkim?". Jaka jest jego rola, skoro można zakwestionować jej społeczną przydatność, opłacalność, sensowność? W narracji, którą Żukowski nazywa „droczeniem się", pobrzmiewa domaganie się uprawomocnienia, usensownienia, społecznego zakorzenienia instytucji przekładu, która w jego oczach straciła swoją wartość i znaczenie. W owym „droczeniu się" dostrzegamy pewną sprzeczność, pewną wewnętrzną szamotaninę, ale też tęsknotę. To właściwie żywy zapis wołania o Innego i poszukiwania jego uznania, zapis refleksji, która pojawia się w dobie przejścia i rozchwiania; w której dawny, nazwijmy go metafizyczny, dyskurs o przekładzie i związane z nim zasady czerpania przyjemności zaczynają być niewydolne i niewiarygodne, zaś nowy kapitalistyczny dyskurs oceniany jest jako niewystarczający i alienujący. W rezultacie tłumaczenie i tłumacz zawisają w próżni, a przyjemność przekładu zostaje zakłócona. Brak uprawomocnienia powoduje zachwianie tożsamości tłumacza, poczucia sensowności jego działań, wartości wykonywanej pracy, a w konsekwencji także możliwości czerpania z niej przyjemności.

Z drugiej jednak strony umożliwia krytyczny ogląd wcześniejszych przekonań i ich weryfikację w obliczu zmieniającej się rzeczywistości społecznej. W tym świetle omawiana do tej pory tajemnica przekładu jawi się jako dyskursywny konstrukt i narzędzie wykorzystywane w celu budowania społecznej pozycji tłumacza; zręcznej manipulacji na rzecz zarobków i ekonomii prestiżu, przysłaniającej nie tyle brak, co pewien rodzaj pustki, jałowość przekładowego ruchu. Dotychczasowy sposób funkcjonowania tłumaczenia i tłumaczy zostaje podany w wątpliwość. Owa przejściowa sytuacja, wprowadzająca dyskomfort i ujawniająca rolę Innego w budowaniu poczucia tożsamości i czerpaniu przyjemności w przekładzie, ma niewątpliwie także pozytywny wymiar, zwraca bowiem uwagę na kwestię podmiotowości tłumacza. W sytuacji kryzysu wyłania się ten, który do tej pory pozostawał w cieniu Innego, ściśle z nim związany i przez niego definiowany.

Oczywiście udział Innego w definiowaniu tożsamości podmiotu ciągle pozostaje w mocy, pojawiają się jednak pytania, które ten udział i jego rolę wydobywają na światło dzienne i każą tłumaczowi raz jeszcze się do niego ustosunkować na innych zasadach.

Rozmowy z tłumaczami Adama Pluszki to konsekwencja wyłaniania się podmiotowości tłumaczy, rozumienia jej roli i istotności, a zarazem wyraźna próba jej definiowania, mówienia o niej, dookreślania jej kondycji w świecie, w którym jej obecność (lub raczej nieobecność), a zatem dotychczasowy sposób funkcjonowania i układania się wobec Innego, przestał być postrzegany jako oczywistość. A to dopiero początek zmian. Ich kierunek i naturę postaramy się zgłębić, przyglądając się bliżej podmiotowości tłumacza — pustemu miejscu, które pojawia się w miejsce utraconego ideału. Rozpatrywaniu tej kwestii poświęcony zostanie ostatni rozdział pracy.

Rozdział VI

Wobec Innego — praktyka wyłaniania się podmiotu w przekładzie

6.1. Podmiot a *Ja* w dyskursie o przekładzie

W ostatniej części pracy chciałbym powrócić do kwestii, wokół której koncentrowało się moje dotychczasowe pisanie, a w opracowywaniu której każdorazowo ponosiłem fiasko. Rzeczywistą stawką pytania o związek dyskursu o przekładzie z psychoanalizą jest bowiem kwestia wzajemnych relacji między tym, co wspólne, a wręcz wspólnotowe, oraz tym, co na wskroś jednostkowe — między językiem a podmiotem. Do kwestii tej próbowaliśmy już zbliżyć się wielokrotnie: odnosząc za Tadeuszem Sławkiem sytuację przekładową do sytuacji rytualnej w klanie totemicznym, przymierzając ją do wspólnego ideału w ślad za Douglasem Robinsonem, w końcu zaś wprost za Lawrencem Venutim wskazując na element językowego śladu odciskającego swe piętno zarówno na charakterze tłumaczenia, jak i tłumacza. Pozostawanie w kręgu ustaleń tego ostatniego badacza powiodło nas w stronę uwrażliwienia na polityczny wymiar dyskursu o przekładzie.

Wszyscy wymienieni badacze odnosili się do związku, jaki zachodzi między dyskursem — łączącym język z posługującą się nim wspólnotą — a działaniami i sposobem bycia tłumaczy i tłumaczek. Wszyscy jednak, ja także, ponieśliśmy porażkę w próbach precyzyjnego uchwycenia jego istoty. Owa trudność wynika ze złożoności omawianych zjawisk, ich każdorazowo specyficznego charakteru, który sprawia, że każda próba ich ogólnego opisu skazana jest na produkowanie fikcji. Zarazem jednak w owej wielości dostrzegalna staje się pewna powtarzalność, owocująca nie tyle produkcją identycznych przekładowych zjawisk, ale stawiania podobnych pytań wobec ich nieprzebranej różnorodności. Na poziomie dyskursu pozostaje pewien ślad,

który odsyła do próby podmiotowego ustosunkowania się wobec zjawiska przekładu. To jego tropem chciałbym podążyć w ostatniej części pracy.

Pytanie powracające w zorientowanych psychoanalitycznie badaniach nad przekładem najdobitniej wyraził Douglas Robinson w tytule swojej książki: *Who Translates? Translator Subjectivities Beyond Reason*[1]. Kto tłumaczy? Jeżeli przyjmiemy obecność czynnika nieświadomego w pracy tłumacza, to znaczy jeżeli założymy, że proces przekładu wykracza poza jego racjonalne i samoświadome decyzje, kto lub co — układ jakich sił — decyduje o ostatecznym kształcie tłumaczenia? Uwaga badaczy, zwłaszcza Robinsona, kierowała się ku dwóm problemom: nieświadomości wyrastającej z subiektywności i niepowtarzalności doświadczenia tłumacza (tego, co Robinson w *The translator's turn* nazwał idiosomatyką tłumaczenia[2]) oraz nieświadomości wynikającej z treningu, dyscyplinowania i uwikłania w określony kontekst historyczny, językowy i kulturowy (a więc tych czynników, które zdaniem badacza składały się na jego ideosomatykę tłumaczenia, czyli wynik oddziaływania ideologii na sposób postrzegania i przeżywania świata przez tłumacza[3]). Takie ujęcie było bliskie — choć wciąż zaznaczały się tu pewne znaczące różnice — myśleniu w kategoriach psychoanalizy Lacanowskiej, ku któremu Robinson zwrócił się w kolejnych próbach opisywania relacji między ciałem tłumaczy i tłumaczek a dyskursem.

W *Translation and Taboo*[4] trzon rozważań amerykańskiego teoretyka stanowią dwie inne, przeciwstawne kategorie: *Other-as-Reason (Inny-jako-Rozum)* oraz *Other-as-mystery. (Inny-jako-tajemnica)* Za ich pomocą Robinson przedstawia i omawia dialektykę racjonalnego i irracjonalnego pierwiastka w historii przekładu. Szczególnie ciekawa w tym opracowaniu jest figura Innego, którą Robinson zapożycza od Lacana. Badacz upatruje w niej ogniwo łączące to, co podmiotowe, z tym, co zbiorowe. Charakteryzując swoje stanowisko, przy okazji przybliża swój sposób rozumienia trudno uchwytnego pojęcia Innego. Choć Robinson dokonuje jego

---

[1] D. Robinson, *Who Translates? Translator Subjectivities Beyond Reason, State University of New York Press*, Nowy York, 2001.

[2] Szersze omówienie dwu wypracowanych przez Robinsona kategorii (idio- i ideosomatyki tłumaczenia) otwiera jego książkę. Zob. D. Robinson, *The Translator's Turn,* s. 3-29.

[3] Tamże.

[4] D. Robinson, *Translation and Taboo*, Northen Illinois University Press, Illinois, 1996.

daleko idącego rozszerzenia i przedefiniowania, w świetle naszych dalszych rozważań użyteczne będzie przywołanie rozbudowanej definicji, którą formułuje następująco:

> Moja koncepcja walki pomiędzy Innym-jako-Rozumem oraz Innym-jako-tajemnicą opiera się na metaforze i w związku z tym jest luźna i płynna — najprawdopodobniej musi taka być, ponieważ Lacanowski Inny raczej nie jest czymś, co da się położyć na wadze albo poczuć między palcami. Jest raczej siłą, wiązką sił, którą zaczynamy odczuwać w momencie, kiedy metaforyzujemy egzystencję za pomocą częściowo zewnętrznej i zbiorowej siły, która włada nami od wewnątrz. To na przykład rodzaj politycznej siły, którą można pojmować wzorując się na polis, domenie politycznej: dominujący czy władający Inny (Inny-jako-tajemnica w antycznym świecie, albo Inny-jako-Rozum we współczesnym świecie) przypomina klasę rządzącą, zwłaszcza tę o kolektywnym lub dynastycznym rodowodzie, tyle że ucieleśnioną w postaci sukcesji rzeczywistych osób dzierżących władzę. Nigdy nie jest ona tożsama z rzeczywistą klasą rządzącą; klasa rządząca jest raczej nośnikiem metafory, za sprawą której możemy sobie wyobrazić *obraz* milczącej, niewidzialnej i w dużej mierze wypartej pracy dominującego Innego, myśląc o tym, jak klasa rządząca włada społeczeństwem. Jednakże klasa rządząca sama w sobie jest również jednym z głównych nośników dominującego Innego — to właśnie jeden z jej głównych sposobów na to, by władać społeczeństwem: kształtowanie i warunkowanie ciała i zachowania poprzez kanalizowanie dominującego Innego. Rządzący Inny włada w życiach indywiduów oraz tworzonych przez nie grupach, po części jednocząc podobnie myślących Innych (Innego-jako-Rozum, Innego-jako-władcę, Innego-jako-większość, Innego-jako-kapitał, Innego-jako-boga, Innego-jako-inteligencję, Innego-jako-świadomość, itd.), ale po części również kontrolując, uciszając i marginalizując całą rzeszę antagonistycznych Innych, Innych-głosów, rozpoznawanych jako „dewiacyjne" albo „buntownicze" , przez sam fakt, że nie są częścią rządzącej koalicji. Moja koncepcja Innego jest przede wszystkim polityczna, społeczna, ideologiczna — kolektywna — mimo że, tak jak mówię, Inny włada nami od wewnątrz. Inny jak go postrzegam, nie jest wrodzoną siłą. Nie rodzimy się z nim. To nie psychiczny (ani tym bardziej kosmiczny) „mechanizm". Jest on wpompowywany w nas przez społeczeństwo. Jest starannie nasycony władzą społeczną. Ucieleśniany przez jednostki, jest zaprojektowany, by zarządzać ich zachowaniem zgodnie z linią akceptowaną przez społeczność/zbiorowość — powielając przy tym wszystkie konflikty, które rodzi prób uzyskania „akceptacji" społecznej: jedni ludzie oczekują, że będziesz zachowywał się tak, inni zaś że inaczej […] Inny jest *zarazem* wewnątrz *i* na zewnątrz twojej głowy/ciała/ zachowania. To polityczna siła, która operuje psychologicznie. To Inny, który jest zarazem głównym komponentem *Ja*.[5]

Robinson przedstawia Innego jako nieuchwytną siłę, która wyłania się, gdy jednostka próbuje dokonać metaforycznego opisu swojego bycia za pomocą kategorii podsuwanych jej przez określoną wspólnotę i właściwą jej kulturę, a więc właściwie za każdym razem, gdy używa języka. Inny nie ma substancjalnego charakteru, jest niemierzalny, niematerialny i nieuchwytny. Ujawnia się poprzez efekty oddziaływania wprowadzające element przemieszczenia i wyobcowania. Zarazem stanowi instancję, wobec której pozycjonuje się podmiot, do której odnosi się za każdym razem, gdy otwiera usta, by mówić. Trudność w opisaniu i uchwyceniu tego, czym jest Inny,

[5] Tamże, s. 50-51.

wynika stąd, że w koncepcji Lacana ma on wymiar na wskroś symboliczny, jest wręcz synonimem porządku Symbolicznego i ma charakter abstrakcyjny, brakuje mu obrazowej postaci, która lokowałaby go w porządku Wyobrażeniowym. Inny lokuje się więc zawsze gdzie indziej, niż to sobie wyobrażamy. Jak sugeruje Robinson, choć ma związek z władzą, nie uprawomocnia jej w sposób bezpośredni[6]. Stanowi jednak podstawę, dzięki której możliwe stają się efekty oddziaływania władzy. Dzieje się tak za sprawą szczególnej relacji, która wiąże ze sobą instancję Innego i odnoszący się do niej podmiot. Zgodnie z koncepcją Lacana podmiot zostaje powołany do istnienia właśnie w wyniku odniesienia do Innego. Przeżywa tym samym niejako powtórne narodziny w ramach języka (nie bezzasadne będzie podkreślenie, że kategoria podmiotu nie ma racji bytu poza odniesieniem do języka). Dlatego też podmiot w ujęciu Lacana ma charakter ekstymny, a sposób jego istnienia zostaje opisany jako eks-(z)ystencja, ponieważ od samego zarania intymność podmiotu istnieje jedynie o tyle, o ile odnosi się do Innego. W tym sensie podmiot zawsze istnieje jako wyalienowany wobec siebie[7].

Robinson eksploatuje polityczny potencjał rozróżnienia wprowadzonego przez Lacana, wskazując na rolę, jaką Inny odgrywa w ukierunkowywaniu oraz — można by rzec, odwołując się do innego słownika — dyscyplinowaniu i ujarzmianiu podmiotu, określając granice jego horyzontu poznawczego. Zwraca więc uwagę na fakt, że Inny sytuuje się zarazem niejako wewnątrz i na zewnątrz podmiotu. Wyznacza tym samym kierunek myślenia umożliwiający zgłębianie tematu nieświadomości w procesie przekładu, które przekracza dychotomię lokującą jej źródła jedynie wewnątrz lub na zewnątrz podmiotu. W dyskurs prowadzony przez Robinsona wkrada się jednak znaczące przemieszczenie: w ostatnim zdaniu

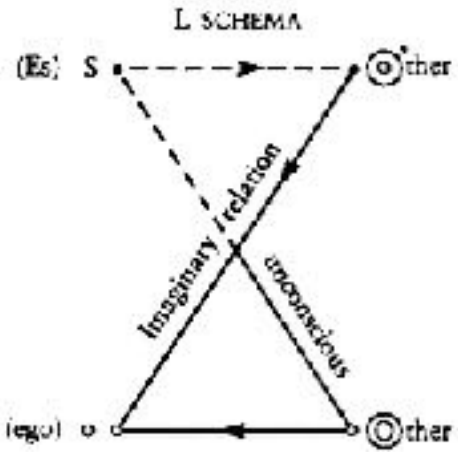
---

[6] Kwestię tę omawialiśmy już wcześniej, pokazując w jaki sposób porządek Symboliczny funduje pierwotny zakaz i w ten sposób umożliwia zaistnienie innych zakazów i norm, które czerpią z niego swą siłę, a z którym mimo wszystko nie są tożsame — te są bowiem powoływane w ramach porządku Wyobrażeniowego, którego dążenie do jedności jest nieustannie podkopywane przez różnicujący charakter porządku Symbolicznego.

[7] Niebezzasadne będą w tym miejscu skojarzenia z koncepcją powoływania podmiotu w ujęciu Louisa Althussera i słynnej „interpelacji", w której to podmiot zostaje ukonstytuowany w momencie, gdy odpowiada na wezwanie Władzy, albo z koncepcją Michaela Foucaulta, który wprost opisywał sposób w jaki dyskurs władzy ujarzmia podmiot, powołując go do istnienia. Wszystkie wymienione opracowania tego tematu pozostają wobec siebie w pewnej zależności, czerpiąc inspirację z prac Georga Wilhelma Friedricha Hegla i jego rozważań na temat relacji Pana i Niewolnika. Szerzej na temat zależności pomiędzy wspominanymi ujęciami wyłaniania się podmiotowości pisała Judith Butler. Por. J. Butler, *Psychiczne życie władzy*. *Teorie ujarzmienia*, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

przywołanego fragmentu badacz mówi krótko: „Other that's also a primary component of the Self" — Inny, który jest zarazem głównym komponentem *Self*. Subtelne przemieszczenie prowadzące od mówienia o podmiocie do mówienia o *Ja* jest o tyle istotne, że stanowi zapowiedź nieporozumień, które staną się udziałem Robinsona eksplorującego w kolejnych książkach Lacanowskie pojęcie Innego na rzecz teorii przekładu. Jest ono symptomatyczne także dlatego, że z punktu widzenia psychoanalizy Lacanowskiej stanowi tendencję właściwą podmiotom z zachodniego kręgu kulturowego. Podążając tropem błędu Robinsona, produkującego i komentującego dyskurs o przekładzie, mamy szansę uchwycić charakterystyczne dla tego dyskursu przesunięcie w myśleniu o podmiotowości tłumacza.

W książce *Who Translates?*[8] Robinson całą uwagę poświęca śledzeniu i konceptualizowaniu sił oddziałujących na tłumacza. Aby scharakteryzować związek, który zachodzi pomiędzy czynnikami psychologicznymi i socjologicznymi w konstytuowaniu jego podmiotowości, a w związku z tym rozumienia przezeń swojego zadania, Robinson sięga po Lacanowski *schemat L* opisujący relacje między podmiotem i Innym:



Schemat ten pojawił się po raz pierwszy na II seminarium wygłoszonym w latach 1954-55, w ramach którego Lacan komentował i rekonceptualizował Freudowską instancję *Ja (Ego)*[9] oraz jej rolę w funkcjonowaniu aparatu psychicznego. W przeciwieństwie do innych analityków i szerokiego grona

---

[8] Robinson, *Who Translates?*

[9] *The seminar of Jaques Lacan. Book II, The Ego in Freud's theory and in the technique of psychoanalysis 1954-1955,* red. J. A. Miller, przeł. S. Tomaselli, W.W. Norton & Company, Nowy York, 1991.

psychologów — upatrywał on w spójnym, zintegrowanym *Ja* nie tyle siłę neurotyka, co źródło jego problemów. Z tego powodu wprowadził wyraźne rozróżnienie na *Ja* i *podmiot.* Istotę tego rozróżnienia dobrze oddaje przywołany schemat. Znamy już część pojęć, które zostały weń wpisane. „S" oznacza podmiot, małe „o" *Ja (Ego)*; po prawej stronie znajdują się zaś dwie figury: małego innego, opisanego wartością „o'" oraz Wielkiego Innego opisanego wielką literą „O". Pojęcia te zostały ulokowane na końcach dwu skrzyżowanych ze sobą linii wyznaczających oś Wyobrażeniową i oś Symboliczną. Oś Wyobrażeniowa rozciąga się między małym innym i *Ja*, reprezentuje bowiem istotę Wyobrażeniowej relacji opisywanej przez Lacana jako faza lustra[10]. Lacan uważał, że *Ja*, rozumiane jako zintegrowany, całościowy obraz ciała, tworzy się w relacji, na bazie innego, zewnętrznego wobec niego obrazu. Dochodzi do wytworzenia pewnej fikcji, wyprzedzającej rzeczywisty rozwój dziecka — w obrazie innego dziecko antycypuje swoją całościowość i zintegrowanie, zaprzeczając tym samym swojemu Realnemu, cielesnemu funkcjonowaniu. Obraz ten zostaje więc podstawiony w miejsce rzeczywiście istniejącej osoby, powstaje *Ja*, które w istocie jest swego rodzaju ideałem: *ja idealnym*. Ma charakter narcystyczny — przedstawia dziecko pochwycone nie tylko we własnym spojrzeniu, ale w spojrzeniu innego. Jawi się w nim jako sprawcze, zaradne i pełne, co staje się źródłem przyjemności. W tym miejscu właśnie wkracza postać Innego, która przecina Wyobrażeniową relację i zaburza jej jednoznaczny wydźwięk. Fundowaniu owego idealnego obrazu towarzyszy słowo: imię albo formuła sygnująca rozpoznanie — *to jesteś Ty*[11]. Wprowadzenie słowa tyleż umożliwia mówienie o tożsamości, co zarazem ją zakłóca, mącąc jednoznaczność obrazu — czym jest „to", do którego odsyła zaimek? Za jego sprawą uruchomione zostaje pytanie o pragnienie Innego. Jego pojawienie się prowadzi do wyłonienia się podmiotu, którego egzystencję wyznaczają pytania: „kim jestem dla Innego?", „czego Inny pragnie?". Próby udzielenia odpowiedzi na te pytania przybierają postać wytwarzania określonego obrazu *Ja*, który w relacji z Innym zajmuje miejsce przedmiotu jego pragnienia. W ten sposób

---

[10] Zob. J. Lacan, *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego.* Referat na XVI Międzynarodowym Kongresie Psychoanalitycznym, Zurich, 17 lipca 1949, przeł. J. W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia" 1987, nr 4, s. 5-9.

[11] W odniesieniu do przekładu podobną funkcję moglibyśmy przypisać formule, za sprawą której dany tekst zostaje przedstawiony jako przekład konkretnego oryginału. Na mocy tej formuły ustanowione zostaje dążenie do ustanowienia tożsamości obu tekstów, która pozostaje z gruntu niemożliwa ze względu na ukryte za nią pragnienie Innego i pytanie o znaczenie owej tożsamości.

konstytuująca istnienie *Ja*, niejako pierwotna oś Wyobrażeniowa okazuje się już zawczasu ustrukturyzowana przez porządek Symboliczny.

Widzimy więc, że w ramach psychoanalizy Lacanowskiej *podmiot* i *Ja* stanowią dwa diametralnie różne pojęcia, które usytuowane są na dwu różnych osiach i odnoszą się do dwu różnych figur Innego. Lacan charakteryzuje te relacje w następujący sposób:

> S oznacza literę *S,* ale także podmiot, podmiot analityczny, a więc nie podmiot w jego totalności. […] To nie podmiot w totalności, ale w otwarciu. Zazwyczaj nie wie on, co mówi. Gdyby wiedział, co mówił, nie byłoby go. Jest tam, na dole po prawej. […] Analiza uczy nas, że *ja* jest absolutnie podstawową formą konstruowania obiektów. W szczególności spostrzega to, co ze względów strukturalnych nazywamy jego istotą towarzyszącą w formie lustrzanego innego. Ta forma innego pozostaje w bardzo bliskiej relacji z *ja,* które może zostać na nią nałożone i dlatego zapisujemy ją jako o'. Mamy więc wymiar lustra, symetrycznego świata, który wypełniają liczne *ja* i homogeniczni inni. Będziemy musieli wyszczególnić jeszcze jeden poziom, który nazwiemy ścianą języka. […] Innymi słowy, adresujemy się do O1, O2, czyli tych, których nie znamy, prawdziwie Innych, prawdziwych podmiotów. Znajdują się oni za ścianą języka, tam gdzie z zasady pozostają poza zasięgiem *ja*. Zasadniczo to w nich celuję za każdym razem, gdy zaczynam prawdziwie mówić, jednak zawsze trafiam na o', o'' w odbiciu. Zawsze celuję w prawdziwe podmioty, a muszę zadowolić się cieniami. Podmiot jest odseparowany od Innych, tych prawdziwych, ścianą języka. Jeżeli mowa znajduje uzasadnienie w egzystencji Innego, tego prawdziwego, język jest skonstruowany tak, by zwracać nas ku uprzedmiotowionemu innemu, a więc ku innemu, z którym możemy uczynić co chcemy, łącznie z myśleniem o nim jako o przedmiocie, który nie wie, co mówi. Gdy używamy języka, nasza relacja z innym zawsze gra na pewnej ambiwalencji. Innymi słowy, język tyleż służy temu, byśmy odnaleźli się w Innym, co temu, aby drastycznie powstrzymać nas przed jego zrozumieniem. I to w rzeczy samej stanowi stawkę doświadczenia analitycznego.[12]

Omawiając kwestię *Ja*, Lacan zwraca uwagę na jego związek z przedmiotem, rozumianym jako przedmiot pragnienia Innego. *Ja* ma charakter obrazu i wyznaczane jest w modalności spojrzenia. Dlatego też dla jego opisu Lacan przywołuje metaforę lustra, w którym dochodzi do podwójnego pomylenia: *Ja* na mocy identyfikacji myli siebie z innym podobnym do siebie, który stanowi matrycę dla powołania i podtrzymywania jego obrazu. Tym samym wyznaczona zostaje zależność pomiędzy *Ja* i innym; *Ego* i przedmiotem. Dochodzi do homogenizacji tej relacji, budowania poczucia podobieństwa, możliwości wnioskowania na podstawie empatii. Wszystkie te przeświadczenia okazują się jednak mirażem, podatnym na działanie rozmaitych projekcji. Po drugie dochodzi do pomylenia obrazu *Ja* z obrazem *Ideału Ja*, który jest ściśle związany z domniemanym, akceptującym

[12] Por. *The seminar of Jaques Lacan. Book II, The Ego in Freud's theory and in the technique of psychoanalysis 1954-1955,* dz.cyt., s. 243-244.

spojrzeniem Innego i jego pragnieniem. W ten sposób odsłania się wymiar narcystycznego obsadzenia owego obrazu, dodatkowego umotywowania tendencji do jego podtrzymywania i odrzucania elementów, które mogłyby go zaburzać. *Ja* staje się zdolne do świadomego rozpoznawania jedynie tego, co jest podobne do niego samego. To rozpoznanie zaś rodzi się na podstawie — często złudnej — identyfikacji. Mały inny w tak rozumianej relacji sprowadzony zostaje do przedmiotu pełniącego podtrzymującą i utwierdzającą dla *Ja* funkcję, zaś samo *Ja* staje się formą obrony przed niosącą ślad wybrakowania podmiotowością oraz tajemnicą, która ostatecznie pozostaje udziałem Innego.

Docieramy w tym miejscu do charakterystyki osi Symbolicznej, która wyznacza związek podmiotu i Innego. Najprościej ową trudną do uchwycenia relację można opisać jako konsekwencję zanurzenia ludzkiej egzystencji w języku, czy wręcz jej powoływania poprzez język. Inny i związany z nim porządek Symboliczny są tymi, którzy zaburzą jednoznaczność i pełnię obrazu Wyobrażeniowego. Ustanawiają zakres znaczących dostępnych dla podmiotu, wprowadzając przestrzeń pewnej niemożliwości, która przeżywana jest jako kastracja i jako brak. Za ich sprawą uruchamia się ruch znaczących, który alienuje podmiot z samego siebie, a Innego umieszcza za ścianą języka. Jak zauważa Robinson, jednoznaczne zdefiniowanie Innego, a wraz z nim i samego podmiotu, jest zadaniem szczególnie trudnym, ponieważ Lacan nigdy nie dał jego wyczerpującego opisu; co więcej, fragmenty dyskursu, które zostały mu poświęcone na przestrzeni lat, nie budują wspólnego obrazu. Na etapie drugiego seminarium psychoanalityk określa Innego jako tego, który sytuuje się za „murem języka", co implikuje pewną tajemnicę, pozostającą poza możliwością zgłębienia przez podmiot. Owa tajemnica, brak wprowadzany przez Innego, motywuje wszelkie działania podmiotu. Inny staje się powodem pragnienia podmiotu, to do niego kierowane jest mówienie, to on ostatecznie jest adresatem wszystkich padających słów, na nasze potrzeby moglibyśmy powiedzieć także: tłumaczenia.

Inny powołuje więc do istnienia podmiot, rozumiany jako podmiot mówiący i podmiot pragnienia. Jego istnienie zostaje podcięte i wyalienowane ze względu na obecność Innego. Dlatego też podmiot w ramach psychoanalizy Lacanowskiej definiowany jest jako niepełny i przekreślony przez relację z Innym. Z czasem Lacan zacznie ujmować Innego nie tyle jako ukrytego za ścianą języka, ale jako język sam w

sobie. Będzie powtarzał, że nieświadomość jest ustrukturyzowana jak język[13] oraz że sama nieświadomość jest dyskursem Innego[14]. W konsekwencji kwestie związku, w jaki człowiek wchodzi z językiem oraz sposobu, w jaki się wobec niego ustosunkowuje, będą składały się na zasadniczą problematykę myślenia o podmiocie. Staną się też naczelnym punktem zainteresowania psychoanalizy.

W kontekście myślenia o przekładzie problemy podnoszone przez model topologiczny Lacana, choć nie są w łatwy sposób uchwytne, wydają się zasadnicze i stały się inspiracją dla różnych opracowań teoretycznych. Już na podstawie powyższych przybliżeń możemy wyczuć, że kwestia podmiotowości tłumacza w przekładzie stanowi nieodzowny element sytuacji przekładowej, a zarazem pewną stawkę w grze o uobecnienie oryginału. Gdy stawiamy przed przekładem zadanie wychodzenia naprzeciw potrzebom i normom językowym kultury docelowej, odwołujemy się w istocie do pytania o pragnienie Innego. Z tej perspektywy wytwarzane przez danego tłumacza czy daną kulturę przekłady zaczynają się jawić jako próba odpowiedzi na owo pragnienie. W takiej sytuacji zasadne jest pytanie o wymykające się świadomości tłumacza, przekraczające granice jego *Ja* czynniki wpływające na proces przekładu. Z całą mocą wybrzmiewa tu Robinsonowskie *Who translates?* Powróćmy do modelu, który w odpowiedzi na to pytanie formuje amerykański translatolog.

Charakterystyczne dla sposobu, w jaki Robinson korzysta z ustaleń Lacana, by zastosować ustalenia psychoanalizy do myślenia o przekładzie, jest przywiązanie do myślenia w kategoriach konfliktu oraz multiplikowanie postaci i/Innego. Obie te tendencje pozostają ze sobą w ścisłym związku i widoczne są już w pracy *Translation and Taboo* — ustanawiają bowiem główną oś prowadzonego tam wywodu. Robinson odwołuje się do koncepcji Innego jako naczelnej instancji organizującej sposób myślenia i zachowania podmiotów w kulturze zachodniej, zwłaszcza tłumaczy. Pokazuje, jak dyskurs, w którym zanurzeni są tłumacze, wpływa na rozumienie przez nich zadania, na wytyczane przez nich cele i na środki, za pomocą których próbują je realizować. Robinson wskazuje dwie podstawowe siły oddziałujące na tłumacza, czy wręcz go dyscyplinujące: Innego-jako-rozum (*Other-as-reason)* oraz Innego-jako-

---

[13] J. Lacan, *Le Séminaire*, livre XX: *Encore*, Seuil, Paryż, 1975, s. 62.

[14] Tamże, s. 48.

tajemnicę. Pierwszego Robinson wiąże z tym, co zachęca do działań racjonalnych, logicznych, przemyślanych, związanych z umysłem, drugiego natomiast z dyskursami zwracającymi się ku tajemnicy, intuicji, cielesności. Drugi, zdaniem Robinsona, miałby być w kulturze zachodu spychany w cień, czy wręcz wypierany przez ten pierwszy, dominujący. Zarazem jednak, choć oddziaływania Innego-jako-tajemnicy miały wymykać się świadomości, wciąż odgrywały rolę w kształtowaniu dominującego dyskursu o przekładzie i związanych z nim praktyk. Jego niema obecność fundowała ruch dialektyki, który w ujęciu amerykańskiego translatologa wprowadzałby nie tyle pęknięcie i poczucie braku, co raczej wrażenie rozszczepienia i konfliktu toczącego się nieustannie między dwiema równorzędnymi siłami. Takie ujęcie przypomina psychoanalityczny model opisywania problemu i w wielu miejscach sprzyja wyciąganiu podobnych wniosków, do jakich doszlibyśmy, odwołując się do metody analitycznej. Jednak w kontekście psychoanalizy Lacanowskiej wpisane zostaje weń pewne przeoczenie, czy nieporozumienie skutkujące ostatecznym rozminięciem się ustaleń Robinsona i wniosków, które rzeczywiście można wyciągnąć odnosząc się do ustaleń francuskiego psychoanalityka.

Już na etapie *Translation and Taboo*, a szczególnie w książce *Who Translates?*, wyraźnie widać przywiązanie Robinsona do modelu konfliktu i przekonanie, że problemy tłumacza wynikają stąd, że kultura stawia przed nim rozmaite sprzeczne zalecenia i obowiązki, normy i wymagania, które warunkują jego zachowania na zasadzie podwójnych wiązań (*double-binds),* oddziałując zarazem na poziomie racjonalnych argumentów i emocji. Robinson wiele miejsca poświęca temu, by owe wpisane w doświadczenie tłumacza sprzeczności wyłuskać i wyrazić, tworząc swego rodzaju katalog mniej lub bardziej uświadamianych zaleceń formułowanych wobec tłumaczy przez dyskursy o przekładzie.

Zainspirowany neurobiologiczną koncepcją *Pandemonicznego Ja* (*Pandemonic self)* Daniela Denneta[15], w myśl której ludzkie *Ja* nie stanowi spójnej całości, ale zespół nieskończenie wielu różnych głosów pochodzących od osób i instancji napotykanych w trakcie życia przez jednostkę (i w związku z tym reprezentujących różne interesy), Robinson dokonuje multiplikacji

[15] D. Robinson, *Who translates?...,* dz. cyt., s. 148.

postaci Innego, którego rozumienie próbuje zapożyczać z koncepcji Lacana. W efekcie zaczyna śledzić i wyliczać, jak wielu różnych Innych tłumacz spotyka w ciągu całego swojego życia i jak wiele różnych osób i instancji determinuje jego sposób istnienia jako tłumacza. Rodzice, rówieśnicy, szkoła, kursy i szkolenia, media, teoretycy przekładu, wydawcy, czytelnicy, znawcy kultury oryginału, znawcy kultury przekładu, krytycy przekładu i krytycy literaccy oraz uogólnione, bezosobowe głosy dotyczące kwestii estetycznych, ekonomicznych, etycznych, społecznych, słowem: ideologicznych. Wyliczenie tych wszystkich czynników mających wpływ na doświadczenie tłumacza z jednej strony stanowi zapis rozległej i wieloaspektowej refleksji, z drugiej natomiast wydobywa przestrzeń niezróżnicowania wpisaną w ramy teorii Lacanowskiej, która w kontekście powoływania podmiotu do istnienia zna tylko jednego Innego, wobec którego ów proces się dokonuje. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu pewnej powierzchowności owego katalogu — to wyliczenie ostatecznie nie prowadzi do żadnych wniosków, a jedynie mnoży głosy, które mogą wpływać na sposób funkcjonowania tłumacza.

Wynika to jak sądzę z faktu, że Robinson traci z oczu kwestię podmiotu, która stanowi punkt wyjścia jego rozważań, a przy tym nie różnicuje kategorii Innego w odniesieniu do wymiarów Symbolicznego i Wyobrażeniowego. Zmultiplikowanych Innych i towarzyszące im głosy opisuje jako przynależące do porządku Symbolicznego, ale w istocie rozumie je jako Wyobrażeniowe. To znaczy są one dla niego równoważne i równoprawne, a więc symetryczne. Pozostają zespołem sił, które trwając w ciągłym konflikcie, równocześnie oddziałują na tłumacza i tworzą kompozycję determinującą jego działania. Podmiot zostaje w ramach koncepcji Robinsona niejako wymazany i unieważniony, zupełnie rozpuszczony w innym, czy w innych rozumianych jako dyskursy ideologiczne ów podmiot warunkujące. Robinson posuwa się nawet do tego, by wypracowany we wcześniejszych rozdziałach model logologiczny, będący w istocie klasyfikacją wyróżnionych przezeń różnych sposobów odnoszenia się do podmiotowości obecnych w historii kultury europejskiej (od podmiotu racjonalistycznego do podmiotu rozumianego jako efekt oddziaływania

ideologii)[16], wpisać w cztery miejsca wyznaczane przez schemat L. To działanie wydaje się nie tylko znaczącym nadużyciem o wątpliwej wartości poznawczej (klasyfikacja Robinsona broni się sama bez odnoszenia jej do modelu głęboko zakorzenionego w myśli Lacana, zaś to odniesienie znacząco ją zaciemnia), ale także efektem znacznego nieporozumienia. Istotą działania schematu L jest nie tyle opisywanie poszczególnych instancji składających się na sposób istnienia człowieka w języku, ale uchwycenie ich wzajemnych relacji w odniesieniu do ich asymetrycznego sposobu fukcjonowania. Tego u Robinsona brakuje. Definiując podmiot pisze on tak:

> […] podmiot nie ma żadnej niezależnej władzy by działać, żadnej sprawczości, żadnej niezależnej egzystencji — w najlepszym wypadku, jak mówi Lacan, dysponuje „niewysłowioną, głupią egzystencją"; w pewnym senie w ogóle nie istnieje poza iluzorycznym efektem inności w dyskursie Innego. Lacan miał na myśli jeden podmiot, po jednym na klienta, podczas gdy proponowany tu logologiczny model pluralizuje go, podmiot jest statystyczną średnią długiej sukcesji momentów głupiej niewysłowioności.[17]

Właśnie w kontekście myślenia o podmiocie szczególnie jaskrawy staje się rozdźwięk między myśleniem Robinsona a psychoanalizą w ujęciu Lacana. Nie chodzi tu o doktrynalną czystość odtwarzania ustaleń analityka, ale o wydobycie właściwego potencjału, jaki — w moim odczuciu — niesie ze sobą odniesienie teorii przekładu do psychoanalizy francuskiej. Robinson, aby wpisać miejsce zajmowane przez Lacanowski podmiot w ramy swojej koncepcji, sprowadza go do bytu wirtualnego, Wyobrażeniowego, który można zdemaskować jako efekt odniesienia do Innego. Już na tym podstawowym poziomie możemy wyczuć nieścisłość, mówiliśmy bowiem, że według Lacana podmiot lokuje się na osi relacji Symbolicznej, a *Ja* na osi Wyobrażeniowej. Robinson opisuje więc podmiot za pomocą kategorii, które odnoszą się raczej do *Ja*. Owo zamieszanie wynika właśnie z faktu (co z kolei Lacan uważa za znamienne dla europejskiej myśli wywodzącej się od Kartezjusza), że Robinson myli oba pojęcia. Posługuje się pojęciem podmiotu zgodnie z rozumieniem tradycji filozoficznej: jako bytu racjonalnego, związanego z porządkiem wiedzy, decydującego o naturze przedmiotu i stanowiącego fetysz dyskursu naukowego. Takie rozumienie stoi w absolutnej sprzeczności ze sposobem, w jaki to pojęcie rozumie

---

[16] Por. Tamże, s. 21-35.

[17] Tamże, s. 150.

Lacan, pozwala ono jednak Robinsonowi ująć swoją koncepcję w efektowną, rzekomo subwersywną całość:

> Przede wszystkim należy odnotować odwrócenie racjonalizmu, które tu zachodzi: najpotężniejsze, podobne bożemu miejsce kontroli w schemacie Lacana, Inny, jest zarazem miejscem najbardzej tajemniczym, obcym, innym — tym, które najmniej byśmy podejrzewali o podleganie *naszej* kontroli; zaś *ja*, które racjonalizm wyniósłby na piedestał jako rozum, pan wszelkich pomiarów, staje się głupim i niewysłowionym podmiotem, pustą łupiną, zwykłą blagą czy skorupą, która zyskuje pozór pełni dzięki inności.[18]

Robinson przedstawia podmiot jako czysty produkt ideologii, w którym mieszają się słyszane przezeń na co dzień sprzeczne głosy, wytwarzając w ten sposób jego fałszywe istnienie. Podmiot w takim rozumieniu zostaje odarty ze swojej jednostkowości, w pełni wyczerpuje się w innych dyskursach, które się na niego składają. W tym miejscu amerykański badacz popada w sprzeczność — definiuje podmiot jako tego, który jawi się jako uosobienie pełni, a który zarazem, za Lacanem, opisuje jako „niewysłowiony podmiot, pustą skorupę", a nawet więcej „jako statystyczną średnią długiej sukcesji momentów głupiej niewysłowioności". Robinson postrzega więc ostatecznie podmiot jako nieobecny, jako niewidzialny, nieopisany. Taki stan rzeczy amerykański badacz od razu kojarzy ze sposobem istnienia tłumacza oraz rolą, jaką narzuca mu społeczeństwo.

> W miejscu podmiotu mamy więc obraz *ja* uwarunkowany przez wszystkie siły inności [...] do których zostaje przywiązany w diagramie, a więc o/o'/O, a zarazem prezentuje się zewnętrznemu światu jako „reprezentatywna" twarz, twarz która zbiera laury za wszystko, czym nie jest i czego użycza mu inność. Tym, co sprawia, że kwestia ta staje się interesująca w kontekście tłumacza, jest fakt, że prawdziwa, wewnętrzna substancja, którą tłumacz-podmiot miałby reprezentować, *jest* dokładnie brakiem *ja*, opustoszeniem *ja* — niewidzialnym *ja*.[19]

Robinson zakłada, że podobnie jak nieobecność jako pozycja jest narzucana tłumaczowi przez dyskurs i tradycję przekładową, tak samo pozycja podmiotu jako niewidocznego czy nieobecnego stanowi efekt realizacji pewnego ideału podsuwanego przez Innego. Co ciekawe, zdaje się przy okazji sugerować, że podmiotowy ślad w tekście zaznacza się właśnie w jego nieobecności. O ile więc z punktu widzenia psychoanalizy Lacanowskiej początek przywołanej wypowiedzi Robinsona jest nietrafny, o tyle wnioski, które on wyciąga, pozwalają wydobyć pewną

[18] Tamże, s. 150-151.

[19] Tamże, s. 157.

dozę prawdy. Odsyłają bowiem do kwestii stosunku podmiotu do Innego. Z tej perspektywy podmiot nie jest biernym efektem wytwarzanym przez dyskurs, sumą głosów, które zasłyszał i inkorporował w toku życia, ale jest właśnie tym, co owym głosom się wymyka, co zaznaczać może się w ich pewnej wielości: nie wielości dobrowolnej, stanowiącej prostą sumę czy wypadkową, ale będącej efektem wyboru, który właśnie wyznacza przestrzeń istnienia podmiotu. O ile Robinson ma słuszność, wskazując na uwikłanie owej wielości głosów w dyskurs Innego i niezdolność podmiotu do przemawiania głosem własnym, to myli się, gdy sugeruje, że podmiot wyczerpuje się w głosach innych, stanowi bezwolny efekt oddziaływania ideologii, dla których staje się jedynie naczyniem, czy medium.

Mimo to — niejako wbrew deklaracjom — Robinsonowi udaje się świetnie wypracować w ramach teoretycznych, a następnie uchwycić przestrzeń, w której realizuje się aktywność podmiotu. Badacz, powołując się na rozważania Anthony'ego Pyma, pisze tak:

> Z ekonomicznego punktu widzenia tłumacz dodaje wartości tekstowi i zostaje za to odpowiednio wynagrodzony. Z perspektywy semiotyki natomiast „tłumaczenie jest definiowane przez relację ekwiwalencji, która neguje jakąkolwiek możliwość dodania wartości, ze względu na to, że produkt końcowy tłumaczenia powinien być bezpośrednio wymienialny na produkt początkowy". Jak to możliwe? Jak zauważa Pym, te dwie ekonomie, pierwsza związana z materialnym wymiarem produkcji tekstu, drugi z ekwiwalencją produkcji sensu, są zarazem ze sobą sprzeczne i połączone. „Jako że idealna ekwiwalencja na poziomie semiotycznym neguje wartość dodaną, z konieczności ukrywa pracę przekładu albo przekształca ją w brak-wartości, a więc notorycznie wywiera nikczemne wpływy na wynagrodzenie finansowe i zawodową psychologię tłumacza". Za sprawą tych dwu ostatnich czynników, płacy i podmiotowości, Pym doprowadził nas do miejsca, do którego chciałem, abyśmy wspólnie dotarli. Zatrzymajmy się na chwilę i przyjrzyjmy się sprawie raz jeszcze od końca: niska płaca tłumacza i jego niskie poczucie wartości są spowodowane przez ideologicznie przypisaną mu anonimowość uprawomocnianą przez semiotyczną ekonomię ekwiwalentnej produkcji sensu, ta zaś z kolei spowodowana jest przez — co? Pym tego nie mówi. „Tłumaczenie *jest definiowane* przez relację ekwiwalencji, która neguje jakąkolwiek możliwość dodania wartości, ze względu na to, że produkt końcowy tłumaczenia *powinien* być bezpośrednio wymienialny na produkt początkowy*"* — jest definiowany, stawia mu się powinności w świetle czego i kto to robi? Jak to dokładnie działa? Jak to się dzieje, że tłumaczenie jest definiowane w ten sposób oraz, co ważniejsze w kontekście naszych rozważań o *ja*, jak to się dzieje, że podmiot-tłumacz zostaje skonstruowany jako anonimowy, niewidzialny, robotnik wykonujący pracę bez wartości? Śledzenie początków uprawomocnienia tego stanu rzeczy historii kultury i ideologii stanowiło jeden z najbardziej palących problemów w moich wcześniejszych książkach, zwłaszcza w *The Translator's Turn* oraz w *Translation and Taboo* […][20]

[20] Tamże, s. 158-159.

Przywołany przez Robinsona cytat z Pyma oraz rozwijane wokół niego rozważania świetnie uchwytują relację, która zaznacza się między osią Wyobrażeniową i osią Symboliczną w schemacie L; a więc ostatecznie między tym, co moglibyśmy nazwać racjonalnym, idealnym porządkiem *Ja* oraz miejscem podmiotu. Jego wywód jest zorganizowany wokół napięcia, które rodzi się w wyniku uruchomienia materialistycznej oraz semiotycznej perspektywy myślenia o przekładzie. Ta druga, która w dyskursie o przekładzie narastała przez wieki, a najpełniejszy wyraz znalazła w święcącej tryumfy od połowy XX wieku teorii ekwiwalencji, oparta została na myśleniu w kategoriach podobieństwa. W tłumaczeniu miało dojść do możliwie wiernej wymiany elementów uznanych za kluczowe z punku widzenia uobecnienia utworu; przeważnie sensu lub znaczenia. Przekład miał oddawać, uobecniać to, co mieściło się w oryginale; stać się jego kopią, odbiciem. Skojarzenie z lustrem nie jest tu bezzasadne, koresponduje bowiem z przestrzenią Wyobrażeniowego i relacją lustrzaną opisaną przez Lacana. Tak rozumiana wymiana była więc z gruntu podejrzana, czy niejako ograniczona: nastawiona na poskramianie czy neutralizowanie jej różnicującego potencjału. Ograniczała to, co mogło znaleźć odbicie w przekładzie, jedynie do tego, co kultura docelowa spodziewała się dojrzeć. Taki sposób prowadzenia wymiany umożliwiał Wyobrażeniowe opanowywanie i uobecnienie oryginału poprzez narzucenie mu pewnego obrazu całości. Była to więc wymiana niejako pusta; wymiana, której przedmiot transakcji konstytuowany był przez obowiązującą ideologię i w której tłumacz pełnił jedynie instrumentalną rolę. Negowała naddatek, który pojawiał się w procesie tłumaczenia, a jej uczestnicy reagowali niepokojem na wszelkie jego przejawy.

Druga perspektywa, odwołująca się do krytyki materialistycznej, uwrażliwiła natomiast na wartość dodaną, która wyłania się w wyniku pracy tłumacza. Ów naddatek wprowadza do gry właśnie to, co zgodnie z duchem psychoanalizy Lacanowskiej nazwalibyśmy podmiotem tłumacza. Obecność dialektyki nadmiaru i braku w przekładzie związana jest bezpośrednio z różnicującym potencjałem języka. W związku z jego oddziaływaniem obraz pełni podsuwany przez porządek Wyobrażeniowy, a wraz z nim ów pusty model wymiany (jaki byłby sens wymiany między dwiema stronami, którym nic nie brakuje?) ulegają ciągłemu zakwestionowaniu. Konieczność odwołania się do języka wprowadza poczucie

chybienia, przesunięcia, chwieje obrazem, w którym *Ja* jest gotowe rozpoznawać siebie. W przeżyciu tłumaczy i tłumaczek jawi się jako niepokojący ślad niemożliwości, który rodzi frustrację.

Robinson, odwołując się do rozważań Pyma, świetnie wychwytuje napięcie, które zarysowuje się między tymi dwoma podejściami (osiami). Jest to właściwie relacja siły, w ramach której obraz *Ja* i związane z nim ideały nakładają ograniczenia na ekspresję podmiotowości, blokują łańcuchy skojarzeń, przerywają łańcuchy znaczących — słowem: interferują z porządkiem Symbolicznym i funkcją podmiotu. Tak Lacan definiuje zresztą podstawowe problemy neurotyka, i jak się zdaje, są to te same problemy, które diagnozuje Robinson, z tym że błędnie je lokalizuje. Trudność nie sytuuje się bowiem na osi Symbolicznej i nie dotyczy podmiotu, ale związana jest osią Wyobrażeniową i sposobami konstruowania *Ja Idealnego*, które tożsame jest właśnie z tym, co racjonalne, sensowne, dające obietnicę spełnienia i uobecnienia. Podmiot natomiast interferuje z obrazem *Ja* właśnie dzięki operowaniu w ramach osi Symbolicznej i odwoływaniu się do porządku pragnienia (nieuchronnie wiążącego się z brakiem — podmiot, który pragnie, to podmiot, który nie posiada — i negowanego przez wyobrażeniowy obraz *Ja* jako pełnego i kontrolującego).

Podmiotowość tłumacza zaznacza się więc we wszystkim, co odczytywane jest jako błąd, jako brak lub nadmiar, jako pominięcie czy przeoczenie, jako nadużycie wobec tekstu oryginalnego, jako przeinaczenie czy przejęzyczenie, przejaskrawienie. Wszystko, co zaburza możliwość zbudowania tożsamości czy rozpoznania oryginału w lustrze przekładu, stanowi ślad podmiotowej obecności tłumacza.

Efekt owej obecności zaznacza się także na innym poziomie, kluczowym dla istnienia przekładu, z którego Robinson świetnie zdaje sprawę. Kończąc rozdział o „psychologii" tłumacza, badacz wylicza na kilku stronach rozmaite nakazy stawiane tłumaczowi przez różnie rozumianych innych. Jego zdaniem przybierają one postać *podwójnych wiązań*, które stawiają przed tłumaczem serię niemożliwych do pogodzenia wymagań. Owe wiązania, mówi Robinson, naznaczają charakterystykę doświadczenia tłumacza. Ja zaś sądzę, że to właśnie one wyznaczają przestrzeń istnienia podmiotowości tłumacza manifestującej się w wyborach, które przejawiają się w każdej decyzji dotyczącej kształtu przekładanego tekstu, a które każdorazowo odsyłają do tych fundamentalnych i niemożliwych do pogodzenia racji. To właśnie w

obliczu tych sprzecznych wartości wyłania się podmiotowość tłumacza, który odnosząc się do nich w określony sposób, wypracowując sobie tylko właściwy kompromis, angażuje swoje bycie na rzecz wytworzenia przekładu noszącego jego ślad.

Ma jednak rację Robinson pisząc, że owa podmiotowość nie ma charakteru autonomicznego, że jest powoływana wobec Innego i do niego się odnosi. Istnienie podmiotu zostaje bowiem podcięte, czy przekreślone przez pytanie o pragnienie Innego. Pytanie to ma traumatyzujący potencjał, ponieważ skrywa tajemnicę, wobec której podmiot jest całkowicie bezradny i która wprowadza widmo absolutnej utraty. Jak sugeruje komentator Lacana, Mustafa Safuan:

> wobec tajemnicy pragnienia Innego dziecko jest całkowicie bezradne. Doświadczenie bezradności jest z kolei istotą tego, co Freud nazywa traumą.Według Lacana w tym właśnie momencie bezradności lub lęku tworzy się pragnienie, co jest równoznaczne z powiedzeniem, że w istocie pragnienie jest obroną. Dla Freuda, jak państwo wiedzą, wszelkie obrony są obroną przed pragnieniem, co jest zasadniczo słuszne. Według Lacana jednak samo pragnienie jest obroną, obroną przed pragnieniem Innego. Można by w tym miejscu dodać, że podmiot broni się swoim ego lub jakimś elementem pożyczonym z rejestru wyobrażeniowej relacji z Innym.[21]

Wracamy w tym miejscu do relacji między osią Wyobrażeniową i Symboliczną w schemacie L. Jak pokazuje Lacan, spotkanie z Innym, które wytwarza podmiot, ma charakter rany, wokół której się on organizuje. Pozostawia ślad, który odtąd będzie naznaczał jego egzystencję. Wobec owej traumatyzującej tajemnicy podmiot próbuje, w odwołaniu do Innego czy też wobec niego, wytworzyć wyobrażenie obiektu, który mógłby być przedmiotem jego pragnienia. To pragnienie, zawierające się w formule „być tym albo posiadać to, czego pragnie Inny", sytuuje nas już po stronie porządku Wyobrażeniowego. W tym miejscu można uchwycić związek, jaki zachodzi pomiędzy wszystkimi czterema elementami schematu L oraz między tym, co Symboliczne i tym, co Wyobrażeniowe.

Szczególnie zaskakujące, bo sprzeczne z codziennym doświadczeniem, może wydawać się twierdzenie, że *Ja* nie tylko wyznacza granice obrony przed popędami, ale także może być rozumiane jako efekt obrony przed pragnieniem. Aby obronić się przed traumatyzującą, radykalną obcością Innego, która drąży i podcina podmiot,

[21] M. Safuan, *Cztery lekcje psychoanalizy. Metoda Lacana,* przeł. J. Groth, GWP, Sopot 2012, s. 54-55.

wytwarza on wyobrażenie przedmiotu, który mógłby wypełnić brak w Innym, a następnie się z nim identyfikuje. Innymi słowy obraz *Ja* — który w tym przypadku bliski jest *ideałowi Ja* — to efekt obrony przed pragnieniem Innego, jego znaczeniem dla podmiotu oraz przed samą świadomością istnienia podmiotu jako podmiotu braku. Oś Wyobrażeniowa zaczyna zakłócać działanie osi Symbolicznej, a w związku z tym i zaburzać swobodne manifestowanie się podmiotu. Wynikają stąd dwie istotne konsekwencje, możliwe do eksplorowania w kontekście teorii przekładu, którym chciałbym przyjrzeć się bliżej. Po pierwsze można odnieść się do kwestii mechanizmów obronnych *Ego* w procesie przekładu. Po drugie wskazać, jak zarysowane powyżej miejsce szczególnej wrażliwości podmiotu otwiera przestrzeń dla oddziaływania ideologii, które staje się widoczne zwłaszcza z perspektywy doświadczenia tłumacza.

6.2. Mechanizmy obronne w sytuacji przekładowej

Temat mechanizmów obronnych *Ja* ma szczególne znaczenie dla wiązania myślenia o przekładzie z myśleniem w kategoriach psychoanalitycznych. To właśnie ta kwestia stała się przedmiotem zainteresowania Antoine'a Bermana, który w słynnym artykule *La traduction comme l'épreuve de l'étranger*[22] opublikowanym w 1984 roku dokonał pierwszej znanej mi próby wykorzystania psychoanalizy, czy raczej psychoanalitycznego sposobu myślenia, do badań nad przekładem. Rozważania na temat doświadczania obcego w przekładzie doprowadziły Bermana do zbudowania zrębów analityki przekładu, a więc sposobu badań nad przekładem zainspirowanych metodą psychoanalityczną. Impulsem dla takiego działania było dostrzeżenie oporów i zniekształceń, które towarzyszą przekładowi i utrudniają, czy uniemożliwiają, tytułowe doświadczenie obcego. Berman mówi o analityce nie tylko po to, by odwołać się do określonej metody postępowania naukowego, ale przede wszystkim aby podkreślić, że u źródeł takiego postępowania tkwi przekonanie, iż system owych deformacji związany jest z działaniem sił o charakterze nieświadomym. Efekty ich wpływu przybierały postać cenzury i oporu, przywołując na myśl fenomeny dogłębnie rozważane w psychoanalizie. Berman stawia tezę, że oddziaływanie owych

[22] Zob. A. Berman, *Przekład jako doświadczenie obcego*, przeł. Uta Hrehorowicz, [w:] P. Bukowski, M. Heydel, *Współczesne teorie przekładu. Antologia,* dz. cyt..

zniekształcających sił wpisane jest nieodłącznie w każdy akt przekładu. Szczególnie wyraźnie ich obecność zaznacza się w konkretnym typie tłumaczeń:

> Analityka negatywna dotyczy przede wszystkim tłumaczeń etnocentrycznych, aneksjonistycznych, oraz tłumaczeń hipertekstualnych (pastisz, imitacja, adaptacja, swobodne odtwarzanie), w których siły deformujące działają zupełnie swobodnie. Jednak w rzeczywistości każdy tłumacz jest narażony na działanie tych sił, nawet jeżeli przyświeca mu inne założenie. Co więcej, siły owe stanowią cząstkę jego istoty jako tłumacza, determinują jego pragnienie tłumaczenia. Złudne jest przekonanie, że tłumacz może się od nich uwolnić po prostu uświadamiając je sobie. Jedynie „poddanie analizie" własnej działalności pozwala je zneutralizować.[23]

Berman zauważa, że im przekład bardziej etnocentryczny, tym bardziej działają siły deformujące i redukuje się doświadczenie obcego. Innymi słowy, im większe oddziaływanie owych sił, tym przekład przyjmowany jest bardziej jako „swojski", budzi mniej wątpliwości i niepokojów. Drzemiące w nim potencjalnie obcość i różnica zostają spacyfikowane. W istocie Berman buduje tu paralelę pomiędzy silnym etnocentryzmem i towarzyszącymi mu zniekształceniami a opracowaną przez psychoanalizę relacją pomiędzy silnym *Ja* i działaniem mechanizmów obronnych. Choć stanowią one procesy, które z perspektywy *Ja* umożliwiają bezpieczne funkcjonowanie, zarazem są swego rodzaju siłą konserwatywną zamykającą je w świecie wytyczonym przez mury prywatnej fortecy. Nieco upraszczając można powiedzieć, że Berman subtelnie zarysowuje paralelę pomiędzy etnocentryzmem i egocentryzmem, wskazując na podobieństwo mechanizmów obronnych wytwarzanych przez egocentryczną (tj. traktującą *Ja* jako obiekt kateksji) strukturę osobowości oraz etnocentryczną (tj. silnie przywiązaną do poczucia zbiorowej tożsamości) wspólnotą i jej praktykami językowymi. Pojawia się pokusa, bynajmniej nie bezzasadna, by oba zjawiska ze sobą powiązać i rozpatrywać wspólnie. Dodatkowym argumentem przemawiającym na rzecz takiego ujęcia są nasze ustalenia z czwartego rozdziału drugiego, które uwrażliwiały na ścisły związek pomiędzy *Ja* tłumacza a wspólnotą, w imieniu której on występuje. Uwyraźnia się tu nić łącząca poczucie tożsamości tłumacza z poczuciem tożsamości wspólnoty.

Nadmierne (narcystyczne) obsadzenie *Ja* energią libidinalną, jak i zbyt sztywno działające mechanizmy obronne, z punktu widzenia psychoanalizy bywają definiowane jako przyczyna psychopatologii, jednak my nie będziemy zajmować się próbami ujmowania danych typów przekładu jako patologicznych lub nie.

[23] Tamże, s. 251.

Spróbujemy natomiast przybliżyć się do kwestii związku pomiędzy tym, co nazwaliśmy etnocentryzmem i egoizmem, a więc zrobić użytek z rozróżnień wprowadzanych przez Bermana w kontekście opracowanych przez nas wcześniej kategorii.

Francuski translatolog daje do zrozumienia, że istnieją czynniki, które wpływają na poziom i charakter zniekształceń w procesie przekładu. Już na podstawie zacytowanego powyżej akapitu można wyróżnić dwa pozostające ze sobą w związku źródła zniekształceń, które jednak, jak się o tym przekonamy, mają zupełnie inny rodowód. Owe zniekształcające siły — mechanizmy obronne — działające w ramach przekładu mogą mieć dwie odmienne charakterystyki. Po pierwsze (uwaga ta pojawia się na końcu akapitu, wydaje się jednak w pewnym sensie fundamentalna) obecność owych sił jest niezbywalnym elementem przekładu. Są one wręcz synonimem procesu i pozostają w ścisłym związku z pragnieniem tłumacza: pragnieniem tłumaczenia. Zarazem jednak w proces przekładu wpisane zostają siły deformujące, które tyleż zdają się wyrastać z podmiotowości tłumacza, co odsyłać do parametrów istotnych z punktu widzenia norm oraz konwencji literackich i kulturowych. W istocie z wypowiedzi Bermana wyłaniają się wyraźnie dwa poziomy tłumaczenia: ten, który dotyczy osi Symbolicznej i pragnienia podmiotu oraz ten, który odnosi się do wyobrażenia przedmiotu istotnego z punktu widzenia wspólnoty i jako taki wiąże się z kwestią *Ja* w przekładzie. Owo rozróżnienie wydaje się zasadnicze, ponieważ pozwala uchwycić jakościową odmienność zniekształceń wprowadzających różnicę oraz towarzyszących im zniekształceń skoncentrowanych na budowaniu mirażu podobieństwa.

Łatwo dostrzeżemy, że ten drugi typ zniekształceń powołany jest po to, aby pierwszy pozostał niewidoczny. Zniekształcenia drugiego typu mają charakter obronny, ich celem jest wymazanie, czy anulowanie tych pierwszych. Innymi słowy różnego rodzaju udomawiające zabiegi służą temu, by przykryć różnicę nieuchronnie wprowadzaną przez proces przekładu. Z tej perspektywy niezdolność do przyjmowania tego, co obce, z jednej strony pozostaje kwestią radykalnej odmienności oryginału i gramatycznych ograniczeń wpisanych w strukturę języka docelowego, ale z drugiej jest funkcją zdolności do ich uznania i zaakceptowania. Gdy tej zdolności brakuje, natężenie zniekształceń wzrasta, zmienia się także ich jakość. Oprócz fundamentalnych i niemożliwych do uniknięcia zniekształceń

wyrastających z ograniczeń i specyfiki języka docelowego, uruchomione zostają również zniekształcenia, których zadaniem jest pokrywanie braków i różnic naruszających obraz wydolności i uniwersalności danego języka ogólnego. Chodzi tu o ten typ zabiegów, które na mocy bezwzględnego redukowania obcości i inności oryginału próbują podtrzymywać wrażenie zdolności języka do ich uobecniania bez straty. Ich zadaniem jest więc negowanie utraty wprowadzonej przez proces symbolizacji w ramach procesu przekładu. Berman wyznacza wstępnie dwanaście tendencji charakteryzujących deformacje wpisane w proces tłumaczenia. Co najmniej dziewięć z nich[24] przybiera postać zabiegów, które można by opisać w odniesieniu do Lacanowskiego porządku Wyobrażeniowego. Ich celem jest anulowanie poczucia różnicy i związanej z nią utraty, które wprowadza przekład, a które są pochodną oddziaływania pragnienia tłumacza oraz uwikłania Innego w cały ten proces.

Remedium na zniekształcenia pojawiające się w tłumaczeniu Berman widzi w analityce przekładu. Analiza deformacji i ich uświadamianie (czy właściwie przepracowywanie) miałaby sprzyjać wydobywaniu etnocentrycznego systemu, w który uwikłany jest tłumacz. Co znamienne, proponowana przez Bermana aktywność analityczna nie miałaby polegać na kształceniu i poszerzaniu samowiedzy, lecz na uważnym analizowaniu efektów własnej i cudzej pracy przekładowej. Ten postulat zasadniczo odróżnia propozycję analityki przekładu od krytycznych podejść wypracowywanych licznie w ramach preskryptywnych teorii przekładu, które skore są do produkowania etycznych i estetycznych zakazów i nakazów mających kierować pracą tłumacza. Z czego wynika ta różnica? Berman zdaje się przeczuwać związek, jaki zachodzi między tendencją do udomawiania — czyli tym, co nazywa on szeroko rozumianym etnocentryzmem — a świadomością i wiedzą. System zniekształceń obecny w doświadczeniu tłumaczy opisuje tak:

> System ten w równym stopniu jest bowiem uwewnętrznionym wyrazem tradycji, liczącej sobie dwa tysiące lat, jak i etnocentrycznej struktury wszystkich kultur, wszystkich języków, nie tyle jako język surowy, ile jako „język ucywilizowany". Tłumaczą jedynie języki

[24] Mam tu na myśli zabiegi opisane przez Bermana i przedstawione w przekładzie jako racjonalizację, objaśnianie, wydłużanie, uszlachetnianie/wulgaryzację, zaburzenia ilościowe, niszczenie ukrytych sieci znaczeniowych, niszczenie sieci elementów rodzimych lub ich egzotyzacja, niszczenie zwrotów i wyrażeń idiomatycznych. Pozostałe trzy zaburzenia ilościowe, niszczenie rytmu i zacieranie superpozycji języków związane są raczej z symboliczną funkcją przekładu oraz nieuchronną utraty, którą ona wprowadza, dotyczą zaś materialnej charakterystyki oryginału. Por. A. Berman, *Przekład jako doświadczenie obcego,* dz. cyt., s. 253-263.

„ucywilizowane”, ale to także one stawiają największy opór przy zderzeniu, jakim jest przekład. Cenzurują.[25]

Warto zauważyć, że Berman przypisuje tendencje do wprowadzania zakłóceń nie tyle językowi w ogóle, co językowi „ucywilizowanemu”. Trudno odgadnąć do końca, co może mieć na myśli i jaką definicję ucywilizowania przyjmuje, możemy jednak przypuszczać, że mowa tu o języku zbiorowości, która z jednej strony zdolna była do wytworzenia poczucia tożsamości, a z drugiej w związku z tym wypracowała szereg norm, także tych związanych z procesem przekładu, które miałyby tę tożsamość zabezpieczać. Mówiąc o językach ucywilizowanych, możemy więc mieć na myśli, jak sądzę, języki wspólnot, które dokonały swego rodzaju dyskursyfikacji procesu przekładu, wytwarzając jego idealny przedmiot. Na mocy oddziaływania norm ów przedmiot, sugeruje Berman, ulega uwewnętrznieniu, wiążąc tym samym tłumacza ze wspólnotą, która go wypracowała i dla której stanowi on ideał. Etnocentryczny opór pojawiający się w tłumaczeniu wydaje się pozostawać w związku z wyobrażeniem owego przedmiotu, stającego się ogniwem łączącym tłumacza i wspólnotę, z której wyrasta (czy z którą się identyfikuje). Zasadne więc wydaje się postawienie pytania, czy poprzez rozwijanie dyskursu o przekładzie, poprzez formułowanie nowych norm i zasad, można zredukować zniekształcenia pojawiające się w procesie przekładu, a wynikające z uwikłania tłumacza w etnocentryczny system? To właściwie pytanie o to, czy zalecenie przekroczenia etnocentryzmu (egocentryzmu) faktycznie może do tego doprowadzić? Czy nie jest raczej tak, że sformułowany w ten sposób postulat ostatecznie zamienia się w swoje przeciwieństwo, wspierając etnocentryzm, tyle że inaczej rozumiany, np. jako ujednolicający nakaz otwierania się na to, co inne? Dlatego też — jak się zdaje — Berman zaleca dystansowanie się wobec poszerzania wiedzy i określania kompetencji tłumacza na rzecz analizowania jego działania.

Wobec tak postawionej sprawy nasuwa się pytanie o rolę dyskursu o przekładzie w kontekście samego procesu tłumaczenia. Czy istnieje i na czym miałby polegać związek pomiędzy zniekształceniami wpisanymi w przekładanie a teorią przekładu? Berman o zidentyfikowanych przez siebie zniekształceniach i ich źródłach, a więc o przedmiocie analityki tłumaczenia, pisze w następujący sposób:

[25] A. Berman, dz.cyt., s. 251-252.

> Natomiast analityka ma na względzie uniwersalia deformacji nierozłącznie związane z czynnością tłumaczenia. Jest oczywiste, że te uniwersalia pokrywają się w niektórych momentach i w niektórych kulturach z systemem norm zawiadujących pisarstwem […] Bywa to jednak chwilowy zbieg okoliczności; w XX wieku nie obowiązują nas już normy klasyczne, tymczasem uniwersalia deformacji pozostają, a nawet wchodzą w konflikt z nowymi normami rządzącymi pisarstwem i przekładem.
> Mimo to zanalizowane powyżej tendencje deformujące nie są ahistoryczne. Są raczej historyczne w pewnym pierwotnym sensie. Wszystkie bowiem odsyłają do figury przekładu wypracowanej na Zachodzie na podstawie myśli greckiej, a ściślej rzecz biorąc, na podstawie platonizmu. Przez „figurę przekładu" będziemy rozumieć postać, w jakiej — w danej kulturze — przekład się rozwija i jawi samemu sobie, zanim zrodzi się teoria.[26]

Francuski teoretyk zdaje się wahać między sprzecznymi ustaleniami. Ostrożnie formułuje tezy, by za chwilę je nieco osłabić lub się z nich wycofać. Z jednej strony przedstawia tendencję do zniekształceń jako historyczną, z drugiej podkreśla jej ponaddwutysiącletnie trwanie. Zakłada ateoretyczność deformacji, a zarazem ich źródeł upatruje w bardzo konkretnej tradycji filozoficznej. Wskazuje na różne przejawy owych zniekształceń w ramach różnych „figur przekładu", a jednocześnie znów wyznacza im wspólne tło i wspólny punkt dojścia. Zakłada możliwość rozwijania się praktyki przekładowej przed rozwojem jej teoretycznego opracowania, ale mówi o konstytutywnym dla przekładu ustosunkowaniu danej kultury wobec jego przebiegu. Ta seria piętrzących się paradoksów dobrze zdaje sprawę z zawiłości samego problemu i wynikającej stąd trudności w udzieleniu jednoznacznej odpowiedzi. Nie ulega wątpliwości jednak, że tradycja platonizmu, którą Berman rozpoznaje jako konstytutywną dla zachodniego myślenia i mówienia o przekładzie, stanowi punkt odniesienia, o ile nie punkt wyjścia, dla rozważań licznych teoretyków przekładu, także tych przywoływanych w tej pracy: Berman, Venuti, Steiner, Robinson, Tabakowska, Bednarczyk, Urbanek — wszyscy wymieniają filozofię Platona jako horyzont tradycji przekładoznawczej, który funduje myślenie w kategoriach dualnych: kopii i oryginału, ducha (idei) i wcielenia, sztuki i rzemiosła. Nawet Robinson, który eksploruje różne teorie przekładu i ich oddziaływanie na praktykę tłumaczenia, poświęca w swoich książkach rozległe passusy omawianiu wpływu Platona — i jego duchowego następcy, Augustyna — na współczesną praktykę przekładu. Na czym więc polega paradoks zniekształceń w przekładzie, które zdają się wyrastać z norm i tradycji obecnych w danej kulturze, a równocześnie stawiać opór ich przekształceniom? Na czym polega istota owego osobliwego

[26] Tamże, s. 264.

sposobu istnienia przekładu, który jawi się jako herold nowości w danej kulturze, a zarazem jako siła konserwująca jej najintymniejsze jądro?

6.3. Metafizyka i melancholia

W zrozumieniu tego fenomenu może pomóc charakterystyka myśli Platońskiej, którą zaproponował Andrzej Marzec[27], a która — jak sądzę — pozwoli opisać, na czym polega nośność Platońskiego sposobu myślenia w kontekście praktyki przekładu. Marzec rozpoczyna od skonstatowania obecnego w myśli europejskiej pragnienia powrotu do źródła, naznaczającego doświadczenie Europejczyków nostalgią i tęsknotą za tym, co z dawna utracone. Taki sposób istnienia, zdaniem poznańskiego badacza, wyrasta z myślenia w kategoriach metafizycznych. Jego początki oraz siłę oddziaływania należy łączyć właśnie z pismami Platona. Koncentrując swoją uwagę na postaci filozofa, Marzec odwołał się do kategorii psychoanalitycznych, by ukazać egzystencjalny kontekst narodzin europejskiej metafizyki i powiązać ją z kategorią melancholii.

Badacz zwraca uwagę na genetyczny kontekst najbardziej znanych i znaczących Platońskich *Dialogów*. Powstają one po tym, jak Sokrates, ukochany mistrz Platona, ginie w dwójnasób dramatyczną śmiercią: skazany wyrokiem przez demokratyczną władzę ateńskiego polis odbiera sobie życie, wypijając truciznę. Marzec zbiera liczne ślady, które wskazują na traumatyczny charakter odejścia Sokratesa w przeżyciu Platona. Strata w rozumieniu Platona — sugeruje— miała wymiar absolutny, niezrozumiały i niepowetowany. Zarazem — jak wynika z relacji zawartej w *Fedonie* — została ona objęta zakazem, czy niemożnością odbycia żałoby. Postać Sokratesa jawiła się w oczach Platona jako niemożliwa do pochowania i do odżałowania. W odpowiedzi na śmierć mistrza zaczął on tworzyć *Dialogi,* których charakterystyczna forma i treść miały odcisnąć piętno na kolejnych wiekach tradycji filozoficznej. Jak sugeruje Marzec, punktem wyjścia dla powstania *Dialogów* jest pustka powstała w wyniku śmierci Sokratesa. Dzieła te są zaś zapisem zmagań z absolutnym wymiarem utraty, próbą opracowywania tego tematu i niebezpośredniego zdawania sprawy z cierpienia, które się z nim wiąże. Poznański filozof wskazuje na

[27] Zob. A. Marzec, *Widmontologia jako teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności,* Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana*,* Warszawa 2015.

ich melancholijny charakter, który przejawia się zarówno na poziomie formy, jak i treści pisarstwa Platona. Forma dialogu wydaje się dodatkowo nacechowana w zarysowanym kontekście: zaczyna jawić się jako próba podtrzymywania rozmowy z mistrzem, mówienie kierowane do niego i w jego imieniu.

> Platon ma tylko jedne usta, które jednak są używane przez co najmniej dwie osoby: jego samego i pragnącego dojść do głosu inkorporowanego Sokratesa. Dialogi są wobec tego polem nieustannej walki między dwoma filozofami dzielącymi się z konieczności jednymi ustami. Nawet sokratejski monolog jest w tym sensie heterogeniczny, a każdy jego wywód zawsze stanowi przynajmniej dwugłos. Spoglądając na tę kwestię bez najmniejszego dystansu, jedynie z perspektywy wnętrza dialogów, zatem całkowicie zanurzeni w warstwie fabularnej, zauważamy dotkliwą, często drażniącą nieobecność Platona i tylko z tego punktu widzenia możemy powiedzieć, że on sam zniknął; być może ukrył się w Sokratesie bądź też został przez niego pożarty. […] Platon, sygnując wszystkie dialogi (krypty) własnym imieniem, stara się jednak ocalić mówiącego w nich i nim samym Sokratesa. W ten sposób uczeń celowo wycofuje się z pozycji głównego bohatera i aktora; można nawet odnieść wrażenie, że znika, lecz nie robi tego wcale w geście pokory czy ze względu na autorytet, jakim darzył własnego mistrza. Tworzy miejsce wewnątrz swojego podmiotu i zgadza się na częściową utratę siebie, by umożliwić Sokratesowi jego dalszą pasożytniczą encystencję.[28]

Marzec pokazuje, jak odmowa pogodzenia się z utratą mistrza uruchamia charakterystyczną dla melancholii inkorporację utraconego obiektu i dalsze prowadzenie dialogu z nim już wewnątrz podmiotu. Mówiąc kategoriami freudowskimi, inkorporacja ta odbywa się właśnie w taki sposób, że wchłonięty obiekt zostaje usytuowany na miejscu *Nad-ja* i wywiera na *Ja* nacisk, pouczając je i jawiąc się jako głos odcieleśnionego i surowego absolutu. *Ja* zaś, aby móc utrzymać we własnym wnętrzu utracony obiekt, dokonuje tego za cenę wycofania się, dezawuacji i stopniowego znikania. Już na tym etapie uderza podobieństwo, z jakim opisywania przez Marca relacja między Sokratesem i użyczającym mu swojego głosu w *Dialogach* Platonem przypomina wyobrażenia dotyczące modelowej relacji łączącej autora i mającego mówić jego głosem tłumacza w ramach sytuacji przekładowej.

Na poziomie treści melancholijny charakter myśli Platona pozostawia swoje ślady w różnych miejscach. Daje o sobie znać we wszystkich tych wątkach, które dotyczą przeczucia doświadczenia utraty. To stąd wyrasta większość wprowadzanych przez Platona dualizmów. Najbardziej interesujące i symptomatyczne wydają się dwie ściśle związane ze sobą opozycje: ducha i ciała oraz litery i głosu. Platon wyraźnie odrzuca i oddziela to, co ma charakter temporalny i przemijający, jako nieprawdziwe,

[28] Tamże, s. 96-97.

wytwarzające złudę i iluzję. Martwa litera unieobecnia żywy głos, zaciemnia intencję mówcy, nie potrafi oddać jego dykcji i niepowtarzalności sposobu artykulacji. Niedoskonałe, naznaczone wadami, chorobami i pragnieniami ciało przysłania (albo wręcz więzi) doskonałego, nieśmiertelnego ducha. Stawką obu tych opozycji i stojącego za nim wartościowania jest kwestia obecności i nieobecności Innego. Przywiązanie do jego niepowtarzalnego głosu i zaprzeczenie możliwości jego utraty dzięki wyobrażeniu sublimacji mówiącego stanowi gwarancję obecności. Jak zauważa Marzec i wielu jego poprzedników, właśnie wokół tematu obecności ogniskuje się myśl Platona.

Leżące u podstaw wypracowanej przez niego ontologii cechuje owa charakterystyczna dwoistość, która stała się schedą europejskiej myśli filozoficznej i która w tak wyrazisty sposób przejawia się w zachodnim dyskursie o przekładzie. Filozofia Platońska przeczuwa i tematyzuje absolutny, nieprzekraczalny brak wpisany w ludzką egzystencję. Pośrednio zdaje więc sprawę z ograniczenia (przekreślenia, kastracji), które pochodzi od tego, co radykalnie Inne, a co pozostawia go bezradnym i straumatyzowanym. Jednocześnie (w pewnym sensie wyprzedzając nawet samo doświadczenie utraty) powołuje wyobrażenie świata idei, będącego remedium na owo traumatyzujące doświadczenie. Już u zarania pozwala je zanegować i mu zaprzeczyć. W odpowiedzi na niedoskonałość ciała wytwarza obraz nieśmiertelnego ducha i dokonuje jego apologii. W obliczu wieloznaczności i autonomii litery, które perforują jednoznaczność wypowiedzi, tworzy wyobrażenie głosu gwarantującego jedności interpretacji. Wobec doświadczenia rozchwiania podmiotu przez nieświadome, ustanawia prymat rozumu (logosu) jako narzędzia samostanowienia, zapewniającego panowanie *Ja* nad własnymi popędami. W odpowiedzi na wprowadzający brak i zmianę potencjał przekładu, deprecjonuje go i wytwarza wyobrażenie oryginału jako synonimu czystej obecności pełni dzieła i związanego z nim doświadczenia czytelniczego.

Platon zarazem wprowadza porządek utraty i oferuje wyobrażenie czegoś, co tej utracie zaprzecza. Owo wyobrażenie przedstawia coś, co jest bezpośrednio niedostępne i powoduje głęboką tęsknotę. Jako takie staje się motorem napędzającym działania podmiotu. W efekcie wprowadzona przezeń dynamika przybiera postać paradoksalnego „dążenia wstecz": gorączkowego poszukiwania tego, co zostało pierwotnie utracone. Platon wytwarza obraz idealnego porządku, idealnego świata,

który ma charakter transcendentny i który niesie nadzieję, zarazem fundując efekt charakterystycznego przesunięcia, polegającego na wychyleniu ku temu, co ma być lub co powinno być, oraz ignorowaniu czy wręcz potępianiu tego, co jest rzeczywiście. Wprowadza element alienacji podmiotu wobec samego siebie, ponieważ prowadzi do identyfikacji z tym idealnym, antycypowanym obrazem. Ideał ów staje się synonimem *Ja* oraz miejscem, z którego feruje się oceny i wyroki. Tym, co potencjalnie obecne jest już w pismach Platona, a co pośrednio wydobywa Andrzej Marzec odwołując się do kategorii psychoanalitycznych, jest związek owego idealnego obrazu z postacią Innego oraz zagadnieniem obecności. Mowa tu o obecności samego podmiotu, ale przede wszystkim o obecności Innego, który ów podmiot powołuje do istnienia, a zarazem przekreśla.

Jak była o tym mowa wcześniej, stawką w grze podejmowanej przez podmiot jest pytanie o przedmiot, który byłby w stanie uobecnić Innego. Pobierane z jego pola odpowiedzi przyjmują postać wyobrażeń i identyfikacji, których zadaniem jest ukojenie i przysłonięcie traumatycznej utraty. Taka jest właśnie funkcja ideału, idealnego obiektu w pismach Platona. Obraz świata idei pozwala zanegować i przekroczyć cielesną skończoność innego, Sokratesa jako osoby, i odwoływać się do abstrakcyjnego i nienaruszalnego Wielkiego Innego. Zaś przedmiotami, które dają nadzieję na jego uobecnienie, ponowny kontakt z nim, są te, które on sam — zdaniem Platona — umiłował: wiedza i prawda. W ten sposób powstaje obraz *Ja* jako filozofa, który niesie nakaz miłowania wiedzy i potępiania wszystkiego, co od niej odwodzi. Działania Platona jako filozofa koncentrują się na dążeniu do prawdy, która daje obietnicę uobecnienia radykalnej inności Innego.

Dzieło Platona, nie tylko na poziomie treści, ale także sposobu jej wyrażania, zakłada więc specyficzny sposób funkcjonowania podmiotu, pochwyconego w geście negowania utraty i próby odzyskania tego, co utracone. Taki rodzaj podmiotu, wraz z jego wyczuleniem na kwestie utraty i podatnością na podsuwane przez ideologię sposoby jej zanegowania, stanie się modelem wielokrotnie odtwarzanym w historii przekładu. W tym miejscu wyłania się metodologiczna trudność: nierozstrzygalne pytanie o relację następstw i zależności. Czy dostrzeżona przez nas zbieżność między sytuacją podmiotu w przekładzie a sytuacją podmiotu utrwaloną w pismach Platona faktycznie chwyta coś z ich wzajemnej zależności, czy też jest jedynie efektem wytworzonym przez zastosowane narzędzie — psychoanalizę Lacanowską? Czy jest

tak, że filozofia Platona rzeczywiście zdołała ustanowić swego rodzaju matrycę, która strukturyzowała doświadczenia osób zajmujących się przekładem? Czy raczej stała się ona wyrazem pewnego podmiotowego doświadczenia i odpowiedzi na nie, które daje o sobie znać również w sytuacji przekładu?

Kwestia ta pozostaje nierozstrzygalna. Pozwala jednak odnieść się do wątpliwości i związanych z nimi paradoksów sformułowanych przez Bermana. Francuski teoretyk był przekonany o wpływie historycznych i partykularnych ideologii na kształt przekładu, ale jednocześnie wskazywał na ponaddwutysiącletnią tradycję, będącą niezbywalnym tłem zachodniego dyskursu o przekładzie. Koncepcja proponowana przez nas pozwala uchwycić, w jaki sposób dzieło Platona, które odegrało tak wielką rolę w historii mówienia i myślenia o przekładzie, otwiera przestrzeń dla oddziaływań ideologii. Myśl platońska wprowadza do dyskursu o przekładzie bakcyla melancholii. Przejawia się on nie tyle w wytworzeniu idealnego obrazu, tego, co kojarzone ze światem idei, ile w ukonstytuowaniu braku, na który ów idealny obraz staje się odpowiedzią. W ten sposób stwarza podstawę owej charakterystycznej dla zachodniego dyskursu o przekładzie tęsknoty: pragnienia obecności. Wyrastając z melancholijnego braku, filozofia platońska otworzyła przestrzeń dla wyobrażeń światów, przedmiotów, obiektów, które byłyby w stanie ową przeczuwaną lukę wypełnić.

6.4. Wzniosły obiekt ideologii

O ile kojarzone z platonizmem poczucie braku jest koniecznym (bo wciąż negowanym) punktem odniesienia, o tyle wyobrażenia obiektów, które stanowiłyby nań remedium i umożliwiały uobecnienie, miały charakter zmienny i ulegały oddziaływaniu ideologii. Ów obiekt jest bowiem w istocie tym samym, który Slavoj Žižek, w tłumaczeniu Joanny Bator i Pawła Dybla, nazywa *wzniosłym obiektem ideologii* i wokół którego organizuje się istota ideologicznych oddziaływań[29]. Wyobrażenie przedmiotu, który byłby w stanie przywołać Innego, zespół rytuałów i praktyk, które należy wykonać, recepta na pożądany sposób bycia i życia, stanowią, zdaniem Žižka, właściwą treść każdej ideologii. Jej siła ugruntowana jest właśnie w

[29] Por. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, 2001.

owym fundamentalnym dla europejskiego podmiotu braku i potrzebie jego zanegowania. Tak właśnie można rozumieć rolę dyskursywnych oddziaływań w sferze przekładu. Zanegowanie utraty w ramach sytuacji przekładu staje się możliwe jedynie wtedy, gdy powołany zostanie idealny przedmiot przekładu, czyli oryginał, oraz zespół działań koniecznych do jego uobecnienia wykonywanych przez odpowiednią osobę — tłumacza. Zarysowuje się tu linia łącząca dyskurs o przekładzie, wytwarzany przez niego idealny przedmiot oraz *Ja idealne*, z którym tłumacz identyfikuje się w swojej roli. Wraz z ideałem przekładu wyłania się *Ja* tłumacza jako dyskursywny efekt jego szkolenia i dyscyplinowania.

W ten właśnie sposób powstaje instancja, która wkrada się w doświadczenie tłumacza i odtąd nieustannie mu towarzyszy, czy wręcz go nawiedza. Jako *Ja idealne*, alienujące podmiot wobec siebie, będzie wprowadzała nieustanne poczucie chybienia. Będzie przybierała postać nakazu perfekcjonizmu, precyzji, pracowitości, ale jednocześnie jego rewersu: charakterystycznego, odczuwanego przez podmiot przytłaczającego poczucia bycia nie dość dobrym, deficytu odpowiednich kwalifikacji, oszukiwania[30], wywołując tym samym wewnętrzny rozziew pomiędzy teorią i praktyką przekładu.

Przywiązanie do owego idealnego obrazu oddziałującego na *Ja* tłumacza stanie się także źródłem zniekształceń zaobserwowanych przez Bermana. Owe zniekształcenia zdają się wyrastać z obowiązujących w danej kulturze norm literackich i estetycznych, a jednocześnie momentami stawiać im opór, kontestować zastany porządek. Przyczyny owych zniekształceń, choć odnoszą się do przyjętych przez daną zbiorowość norm — m.in. literackich i estetycznych — zarazem je przekraczają i sięgają głębiej. W świetle naszych dotychczasowych ustaleń musimy postawić tezę, że sytuacja przekładowa jest odpowiedzią na pragnienie Innego i towarzyszące mu aktualne normy i zasady umożliwiające wrażenie uobecnienia. Przekład tyleż zdaje sprawę z obowiązującej w danej społeczności odpowiedzi na pytanie o obiekt pragnienia Innego, co go konstruuje. Nie zmienia to jednak faktu, że

---

[30] Dariusz Żukowski w rozmowie z Adamem Pluszką, mówi o towarzyszącym mu syndromie oszusta. Zapytany o to, czy ucieszyłby się z nagrody za przekład, odpowiada: „Odczuwam silny *impostor syndrome*. Nie jestem filologiem angielskim z wykształcenia, ciągle mam wrażenie, że pozostaję w tyle z przekładoznawstwem i nie pracuję — nad językiem, nad sobą — tyle, ile powinienem. Na przykład moja powieść leży od lat w kałamarzu. Susan Sontag dopatrzyłaby się tu być może osobowości melancholijnej. Także nagroda mogłaby mnie co najwyżej załamać. Ale napewno są tacy, dla których stanowi to motywację, napędzające uznanie. *Whatever floats your boat*. Zob. *Wte i wewte. Z tłumaczami o przekładach",* red. A. Pluszka, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2016, s. 96.

tłumaczenie można postrzegać jako najczulsze i najgłębiej sięgające narzędzie badawcze pozwalające zyskać choćby mgliste wyobrażenie na temat tej absolutnie fundamentalnej dla istnienia każdej wspólnoty kwestii, jaką jest sposób odnoszenia się do Innego. Praktyka przekładowa i towarzyszący jej dyskurs mogą zatem stać się przedmiotem badania, a ustalenia będące wynikiem owych badań mają potencjał sięgania najgłębszych rudymentów istnienia danej społeczności i jej ustosunkowania do języka[31].

Idealny przedmiot ustanawiany w ramach sytuacji przekładowej jest punktem łączącym indywidualną nieświadomość tłumacza oraz nieświadomość zbiorową. W tym miejscu możemy więc odnieść się do kwestii, którą wcześniej pozostawiliśmy bez wyjaśnienia[32]. Freud w studium *Psychoanaliza zbiorowości a analiza „ja"*[33] pokazywał, że w ramach aparatu psychicznego istnieje przestrzeń, która umożliwia powiązanie funkcjonowania podmiotu z funkcjonowaniem zbiorowości. Owo powiązanie możliwe staje się właśnie w odniesieniu do idealnego, wyobrażonego obiektu wytworzonego przez wspólnotę. Następuję ono w wyniku zidentyfikowania się z nim wszystkich jej członków. Freud podsumowuje swoje rozważania na ten temat następującymi słowami w przekładzie Roberta Reszkego:

> […] zbiorowość pierwotna składa się z pewnej liczby indywiduów, które na miejscu swojego ideału „ja" ulokowały jeden i ten sam obiekt, a w rezultacie utożsamiły się nawzajem ze swym „ja".[34]

Z takiego ujęcia wynika wiele istotnych konsekwencji dla dyskursu o przekładzie. Stanowi ono rozwinięcie i dodatkowe umotywowanie ustaleń Bermana na temat

---

[31] Jerzy Jarniewicz świetnie opisuje omawiane zjawisko w ramach szkicu pod ironicznym tytułem *Kto tak pięknie gra, czyli stereotyp poetyckości w polskich przekładach anglojęzycznej poezji współczesnej*. Translatolog pokazuje w jaki sposób iście romantyczny z ducha stereotyp poezji uaktualnia się w przekładach współczenej poezji na język polski. Jarniewicz z jednej strony wskazuje na zakorzenienie charakterystycznego uwznioślania czy podnoszenia tonu poezji w przekładzie w lęku przed utratą, z drugiej natomiast podkreśla jego znaczenie: odwołanie się do romantycznego wzorca staje się tu niejako gwarancją prawomocności wykonywanych działań i związanego z nim uobecniania. Nawet, gdy w oczach krytyka taki sposób działania obraca się w śmieszność, w doświadczeniu tłumacza, najpewniej, daje poczucie trafienia, chwytania czegoś dotyczącego pragnienia Innego, a więc owego wzniosłego przedmiotu, dającego nadzieję na uobecnienie. Por. Jerzy *Jarniewicz: Kto tak pięknie gra, czyli stereotyp poetyckości w polskich przekładach anglojęzycznej poezji współczesnej*, „Literatura na Świecie", nr 07/2001 (360), s. 211-225.

[32] Kwestia ta została wprowadzona wstępnie w czwartym rozdziale.

[33] S. Freud, *Psychoanaliza zbiorowości a analiza „ja",* przeł. R. Reszke [w:] Tegoż, *Pisma społeczne,* przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, KR, Warszawa, 2009, s. 51-121.

[34] Tamże, s. 95.

zniekształceń i przesunięć w przekładzie. Po części mają one to samo źródło, co zniekształcenia i przesunięcia w jednostkowym doświadczeniu. Można więc ustanowić paralelę między nieświadomym funkcjonowaniem jednostki oraz zbiorowości, które dokonały identyfikacji z podobnym, wyobrażonym przedmiotem. Zapewnia on bowiem poczucie jedności i tożsamości, które może stać się podstawą formowania reakcji obronnych w sytuacji zagrożenia rozchwianiem czy rozbiciem. Taką sytuacją, bez wątpienia, jest sytuacja przekładowa.

Zaczyna się tu wyłaniać instancja, w ramach której tłumacz może być delegowany do reprezentowania danej wspólnoty i jej interesów. Jego tożsamość jako tłumacza formułuje się bowiem w odniesieniu do przedmiotu wytworzonego przez dyskurs. Moglibyśmy powiedzieć, że tłumacz występuje w imieniu wspólnoty wyobrażonej, ponieważ jego legitymacja pozornie wywodzi się z owego podzielanego ideału. Tłumaczenie odbywa się w ramach wyznaczonych przez ideologię, służy jej reprodukowaniu, utwierdzaniu i podtrzymywaniu wrażenia jej pełni, sprawczości i zdolności do wyczerpującego opisywania świata. Odwołanie się do niej ma w istocie charakter konserwujący. Zarazem jednak tak rozumiane tłumaczenie stwarza sytuację podwyższonego ryzyka, w której obowiązujący dyskurs może zostać z równym prawdopodobieństwem uprawomocniony, jak i zdyskredytowany. Wiemy już, że tożsamość tłumacza powoływana na potrzeby danego przekładu i wspólnoty, w imieniu której on działa, opiera się na negowaniu różnicy, wykluczaniu wieloznaczności i różnorodności, przysłanianiu kluczowej dla sytuacji przekładu utraty. Tak rozumiana tożsamość ma ostatecznie charakter obronny i jako taka jest bardzo chwiejna. Nieustannie jest podcinana przez żywioł mowy i niedającego się wykluczyć pragnienia tłumacza. Utrzymanie obrazu jedności i pełni wymaga obwarowania procesu przekładu szeregiem restrykcji i ograniczeń, które nastawione są na zabezpieczanie poczucia tożsamości rozumianego dwojako: zarówno jako możliwa do utrzymania tożsamość przekładu i idealnego obrazu oryginału, jak i wewnętrzna tożsamość podmiotu/zbiorowości z wyznaczonym przez dyskurs idealnym obiektem.

Odpowiedź na pytanie o pragnienie Innego, w kontekście której wytwarzany jest ów idealny obraz przekładu, każdorazowo jest kwestią interpretacji. Ukojenie, które oferuje jego wytworzenie, ma charakter chwilowy, nieustannie podcinane jest bowiem przez niepewność i ruch znaczących związany z nieświadomym. W tym

sensie pytanie o pragnienie Innego nieustannie pozostaje w mocy jako konstytutywne dla istnienia podmiotu. Z perspektywy zbiorowości pulsowanie idealnego obrazu jest niepokojące, wprowadza element rozchwiania tożsamości i granic. Na głębszym poziomie ujawnia także lęk przed utratą Innego, będącego gwarancją poczucia obecności.

Tym, co charakterystyczne dla melancholii, jest sytuacja podmiotowa, w której trauma związana z utratą jest tak duża i wiąże się z tak dużym lękiem, że zablokowana zostaje zdolność do kwestionowania czy modyfikowania odpowiedzi na pytanie o pragnienie Innego. Odpowiedź jednoznaczna i niezdialektyzowana kładzie się cieniem na istnieniu podmiotu, przybiera kształt pewności dotyczącej tego, czym *Ja* powinno być dla Innego — to znaczy jak powinno wyglądać ucieleśnienie obiektu jego pragnienia. W związku z tym wszelkie przejawy niedoskonałości (tzn. podmiotowego istnienia, które wykracza poza idealną formułę) spotykają się z karzącymi atakami ze strony *Ja idealnego*, zidentyfikowanego z owym wyobrażonym przedmiotem pragnienia. Pod wpływem nacisków działania osoby zostają nakierowane na wymazanie śladu podmiotowego poprzez zjednoczenie z idealnym obrazem i anulowanie wszelkiej różnicy, nadmiaru, nadwyżki, które mogłyby wskazywać na istnienie braku. Innymi słowy pojawia się dążenie do usunięcia wszelkich przejawów podmiotowej aktywności rozumianej jako pragnienie obecności Innego. Uruchomienie pragnienia równoznaczne jest bowiem ze wskazaniem na owo puste miejsce sygnujące założycielską nieobecność i związaną z nią traumę. Właśnie jako takie dla melancholijnego podmiotu jest niemożliwe do zaakceptowania. Taka oto dynamika organizuje egzystencję melancholika, który z czasem coraz bardziej zapada się w bezruchu, aż do gestu samowymazania się w wyniku samobójstwa (które — notabene — przybierać może postać ulgi związanej ze zjednoczeniem się z wciąż narzucającym się obrazem; z przekroczeniem niedoskonałości wprowadzanej przez pragnące ciało na rzecz wyzbytego braku pojednania z Innym).

W istocie porażająca jest zbieżność takiej dynamiki podmiotu z konstrukcją podmiotowości wprowadzoną przez Platona i jej późniejszym wpływem na wieki tradycji dyskursu o przekładzie. W jego ramach tłumaczowi zalecano zajęcie podobnej — katastrofalnej dla istnienia podmiotu — pozycji wobec tłumaczonego Autora. Zidentyfikowany z określonym ideałem tłumacz, który pozostawał w ścisłym związku z idealnym przedmiotem przekładu konstruowanym przez dyskurs, miał

doprowadzić do własnego wymazania, samoanulowania, samoanihilacji, usunięcia wszelkich śladów swojego pragnienia zarówno na poziomie procesu przekładania, jak i jego efektów. Oto stawka, którą pod auspicjami etyki przekładu albo zadania tłumacza obarczany był tłumacz. Oto brzemię, które przyjmowali na siebie tłumacze przez wieki, wywoływani do dźwigania go przez wspólnotę, w imieniu której działali. Z pełną wyrazistością widzimy teraz, że pieczołowicie śledzona i odbudowywana przez Venutiego, obecna w zachodnim dyskursie o przekładzie tendencja do zalecania tłumaczowi niewidzialności[35], powinna w istocie zostać nazwana dobitniej. Stawką owego żądania formułowanego przez dyskurs wobec tłumacza nie jest niewidzialność, ale totalna identyfikacja z ideałem i absolutne wymazanie śladów własnego istnienia wraz z wszelkimi przejawami własnej podmiotowości i cielesności.

Uderza bezwzględność wpisana w wezwanie tłumacza do zajęcia owej pozycji oraz jej egzekwowanie w odbiorze społecznym. To wezwanie staje się tym bardziej dojmujące, a zarazem bardziej zrozumiałe, gdy weźmiemy pod uwagę eksplorowany przez nas wcześniej związek między sytuacją przekładową a sytuacją egzystencjalną. Pokazywaliśmy, jak sytuacja przekładowa odsyła właśnie do kluczowego z punktu widzenia każdego podmiotu pytania o pragnienie Innego. Uruchamia ona nie tylko ryzyko utraty tłumaczonego tekstu, ale także czegoś o wiele cenniejszego: poczucia własnej tożsamości, poczucia bezpieczeństwa, poczucia własnych granic, na głębszym poziomie także tego, co umożliwia podmiotowe istnienie, co zapewnia poczucie ciągłości i zakorzenienia; ostatecznie także tego, co jest siłą wiążącą z Innym. Praktyka tłumaczenia i rozwijanego wokół niego dyskursu sugeruje, że owa stawka wyczuwalna jest nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale także w zbiorowości, która wobec porządku Symbolicznego wypracowała budujące jej tożsamość wyobrażenia podzielane przez jej członków.

Pytanie uruchamiane przez sytuację przekładową dotyczy więc także zbiorowości, z którą identyfikuje się tłumacz i która oddelegowuje tłumacza, aby zabezpieczył jej spójność i ciągłość. Tłumacz zostaje obdarzony zaufaniem, ale także wielką odpowiedzialnością. Jego podmiotowość zostaje niejako poświęcona na rzecz trwania wspólnoty; niczym w uczcie totemicznej jest ofiarą składaną Innemu w

[35] Por. L. Venuti, *Translator's invisibility. A history of translation,* Routledge, 1995.

zamian za poczucie jego obecności i więzi spajającej z innymi. Wpisana w ów akt agresja, bezwzględnie realizowana wobec samego tłumacza, wydaje się śladem świadomości stawki, o którą niemo toczy się gra w przekładzie. Stanowi efekt złości związanej z antycypowaną i wypieraną utratą obiektu, która skierowana zostaje właśnie na tłumacza. W tym sensie owa charakterystyczna pozycja, której wymaga się od tłumacza, a wraz z nią i sama tożsamość tłumacza (rozumiana jako efekt identyfikacji), stają się symptomami wspólnoty powołującej je do istnienia.

Dlatego tak istotne staje się badanie dyskursu o przekładzie i nieustanne stawianie pytań o to, kim jest tłumacz, jak rozumiane jest jego zadanie i na jakich zasadach zostaje on wezwany do jego wykonania. Analiza dyskursu o przekładzie pozwala bowiem wydobyć relacje władzy w ramach sytuacji przekładowej. Daje możliwość uchwycenia idealnego przedmiotu, który organizuje przekład i tym samym ujawnienia oddziaływania ideologii na kształt sytuacji przekładowej. Ukazuje ruch identyfikacji, które stają się udziałem tłumacza. Pozwala pokazać, jakie wyobrażenie o świecie i o reprezentacji jest dźwignią przekładu, w imieniu jak rozumianej wspólnoty ów przekład jest produkowany. W związku z tym pozwala także uchwycić, jaka odpowiedź na pragnienie Innego została w jej ramach wygenerowana i co musi zostać wyparte, by towarzyszące jej wyobrażenia mogły być utrzymane w mocy. Ostatecznie pozwala ujawnić dynamikę sił, zwłaszcza agresji wpisanej w podrzemywanie porządku Wyobrażeniowego, które ograniczają swobodną ekspresję podmiotowości tłumacza oraz nastawione są na anulowanie wpisanego w sytuację przekładu braku[36].

Z tej perspektywy krytyka domagania się identyczności, a wraz z nią krytyka domagania się obecności, wyznacza horyzont nowego sposobu myślenia o etyce tłumaczenia. Wydobywa prawdę o tym, jak wysokiej ceny zwykliśmy oczekiwać od

---

[36] To właściwie punkt, w którym odniesienie dyskursu o przekładzie do teorii psychoanalitycznej otwiera na kwestię polityczności przekładu, zaś sama psychoanaliza staje się narzędziem krytyki ideologicznej. To oczywiście jedno z możliwych zastosowań psychoanalizy, które może okazać się przydatne także w kontekście rozważań nad przekładem, jak pokazał to w omawianym przez nas tekście Lawrence Venuti, por. L. Venuti, *The difference that translation makes…,* dz. cyt. Nie jest to jednak z pewnością jej zastosowanie jedynie ani nawet nie główne, dlatego nie powinno — jak to się często zdarza — wyczerpywać się w tego typu instrumentalnym użyciu. Sygnalizuję taką możliwość wykorzystania przedstawianych tu narzędzi, jednak nie rozwijam szczególnie tego wątku. Osoby zainteresowane kwestią wykorzystania teorii psychoanalitycznej jako narzędzia krytyki ideologicznej odsyłam do licznych prac Slavoja Žižka oraz przede wszystkim do książki Yannisa Stavrakakisa, *Lacan and the political,* Routledge London New York, 1999. Fragmenty tej książki w przekładzie Macieja Kropiwnickiego pojawiły się w pracy zbiorowej: *Język, dyskurs, społeczeństwo,* pod. red. L. Rasińskiego, PWN, Warszawa 2009, s. 362-398.

tłumaczy, by zyskać poczucie czytelniczego i egzystencjalnego spokoju i bezpieczeństwa — przykryć dotyczący nas wszystkich brak związany z istnieniem porządku Symbolicznego i zanurzeniem naszego doświadczenia w języku. Proponowane przez nas podejście ukazuje także rolę ideologii i władzy w ramach procesu przekładu. Przysłanianie wprowadzanego przez Innego braku i pęknięcia w podmiocie wytwarza pozór władzy nad nim i pozwala podejmować próby lokowania się w jego miejscu przez nadawanie własnemu dyskursowi cech bezgraniczności i absolutności. Poczucie kontroli, które wiąże się z taką pozycją, również sprzyja jej podtrzymywaniu i obronie. Rysująca się w takim świetle etyka tłumaczenia każe przenieść uwagę z przedmiotu przekładu i preskryptywnych teorii przekładu na etykę procesu przekładania i wyłaniającego się w jego ramach podmiotu tłumaczącego: tłumacza jako twórcy, którego nieobecność sygnuje działanie porządku Symbolicznego, a nie oddziaływanie ideologicznych nacisków.

6.5. Pragnienie obecności i dialektyka przekładu

Przekład, a także dyskurs o przekładzie, jest głęboko zakorzeniony w języku i związanym z nim porządku Symbolicznym. I choć to właśnie oddziaływanie tego porządku staje się głównym powodem poczucia chybienia i braku wpisanego w przekład, to zarazem jest to instancja, która znacznie utrudnia wprowadzenie ideologicznej hegemonii porządku Wyobrażeniowego. To właśnie owa nieokiełznana i irracjonalna siła, która wyłania się jako efekt uboczny użycia języka, przez wieki spędzała sen z powiek krzewicielom rozmaitych idei. Szczególny związek tłumaczenia z porządkiem języka (każde tłumaczenie jest ostatecznie specyficznym aktem mowy kierowanym do Innego) sprawił, że i sam przekład rozpoznawany był jako konieczny, a zarazem wyjątkowo niebezpieczny w kontekście umacniania i rozprzestrzeniania ideologicznego wpływu. Najlepszym przykładem są tu obostrzenia i realnie toczące się wojny o tłumaczenia Biblii w czasach reformacji i kontrreformacji, gdy autodekonstrukcyjny i dyseminacyjny potencjał przekładu stawał się przedmiotem radykalnej i bezwzględnej kontroli ze względu na zagrożenie, które niósł dla frakcji walczących o jednoznaczność interpretacji. Tym, co charakterystyczne dla dyskursu o przekładzie, ale także dla całej zachodniej teorii reprezentacji, jest pewna dialektyka i wewnętrzne pulsowanie, które z jednej strony uniemożliwia zbudowanie jednoznacznej relacji tożsamości, także między oryginałem

i przekładem, a z drugiej zabezpiecza przed ideologiczną hegemonią i umożliwia dalszy rozwój dyskursu, także dyskursu o przekładzie. Wkraczamy w tym miejscu na ścieżkę prowadzącą do finału podejmowanych tutaj rozważań, nim jednak on nastąpi, będziemy musieli zrobić kilka kroków w tył, by nabrać perspektywy i ostatecznie ruszyć ku zakończeniu nieco okrężną drogą.

Pod rozwagę musimy wziąć kategorię, która towarzyszy nam właściwie od początku tej pracy, ale wciąż pozostaje niejasna. Chodzi mianowicie o pojęcie obecności. Choć jego źródła tkwią w myśli antycznej i od dawna zajmuje centralne miejsce w filozofii, to jego sproblematyzowanie, a więc właściwie dostrzeżenie, stało się możliwe dopiero w XX wieku. Kryzys metafizyki w połączeniu z intensywną, strukturalistyczną i semiotyczną refleksją nad charakterem i naturą znaku spowodowały wyłonienie się koncepcji metafizyki nieobecności Jacquesa Derridy, która niejako zwrotnie podkreślała doniosłość i znacznie obecności dla europejskiej wyobraźni. Obecność to zatem kategoria do pewnego stopnia anachroniczna, niewczesna — zapraszająca do spóźnionej refleksji nad blednącym zjawiskiem, które jak zachodzące słońce powoli traci swoją oczywistość i intensywność.

Trudno zarazem nie zauważyć, że jest to kategoria, która odgrywała i, jak się zdaje, wciąż odgrywa, mimo zabiegów dekonstrukcjonistów (a może przeciwko im?) fundamentalną rolę we wszystkich aspektach europejskiego przeżywania rzeczywistości, także w myśleniu o przekładzie. Obecność jest kategorią wpisaną w ontologię. Pogłębiając krytykę wprowadzoną przez Martina Heideggera, Jacques Derrida pokazywał, że obecność, wraz ze swoim przeciwieństwem — nieobecnością — staje się machiną produkującą binarną siatkę pojęć europejskiej filozofii, której zręby zaleźliśmy w pismach Platona: byt-niebyt, żywe-martwe, idea-forma, duch-ciało, głos-litera, kobiece-męskie, ludzkie-zwierzęce, kultura-natura, oryginał-przekład itd. Przyczynia się tym samym do wytworzenia napięcia między obydwoma członami, które sprawia, że okazują się one tyleż przeciwstawne, co nierozerwalnie, wzajemnie uwikłane. Stwarza założycielską różnicę i uruchamia proces różnicowania, który staje się podstawą budowania wszelkich znaczeń. Przestrzeń zjawisk i doświadczeń wyznaczanych przez ostatnią z wymienionych opozycji, oscylująca między oryginałem a przekładem, choć na tle pozostałych może wydawać się najbardziej niepozorna, pozwala szczególnie wyraźnie uchwycić proces wytwarzania obecności w oparciu o ruch przeciwieństw oraz prawa nim rządzące —

wskazuje bowiem na związek kategorii obecności z myśleniem o reprezentacji. Ukazuje, że obecność nie istnieje sama w sobie, ale zawsze występuje w parze z podmiotem, który jej doświadcza (lub — znacznie częściej — konstatuje jej brak, czy niedosyt). Jest więc problem tyleż ontologicznym, co epistemologicznym, estetycznym, a do pewnego stopnia także — o czym już kilkakrotnie w tej pracy była mowa — psychologicznym i egzystencjalnym.

Napięcie między ontologią a epistemologią wpisane w pojęcie obecności z pieczołowitością opisuje w swojej książce Michał Paweł Markowski[37]. Wychodząc od Platońskiego rozumienia Idei i poglądów na temat możliwości obcowania z nią, a więc możliwości odczucia jej obecności czy też jej uobecnienia, ukazuje on dwa przeplatające się w historii poglądy na temat reprezentacji. Pierwszy z nich, kojarzony z szeroko pojętym ikonoklazmem, zakłada, podobnie jak to miało miejsce w narracji Platona, że reprezentacja (przekład) nie uobecnia Rzeczywistości (Oryginału). W najlepszym wypadku może do niej jedynie odsyłać, a więc właściwie wskazywać na jej nieobecność; być symbolem jej nieobecności. Najczęściej jednak zatraca tę właściwość i, przekształcając się w swoje przeciwieństwo, zaczyna odwracać wzrok od substancji oryginału, na rzecz substancjalności reprezentacji przykrywającej rzecz, do której miała odsyłać. Staje się Idolem. Drugi nurt myślenia o reprezentacji ma wyraźnie ikonofilskie zabarwienie. Głosi, że oryginał uobecnia się w przekładzie, staje się częścią przedstawienia. Zgodnie z tym wyobrażeniem znak czy obraz mogą stać się nośnikiem tego, do czego odsyłają, a dzięki wytworzeniu sytuacji idealnego powtórzenia wręcz zatrzeć granicę między rzeczywistością i jej obrazem, bogiem i jego przejawem, oryginałem a przekładem. Działają więc na prawach ikony.

> […] w moim rozumieniu ikona i idol to dwa, biegunowo przeciwstawne modele reprezentacji, pomiędzy którymi nie sposób zaprowadzić wartościującej hierarchii. Idol to zwierciadło: według jednych widzimy w nim niejasno, *in aenigmate*, jednak wedle drugich na jego powierzchni oglądamy jedyny dostępny nam spektakl. Ikona to dla jednych szansa obcowania twarzą w twarz z Nieskończonością, dla drugich zaś zwykłe przedstawienie. Z dylematu tego nie ma wyjścia i dowodem na to jest sama historia, która w pewnym sensie porusza się zgodnie z cyklami wyznaczanymi przez spory ikonoklastyczne. Cykl antyczno-średniowieczny to dyskusje w okół drugiego przykazania i Wcielenia Chrystusa. Cykl nowożytny, to spory o symbol eucharystyczny i funkcję przedstawienia od Kanta do kubistów czy rosyjskiej awangardy. Cykl ponowoczesny to polemiki wokół autoreferencjalności znaku i samopiszącego się pisma. Obraz, tekst, symbol. W każdym z wymienionych cykli ścierają się ze sobą bez końca dwie filozofie reprezentacji: jedna nich

[37] M. P. Markowski, *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk, 1999.

> mówi, że reprezentacja odsyła przede wszystkim do czegoś poza sobą, druga — że reprezentacja wprawdzie odsyła, lecz tym czymś jest głównie ona sama.[38]

Markowski szczegółowo opisuje historię cyklu antycznego, którego granice wyznaczają dzieła Platona i Kartezjusza. Zarysowuje ciąg przemian, które przeszła filozofia, teologia i estetyka europejska od Platońskiego ikonoklazmu marginalizującego rolę podmiotu, do Kartezjańskiej, egocentrycznej ikonofilii, w której treść przedstawienia jawiąca się *Ja* staje się równoznaczna z tym, co faktycznie istnieje; co jest obecne. Zwrócenie uwagi na ową cykliczność i przywołanie postaci Kartezjusza wskazuje, że problem obecności i jej bezpośredni związek z reprezentacją, oprócz wymiaru historycznego i społecznego, ma także wymiar jednostkowy i podmiotowy, to znaczy pozostaje w ścisłym związku z psychicznym rozwojem człowieka[39].

W ontogenetycznym cyklu rozwoju każdy człowiek uczy się tworzyć reprezentacje umysłowe w miejsce realnych obiektów. Zgodnie z teorią Stefana Szumana[40] podstawowym doświadczeniem, wokół którego tworzą się stałe reprezentacje obiektów w umyśle dziecka, jest doświadczenie dotykania, łapania i manipulowania przedmiotem. Od monosensorycznego, opartego właśnie na dotyku, bezpośredniego kontaktu z przedmiotami i osobami, dziecko przechodzi do polisensorycznego postrzegania obiektu. Wskutek powtarzalnych doświadczeń i związanych z nimi skojarzeń, do danych dotykowych dołączają pozostałe, dotyczące smaku, wyglądu, brzmień i emocji. Ostatecznie zaś, około pierwszego roku życia, rozpoczyna się proces wywoływania i kojarzenia obiektu z bodźcem audialnym. Gdy dziecko uczy się mówić, dochodzi do wtórnej monosensoryzacji obiektu. Po takim przygotowaniu aparatu poznawczego, jak sugeruje inny klasyk psychologii rozwojowej, Jean Piaget, dziecko między 12 a 24 miesiąca życia staje się gotowe, by

---

[38] Tamże, s. 20.

[39] Nie jest to oczywiście proces zawieszony w społecznej i kulturowej próżni. Markowski wiele miejsce poświęca opisywaniu roli jaką w percypowaniu świata przez europejczyków odegrały renesansowe prace i techniczne dociekania dotyczące perspektywy i mechanizmów widzenia. Jest to w zasadzie wątek, który w XX-wiecznej refleksji każe zadawać pytania o związki praktyk dyskursywnych ze sposobami widzenia i przeżywania świata. Por. M. P. Markowski, *Pragnienie obecności*, dz. cyt., s. 126-148.

[40] Por. S. Szuman, *Geneza przedmiotu* [w:] Tegoż, *Dzieła wybrane*, t. I, WSiP, Warszawa, 1985, s. 29-43.

zacząć tworzyć pełnoprawne, symboliczne reprezentacje umysłowe, które pozwalają mu niejako uniezależnić się od realnej obecności obiektu[41].

Uzupełnieniem psychologicznego myślenia o kwestii reprezentacji, a więc i obecności, jest uwzględnienie, obok aspektu poznawczego, także aspektu afektywnego. Jak podpowiadają Sigmund Freud, Melanie Klein czy autor teorii przywiązania, John Bowlby, stworzenie reprezentacji to kamień milowy w procesie uniezależniania się dziecka od fizycznej obecności opiekuna, najczęściej matki, będącej synonimem ciepła, miłości i bezpieczeństwa. Stanowi więc istotę procesu z punktu widzenia życia człowieka tyleż kluczowego, co niezwykle trudnego i potencjalnie traumatycznego. Domniemany, barwny przejaw przeżywania tego procesu udało się zaobserwować Freudowi, gdy podczas dłuższego pobytu w domu znajomej pary miał okazję przyglądać się osobliwej zabawie jej półtorarocznego dziecka. Znamy już ten opis, przypomnijmy go jednak na potrzeby dalszego budowania wywodu:

> Dziecko w żadnym wypadku nie było pod względem intelektualnym przedwcześnie rozwinięte […], nigdy nie płakało, kiedy matka opuszczała je na całe godziny, mimo że bardzo ją kochało; matka ta nie tylko sama karmiła dziecko, lecz także bez niczyjej pomocy pielęgnowała je i opiekowała się nim. To dzielne dziecko tylko czasami ujawniało uciążliwe przyzwyczajenie, by wszystkie przedmioty, które znalazły się w jego posiadaniu, rzucać daleko od siebie. […] Przy tym — z wyrazem zainteresowania i zadowolenia — wydawało długi, przeciągły dźwięk „o—o—o—o", który według jednomyślnego zdania matki i obserwatora nie był przerywnikiem, lecz znaczył tyle, co „precz". Zauważyłem w końcu, że jest to zabawa i że dziecko używało wszystkich swoich zabawek, by bawić się nimi w „odejście". […] Dziecko miało drewnianą szpulkę owiniętą sznurkiem. […] z wielką zręcznością rzucało trzymaną za sznurek szpulką do wnętrza swego zasłoniętego łóżeczka, mówiło swe pełne znaczenia „o—o—o—o", a następnie wyciągało szpulkę za sznurek z łóżeczka, witając jednak jej pojawienie się radosnym „tu". Była to więc kompletna zabawa, znikanie i pojawianie się znów, z czego przeważnie widziano tylko pierwszy akt, który był powtarzany niezmordowanie, mimo że większa przyjemność niewątpliwie wiązała się z aktem drugim.[42]

---

[41] Warto zaznaczyć, że także w tym psychologicznym ujęciu reprezentacji kryje się nieodłącznie związany z pojęciem paradoks: moment, w którym dziecko uczy się tworzyć reprezentację przedmiotu i tym samym uniezależnia się od jego obecności, jest zarazem momentem, w którym po raz pierwszy jest w stanie objąć percypowany obiekt w ramach wyobrażenia pewnej całości — pełnej, ciągłej, niezmiennej, spójnej. Należy podkreślić, że owo wyobrażenie całości jest właściwie konstruowane retroaktywnie jako oznaczenie doświadczenia, które właściwie — w tym kształcie — nigdy nie miało miejsca. Uwagi te stają się szczególnie istotne na przykład w kontekście myślenia o związku, jaki zachodzi pomiędzy wyobrażeniem na temat oryginału jako pewnej całości oraz procesem lektury (przekładu), który ten obraz do pewnego stopnia konstytuuje.

[42] *Freud, Poza zasadą przyjemności,* przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 2012, s. 19.

Jak wspominaliśmy już wcześniej zaobserwowana przez Freuda zabawa, znana w literaturze jako Fort/Da („precz”/„tu”), miała stanowić rodzaj rozgrywania i opracowywania intrapsychicznego konfliktu związanego z odseparowywaniem od ukochanego obiektu. Proces ten miałby polegać na oswajaniu sytuacji realnej nieobecności matki, przy równoczesnym zachowaniu jej wewnętrznej, symbolicznej reprezentacji. Dziecko porzuca bezpośrednio doświadczaną osobę (Realną Matkę), żywiąc przewrotną nadzieję na możliwość odzyskania jej na płaszczyźnie języka (Symbolicznej domeny Ojca). Język, który oferuje możliwość uzyskania realnej obecności (a przynajmniej zanegowania nieobecności), daje ukojenie i pozwala podtrzymywać produkcję znaków. Zaś taki sposób mówienia, z którym nie wiąże się nadzieja na odzyskanie poczucia obecności realnie istniejącej osoby, ponieważ ta lokowana jest poza językiem, staje się źródłem melancholii, prowokuje do stopniowego osuwania się w milczenie i kontemplację. Stawka w zabawie, w którą grało opisane przez Freuda półtoraroczne dziecko, jest więc niesłychanie wysoka. Ustosunkowywanie się wobec języka i jego uobecniających możliwości jest jednym z kluczowych procesów w życiu człowieka, mających daleko idące konsekwencje[43]. Znajduje ono także odzwierciedlenie w przekładzie — gest podjęcia trudu przekładu, wyrażenia oryginału w Innym języku, stanowi w istocie akt wiary w to, że utracony obiekt może zostać odnaleziony, moglibyśmy rzec uobecniony na gruncie języka. Jest więc niejako powtórzeniem owego założycielskiego dla istnienia podmiotu gestu.

Zarazem jednak powtarzalność zabawy zaobserwowanej przez Freuda, ciągłe oscylowanie między dwiema skrajnościami, może przywodzić na myśl dynamikę procesów rozważanych przez Markowskiego. Pomimo oczywistych w tym przypadku różnic i nieuniknionych redukcji rodzi się pytanie, czy owego podmiotowego rysu, psychologicznego zaplecza w myśleniu o obecności i reprezentacji, nie dałoby się ekstrapolować na grunt refleksji dotyczącej historii sztuki, filozofii oraz teorii przekładu? Czy można powiedzieć, że narracja, którą zbudował w swojej książce Markowski, opowiada historię o kulturowej grze w Fort/Da — niemożliwych próbach oswajania i radzenia sobie z kwestią nieobecności życiodajnego źródła, w których

---

[43] Jacques Lacan w swoich *Ecrits* sugerował wręcz, że owo podmiotowe ustosunkowanie do języka (pozostające w ścisłym związku z ustosunkowaniem wobec prawa i społeczeństwa) stanowi kluczowe kryterium różniące osoby o psychotycznej i neurotycznej strukturze osobowości. Por. Safuan, *Cztery lekcje psychoanalizy. Metoda Lacana,* przeł. J. Groth, GWP, Gdańsk, 2012 — tu zwłaszcza lekcja trzecia.

przedmiot reprezentacji — Idea, Bóg, Duch, Rzeczywistość, Oryginał, *Ja*, Ciało — miałby dawać obietnicę ukojenia? Do takiej interpretacji zdaje się zapraszać sam Markowski, mówiąc o enigmatycznym, tytułowym *Pragnieniu obecności.* Autor nigdy wprost nie skomentował sposobu, w jaki rozumieć należy wybrany przez niego tytuł. Opisywanie i wydobywanie jego znaczenia odbywało się poprzez próby uchwycenia dwu biegunów semiotycznych utopii: utopii idealistycznej, w której znak odsyła do nieobecnej Rzeczy, oraz utopii estetycznej, w której znak odsyła do samego siebie, przykuwa uwagę, stwarzając pozór obecności owej nieobecnej rzeczy.

> Te dwie utopie, z pewnością możliwe do opisania także jako opozycja filozofii znaku i filozofii oczywistości, tworzą dwie różne postaci tego samego pragnienia, pragnienia obecności, którego celem zdaje się być uchylenie przygodności naszego istnienia. Nie przypadkiem w obu wersjach mówi się o „czystym" doświadczeniu, pozbawionym jakiejkolwiek domieszki. […] Konieczność bowiem albo jest czysta, albo nie ma jej wcale.[44]

Pisząc o pragnieniu obecności Markowski wskazuje, że ma ono o wiele głębszy niż tylko filozoficzny i estetyczny charakter; sugeruje wręcz, że ma wymiar właściwie egzystencjalny. Skojarzenie podsuwane przez psychoanalizę i historię półtorarocznego dziecka, które za sprawą symbolizacji próbuje uporać się z koniecznością rozłąki z matką, pozwala dobrze uchwycić wagę i związaną z nią dramaturgię procesu reprezentowania, których świadomość, ujmowana z perspektywy człowieka dorosłego, znika lub jest o wiele trudnej wyczuwalna. Co dla dziecka znaczy rozłąka z pierwszym opiekunem (z reguły matką), który jest synonimem życiodajnej mocy? Przede wszystkim oznacza utratę poczucia wszechmocy i nieśmiertelności. Jest to także kwestia odkrycia różnicy między sobą i Innym, gdy człowiek uświadamia sobie, że pozostaje w koniecznej relacji z drugą osobą, że jest od niej zależny i że jego wpływ na kształt tej relacji jest ograniczony (ograniczona jest zdolność do przywoływania/zatrzymywania). Jest to więc odkrycie cudzej i własnej skończoności i śmiertelności, możliwości utraty tego, co kojarzone z dobrem, ciepłem, szczęściem i bezpieczeństwem. To doświadczenie ściśle związane z przeżywaniem traumy i potencjalnie traumatyzujące. Jako takie, może być poddawane różnorodnemu obronnemu opracowaniu, na co Markowski także zwraca uwagę. W klasycznej psychoanalitycznej narracji postać drugiego rodzica (z reguły

[44] M. P. Markowski, *Pragnienie obecności…,* dz. cyt., s. 17.

ojca) jest tą, która oddziela od pierwszego opiekuna, ale zarazem zabezpiecza przed jego samowolą, stanowi istotny punkt odniesienia, rodzaj opoki, a co najważniejsze, daje możliwość odzyskania tego obiektu na drodze identyfikacji. Jak była o tym mowa wcześniej, w psychoanalizie francuskiej owym trzecim, który reguluje relację pomiędzy dzieckiem a matką, może być nie tyle realnie istniejący ojciec, ale ojciec symboliczny, będący do pewnego stopnia prefiguracją języka. Forma symbolicznej reprezentacji z jednej strony więc oddziela od Rzeczy, a z drugiej wydaje się umożliwiać z nią tajemne, nigdy nie uchwytne do końca połączenie. Na ten szczególny, w pewnym sensie tragiczny rozdźwięk wpisany w proces reprezentowania nieustannie zwraca uwagę Markowski:

> Krótko mówiąc: reprezentacja jest możliwa jest jedynie za cenę odobecnienia reprezentowanych przedmiotów i nie ma znaczenia, czy dokonuje się to przez słowa czy linie i barwy. Za każdym razem, gdy pojawia się znak przedstawiający rzecz, pojawia się on zamiast owej rzeczy, w innym bowiem wypadku mielibyśmy do czynienia nie ze znakiem, lecz z samą rzeczą. Z drugiej jednak strony wszelka reprezentacja uobecnia jednak to, co reprezentuje, gdyż bez odniesienia do reprezentowanej rzeczy byłaby zawieszona w semantycznej próżni. […] Oznacza to, że każda reprezentacja jest funkcjonalnie rozpołowiona: jest „zastępowaniem i wskazywaniem" jednocześnie", unieobecnianiem tego, co przedstawione i ponownym uobecnieniem, mediacją i prezentacją. [45]

W przywołanym akapicie Markowski zbliża się do zdefiniowania napięcia, które jest motorem napędzającym nieustanną, kulturową grę w Fort/Da. Owo funkcjonalne rozpołowienie wpisane w reprezentowanie staje się źródłem zarazem frustracji i fascynacji. Wprowadza enigmę, która nierozłącznie wiąże się z językowym procesem różnicowania. Różnica, rozziew między przedmiotem a jego przedstawieniem, z jednej strony chroni przed beznadzieją utraty, ale zarazem wprowadza niemożność odzyskania — z natury fantazmatycznej — pełnej obecności. Tym sposobem staje się źródłem nieustannie powracającego i szukającego drogi niemożliwego spełnienia *pragnienia obecności*. Pragnienia, które tylko dzięki temu, że pozostaje niezaspokojone, umożliwia nieustanny ruch znaków w kulturze. Obie utopie zarysowane przez Markowskiego, wyrastające z prób zanegowania jednego z dwu dialektycznie uwikłanych biegunów reprezentacji, mogłyby się dla kultury okazać zabójcze. Ich realizacja musiałaby doprowadzić do paraliżu ruchu znaków: po co reprezentować, skoro język i tak nie zdoła unieść właściwego ciężaru rzeczy? —

[45] Tamże, s. 18.

zdają się sugerować ikonoklaści. Po co tworzyć znaki, skoro mają one taką samą wartość jak rzeczy? — w narracji ikonofilów znaki stają się rzeczami, jednocześnie tracąc właściwy im ciężar. Jedno i drugie stanowisko postuluje ustosunkowanie do reprezentacji, którego ostateczną konsekwencją musiałoby być zanegowanie samej reprezentacji: w wariancie ikonoklastycznym — ze względu na odrzucenie możliwości uobecnienia Rzeczy za pomocą znaku, a więc sensowności mówienia; w wariancie ikonofilskim — ze względu na zanegowanie unieobecniającej właściwości reprezentowania, prowadzącego do pustosłowia i niekończącej się, uniemożliwiającej wartościowanie i różnicowanie logorei.

Opisana polaryzacja i jej konsekwencje są szczególnie żywe dla myślenia o przekładzie. Zwrócone ku oryginałowi przekłady wyobcowujące, odsyłające odbiorcę do pierwotnego kontekstu oryginału, oraz stawiające na zagnieżdżenie tekstu w kulturze docelowej przekłady udomawiające, wyznaczają dwa krańce translatorskich zabiegów, nie tylko od momentu nazwania ich w taki sposób przez Friedricha Schleiermachera[46], ale co najmniej od czasów renesansowych teorii tłumaczenia (mam tu na myśli przede wszystkim twórczość opartą na emulacji oraz przekłady działające na rzecz rozwoju języków wernakularnych). Jak zauważyła Dorota Urbanek, te dwa konstytutywne dla przekładoznawstwa i eksploatowane na jego gruncie pojęcia wyrastają z dwu teorii reprezentacji: zorientowanej ontologicznie koncepcji nawiązującej do dzieł Platona oraz nastawionego na efekt estetyczny myślenia Arystotelesa o reprezentacji[47].

Przyjęcie jednej lub drugiej perspektywy ma daleko idące konsekwencje, które zauważyć można już na poziomie gramatyki. Perspektywa Platońska ujmuje przekład w kategoriach rzeczownikowych, jako efekt końcowy tłumaczenia — wiąże się to z podkreślaniem wtórności przekładu i jego zależności od oryginału. Tłumacz i jego praca pozostają w cieniu oryginału, do którego odwzorowania dążą, a którego nigdy nie są w stanie osiągnąć. W tym ujęciu tłumacz jest kopistą, goniącym za niedoścignionym ideałem oryginału. Odwoływanie się do kategorii arystotelesowskich prowadzi do ujmowania przekładu w kategoriach

---

[46] Zob. F F. Schleiermacher, *O różnych metodach tłumaczenia. Fragment wykładu wygłoszonego w Królewskiej Akademii Nauk w Berlinie 24 czerwca 1813 roku*, przeł. P. Bukowski, „Przekładaniec", nr 21, s. 8-29.

[47] Por. D. Urbanek, *Dialektyka przekładu,* Warszawa 2011, s. 21-40.

czasownikowych, jako procesu tłumaczenia. Taka perspektywa uwypukla autorskie kompetencje tłumacza[48], podkreśla jego inwencję i skupia wzrok na zdolności tłumaczącego do wywoływania efektu obecności oryginału, zakorzenienia przekładu w systemie literackim języka docelowego.

Zarysowując te dwa bieguny przekładowej teorii i praktyki, Dorota Urbanek już w tytule swojej książki sugeruje, że nie są one od siebie oderwane, ale pozostają uwikłane w dialektykę konstytutywną dla myślenia o przekładzie. Tym samym wprowadza pewne przesunięcie w stosunku do myśli Markowskiego. Krakowski badacz podkreślał, że owe dwa bieguny, dwie teorie reprezentacji, mają charakter nieprzekraczalny, wzajemnie wykluczający się, niemożliwy do pogodzenia. Urbanek natomiast uwypukla ich dialektyczność i wzajemne uwarunkowanie. Sugeruje, że mimo wyrazistej sprzeczności, oba pozostają ze sobą ściśle związane i niejako warunkują wzajemnie swoje istnienie. Zwraca uwagę nie tylko na diachroniczny ruch tych dwu tendencji i ich cyrkularne następstwo w czasie, ale również na synchroniczne, wewnętrzne napięcie między nimi. Uwrażliwia więc na wewnętrzne pulsowanie charakterystyczne i konstytutywne dla pragnienia obecności. Choć sama tak tego nie nazywa, w istocie przeczuwa związany z pewnym nadmiarem energetyczny aspekt napędzający opisywaną przez nią dialektykę przekładu, który zaprasza do tego, by w dalsze rozważania na temat obecności włączyć kwestię ciała.

6.6. Ciało i dyskurs o przekładzie

W tym właśnie kierunku, choć już nie w odniesieniu do przekładu, ale do literatury w ogóle, podąża myśl staffordzkiego badacza Hansa Ulricha Gumbrechta w książce pod znamiennym tytułem *Produkowanie obecności*[49]. Gumbrecht zarysowuje dynamikę przemian w myśleniu o reprezentacji, która nastąpiła w ostatnim półwieczu za sprawą dekonstrukcjonistów — przede wszystkim Derridy — oraz hermeneutów

---

[48] Współcześnie, w polskim przekładoznawstwie, rozważania podkreślające autorskie kompetencje tłumacza można odnaleźć m.in. w pracach Anny Legeżyńskiej Zob. A. Legeżyńska, *Tłumacz jako drugi autor - dziś.*[w:] *Przekład literacki. Teoria - historia - współczesność*. red. A. Nowicka-Jeżowa, D. Knysz-Tomaszewska, PWN, Warszawa 1997.
oraz Jerzego Jarniewicza, Zob. J. Jarniewicz, *Gościnność słowa. Szkice o przekładzie literackim,* Znak, Kraków, 2012.

[49] H.U. Gumbrecht, *Produkcja obecności,* przeł. W. Hoffman, W. Szwebs, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, 2017.

spod znaku tak zwanej myśli słabej (G. Vattimo). Wskazuje na coraz większe kłopoty, jakie kategoria obecności zaczyna rodzić we współczesnej teorii. Zarazem jednak podkreśla tym większą jej istotność i aktualność:

> Refleksja nad tym, dlaczego jestem tak zaabsorbowany fenomenami obecności i możliwościami ich przemyślenia, prowadzi do analizy współczesnej sytuacji kulturowej, w której, na podstawowym poziomie, efekty obecności zanikły tak całkowicie, że powracają pod postacią intensywnego pragnienia obecności — często wzmocnionego lub nawet wywołanego przez współczesne media komunikacyjne. Nasza współczesna fascynacja obecnością — oto zamykająca teza tej książki — zasadza się na tęsknocie za obecnością, która we współczesnym kontekście może zostać zaspokojona jedynie w warunkach ekstremalnej fragmentaryzacji czasowej. [50]

Gumbrecht, podobnie jak Markowski, mówi o pojawieniu się szczególnego rodzaju pragnienia obecności. W przeciwieństwie do tego ostatniego zdaje się wskazywać na nie tyle uniwersalny, ile ściśle historyczny charakter tego pragnienia. Sugeruje, moglibyśmy rzec odwołując się do terminologii Urbanek, że owo pragnienie obecności wynika z rozerwania dialektycznego ruchu dwu opisanych wcześniej reprezentacyjnych tendencji i rozproszenia jednej z nich — tej o platońskiej proweniencji. Pozbawiona tak rozumianego, pozostającego w opozycji, ale i fundującego zaplecza, druga tradycja reprezentacji, wyrastająca z rdzenia arystotelejskiego, została zawieszona w próżni i — pomimo pozornego triumfu — również straciła zdolność do uobecniania. Bez wyobrażonej instancji ostatecznego sensu i odniesienia do Rzeczy stała się niejako pustym, w niczym niezakorzenionym ruchem znaczących — precesją symulakrów, która z jednej strony zdawała się wyrażać entuzjastyczny triumf znaczącego nad znaczonym, a z drugiej rodziła niepokojące poczucie wyalienowania i zerwania kontaktu zarówno z rzeczywistością zewnętrzną, jak i z wewnętrznym światem kartezjańskiego podmiotu.

Gumbrecht próbuje zrehabilitować kategorię reprezentacji. Zastanawia się, czy faktycznie zdolność kultury do wytwarzania obecności została utracona i, udzielając zrazu negatywnej odpowiedzi, zaczyna pytać o zasady, na jakich owa produkcja obecności jest dziś możliwa. Dystansując się wobec dekonstrukcjonistów, badacz będzie sugerował, że aby wytworzyć w dziele sztuki wrażenie obecności, a więc by niejako przywrócić jego zdolność do reprezentowania — doświadczenie

[50] Tamże, s. 45

estetyczne musi oscylować między „efektami obecności" a „efektami znaczenia"[51]. W praktyce nie oznacza to powrotu kategorii metafizycznych, ale owocuje upominaniem się o materialność języka i związaną z nią substancjalność. Produkowanie obecności Gumbrecht wiąże bowiem z wytwarzaniem obiektu, który zajmuje przestrzeń, kojarzy obecność z dotykiem i w tym sensie wydobywa psychologiczny aspekt obecności, o którym mowa była wcześniej. Odwołując się do arystotelejskiej kategorii hylemorfizmu, badacz kładzie szczególny nacisk na kwestie związane z „materialnością komunikacji":

> Materialność komunikacji, orzekliśmy [Gumbrecht wraz z uczestnikami sympozjum *Materialität der Kommunikation* — B.S.], to wszystkie te zjawiska i uwarunkowania, które przyczyniają się do produkcji znaczenia, same nie będąc znaczeniem.[52]

Owa obecność, o której myśli w swojej książce Gumbrecht, ma bowiem charakter epifanijny. Dlatego też końcowa teza jego książki mówi o możliwości zaspokojenia pragnienia obecności „jedynie w warunkach ekstremalnej fragmentaryzacji czasowej". Mowa tu więc, jak się zdaje, o pokrewnym Heiddegerowskiemu doświadczaniu obecności poprzez odsłanianie się bycia, tutaj rozumianego jako efekt oddziaływania materialności komunikatu. Takie działanie miałoby rozpraszać przedmiotowo-podmiotowy i linearny tryb rozumienia, uruchamiając „sensy" i przeżycia doświadczane na poziomie ciała. Chodziłoby więc właściwie, powtórzmy, nie tyle o odrzucenie kategorii znaczenia, ale rozbijanie jego hegemonii poprzez rozproszenie kartezjańskiego podmiotu poznającego i powiązanie go z czysto cielesnym oddziaływaniem obecności medium.

Co to oznacza dla literaturoznawców i przekładoznawców? Przede wszystkim zwrot ku myśleniu o roli materialności języka w produkowaniu znaczenia[53] i powrót do analiz koncentrujących się na jedynie (aż?) estetycznym, a niekoniecznie

---

[51] Tamże, s. 29.

[52] Tamże, s. 34.

[53] Skądinąd wiele na ten temat mogą powiedzieć prace polskich badaczy ze szkoły fenomenologiczno-strukturalistycznej, którzy starali się łączyć analizę warstwy brzmień słownych i tworów brzmieniowych z pozostałymi, bardziej sensotwórczymi warstwami dzieła, warto w tym miejscu wspomnieć chociażby studium Romana Ingardena *O tłumaczeniach* (Zob. R. Ingarden, *O tłumaczeniach*, [w:] *Polska myśl przekładoznawcza. Antologia,* red. P. de Bończa Bukowski, M. Heydel, WUJ, Kraków 2013) oraz utrzymany w podobnym duchu tekst *Paradoksy przekładu* Stanisława Furmaniaka. Zob. S. Furmaniak, *Paradoksy przekładu*, [w:] *O sztuce tłumaczenia,* red. M. Rusinek, Ossolineum, Wrocław 1955.

filozoficznym znaczeniu dzieła sztuki. To jednak nie wszystko. Postulowany przez Gumbrechta zwrot ku doświadczeniu estetycznemu, materialności i ciału oczywiście zachęca do studiów nad cielesnością, która staje się przestrzenią odgrywającą kluczową rolę w produkcji obecności.

Pytanie: czy jedyną? W tak zarysowanym projekcie — na co zwraca uwagę sam autor, choć nadmiernie tej myśli nie eksploatuje — szczególną rolę zaczyna odgrywać dyskurs. Bo choć w zaproponowanym podejściu pojęcie podmiotu będzie odgrywało mniejsze (lecz wcale nie marginalne) znaczenie, to jednak sposób, w jaki dyskurs wyznacza granice tożsamości, w tym także cielesności, pozostanie kwestią kluczową w tym sensie, w jakim formułowanie wyobrażeń na temat tego, co zostało utracone i wiarygodności wyprodukowanej obecności, zostaje ufundowane przez możliwości języka i kultury docelowej (na co w kontekście przekładu zwracała uwagę Dorota Urbanek), albo, z perspektywy jednostkowej, przez pole mowy podmiotu (na co w kontekście psychoanalizy zwracał uwagę Jacques Lacan). I tak, o ile na przykład w histerii symptomatyczne, ekstatyczne doświadczenia cielesne mogą pozornie sytuować się poza językiem, o tyle ich granice i charakter wyznaczane są przez dyskurs. Podobnie w przekładzie — wrażenie utraty i obecności pozostaje w związku z ograniczeniami i możliwościami gramatyki z jednej strony oraz szeroko rozumianym repertuarem praktyk wypowiedzeniowych z drugiej. Ostatecznie okazuje się więc, że warunki zaistnienia epifanii mają granice wyznaczone przez język. Mają je o tyle, o ile język wytwarza, niejako wtórnie strukturyzując, puste miejsce, nad którym nadbudowane może zostać wyobrażenie obecności. Gumbrecht poniekąd mówi o tym przy okazji rozważania współczesnych kłopotów reprezentacji, które wiążą ze sobą kwestie metafizyki i obecności:

> Inna — ważniejsza, ale mniej „epistemologiczna" odpowiedź na pytanie, dlaczego tak bardzo chcemy przezwyciężyć metafizykę, brzmi: czujemy, przynajmniej intuicyjnie, iż światopogląd metafizyczny jest powiązany z tym, co nazwałem „utratą świata". To jeden z ważnych powodów naszego poczucia, że nie mamy już kontaktu z rzeczami.[54]

Zachwianie metafizycznym fundamentem odsłoniło kluczowy dla kwestii reprezentacji problem utraty. Przypomnijmy, że według Markowskiego w tradycji myślenia o reprezentacji wyróżnić możemy dwie skrajne tendencje —

[54] H.U. Gumbrecht, *Produkcja obecności…,* dz.cyt., s. 71.

ikonoklastyczną, która opętana jest myślą o nieobecności Rzeczy w znaku, oraz ikonofilską, fetyszyzującą znak jako formę pełnej obecności. W centrum obydwu tych dyskursów na temat reprezentacji, tak jak w centrum samej reprezentacji, sytuuje się nieobecność. Jest ona o tyle interesująca, że stanowi zarówno przyczynę reprezentowania — przedstawiam pod nieobecność czegoś — jak i jej skutek: przedstawienie zastępuje Rzecz. Wewnętrzne napięcie i dialektyczna współzależność, o której pisała Dorota Urbanek, są tutaj nieodzowne. Odwracając tę zależność można powiedzieć, paradoksalnie, że definiowany przez dyskurs kształt tego, co utracone, wyznacza warunki epifanijnego doświadczenia obecności i modeluje jego treść. Spowodowany przez reprezentację brak staje się polem do budowania fantazji na temat tego, co mogłoby go wypełnić — otwiera więc przestrzeń dla interpretacyjnych dociekań na temat sensu. Warto jednak dodać, że ów wyobrażany sens ma charakter nie tylko fantazmatyczny, ale także potencjalnie materialny, odsyłający do realnego, cielesnego doświadczenia. W tym miejscu wracamy do kwestii cielesności i materialności reprezentacji/komunikacji i możemy zajmować się jej dalszym pogłębianiem.

6.7. Przekład jako byt sceniczny

W świetle powyższych ustaleń pytanie zawarte w tytule książki Gumbrechta o produkcję obecności powinno brzmieć nie tyle, czy i na jakich zasadach produkcja obecności jest dziś możliwa, ale raczej w jaki sposób różne dyskursy definiują warunki owej obecności i co sprawia, że w danym momencie historycznym jedne zabiegi uobecniające wydają nam się przekonujące, a inne nie. Powinniśmy więc zapytać, co sprawia, że w pewnych warunkach jesteśmy skłonni uwierzyć w skuteczność reprezentacji, a w innych czujemy jej zasadniczy niedostatek. Tak postawione pytanie przenosi nas w dziedzinę pragmatyki komunikacji i odsyła do relacji władzy. Zaprasza w zasadzie do przekraczania pytania o obecność/ nieobecność, będącą pochodną pytania o byt i o niebyt, na rzecz pytań stawianych m.in. przez francuską psychoanalizę i jej komentatorów:

> jak praktyki znaczeniowe właściwe ojcowskiej ekonomii byt ustanawiają i rozdzielają? Ontologiczne relacje między nimi są determinowane przez język, którego struktura wynika z ojcowskiego prawa i z różnicujących mechanizmów tego prawa. Rzecz nabiera

> charakterystyki „bytu" i poddaje się owemu ontologizującemu gestowi jedynie w ramach struktury znaczenia, która sama — podobnie jak wymiar symboliczny — jest przedontologiczna. [55]

Wątek ojcowskiego prawa aktualizuje pytania o fallogocentryczną władzę, która ustala zasady wartościowania pomiędzy takimi kategoriami, jak byt-niebyt, kobiecość-męskość, duch-ciało, przekład-oryginał. Wszystkie one pozostają w związku z myśleniem o reprezentacji. Głównym zadaniem badacza, który chce dziś zajmować się problemem obecności, wydaje się więc śledzenie zasad decydujących o wiarygodności przedstawienia i leżących u ich podstaw mechanizmów różnicowania i powtarzania (uobecniania); pytanie o to, co i na jakich zasadach mogło zostać uobecnione, jakiego rodzaju uobecnienia okazały się fortunne (satysfakcjonujące) i jaki dyskurs owo wrażenie obecności umożliwił? Nieodzowne powinny stać się także pytania o znacznie silniej dziś odczuwane porażki reprezentacji — o nostalgię, melancholię, ruchy pamięci i zapominania — i ich dyskursywne zaplecze. Tylko nieustanne pytanie o warunki i zasady produkowania obecności może uchwycić subtelny ruch ideologii, który za nimi stoi.

Judith Butler, dla której psychoanaliza, zwłaszcza psychoanaliza francuska, jest istotnym źródłem inspiracji, stawia tezę, podobnie jak my w ramach wcześniejszych ustaleń, że problem obecności pozostaje w bliskim związku z problemem tożsamości, zwłaszcza w myśleniu o przekładzie. Butler proponuje krytyczną redefinicję tożsamości, w myśl której jest ona ujmowana z jednej strony jako swego rodzaju akt wiary w to, że A jest tym samym, co B, a z drugiej jako gest pomięcia różnicy. U źródeł reprezentacji opartej na tak rozumianym pojęciu tożsamości tkwi więc trauma różnicy i uruchamiana przeciwko niej dyskursywna siła legitymizująca pewną fikcję. Taka genealogia pozwala spodziewać się drzemiącego pod powierzchnią reprezentacji (przekładu) nieuniknionego błędu (chybienia, przesunięcia wynikającego z negowania różnicy) oraz dyskursywnego gestu wspierającego się na przemocy (umożliwiającego ustanowienie fikcji). Konsekwencje takiego ujęcia są właściwie dwojakie: po pierwsze, reprezentowanie — po raz kolejny — okazuje się procesem na wskroś melancholijnym, gdyż melancholia pojawia się wszędzie tam, gdzie strata zostaje zanegowana i tym samym uniemożliwione staje się

[55] J. Butler, *Uwikłani w płeć*, przeł. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 112.

jej opracowywanie. Po drugie jako gest uprawomocniający pewną fikcję, ustanawiający nowy porządek rzeczy, ma on charakter aktu performatywnego:

> Akty performatywne stanowią odmianę mowy autorytatywnej: większość performatywów to, na przykład, stwierdzenia, których wprowadzenie stanowi jednoczenie wykonywanie pewnej czynności, a więc ma moc uprawomocniającą. Performatywy są uwikłane w sieć uprawomocnienia i kary; obejmują wyroki prawne, chrzciny, inauguracje, deklaracje ustanowienia własności, stwierdzenia, które nie tylko stanowią wykonywanie czynności, ale nadają wykonywanej czynności znamię prawomocności. Jeśli więc moc dyskursu do wytworzenia tego, co nazywa, jest powiązana z kwestią performatywności, to performatywność stanowi jedną z dziedzin, w których władza działa jako dyskurs. [56]

Ujęcie reprezentowania opartego na tożsamości jako performatywu o iście melancholijnej proweniencji pozwala spojrzeć na przekład i charakterystyczny dla niego, oparty na serii, sposób istnienia[57] z zupełnie innej perspektywy. Z jednej strony zacząłby on jawić się jako wspierany przez popęd proces powtarzania pierwotnej, fundacyjnej dla zjawiska reprezentacji traumy związanej z wyjściowym, koniecznym unieobecnieniem reprezentowanej Rzeczy. Z drugiej zaś jako szereg prób dostosowywania się do zmiennych warunków dyskursywnych — nieustannego negocjowania warunków uobecnienia. Każdy akt przekładu mógłby więc okazać się fortunny o tyle, o ile w twórczy i wiarygodny sposób odnosiłby się do tego, co go poprzedza — tradycji — oraz tego, ku czemu prowadzi — fantazmatowi uobecnienia — jako możliwościom swojego istnienia.

> Jeśli performatyw jest tymczasowo skuteczny (a chcę zasugerować, że „skuteczność" jest zawsze tylko tymczasowa") , nie dzieje się to więc dlatego, że intencja skutecznie rządzi działaniem mowy, a tylko dlatego, że działanie stanowi echo przeszłych działań i akumulację siły autorytetu poprzez powtórzenie czy cytowanie wczesnej istniejącego, autorytarnego zbioru praktyk. Oznacza to więc, że performatyw, „działa" o tyle, o ile czerpie on z konstytutywnych konwekcji, które go powołują do życia i ukrywa je. W tym sensie żaden termin czy wypowiedź nie mogą spełnić funkcji performatywnej bez akumulacyjnej i dyssymulacyjnej historyczności siły.[58]

Butler celnie przyszpila mechanizm, który rządzi dyskursywną polityką uobecniania, także w przekładzie. Z lektury tekstu filozofki możemy wyciągnąć wniosek, że

---

[56] J. Butler, Krytycznie *Queer*, przeł. A Rzepa [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia,* red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielońskiego, Kraków, 2006, s. 534.

[57] Por. E Balcerzan, *Poetyka przekładu artystycznego,* [w:] *Polska myśl przekładoznawcza. Antologia*, red. P. de Bończa Bukowski, M. Heydel, Kraków 2013, s. 103–119.

[58] Tamże, s. 534.

uobecnienie, które oferuje przekład, jest skuteczne jedynie tymczasowo, ponieważ warunki jego uprawomocnienia nieustannie podlegają dyskursywnym negocjacjom. W tym świetle przekład zaczyna jawić się jako instancja, w ramach której władza wciąż się odnawia, a zarazem podlega ciągłemu weryfikowaniu. Zarysowuje się tutaj najintymniejszy związek między dyskursem i przekładem. Sądzę, że w lepszym odniesieniu ustaleń Butler do sytuacji przekładowej może pomóc krótki szkic Andrzeja Kopackiego *Przekład jako byt sceniczny*. Autor wprawdzie nie nawiązuje bezpośrednio do teorii amerykańskiej badaczki, jednak wydaje się, że główna myśl jego artykułu zawiera intuicje, która pozwalają połączyć koncepcje Butler z dyskursem o przekładzie.

Po krótkim rozważaniu roli i użyteczności metafory w przekładoznawstwie Kopacki porównuje akt tłumaczenia do aktu wystawiania, czy wykonywania utworu na scenie. Zwięźle formułuje pięć tez, które wychodzą naprzeciw ujęciu przekładu jako bytu scenicznego. Przytoczmy część z nich i spróbujmy się do nich odnieść, mając w pamięci inspirujące ustalenia Butler związane z kwestią wytwarzania poczucia obecności.

Pierwsza teza głosi, że przekład rozumiany jako byt sceniczny „to byt performatywny, ponieważ stanowi realizację oryginalnego aktu literackiego w medium innego języka. […] Tłumacz, «odgrywając» tekst oryginału za pomocą instrumentarium swojego języka, kreuje jego nową, autorską wersję”[59]. Kopacki akcentuje więc kreacyjny, twórczy aspekt przekładu. Ta kwestia wymaga doprecyzowania. Ostatecznie mówienie o przekładzie jako akcie performatywnym przekracza często stawiane pytanie: czy tłumacz jest twórcą czy raczej odtwórcą? Odwołując się do pragmalingwistycznej koncepcji aktów mowy Johna Langshawa Austina[60], przekładanie z tej perspektywy jawi się jako „działanie słowami”. Niezależnie od tego, czy ujmiemy je jako gest twórczy czy odtwórczy w stosunku do oryginału, to jako specyficzny rodzaj aktu mowy będzie miało moc wytwarzania nowej rzeczywistości — ustanawiania danego tekstu jako przekładu innego tekstu.

---

[59] A. Kopacki, *Przekład jako byt sceniczny*, [w:] *O nich tutaj…,* dz. cyt., s. 90.

[60] Zob. J.L. Austin, *Jak działać słowami,* [w:] Tegoż, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. i oprac. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993.

Już Anthony Pym[61] zwracał uwagę, że za przekład uznaje się przeważnie to, co zostanie ogłoszone przekładem. W gruncie rzeczy to zapisana na okładce lub pod tekstem formuła „przełożył/a", „w przekładzie", „w tłumaczeniu" przypieczętowuje społeczne funkcjonowanie danego tekstu jako przekładu. O sile jej oddziaływania mieliśmy okazję przekonać się nieraz w historii przekładu, gdy na jej mocy autorskie teksty ogłoszone jako przekłady przez lata uchodziły za tłumaczenia, albo gdy teksty, które powstały w wyniku procesu przekładu, a nie zostały proklamowane jako przekłady, z powodzeniem latami funkcjonowały społecznie jako teksty oryginalne. Formuła, w której tłumacz czy tłumaczka deklarują, że napisany przez nią czy przez niego tekst jest przekładem, właściwie nigdy nie wybrzmiewa w sposób pełny i bezpośredni (i jako taka w pewnym sensie pozostaje nieuświadomiona), ale to właśnie ona ustanawia dany tekst przekładem, a jego autora tłumaczem i autorkę tłumaczką. Co więcej, choć to już mniej oczywiste, ta sama deklaracja wyznacza oryginał, do którego przekład się odnosi, i tym samym zawiązuje relację między nim i przekładem.

Jako performatywny akt mowy, przekład nie powinien być rozpatrywany w kategoriach prawdy i fałszu — ten tekst jest lub nie jest przekładem innego tekstu — ale w kategoriach fortunności, a więc tego, czy dany tekst spełnia warunki, posiada właściwości, które pozwalają przekonać odbiorców, że jest on przekładem innego tekstu, czyli że potrafi na tyle przekonująco funkcjonować „tak jakby" był oryginałem, aby wspólnota, do której jest adresowany, faktycznie uwierzyła, że nim jest. To tutaj wkrada się element maskarady, który pozwala zrozumieć, że kwestia wierności przedstawienia jest przedmiotem nieustannej gry. Jej zasadniczym kontekstem są literackie estetyczne, filozoficzne, ekonomiczne, ideologiczne, itd. tradycje i konwencje konstytuujące dyskursy języka docelowego.

Samo przedstawienie w przekładzie odsyła bowiem w próżnię: nikt nie wie, jak powinien wyglądać obiekt, do którego się ono odnosi, ponieważ ten jako taki w danym języku nigdy nie istniał. W tym miejscu zaczyna rozpościerać się fikcja, owo wyrastające z negacji funkcjonowanie przekładu „tak jakby"; przedstawienie w scenicznym rozumieniu tego słowa; przekład jako odgrywanie tekstu oryginału na scenie innego języka. Tłumaczenie odsyła nie do realnego obiektu, ale do jego

---

[61] Zob. A. Pym, *Performatives as a key to modes of translational discourse*, [w:] *Transferre necesse est... Current Issues in Translation Theory*, red. Kinga Klaudy i. in., Pädagogische Hochschule Berzsenyi Dániel, Szombathely, 1993, 47-62.

idealnego obrazu, który z jednej strony wytwarzany jest w ramach dyskursów obecnych w języku docelowym, a z drugiej związany ograniczeniami przez ten język nakładanymi. Zasadnicze odgrywanie przekładu odbywa się właśnie wobec tego idealnego obiektu. On również stanowi punkt odniesienia dla oszacowania fortunności przekładu — jego zdolności do podawania się za to, czym (nie) jest, a więc do uobecniania oryginału.

Austin wyznacza trzy podstawowe warunki fortunności: 1) istnienie procedury konwencjonalnej, która określa okoliczności oraz kompetencje osób biorących udział w danym akcie; 2) poprawność i pełność przeprowadzenia tej procedury; 3) wystąpienie określonych odczuć i myśli u osób biorących udział w procedurze konwencjonalnej[62]. Zatem aby dany tekst mógł funkcjonować jako przekład, powinien być wykonywany w odpowiednich okolicznościach, w odpowiedni sposób i wywołać odpowiednią reakcję. Po raz kolejny widzimy, jak istotną rolę w mechanizmach działania przekładu odgrywa dyskurs. Wszystkie trzy wymienione parametry są bowiem regulowane dyskursywnie i ściśle ze sobą powiązane. To w ramach dyskursu o przekładzie ustalona zostaje definicja tłumaczenia, a więc konwencjonalnego zespołu praktyk, które przez daną grupę będą uznawane za tłumaczenie. Wobec owej definicji, a więc wobec odpowiedzi na pytanie: „czym jest przekład?", sformułowane zostaje wyobrażenie na temat „zadania tłumacza" i jego tożsamości. Te wyobrażenia zostają poparte szeregiem tekstów naukowych i krytycznych, podręczników, kursów, studiów i szkoleń, które dyscyplinują tłumacza i uczą go odpowiednich strategii postępowania. Jako takie ograniczają samowolę tłumacza, eliminują podstawowe błędy, formułują zasady i normy, do których tłumacz powinien odnosić się w swojej pracy. Ostatecznie zaś w wyniku przekładu rozumianego jako akt performatywny, wśród jego odbiorców powinny pojawić się określone myśli i uczucia. Zwróćmy uwagę, że znów trudno tutaj mówić o spontaniczności reakcji, ale o myślach i uczuciach skonstruowanych dyskursywnie, o reakcji rozumianej jako doświadczenie jednoczące osoby, do których dany akt performatywny był adresowany.

Tak definiowany przekład wydaje się nierealny i niemożliwy. Dzieje się tak dlatego, że odniesienie sytuacji przekładowej do kryteriów fortunności

---

[62] J.L. Austin, *Jak działać słowami…,* dz. cyt., s. 561-573.

zaproponowanych przez Austina pozwala dobrze uchwycić, jaka jest stawka społecznego funkcjonowania przekładu. Zostaje on zorganizowany wokół idealnego przedmiotu i oparty na marzeniu o wielostopniowym utożsamieniu. W odniesieniu do dominującego w języku docelowym dyskursu o przekładzie wytwarza się idealny obiekt tłumaczenia — to on jest przedmiotem przestawienia w przekładzie. Jeżeli przywołamy w pamięci omawiany przez nas wcześniej schemat L Lacana w odniesieniu do przekładu, przypomnimy sobie proces, w ramach którego obraz przedmiotu staje się matrycą do formułowania *Ja*, a więc tożsamości tłumacza. Tutaj staje się on lepiej uchwytny — widzimy, jak na drodze utożsamienia tłumacz przyjmuje wytworzony przez dyskurs obraz jako punkt odniesienia i cel swoich działań, które *de facto* definiują jego zawodową tożsamość i zespół „powinności" — wyobrażenia na temat własnego zadania. Ostatecznie (choć właściwie należałoby powiedzieć również: wyjściowo), ów idealny przedmiot odnosi się także do zbiorowości. Z jednej strony bowiem został on przez nią wytworzony, a z drugiej wyznacza miejsce, wokół którego rzeczona zbiorowość się jednoczy. Sytuacja przekładu jest zaproszeniem do ponownego przeżycia i odegrania poczucia wspólnoty i zjednoczenia. Pobrzmiewa tutaj ów rytualny charakter przekładu, na który zwracaliśmy uwagę wcześniej, a który również odgrywa ważną rolę w myśleniu o efekcie aktu performatywnego.

Widzimy więc, że aby przekład mógł zostać uznany za fortunny, to znaczy uobecniający oryginał, musi dojść do potrójnego utożsamienia: efekt procesu przekładu, tożsamość tłumacza i tożsamość zbiorowości muszą zostać podporządkowane temu samemu, idealnemu obiektowi. Po raz kolejny możemy próbować uchwycić, w jaki sposób kwestia poczucia tożsamości oryginału i przekładu oraz kwestia tożsamości tłumacza i danej wspólnoty są ze sobą ściśle powiązane. Dlatego też Kopacki, w kolejnej stawianej przez siebie tezie, mówiąc o kreacyjnym potencjale przekładu, podkreśla kontekst języka docelowego. To bowiem w jego domenie

> przekład powstaje, tu rozciąga się pole ekwiwalentyzacyjnych operacji, a estetyka oryginału traci pierwszorzędne znaczenie dla artystycznego efektu. Efekt ten jest skutkiem zastosowania zespołu środków, które są właściwe wyłącznie dla tego jednego gatunku literackiego, jakim jest przekład […]. Żaden bowiem inny akt literacki nie polega na inscenizowaniu językowej inności w teatrze własnego języka.[63]

[63] A. Kopacki, dz. cyt. s. 93.

Język docelowy jest sceną, na której odgrywa się przekład. To na jego polu ustalane są warunki ekwiwalentyzacji, a wraz z nimi kryteria przekładowej wierności, do których tłumacz odnosi się w akcie tłumaczenia i z których grono odbiorców przekładu pilnie go rozlicza. Tematem tak rozumianego przedstawienia, jak zauważa Kopacki, są wyobrażenia na temat językowej i kulturowej inności pod ich nieobecność, odgrywane są bowiem za pomocą „własnego języka". Z tej perspektywy żadna inność na scenie przekładu się nie pojawia, zostaje on zamknięty w zaklętym kręgu kultury docelowej i inności będącej jej własnym wytworem. Mowa tu więc o inności, która nie narusza poczucia tożsamości, która nie rodzi niemożności zrozumienia, która nie kontestuje wyobrażeniowych granic. Paradoksalnie więc wytwarzane w ramach dyskursu wyobrażenia są czynnikiem utrudniającym wyłonienie się inności w przekładzie. Rzadko zdarza się, by na scenę przekładu wdarło się coś, co przeszyje obraz, porazi odbiorców, wywoła efekt niezwykłości (*unheimliche*), a więc faktycznie przyczyni się do wyłonienia czegoś pochodzącego spoza oczekiwanego efektu przekładu. Sama instytucja przekładu, zorganizowana wokół idealnego obiektu, broni się przed taką sytuacją za pomocą zniekształceń, o których pisał Berman. A jednak wpisane są w nią również takie elementy, które ostatecznie sprawiają, że tłumaczenie jest działaniem o potencjale transgresyjnym.

6.8. Przekład jako akt na scenie Innego

Jest rzeczą znamienną, że pośród pięciu tez dotyczących przekładu jako bytu scenicznego, które sformułował Kopacki, żadna nie dotyczy bezpośrednio kwestii publiczności. Sceną przekładu jest domena języka docelowego, jednakże krystalizuje się ona w oku oglądającego. Istotne wydaje się więc pytanie: wobec kogo przekład jest odgrywany? Kto jest jego adresatem? Po części już na nie odpowiedzieliśmy — przekład konstruowany jest w odniesieniu do idealnego przedmiotu wytwarzanego przez wspólnotę, która oddelegowuje tłumacza do wykonania tego zadania w jej imieniu. Nie może to być jednak odpowiedź zadowalająca, ponieważ wiemy już, że zarówno wyobrażenie owego obiektu, które miałoby stać się gwarantem tożsamości tłumacza i wspólnoty, z którą się identyfikuje, oraz przekładu wobec oryginału, ma charakter reaktywny.

Jak pokazywaliśmy wcześniej, ów idealny przedmiot zostaje wytworzony w odpowiedzi na brak związany z istnieniem Innego, którego znaczenie w sytuacji przekładowej zwielokrotnia się, tworząc swego rodzaju węzeł. Inny może być rozumiany w sposób bardzo podstawowy, jako znacząca osoba, która stanowi niezbywalny horyzont istnienia podmiotu. Może być również tym, który zaburza poczucie tożsamości i przekreśla omnipotentne wyobrażenia, kastruje i ogranicza. Jako synonim różnicy znajduje wyraz w życiu podmiotu między innymi pod postacią różnicy wprowadzanej przez język, ale także, pozostającej z nią w ścisłym związku, różnicy seksualnej. Można by wręcz rzec, że owa abstrakcyjna, strukturalna różnica wprowadzana przez język znajduje swoją reprezentację w bardziej namacalnej i lepiej uchwytnej różnicy anatomicznej. Tak rozumiany Inny, jako inny płci i języka, staje się heroldem tajemnicy — zarówno w odniesieniu do płci, gdzie stanowi kontekst dla budowania poczucia własnej tożsamości, jaki i w kontekście języka, gdzie stanowi punkt odniesienia dla budowania tożsamości denotacyjnej i komunikacyjnej. Ten szczególny mariaż sposobów rozumienia Innego jest kluczowy dla uchwycenia procesu wyłaniania się podmiotu w ujęciu psychoanalizy Lacanowskiej. Podmiot jest bytem zarówno cielesnym, jak i językowym — powstaje w momencie, w którym dochodzi do zderzenia języka z ciałem, a więc w sytuacji, w której język naznacza ciało i prowadzi do zaistnienia człowieka jako bytu mówiącego. Język pozbawia czegoś podmiot, wprowadza brak, który odnosi się do Innego. W związku z tym to Inny staje się zarówno powodem, jak i adresatem mówienia. Podobnie rzecz ma się z przekładem. W ramach tłumaczenia do Innego próbuje się dotrzeć, wypowiedzieć to, co go określa, ale zarazem Inny i związana z nim tajemnica są tym, co sprawia, że przekład okazuje się niemożliwy. W sytuacji przekładowej szczególnie wyraźnie odczuwalne staje się napięcie, które rysuje się pomiędzy Realnym oraz Symbolicznym rozumieniem Innego: wobec obu — pozostających ze sobą w ścisłym związku — tłumacz jest wyobcowany.

Sytuacja przekładu stanowi wyraz absolutnej różnicy. Z jednej strony zderzenie języka docelowego z materią tekstu źródłowego wydobywa i wzbudza pytanie o puste miejsce sytuujące się poza strukturą owego języka, z drugiej natomiast aktualizuje wspomnienie cielesnego aktu lektury i podnosi pytanie dotyczące jego umiejscowienia w ramach ograniczających struktur języka. Sytuacja przekładu jest więc sytuacją pytania — to pytanie powołuje do istnienia tłumacza jako

podmiot — o jego pragnienie, o pragnienie Innego. Widzieliśmy już, że na poziomie Wyobrażeniowym traumatyzująca sytuacja pytania będzie otwierała przestrzeń dla oddziaływania ideologii, budowania cząstkowych odpowiedzi pod postacią idealnych obrazów i recept opanowujących enigmę, która wyłania się podczas spotkania z Innym. Na poziomie podmiotowym natomiast, odsyłającym do działania porządku Symbolicznego, odpowiedzi na to pytanie nie będą przynosiły otuchy; będą raczej znakami traumy, śladami przybierającymi postać znaczących pobieranych z pola Innego oraz związanych z nimi doświadczeń cielesnych. To właśnie na tym poziomie rodzi się ów niepowtarzalny efekt oddziaływania języka rodzimego czy języka naturalnego, który naznacza sposób istnienia podmiotu, wiążąc je z brzmieniem czy znaczeniem poszczególnych znaczących.

W związku z powyższym kluczowe wydaje się uchwycenie paraleli, która rysuje się pomiędzy byciem podmiotem i byciem tłumaczem. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w sytuacji przekładu odpowiedzi na pytanie o pragnienie Innego, które nadają indywidualny i transgresyjny rys każdemu przekładowi, zostają zaczerpnięte z poziomu funkcjonowania tłumacza jako podmiotu. Tutaj z całą mocą wybrzmiewa to, co mamy na myśli, powtarzając, że przekładanie jest działaniem o charakterze egzystencjalnym. Obie sytuacje – przekładowa i egzystencjalna – stawiają pytanie o stosunek do Innego i jego pragnienia. To one stanowią właściwy kontekst dla formułowania wyobrażeń na temat idealnego przedmiotu i rozmaitych prób zbliżania się do niego. Podsumowując, możemy więc powiedzieć, że owym widzem, dla którego tłumacz decyduje się wejść na scenę przekładu i odgrywać przedstawienie idealnego obiektu, jest Wielki Inny.

Aby szerzej omówić tę tezę oraz konsekwencje, jakie mogą z niej wynikać dla mówienia o przekładzie w odniesieniu do podmiotu i ciała tłumacza, spróbujemy pogłębić analogię między performatywnym istnieniem przekładu a performatywnym istnieniem płci. Pomocna w tym działaniu będzie Judith Butler, która poświęciła wiele uwagi drugiemu z tych problemów. Punktem łączącym oba ujęcia — odnoszące się do płci i do przekładu — jest melancholia i związany z nią mechanizm konstytuowania tożsamości poprzez zaprzeczenie utracie. Mechanizm ten stanowi

fundament zarówno proponowanego na łamach tej pracy myślenia o przekładzie, jak i funkcjonowania płci kulturowej w teorii Butler[64].

Szczególnie interesujące w teorii Butler jest to, że swoje opracowanie pojęcia płci kulturowej wyprowadza ona z sytuacji występu na scenie drag. Odwołuje się więc do wystawiania, odgrywania, przedstawiania płci — owego naturalnego i powszechnie uznanego „oryginału" — przed oczyma Innego. Jej zdaniem ta sztuczna, imitacyjna, odbierana jako alienująca wobec „właściwiej" płci sytuacja ma potencjał ujawniania istotnego faktu dotyczącego jej dyskursywnego funkcjonowania. „Dragowanie" wydobywa skrzętnie ukrywaną konwencjonalność płci, umocowanie w szeregu norm i obostrzeń, których zadaniem jest konstytuowanie tożsamości. Istotne jest jednak, że owa tożsamość ustanawiana jest zarówno wobec, jak i poprzez Innego, który staje się milczącym świadkiem i niezbywalnym elementem odgrywanego przedstawienia. W tym sensie płeć — podobnie jak przekład — nie może zaistnieć bez odniesienia do konkretnego kontekstu kulturowego i językowego.

> Moim zdaniem jednak zależności między „naśladownictwem" a „pierwowzorem" są o wiele bardziej złożone […]. Drag imitując konkretną kulturową płeć, nieuchronnie w ogóle obnaża jej naśladowczą strukturę — a także jej przygodność. Rzeczywiście, pewna część rozkoszy, odurzenie towarzyszące takiej inscenizacji, pochodzi z faktu, że rozpoznajemy radykalnie przygodny związek między biologiczną i kulturową płcią, odsłaniający się na tle kulturowych konfiguracji przyczynowych całości, które z reguły uznaje się za naturalne i konieczne. I tak zamiast heteroseksualnej spójności mamy przed sobą biologiczną oraz kulturową płeć, odnaturalnione dzięki środkom użytym podczas inscenizacji, które podkreślają, że są one odrębne i przedstawiają kulturowy mechanizm leżący u podstaw ich sfabrykowanej nierozerwalności.
>
> Zarysowane tu pojecie parodii kulturowej płci nie opiera się na założeniu, że istnieje jakiś pierwowzór, który parodystyczne tożsamości naśladują. Parodia odnosi się do samego pojęcia pierwowzoru. Podobnie jak psychoanalityczne pojęcie tożsamości płciowej opiera się na fantazmacie fantazmatu, na transfiguracji Innego, który jest już zawsze „figurą" w tym podwójnym znaczeniu, tak też i parodia kulturowej płci pokazuje, że pierwotna tożsamość, stanowiąca podstawę dla konstruowania tożsamości kulturowej płci jest naśladownictwem

---

[64] Przedstawiane przez Judith Butler rozważania mogą okazać się interesujące w odniesieniu do przekładu nie tylko dlatego, że oferują szersze opracowanie poczynionych przez nas wcześniej obserwacji, ale także ze względu na to, jak silnie metafory związane z płcią i ciałem aktywizują się w ramach dyskursu o przekładzie. Nieodzowne wydaje się w tym kontekście wspomnienie głośnej pracy Lori Chamberlain *Gender and the metaphorics of translation* [L. Chamberlain, Gender a metaforyka przekładu, przeł. A. Sadza [w:] *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. P. Bukowski, M. Heydel, Znak 2009, s. 385-402.], która nie tylko stanowiła silny głos w krytyce dyskursu o przekładzie z perspektywy teorii feministycznych i genderowych, ale także ukazała głęboką zasadność tego typu gestów. Chamberlain ujawniła niewidoczne dotąd i pomijane — w tym sensie nieuświadamiane — aspekty zachodniego myślenia i mówienia o przekładzie, które okazały się nie tyle uniwersalistyczne, ale na wskroś patriarchalne, związane z męską perspektywą i dominacją. Można by więc powiedzieć, że różnica płciowa i różnica wprowadzana przez przekład podlegają podobnym mechanizmom dyskursywnego opracowania i ograniczania, co umożliwia — do pewnego stopnia — ich wzajemne odnoszenie do siebie. To właśnie dalszą krytykę utrzymaną w tym duchu, oferuje podążanie śladem wyznaczonym przez Butler.

> autentycznego pierwowzoru pozbawionym. A mówiąc dokładniej, mamy tu do czynienia z wytwarzaniem, które w rezultacie, to znaczy w rezultacie własnego działania, na imitację pozuje.[65]

Sytuacja odtwarzania i wystawiania płci kieruje uwagę w stronę jej „oryginalnego" i „naturalnego" wzorca i podaje w wątpliwość jego oczywistość i jednoznaczność. Butler uwrażliwia na fakt, że pomiędzy „pierwowzorem" a jego naśladowaniem zachodzi bardziej złożona relacja, niż zwykło się to przyjmować w klasycznej teorii mimesis (a więc pośrednio także w bazujących na niej teoriach przekładu). Badaczka przede wszystkim zwraca uwagę na przygodność i konwencjonalność związku (na gruncie dyskursu o przekładzie z jednej strony oczywistego, a z drugiej wciąż odkrywanego z pewnym zaskoczeniem i niedowierzaniem) między „pierwowzorem" (oryginałem) i jego realizacjami. To właśnie ów gest powtarzania jest tu najbardziej ciekawy, ponieważ przyczynia się do podtrzymywania rangi, ważności i prawomocności „oryginału", ale równocześnie prowadzi do jego dysseminacji, wprowadza element różnicy i rozprasza wyobrażenie jego jednolitej konsystencji. Konstytuuje więc dialektykę, która — podobnie jak omawiana przez nas wcześniej dialektyka obserwowana w dyskursie o przekładzie— organizuje się wokół kwestii obecności i nieobecności.

Rozpoznanie gry, która ukazuje rozziew między płcią biologiczną, płcią kulturową i jej wystawianiem na scenie, wpisane jest według Butler w spektakl drag i to właśnie ono staje się źródłem przyjemności, która towarzyszy jej odbiorcom. Co ciekawe, choć w sytuacji przekładu moglibyśmy spodziewać się potencjalnej obecności podobnego rodzaju przyjemności — rzadko o niej słyszymy. Mimo że performatywne powtórzenie — a więc także, moglibyśmy powiedzieć, przekład — ma zdolność wydobywania owej charakterystycznej różnicy, to rozziew pojawiający się między oryginałem a przekładem przyjmowany jest raczej z obawą i w związku z tym staje się przedmiotem ataków i krytyki. Intensywność owych ataków oraz niemalże osobiste zaangażowanie krytyków przekładu może sugerować, że przyjemność faktycznie jest obecna, ale jej ujawnienie jest niedopuszczalne. Najwyraźniej objęta jest ona kulturowym zakazem, ulega wyparciu i nabiera cech tabu — przeraża i przyciąga zarazem.

---

[65] J. Butler, *Uwikłani w płeć*, dz. cyt., s. 249.

Pozostając w duchu rozważań Butler moglibyśmy powiedzieć, że ów zespół ograniczeń, którym poddany jest przekład, nastawiony jest na podtrzymywanie i ukrywanie fantazmatycznego charakteru „pierwowzoru" (oryginału). W rozważaniach dotyczących płci kulturowej badaczka pokazuje, jak wyobrażenie oryginału — płci biologicznej (jej właściwości, cech i znaczeń) — nie tyle poprzedza jego odtwarzanie, ile jest wytwarzane właśnie w akcie kolejnych powtórzeń. Płeć kulturowa nie jest tym, co poprzedza płeć biologiczną, ale tym, co wytwarza wyobrażenia na jej temat — zapośrednicza procesy jej postrzegania i opracowywania. Przyjęcie takiej perspektywy sytuuje Butler na pozycji zwolenniczki radykalnego myślenia o roli płci kulturowej w szeroko pojętym ujmowaniu płci w ogóle, w tym także — pozornie naturalnej i koniecznej — płci biologicznej. Badaczka opisuje mechanizmy jej naturalizowania i esencjalizowania jako dyskursywne akty władzy. Pokazuje, w jaki sposób wyobrażenia na temat płci biologicznej są ustanawiane i dyscyplinowane zgodnie z przyjętym przez daną wspólnotę światopoglądem, by następnie zostać przedstawionymi jako oczywiste i samonarzucające się. Władza ustanawiająca przedmiot, wraz z towarzyszącymi jej praktykami dyskursywnymi, wycofuje się, by zaprezentować siebie jako wtórną i służebną wobec owego przedmiotu. Jak pisze Butler, sama władza wytwarza obraz przedmiotu, który następnie podlega imitacji. W tym sensie prezentuje swoje działania jako gesty o charakterze naśladowczym i podporządkowanym pierwowzorowi, podczas gdy w rzeczywistości mają one wartość performatywu, który w ramach „powtórzenia" wytwarza i utrzymuje w mocy wyobrażenie owego pierwowzoru.

Już to krótkie wprowadzenie koncepcji Butler pokazuje, że jej ujęcie płci jako performatywu z powodzeniem można odnieść również do relacji między oryginałem i przekładem. Oczywiście z punktu widzenia tradycyjnego, hermeneutycznego czy strukturalistycznego dyskursu o przekładzie niedorzecznością wydaje się twierdzenie, że oryginał nie istnieje; szaleństwem myśl, że przekład nie tylko poprzedza oryginał, ale właściwie go wytwarza. Z tej perspektywy oryginał jest faktem, jest materialnym tekstem, który istnieje i realnie funkcjonuje w ramach kultury wyjściowej — można na to znaleźć szereg dowodów i świadectw zarówno w tekstach naukowych i krytycznych, jak i w opiniach tzw. zwykłych czytelników i użytkowników języka. Przyjęta w ramach tej pracy optyka, która podąża śladem wyznaczanym przez myślenie psychoanalityczne — także w tekstach Butler — każe

przyjąć zupełnie odmienną ontologię dzieła w przekładzie. W jej świetle przekład jako zdarzenie na gruncie języka docelowego rzeczywiście wytwarza oryginał: tekst staje się oryginałem, gdy tłumacz zadeklaruje chęć jego przełożenia, a więc uczynienia go podstawą dla przekładu. Ów gest wyboru jest uwikłany w język i kulturę docelową, ponieważ to w odniesieniu do nich podjęta zostaje decyzja o przekładzie tego a nie innego działa, w taki a nie inny sposób. Oryginał nie istnieje zatem nigdy samodzielnie, ponieważ jego obraz zostaje zapośredniczony przez sieć znaczących oferowanych przez kulturę docelową. Oryginał stanowi funkcję języka i kultury, w ramach której tworzony jest przekład.

Oryginał, rozumiany jako materialna postać tekstu oraz jego recepcja w danym miejscu i czasie, z perspektywy przekładu nie istnieje w tym sensie, że pozostaje niedostępny i utracony. Choć uchwycenie jego śladu stanowi nieodmiennie stawkę przekładowej gry, to jednak zawsze jest on przedmiotem interpretacji i wyobrażeń tłumacza. Te zaś, jak była już o tym mowa, podlegają dyscyplinującej władzy dyskursów obecnych w kulturze docelowej, które z jednej strony powołują tłumacza jako podmiot, a drugiej prowadzą do wyalienowania jego percepcji i odczuć. Oryginał jawi się więc jako puste miejsce w podwójnym znaczeniu: Po pierwsze jako Inny-tekst, nieistniejący w języku docelowym, a więc paradoksalny element sytuujący się zarazem poza granicami języka, jak i wyznaczający miejsce w ramach systemu owego języka, które potencjalnie może zostać wypełnione. Po drugie oryginał jako puste miejsce stanowi warunek możliwości zaistnienia przekładu — puste miejsce oznacza wszystko to, co musiało zniknąć, zostać wyparte, aby przekład mógł zacząć pełnić swoją rolę przedstawienia/symbolu.

Uznanie owego pustego miejsca, strukturalnie wytwarzanego przez przekład, skłania do dalszych rozważań na temat roli, jaką przekład i dyskurs o przekładzie odgrywają w procesie wytwarzania oryginału w duchu performatywnej koncepcji Butler.

> Efekt kulturowej płci jest skutkiem stylizacji ciała. Dlatego należy widzieć w nim pewien powszechny sposób, w jaki gesty, ruchy i najróżniejsze style ciała stwarzają iluzję stabilnego upłciowionego „ja". Takie ujęcie oddala koncepcję kulturowej płci od substancjalnego modelu tożsamości i przenosi ją na poziom, który wymaga, by rozumieć ją jako ustanowioną społeczną czasowość. Jeśli istotnie to wewnętrznie nieciągłe akty wytwarzają płeć kulturową, wówczas właśnie na nich opiera się pozór substancji — owej skonstruowanej tożsamości, performatywnego spełnienia, w który cała zbiorowość, łącznie z samymi odgrywającymi, uwierzyła i który zgodnie z tą wiarą wciąż inscenizuje. Kulturowa płeć to

> także norma, której nie sposób w pełni uwewnętrznić. „Wnętrze" jest znaczeniem wytworzonym na powierzchni, a normy kulturowej płci — w końcu fantazmatyczne — są do ucieleśnienia niemożliwe. Skoro podstawą tożsamości kulturowej płci jest stylizowane powtarzanie, tedy owa przestrzenna metafora „podstawy" ulega destabilizacji, ta zaś okazuje się stylizowaną konfiguracją, a mówiąc dokładniej — nacechowanym kulturową płcią ucieleśnieniem czasu. [66]

Butler wiele uwagi poświęca grze dyskursywnego konstytuowania płciowej substancjalności i tożsamości, która organizuje się właśnie wokół miejsca ich braku. Badaczka pokazuje, w jaki sposób kolejne odtworzenia płci kulturowej jawią się jako niedostateczne ucieleśnienia idealnej, wyobrażonej męskości i kobiecości. Ciała upłciowione zawsze wywołują wrażenie wybrakowanych wobec owego ideału. Taki stan rzeczy jest wynikiem gry — próby konstruowania obrazu ciała w odniesieniu do określonych norm i znaków kulturowych. Jej realizacja stanowi ucieleśnienie, które odnosi się nie tyle do samego ciała i płci, ile do konstruowanych społecznie wyobrażeń na ich temat i ich idealnego obrazu. Tak rozumiana płeć kulturowa jest efektem stylizacji, nie ma charakteru mimetycznego, ale performatywny. Upłciowione ciało powstaje jako efekt wykluczeń i pominięć, których jedynym puntem odniesienia są normy wprowadzane przez Innego. Tego, wobec którego płeć jest odgrywana i w oku którego ma stać się przekonująca. Płeć kulturowa jest więc próbą ucieleśnienia ideału, który nie istnieje poza owym konkretnym wcieleniem — oba elementy (ideał i jego wcielenie) stanowią efekt określonego porządku dyskursywnego i są jego produktami. Dlatego Butler będzie mówiła o płci kulturowej jako ustanowionej społecznej czasowości, akcentując jej doraźny i temporalny charakter. Paradoksalnie jednak owa idealna, substancjalna płeć, której ucieleśnieniem miałaby być płeć kulturowa, choć realnie pozostaje niedostępna, to jej wyobrażenie będzie podstawą podejmowania prób jej ucieleśnienia — siłą napędzającą odtwarzanie kolejnych wcieleń płci kulturowej. Nim ruszymy dalej, odnieśmy te ustalenia do sytuacji przekładu.

Przekład, jak staraliśmy się pokazać wcześniej, również można pojmować jako performatywny gest wystawiania wyobrażenia o oryginale na scenie języka, w obliczu Innego. Akt przekładania zapośredniczony jest przez język i normy kultury docelowej — to one stanowią punkt odniesienia decydujący o sposobie lektury i tłumaczenia oryginału. Ów idealny obraz oryginału, którego przekład miałby być

[66] J. Butler, *Uwikłani w płeć*, dz. cyt., s. 253.

ucieleśnieniem, również nie istnieje poza dyskursywnym kontekstem, który przyczynił się do powstania danego przekładu. Przekład i idealny przedmiot jego przedstawienia, oryginał, są efektem wytarzanym przez dyskurs. Podobnie jak w przypadku płci, pierwowzór nie istnieje więc poza sytuacją jego ucieleśnienia w przekładzie, a zarazem — paradoksalnie — jego wyobrażenie staje się podstawą dla podejmowania szeregu działań mających na celu jego ucieleśnienie w tłumaczeniu. Kolejne realizacje oryginału w przekładzie można rozumieć jako efekty dyskursu obecnego w danym czasie, a więc jako ustanowioną społeczną czasowość będącą wyrazem pewnego sposobu myślenia, wartościowania i strukturowania rzeczywistości przez daną społeczność, który można badać i opisywać. Kolejne wcielenia oryginału w przekładzie wytwarzają efekt jego substancjalności i w związku z tym są zapisem zespołu praktyk, które w danej społeczności nastawione były na wywołanie efektu „trafienia", uobecnienia idealnego przedmiotu skonstruowanego w obliczu Innego — kultury i języka danego czasu. Zmienność owych parametrów oraz związana z nią nieredukowalna enigma pragnienia Innego sprawiają, że kolejne ucieleśnienia idealnego przedmiotu w ramach przekładu okazują się niewystarczające, mają charakter doraźny i temporalny; wymagają ciągłego odtwarzania i powtarzania, nieustannego negocjowania na nowo relacji pomiędzy oryginałem i przekładem.

Tutaj otwiera się przestrzeń dla myślenia o istnieniu przekładu w ramach serii oraz o wiążącym się z tym faktem paradoksie. Każdy poszczególny przekład jest znakiem swojego czasu, konstruowany jest wobec konkretnej ramy dyskursywnej, która uczestniczy w jego wytworzeniu. Tłumaczenie każdorazowo nakierowane jest na uspójnienie obrazu oryginału i zbudowanie relacji z nim. Poszczególne próby realizacji tego pragnienia, które fundują istnienie przekładu ujmowanego jako seria, ujawniają ów doraźny i zmienny charakter wyobrażenia idealnego przedmiotu przedstawienia, oryginału. Ujęty w ramy serii, każdy z przekładów zaczyna jawić się jako taki, który z jednej strony chwyta coś z tekstu oryginalnego — staje się jego rozpoznawalnym śladem — a z drugiej, jako jeden z wielu, jest oznaką porażki uobecnienia, niezdolności poszczególnych przekładów do wyczerpującego przedstawienia oryginału. Z perspektywy serii na pierwszy plan wysuwa się Symboliczna funkcja przekładu, która kwestionuje życzeniowy aspekt jego istnienia. W tym świetle obraz oryginału, którego każde poszczególne ogniowo serii przekładowej miałoby być realizacją, wtórnie ulega multiplikacji, rozmyciu, i zaczyna

jawić się jako wiecznie umykający przedmiot. Kolejne przedstawienia, rozumiane jako akty performatywne, z jednej strony próbują inkarnować obraz oryginału, a z drugiej strony nieustannie go wytwarzają. Rozpatrywane w serii przekłady zaczynają ujawniać swój konwencjonalny i performatywny charakter, który będąc wytworem określonego miejsca i czasu, z perspektywy synchronicznej pozostaje trudno uchwytny, jawi się bowiem jako konieczny i naturalny[67].

Jeszcze inaczej można by powiedzieć, że dyskurs i realizowany w jego ramach przekład dążą do substancjalizacji obrazu oryginału, a więc dyskursywnego wytworzenia istoty oryginału, która miałaby ulec wcieleniu w przekładzie. Ten gest pozostaje w ścisłym związku z podtrzymywaniem obrazu świata ustanowionego przez określoną władzę. Paradoksalnym, niejako ubocznym efektem przekładu — wynikającym z faktu jego zanurzenia w języku i, w związku z tym, istnienia w serii — jest desubstancjalizacja owego przedmiotu, rozmycie jednoznacznego obrazu oryginału. Ze względu na centralne, związane z władzą miejsce, jakie ów przedmiot zajmuje zarówno w życiu tłumacza, jak i zbiorowości, z którą zostaje on powiązany, rozchwianie jego obrazu może prowadzić potencjalnie również do zakwestionowania wiary w dyskurs, który miał gwarantować jego uobecnienie. To właśnie w tym miejscu z całą mocą wyłania się subswersywny potencjał przekładu — jego zdolność do dekonstruowania obrazu oryginału, a wraz z nim władzy, która powołała go do istnienia i określiła praktyki mające prowadzić do jego uobecnienia. Tak rozumiane przekładanie stanowi narzędzie krytyki, które uderza w samo jądro dyskursywnej władzy — ujawnia zmienność i względność ustanowionego przez nią przedmiotu, który miał jawić się jako niezmienny i absolutny. Przekład stawia pod znakiem zapytania możliwość jego uobecnienia i w ten sposób osłabia moc oddziaływania władzy dyskursu na podmiot.

---

[67] W związku z takim ujęciem sprawy niejako naturalnym sojusznikiem psychoanalitycznie zorientowanych badań nad przekładem staje się zaproponowana przez Gideona Toury'ego metoda deskryptywna. Podzielane przez Toury'ego założenie o domniemanym charakterze oryginału oraz postępowanie badawcze polegające na ujmowaniu przekładów w serie i przyglądanie się „zakłóceniom" czy „błędom", które wyłaniają się w poszczególnych ogniwach z ducha pozostaje bliskie postępowaniu wypracowanemu przez analityków. Przyjęcie takiej perspektywy pozwala wymknąć się pułapkom tworzenia idealnych obiektów w ramach preskryptywnych badań nad przekładem. Daje także możliwość spotkania z Innym, który wpisany jest w sytuację przekładu. Przede wszystkim zaś, wysuwa na pierwszy plan kwestie nadmiaru i resztek, które wyłaniają się w przekładzie, a które odsyłają wprost do zasadniczego z punktu widzenia podejścia psychoanalitycznego problemu plasowania się podmiotowości tłumacza w ramach sytuacji przekładowej. Por. G. Toury, *Metoda opisowych badań przekładu,* prze. A. Sadza [w:] *Współczesne teorie przekładu. Antologia,* dz. cyt., s. 206.

Jak pokazywaliśmy już wcześniej, autodekonstrukcyjny i krytyczny potencjał przekładu, jego zdolność kwestionowania obowiązujących praktyk uobecnienia, ma charakter potencjalnie traumatyzujący. Wprowadza bowiem groźbę utraty przedmiotu-powodu przekładu: oryginału. Przybliża do odkrycia jego bezwzględnej nieobecności. Z perspektywy podmiotowej utrata oryginału, jako wyobrażenia przedmiotu, który odnosi się do Innego, z jednej strony odsłania poczucie bezradności wobec jego pragnienia, a z drugiej groźbę owej ostatecznej utraty, która okazuje się zasadniczą i fundamentalną stawką w przekładzie — czyli utraty Innego. W obliczu owej trwogi konieczne staje się ponowne, obronne ustanowienie idealnego obrazu przedmiotu pragnienia i podejmowanie kolejnych prób jego uobecnienia; nieustające odnawianie wiary w uobecniające możliwości języka poprzez symptomatyczne powtarzanie gestów przekładu i umacnianie jednoczącego obrazu oryginału. Po raz kolejny ów mechanizm zostaje świetnie uchwycony przez Butler w odniesieniu do innego przedmiotu, czyli konstruowania płci kulturowej:

> W jakim sensie płeć jest aktem? Podobnie jak inne rytualne inscenizacje społeczne, tak też działania związane z płcią trzeba wciąż odtwarzać. Powtórzenie stanowi ponowną realizację (*reenactment*) całego społecznie przyjętego zbioru znaczeń, a także jest okazją do jego ponownego doświadczenia. Jest to zwyczajny i zrytualizowany sposób sankcjonowania tych znaczeń. Wprawdzie to ciała konkretnych jednostek inscenizują owe znaczenia poprzez stylizację wedle wzorców kulturowej płci, lecz całe to „działanie" ma charakter publiczny. Działania te mają wymiar czasowy i zbiorowy, a ich publiczny charakter nie pozostaje bez konsekwencji; strategicznym celem owej powtarzanej inscenizacji jest utrzymanie kulturowej płci w ryzach binarnego porządku. Celu tego nie należy przypisywać pojedynczemu podmiotowi, ale raczej postrzegać go jako sposób, by podmiot ustanowić i wzmocnić.[68]

Butler pokazuje ponadjednostkowe znaczenie prób odgrywania idealnego przedmiotu w ramach przedstawienia. To właśnie fakt, że gest tłumaczenia odwołuje się do systemu znaczeń, z którego wyrasta, sprawia, że nabiera on charakteru publicznego. Jego zadaniem jest performatywne (re)produkowanie i podtrzymywanie porządku, który go wytworzył, poprzez odtwarzanie idealnego przedmiotu oraz ponawianie prób jego uobecniania. Wskutek takich działań przekład odnawia wiarygodność określonej siatki znaczeń, wydolność określonego dyskursu, który znajduje swoje umocowanie w owym idealnym przedmiocie i ustosunkowaniu do niego. Przekład nabiera więc znaczenia społecznego rytuału, który na mocy oddzielenia i powtórzenia umacnia związek wspólnoty z tym, co ją przekracza. Przekład nie tylko przyczynia się do

[68] J. Butler, *Uwikłani w płeć,* dz. cyt., s. 252.

odtworzenia symbolicznej zdolności języka do oddzielania i różnicowania, ale także do instalowania obrazu obiektu oraz petryfikacji znaczących, które go dotyczą. Sytuacja przekładowa, podobnie jak w przypadku odgrywania ideału płci kulturowej, odtwarza zatem binarny podział na oryginał i przekład oraz przyporządkowane im określone znaczenia.

Centralnym punktem odniesienia zarówno dla płci kulturowej, jak i dla przekładu, jest norma. Nie tylko dlatego, że stanowi ona pewien horyzont, wobec którego obie te praktyki są realizowane, ale dlatego, że jest ona ich zasadniczym elementem. Tak jak nie można sobie wyobrazić płci bez odniesienia do norm i stojącego za nimi ideału, tak samo przekładu nie da się przeprowadzić inaczej, jak tylko ucieleśniając normy i praktyki dyskursywne danego języka (lub ewentualnie się im przeciwstawiając czy grając z nimi). Wyłania się więc tutaj relacja, która zawiązuje się między idealnym obrazem oryginału a normami, które miałyby stać się gwarantem jego uobecnienia. Oba są wytworami o charakterze dyskursywnym i oba nastawione są na wytwarzanie efektu przedstawienia. Norma nie jest więc czymś, co sytuuje się na zewnątrz aktu przekładania, ale czymś, co stanowi jego niezbywalny element i jako taka zostaje w przekład wpisana. Właśnie poprzez odtworzenie i ucieleśnienie przekład jest czymś, co normę, na zasadzie cytatu, przywołuje, kształtuje i umacnia.

> Płeć społeczna jest wynikiem obowiązkowej, wymuszonej praktyki ucieleśniania norm, która jednak nie jest całkowicie determinująca. Jeśli potraktowalibyśmy płeć społeczną jako rodzaj zadania, to można powiedzieć, że zadanie to nigdy nie zostaje do końca wykonane zgodnie z oczekiwaniami, a jego wykonawca nigdy nie jest w stanie w pełni zadomowić się w ideale, do którego zmuszony jest dążyć.[69]

Butler pokazuje, że w pojęcie płci kulturowej wpisane jest podobne pęknięcie do tego, które odnajdujemy także w przekładzie. Wynika ono z pewnej podwójności gestu reprezentacji, który tyleż odnosi się do tego, co Realne (ciała, materialności tekstu), co przede wszystkim do ideału, który ową Realność przykrywa i zapośrednicza. Podobnie jak w przypadku płci, ów idealny obiekt (oryginał) nie istnieje samodzielnie, ale jest wystawiany na scenie Innego, przed jego oczami i to ze względu na niego przybiera ostateczny kształt. W efekcie pojawia się rozłam, który jest w istocie sygnałem leżącej u podstaw przekładania utraty oryginału. Ma on ze

[69] J. Butler, *Krytycznie Queer,* dz. cyt., s. 539.

wszech miar ożywiający charakter, stanowi przejaw tego, co nazwaliśmy wcześniej pragnieniem przekładu — gwarantuje odrębność przekładu jako dzieła sztuki, wymusza jego twórczy charakter, staje się źródłem otwarcia serii przekładowej, jej nigdy niedomkniętego charakteru, który umożliwia dalsze tłumaczenie, dalsze mówienie, dalsze produkowanie tekstu. Rozłam ten otwiera przestrzeń dla podmiotowego gestu tłumacza.

Zarazem jednak jest on przeżywany zgoła inaczej — odbierany z frustracją i niepokojem, jako rodzaj błędu i zaburzenia. Jako taki ulega ciągłemu zanegowaniu i próbom przekroczenia w kolejnych gestach wystawienia performowanych z nadzieją na przywrócenie czy wytworzenie poczucia tożsamości. Kluczowa jest więc tutaj kwestia ustosunkowania się do owego rozłamu. Odrzucenie i negowanie utraty, która jest zarazem podstawą i przyczyną reprezentacji, skutkuje rozwiązaniem o charakterze melancholijnym — próbami przywrócenia tego, co (nie)utracone. Butler przypisuje sposobowi funkcjonowania płci kulturowej melancholijną proweniencję i dlatego z powodzeniem jej myśl mogła stać się punktem odniesienia dla naszych rozważań.

> Przy tej okazji [omawiania kwestii przedstawień drag w kontekście melancholii płciowej — B.S.] można by też pytać o zaprzeczenie, którego wynikiem jest przedstawienie i które, można by powiedzieć, to przedstawienie odgrywa, jeżeli rozumiemy przedstawienie jako powiązane również z *acting out* w sensie psychoanalitycznym. Jeśli melancholia w rozumieniu Freuda jest wynikiem nieopłakanej utraty (podtrzymywanie psychicznej reprezentacji utraconego obiektu/Innego prowadzące do wzmożonej identyfikacji z tym Innym, samooskarżania i *acting out* niezaspokojonego gniewu i miłości), możliwe że przedstawienie, rozumiane jako *acting out*, jest w istotny sposób związane z problemem niezaakceptowanej utraty. Tam gdzie w przedstawieniu dragu mamy do czynienia z nieopłakaną utratą [która odpowiadałaby utarcie leżącej u podstaw utożsamienia z płcią kulturową, zgodnie z koncepcją wypracowaną przez Butler — B.S] (a jestem przekonana, że takiej generalizacji nie można uniwersalizować), być może jest to utrata niezaakceptowana, włączona do odgrywanej identyfikacji, utrata powtarzająca jakiś ideał płciowy i absolutną niemożność zadomowienia się w nim. […] Sugeruje to, że odgrywanie płci społecznej alegoryzuje utratę, której nie można opłakać, alegoryzuje możliwą do ucieleśnienia fantazję melancholii, w której obiekt zostaje fantazmatycznie zinternalizowany lub odegrany, aby nie pozwolić mu odejść.[70]

Butlerowska koncepcja płci kulturowej ufundowana została na wywiedzionym z klasycznej psychoanalizy opracowaniu mechanizmu melancholii. Jego istotę stanowi gest zanegowania utraty obiektu, poparty jego idealizacją, inkorporacją i identyfikacją z nim. W jego funkcjonowanie wpisane zostają lęk, gniew

[70] J. Butler, *Krytycznie Queer,* dz. cyt., s. 543.

i frustracja, wynikające z ciągłego powracania świadomości założycielskiej utraty. Wiele z tych elementów omówiliśmy w kontekście przekładu już w poprzednich rozdziałach pracy. Choć przemyślenia Butler, dotyczące melancholijnej — tj. inkorporacyjnej — proweniencji poczucia *Ja* i tożsamości płciowej zbliżone są do wniosków, które można wyprowadzić z rozważań na temat Lacanowskiej fazy lustra[71], to jednak zaproponowana przez amerykańską badaczkę koncepcja związku między ideałem, normami, tożsamością i ciałem, sprawia, że właśnie jej ustalenia staną się dla nas szczególnie cenne.

W ramach krytycznego opracowania koncepcji Freuda i jego następców Butler przedstawiła teorię budowania tożsamości płciowej jako wyniku zanegowania homoseksualnego pragnienia i jego obiektu. Ze względu na zakaz, którym objęte zostało opłakiwanie owej straty, stało się ono podstawą melancholijnego ustosunkowania do niej, poprzez inkorporację i utożsamienie z utraconym obiektem. Ów mechanizm działa według logiki: nie utraciłam/em idealnego obiektu miłości; ja jestem tym obiektem miłości. Relacja ta ma charakter wyobrażenia, które neguje różnicę i wymaga ciągłego odtwarzania, a z perspektywy jednostki wiąże się z poczuciem niewystarczalności, błędu czy wręcz zła wpisanego w jej egzystencję (będącego w istocie prawdą jej podmiotowości) oraz związanym z tym faktem cierpieniem. To w oparciu o ten melancholijny proces dochodzi do budowania poczucia tożsamości i prób odgrywania płci kulturowej.

Butler podkreśla sceniczny i widowiskowy wymiar tak rozumianego pojęcia tożsamości. Wynika on z faktu odgrywania tożsamości wobec Innego. To jego spojrzenie nadaje kształt wyobrażeniu obiektu będącego przedmiotem przedstawienia; to również on jest jego adresatem. Owa tożsamość konstruowana jest w kontekście danego języka docelowego i produkowanego w jego ramach dyskursu — dyscyplinującego *Ja* (*Ja idealne*) oraz decydującego o dyspozycjach płciowych.

> […] nie wszystkie utożsamienia ze względu na kulturową płeć opierają się na udanej implementacji tabu homoseksualności. Skoro dyspozycje męskie i kobiece są wynikiem udanego uwewnętrznienia owego tabu oraz skoro melancholijną reakcją na utratę obiektu określanego jako ta sama płeć biologiczna jest inkorporacja owego obiektu i w gruncie rzeczy stanie się nim poprzez skonstruowanie ideału „ja", wówczas tożsamość kulturowej płci zdaje się w pierwszym rzędzie uwewnętrznieniem zakazu, który okazuje się płeć kształtować. Ponadto tożsamość ta jest konstruowana i utrzymywana przez ciągłe

[71] Zob. Hasło: „Ja" [w:] J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy,* przeł. E. Modrzejewska, E. Wojciechowka, WSIP, Warszawa 1996, s. *95-99.*

> stosowanie owego tabu, i to nie tylko przy stylizacji ciała według rozdzielnych kategorii płci, lecz także poprzez wytwarzanie pragnienia seksualnego i dysponowanie nim.[72]

Ze względu na wprowadzany w ten sposób zakaz oraz niemożność opłakania objętego nim obiektu, kulturowe przedstawienie płci nabiera charakteru symptomatycznego i staje się gestem odtworzenia samej sytuacji utraty. Butler mówi wręcz, że odgrywanie płci kulturowej jest alegorią samej utraty. Dzieje się tak dlatego, że niemożność pogodzenia się z utratą zakazanego obiektu sytuuje go w niemym centrum przedstawienia. Zakaz uświadamiania i opłakiwania straty nie przekreśla jej oddziaływania — wprost przeciwnie, staje się miejscem, wokół którego organizuje się istota poczucia tożsamości. Tożsamość w ujęciu Butler jest bowiem rozumiana jako paradoksalna tożsamość z tym, co utracone i zakazane: to, co utracone, bynajmniej nie zniknęło, ponieważ stanowi część mojej tożsamości — wciąż żyje we mnie. Inkorporacja, choć odsyła do idei i ducha, ma wymiar na wskroś cielesny i odbywa się na poziomie ciała. Przybiera postać maski, która z jednej strony przysłania utratę, a z drugiej ją upamiętnia i do niej odsyła, jawi się jako zaprzeczenie utraty, a zarazem stanowi jej najbardziej jaskrawy przejaw.

> Maska skrywa zatem stratę, ale też zachowuje (i neguje) stratę poprzez jej ukrywanie. Maska posiada podwójną funkcję, będącą podwójną funkcją melancholii. Maskę przywdziewa się poprzez inkorporację, co jest sposobem na zapisanie i następnie „noszenie" melancholijnego utożsamienia w ciele oraz na ciele. W konsekwencji maska staje się znaczeniem ciała urobionym na wzór Innego […] Utrata obiektu nigdy nie jest całkowita, zostaje bowiem na nowo rozmieszczona w ramach psychicznych/cielesnych granic, które poszerzają się w celu jej inkorporacji. W ten sposób proces inkorporacji kulturowej płci wpisuje się w szeroko rozumiany kontekst melancholii. [73]

Butler, podążając niejako za metodą Freuda, stara się uchwycić podobieństwo i zarysować paralelę pomiędzy tym, co uznawane jest za patologiczne, oraz tym, co stanowi rzeczywistość psychologii życia codziennego. Wydobycie melancholijnego rysu kulturowego odgrywania płci pozwala jej zbudować koncepcję wyjaśniającą szereg fenomenów związanych z jej funkcjonowaniem i jej przeżywaniem w codziennym doświadczeniu. Idąc dalej podobnym tropem, próbowaliśmy wykazać, że ów melancholijny mechanizm obecny w kulturze Zachodu nie ogranicza się jedynie do kwestii płci, ale że jego przejawy można odnaleźć także w mówieniu i myśleniu o

---

[72] J. Butler, *Uwikłani w płeć*, dz. cyt. s. 141

[73] J. Butler, *Uwikłani w płeć*, dz.cyt., s. 121-22.

przekładzie. Zaś zestawianie i wspólne rozpatrywanie obu kategorii — płci i przekładu — jest możliwe dlatego, że obie odsyłają do szerszego spektrum zjawisk o melancholijnej proweniencji, które koncentrują się wokół europejskiego myślenia o reprezentacji i obecności. Do tego wątku niebawem wrócimy, póki co jednak podsumujmy to, co powiedzieliśmy o sytuacji performowania płci kulturowej w kontekście sytuacji przekładowej.

Odniesienie performatywnej koncepcji płci kulturowej Butler do zjawiska przekładu uwrażliwia na kwestię Innego rozumianego jako język i dyskurs, w odniesieniu do których przekład jest performowany. Inny stanowi konieczny horyzont dla myślenia w kategoriach wierności i odpowiedniości, gdyż to w odniesieniu do niego wytwarzany jest obraz oryginału i formułowane są zasady jego uobecnienia. Sproblematyzowaniu ulega w tym świetle także relacja między oryginałem i przekładem, odwraca się kierunek ich wzajemnego uwikłania i przynależny im ciężar. Oryginał w odniesieniu do performatywnej koncepcji płci Butler zajmuje miejsce płci biologicznej jako wyobrażenie pewnej substancjalnej, niezmiennej, podstawy, której płeć kulturowa, przekład, jest tylko powtórzeniem, wyrazem, emanacją. Rewolucyjność koncepcji Butler polega na przedstawieniu owej biologicznej płci, oryginału, jako nieobecności, w miejsce której wchodzi wytworzony dyskursywnie ideał. Ów ideał staje się przedmiotem odgrywanym w kolejnych przedstawieniach i to on wyznacza horyzont niemożliwej inkorporacji.

Odniesienie tych ustaleń do sytuacji przekładowej każe zmienić myślenie o oryginale jako jednoznacznie danym i stałym. Zachęca, by zwrócić uwagę na gest jego dyskursywnej substancjalizacji. Owa substancjalizacja — co ciekawe — odsyła w dwu przeciwnych kierunkach: ku materialności tekstu oryginału jako gwarantowi jego jedności i niezmienności oraz ku będącej zaprzeczeniem owej materialności i wprowadzanej na jej miejsce instancji ducha oryginału, ku jego ponadczasowemu znaczeniu i sensowi. Taki sposób myślenia uwrażliwia na dyskursywne konstruowanie obrazu oryginału w kulturach różnego miejsca i czasu oraz na rolę, jaką kolejne przekłady odgrywają w jego podtrzymywaniu. Otwiera się tym samym przestrzeń dla myślenia o kulturo- i wspólnototwórczej funkcji przekładu, który zaczyna jawić się jako społeczny rytuał służący podtrzymywaniu określonego systemu znaczeń i odtwarzaniu określonego porządku władzy. Na pierwszy plan wysuwa się kwestia owego idealnego przedmiotu przekładu — oryginału — oraz

norm, które rządzą polityką jego uobecniania i dyktują warunki fortunności jego performatywnego przedstawienia.

> Ideał „ja" pojmowany jako instancja sankcjonująca oraz nakładającą tabu, reguluje i determinuje utożsamienie męskie oraz kobiece. Ponieważ utożsamienia zastępują relacje z obiektem, będąc zarazem wynikiem straty, utożsamienie ze względu na kulturową płeć jest pewnym rodzajem melancholii, gdzie biologiczna płeć zakazanego obiektu zostaje uwewnętrzniona jako zakaz. Zakaz ten reguluje i sankcjonuje rozdzielne, określone ze względu na biologiczną płeć tożsamości oraz prawo rządzone heteroseksualnym pragnieniem. […] Utożsamienia wypływające z melancholii są sposobem na zachowanie ambiwalentnych relacji z obiektem, a kiedy utożsamienie ze względu na kulturową płeć zachodzi z tą samą biologiczną płcią, ambiwalentne relacje mają charakter homoseksualny. Otóż im bardziej ścisła i stabilna jest czyjaś własna tendencja kulturowej płci, tym mniej może rozwiązać początkową stratę — sztywne granice kulturowej płci nieuchronnie starają się ukryć utratę początkowej miłości, która jako nieuznana pozostaje bez rozwiązania.[74]

Ważne dla zrozumienia koncepcji Butler i jej odniesienia do przekładu jest uchwycenie kwestii *Ja* i jego związku z normą. Jak mówiliśmy już o tym wcześniej, w odróżnieniu od myślenia Freudowskiego, w psychoanalizie francuskiej *Ja* nie wyłania się na drodze rozwoju, ale pochodzi z zewnątrz — jest zinternalizowanym obrazem innego, który stanowi antycypację funkcjonowania własnego ciała jako całości. W czasie tworzenia się *Ja* przeżycie ciała ma właściwie charakter niespójny i pokawałkowany. Uwewnętrzniony obraz stanowi matrycę, która pozwala uspójnić przeżycie własnego ciała, zarazem jednak ma charakter przedwczesny, wyprzedzający rzeczywiste możliwości ciała dziecka i sposób jego przeżywania. Ów pobierany z zewnątrz obraz bliższy jest w istocie *Ja idealnemu* niż temu, co potocznie zwykliśmy rozumieć pod pojęciem swojego ja. Zarazem, ów obraz wyobcowuje podmiot wobec samego siebie — *Ja* w tej koncepcji ma charakter zewnętrzny i od zawsze pozostaje związane z Innym.

Podobnie w przekładzie rzeczywistym przedmiotem przedstawienia jest dzieło o charakterze językowym, naznaczone ciężarem materialności znaczących i ich wzajemnego uwikłania, które podlega prawom wewnętrznej inercji. Materialność ta zaś w ramach przekładu jako produktu w języku docelowym zostaje pominięta. Jednym z kryteriów oceny przekładu bywa stawiane wobec niego wymaganie, by funkcjonował jak pełnoprawny tekst w kulturze docelowej. To domaganie się pełnoprawności, które rzadko bywa zaspokojone, odnosi się nie tyle do

[74] J. Butler, *Uwikłani w płeć*, dz. cyt. s. 141

rzeczywistości istnienia tekstów — z ich usterkami, błędami, zaniedbaniami — ale do fantazji na ich temat, jako bytów idealnych. Gdy żądamy, aby przekład w danym języku funkcjonował jak tekst oryginalny, w istocie formułujemy wobec niego wymagania, które pozostają obce krytyce rodzimych tekstów. Odwołując się do normy i do pojęcia ideału dokonujemy krytyki przekładu nie w świetle tego, jaki jest, ale jaki powinien być. W tym właśnie sensie wyobrażenie na temat tożsamości oryginału i przekładu wyprzedza realną relację różnicy, która zachodzi między tymi dwoma tekstami.

W świetle psychoanalizy francuskiej mechanizmy, które w tradycyjnym rozumieniu miały stanowić obronę granic *Ja*, okazują się nastawione na negowanie różnicy między owym *Ja* a podmiotem nieświadomego. Ich zadaniem jest podtrzymywanie iluzji tożsamości tych dwu instancji oraz związanej z Wyobrażeniowym, idealnym obrazem poczucia pełni i sprawczości — są więc obroną przed traumatycznym poczuciem rozpadu i bezradności. Kluczową rolę w tym procesie odgrywają normy, które pozostają w ścisłym związku z owym ideałem, czerpią swoją moc z odniesienia do niego i zabezpieczają jego Wyobrażeniową koherencję. Tego typu charakterystyczne odniesienie do norm cechuje się myśleniem w kategoriach binarnych i absolutnych, opornym wobec możliwości przyjęcia dialektycznego uwikłania i powiązania przeciwieństw. Ta sztywność służy pacyfikowaniu erozyjnego potencjału języka (porządku Symbolicznego) i nakierowana jest na zabezpieczenie relacji z idealnym obrazem.

To właśnie takie myślenie o kwestii *Ja* i tożsamości oraz roli, jaką w procesie ich odgrywania stanowią normy, funduje zaplecze dla Butlerowskiego myślenia o płci. Staje się ono również interesującym kontekstem dla myślenia o homogeniczności przekładu. Pokazywaliśmy wcześniej, jak ustanawia się związek pomiędzy tożsamością tłumacza, idealnym obiektem przekładu a wspólnotą, w imię której on tłumaczy. Wszystkie te elementy odnoszą się do braku oraz do Innego, wobec których zostają ukształtowane. Odniesienie do normy pełni tutaj taką samą funkcję, jak w przypadku performowania płci — ma na celu ocalenie relacji z idealnym obiektem oraz zanegowanie różnicy, którą w ramach przekładu wprowadza język. Pisaliśmy już o przekładzie jako włączaniu obcego elementu w obręb *Ja*, rozumianego jako wyobrażeniowa wspólnota. Teraz należałoby dodać, że wyobrażenie owej wspólnoty i związane z nią normy mają charakter zewnętrzny i

alienujący — służą tyleż umacnianiu poczucia tożsamości i fortunności przekładu, co ostatecznie stają się źródłem poczucia chybienia i oderwania[75].

Z dominacją ideału związany jest melancholijny pierwiastek leżący u podstaw performatywnego odtwarzania płci i przekładu. Koncentruje się on wokół fantazmatu inkarnacji owego ideału. W wyniku jego oddziaływania formuje się obraz oryginału, który staje się przedmiotem przedstawienia. Kolejne przekłady przyjmowane są jako kolejne wcielenia oryginału, które podtrzymują jego obecność i przedłużają jego żywotność. Zgodnie z panującym przekonaniem przekład stanowi przedłużenie trwania oryginału[76]. W istocie ma on charakter anachroniczny — zawiesza fakt osadzenia danego tekstu w określonym momencie historycznym i w danej kulturze, by uczynić go dostępnym w innym miejscu i czasie. Wyjściowo opiera się więc na zanegowaniu różnicy, której uznanie musiałoby okazać się równoznaczne z przyjęciem do świadomości faktu utraty tekstu oryginalnego. To właśnie tu kryje się zarzewie melancholii tłumaczenia. Utożsamienie przekładu z utraconym oryginałem jest sposobem na zachowanie relacji z nim — staje się receptą na pominięcie różnicy między językami i fantazmatyczne przeżywanie obecności tekstu pochodzącego z innego języka.

Butler sugeruje, że im silniejsze przywiązanie do idealnego obiektu (można by powiedzieć: im silniejsza miłość czy jego libidinalne obsadzenie), tym mniejsza zdolność do przepracowywania jego utraty. Innymi słowy im ważniejszą rolę odgrywa poczucie spójności i tożsamości (a więc określony ideał) w doświadczeniu danej wspólnoty i danego tłumacza, tym mniejsza zdolność do przyjmowania tego, co ją podważa, neguje i komplikuje. I tym większe wysiłki wkładane w to, by ową spójność utrzymać — a więc bardziej zasadniczy rygoryzm, silniejsze przywiązanie do literalnie rozumianych norm, większa sztywność w ich realizacji oraz wyczuwalna, przebijająca spod maski opanowania, agresja. Tak rozumiana formacja ujawnia swój obronny charakter. *Ja* i poczucie tożsamości (z idealnym obiektem) stanowi odpowiedź i zabezpieczenie przed enigmą i traumą wprowadzaną przez Innego. Możemy się więc spodziewać, że silne zdyscyplinowanie tłumacza i wytworzenie

---

[75] W tym kontekście znów warto przywołać tekst Andrzeja Siemka. Por. A. Siemek, *Alienacje neofilologa*, dz. cyt.

[76] Inną konceptualizację tej kwestii proponuje Walter Benjamin, sugerując, że dopiero pojawienie się przekładu dopełnia istnienie oryginału. Por. W. Benjamin, *Zadanie tłumacza*, przeł. A. Lipszyc, „Literatura na Świecie" 5-6 2011, s. 28-32.

sztywnych ram sytuacji przekładowej będzie tym, co ograniczy możliwość wyłonienia się Innego (w tłumaczu i jego kulturze), a w związku z tym także zaistnienia tego, co Berman określa mianem „doświadczenia obcego" w przekładzie.

Do tej pory zwracaliśmy uwagę przede wszystkim na uspójniające aspekty przekładu związane z wymiarem ideału. Sygnalizowaliśmy jednak, że przekład nie sprowadza się jedynie do tego typu oddziaływania. Już w odniesieniu do kategorii płci Butler wskazywała na wiecznie niedomknięty charakter odgrywania płci kulturowej, na wewnętrzne pęknięcie, które rozpościera się między ideałem a jego realizacją, pomiędzy wizją a praktyką. Badaczka opisuje, w jaki sposób kolejne wcielenia ideału tyleż go uprawomocniają, co prowadzą do jego rozmycia i zwielokrotnienia w serii kolejnych powtórzeń. Podobnie rzecz ma się w przekładzie. Kolejne ogniwa składające się na elementy serii przekładowej tyleż wzmacniają jego znaczenie w danej kulturze, co zwielokrotniają jego obraz, komplikują jego wyobrażoną jednoznaczność i oczywistość. Przekłady w ramach jednej serii zaczynają niejako odsyłać do oryginałów, które różnią się między sobą. To właśnie iteracja i nadmiar wpisane w kolejne gesty powtórzenia stanowią podstawy subwersywnego potencjału procesu tłumaczenia.

Powróćmy po raz ostatni do opisywanej przez Butler kwestii sceniczności, umieszczając ją w kontekście zjawisk przekładowych. Badaczka sugerowała, że performowanie płci kulturowej może być odczytywane również jako gest podmiotowego *acting out*. Chodzi tu właściwie o odniesienie się do faktu, że podmiot zmuszony jest reprezentować siebie wobec i poprzez Innego. W ramach kolejnych, zaadresowanych do Innego powtórzeń wyłania się ów wspomniany nadmiar, zaskakująca resztka, która opiera się łatwemu uchwyceniu. Jej obecność sprawia, że podmiot raz za razem decyduje się wchodzić na scenę i mówić (tłumaczyć). Istnieje rodzaj materialnej cząstki (nawarstwienia znaczeń, zaskakującej homofonii czy homonimii), która odnosi się tyleż do tekstu oryginalnego, co do cielesnego doświadczenia i przeżycia samego tłumacza. Z perspektywy tłumaczenia i tłumacza jawi się ona jako wykraczająca poza oczekiwane znaczenie i poruszająca. Przybiera postać cielesnego napięcia, które z jednej strony domaga się symbolizacji, z drugiej zaś wymyka się słowu — dlatego zaczyna odsyłać do ruchu, gestu, dotyku, brzmienia. Wiedzie w stronę miejsca, w którym Inny (język) spotyka się z ciałem i odznacza swoje piętno. Owo piętno stanowi podmiotowy ślad, który określa niepowtarzalność

funkcjonowania ciała (zarówno ciała tłumacza, jak i ciała tekstu oryginalnego) w języku. Jako takie wymyka się ono zarówno zestawowi znaczących, którymi dysponuje dany język, jak i repertuarowi wyobrażeń, które podsuwa dana kultura. Jeżeli odsyła do języka, to jedynie w jego materialności, w sposobie, w jaki porusza on ciało i w ciele rezonuje, w jaki łączy się z zakazaną i wypartą przez język rozkoszą (*jouissance*) podmiotu. Przechodzimy tu więc od myślenia o tłumaczu jako tym, który dąży do uobecnienia pewnego idealnego obiektu (a więc nastawionego na przekład jako efekt) na rzecz tłumacza, którego nieznana siła popycha do wchodzenia na scenę przekładu i tłumaczenia (jest nastawiony na przekład jako proces).

Takie ujęcie uwrażliwia na dwie kwestie. Po pierwsze, wbrew kierunkowi, w którym do tej pory prowadziliśmy nasze rozważania, każe jasno stwierdzić, że przekład nie ma jedynie dyskursywnie konstruowanego charakteru. Poświęciliśmy tej kwestii wiele uwagi i omówiliśmy ją szeroko z jednej strony dlatego, że zagadnienie wpływu, jaki dyskurs wywiera na kształt tłumaczenia, wydaje się nie dość silnie akcentowane i eksploatowane. Z drugiej natomiast była to naturalna konsekwencja przyjęcia założeń tkwiących u podstaw teorii Judith Butler, którą staraliśmy się odnosić do przekładu. Teraz jednak przyszedł czas, by spojrzeć krytycznie na ustalenia Butler i podkreślić, że owo dyskursywne konstruowanie obrazu oryginału i dyscyplinowanie całego procesu przekładu ma swoje ograniczenia, wyznaczane przez samą symboliczną naturę języka oraz materialność tekstu oryginału. Może się wydawać, że takie postawienie sprawy jest powrotem do punktu wyjścia i tradycjonalistycznego myślenia o przekładzie, w którym tekst oryginału stanowi zasadniczą ramę oraz fundament dla procesu przekładu. Nic jednak bardziej mylnego. Obserwacje, które poczyniliśmy dotąd, pozostają w mocy. W proponowanym przez nas myśleniu o przekładzie, inspirowanym tradycją psychoanalityczną — z której ostatecznie wyrasta także Butler — oryginał wciąż jawi się jako nieobecny; dyskurs wciąż odgrywa kluczową rolę w tworzeniu jego wyobrażenia oraz konstruowaniu norm, które miałyby stać się gwarancją jego uobecnienia.

Odwołanie do tej samej tradycji nie pozwala nam jednak stracić z oczu tego, co rzeczywiście nieświadome i związane jednostkowym istnieniem tłumacza jako podmiotu, co odsyła do jego cielesności, do rozkoszy, która go napędza, i co domaga się jeszcze wydobycia w kontekście myślenia i mówienia o przekładzie. Tego wszystkiego nie sposób rozważać w świetle koncepcji Butler, którą interesuje przede

wszystkim ideologiczny, czy wręcz socjologiczny wymiar opisywanych zjawisk i procesów, dla nas mający znaczenie drugorzędne.

Ponadto budowana przez nas dotąd paralela pomiędzy podmiotowym funkcjonowaniem tłumacza a samym procesem tłumaczenia każe zadać pytanie o udział i rolę owej materialnej resztki – która odgrywa tak ważną rolę w istnieniu podmiotu – także i w tym procesie. Chodzi tu o próbę konceptualizacji tego, co wykracza poza myślenie o przekładzie oparte na modelu tradycyjnie rozumianej symbolizacji, a co odsyła w stronę odgrywania, performowania i cielesności. W tej kwestii znów mogą okazać się pomocne koncepcje Julii Kristevej. Po raz kolejny będą one istotnym punktem odniesienia dla naszych rozważań dlatego, że zbierają wszystkie punkty, które dotąd się w nich wyłaniały. W książce *Czarne słońce. Depresja i melancholia* zbiegają się kwestie związku pomiędzy melancholią, płcią (ciałem), symbolizacją i przekładem. Tak więc kolejny podrozdział, w którym spróbujemy usytuować jej ustalenia wobec tego, co powiedzieliśmy dotychczas, będzie tyleż rozwinięciem naszych rozważań, co ich domknięciem i podsumowaniem.

6.9. Dialektyka pragnienia tłumacza

Punktem wyjścia dla Kristevej jest kwestia traumy, która — jej zdaniem — pojawia się w momencie spotkania ciała i języka. W ślad za Freudem i Lacanem definiuje ona człowieka jako ciało mówiące, a więc naznaczone przez traumę. To ciało skazane jest na mówienie i reprezentowanie się w mowie, która nigdy nie jest wyczerpująca, której zawsze coś umyka. Ciało mówiące charakteryzuje to, że z jednej strony nigdy nie może wypowiedzieć się w pełni, z drugiej, w związku z tym, zawsze mówi więcej, niż zamierzało powiedzieć. Owo ciało, gdy mówi — niezależnie, czy używa do tego aparatu mowy, czy nie — każdorazowo wyraża także swój stosunek do języka, wyznacza swoją pozycję jako bytu mówiącego. Trauma, która dotyka ciało, związana jest z przekładem, a konkretnie z koniecznością symbolizacji. Zarówno akt przekładu rozumiany jako akt podmiotowy, jak i jako akt twórczy, wiąże się z koniecznością wymiany materialnej Rzeczy (matki, tekstu) i związanej z nią rozkoszy na coś ogólnego, nieprzystającego do jej charakteru, co nie tylko nie oddaje owej pierwotnej rozkoszy, ale wręcz — można odnieść wrażenie — jej zakazuje. Z tej perspektywy każde tłumaczenie, które wymaga odwołania się do słowa, wyznacza

przestrzeń przymusowej, asymetrycznej wymiany. W jej ramach to, co cielesne, jednostkowe i najbardziej intymne, aby zyskać rację bytu — to znaczy zostać uznane za istniejące, znaczące i sensowne — musi ulec wymianie na to, co konwencjonalne, intersubiektywne i społeczne. Z tego powodu otwiera na dotkliwą kwestię różnicy oraz utraty.

Zachodnia tradycja wsparta na racjonalistycznej i empirycznej myśli Oświecenia nauczyła nas ignorować ów cielesny pierwiastek mówienia, budując fantazmat mowy jako medium dla myśli niezależnego, samoświadomego i stanowiącego o sobie podmiotu. Taki sposób widzenia ciała znalazł swój oddźwięk także w dyskursie o przekładzie — w przedstawianiu tłumacza jako kogoś, kto włada językiem i kto zdolny jest do reprodukowania czystego znaczenia, niezależnie od materialnej postaci znaczących obcego języka oraz własnego cielesnego uwikłania w język. Ślad po tych obu przejawach materialności w tradycji zachodu został wymazany, by odtąd nieustannie powracać. Tłumacz miał być tubą Innego, kimś w pełni podporządkowanym jego wyidealizowanemu obrazowi, wiernym mu, gotowym do poświęceń w jego imieniu — aż do samounicestwienia. Można by rzec, iż stał się ucieleśnieniem obsesyjnego fantazmatu zachodniego społeczeństwa i jego najjaskrawszym symptomem.

Cały wysiłek ruchu psychoanalitycznego, począwszy od Freuda, przez Lacana i Kristevę, polega na przywracaniu głosu temu nieświadomemu pierwiastkowi i wsłuchiwaniu się w mowę naznaczonego traumą ciała. Zgodnie z tradycją myślową tego podejścia, Kristeva opisuje traumę odwołując się do różnicy seksualnej. W jej opracowaniu różnica wprowadzana przez język jest ściśle powiązana z różnicą płci. Taki sposób myślenia znajduje swoje początki w psychoanalizie Lacanowskiej, która — jak pisaliśmy o tym wcześniej w pierwszym rozdziale — próbowała przetransponować tradycyjny, freudowski model kompleksu Edypa na kategorie wywiedzione m.in. z językoznawstwa strukturalnego. W ujęciu Kristevej porządek Symboliczny, który wprowadzał zakaz, dawał początek pragnieniu podmiotu i wyznaczał jego kierunek, miał charakter męski — związany z Imieniem-Ojca, organizowany był przez znaczący falliczny. Choć oczywiście Lacan nie miał na myśli powiązania języka z biologiczną płcią męską, tylko ze strukturalną pozycją w dyskursie (pozycję męską mogła zajmować biologiczna kobieta, a biologiczny mężczyzna mógł się jej wymykać), to jednak zakładał, że płeć biologiczna stwarza

pewną predyspozycję do zajmowania pozycji męskiej lub kobiecej w obrębie porządku Symbolicznego. Co więcej, Lacan twierdził — co wzbudziło wiele kontrowersji — że to, co kobiece, jako radykalny Inny tego, co męskie, pełni w dyskursie jedynie rolę przedmiotu i pozostaje nieme, niezdolne do wypowiedzenia siebie. To, co kobiece, ma charakter symptomu wobec fallogocentrycznego porządku Symbolicznego i jako takie pozostaje niewypowiedziane. Właśnie w tym kontekście Lacan wypowiedział słynne kontrowersyjne zdanie „Kobieta nie istnieje", wskazując, że podmiot, który zajmuje kobiecą pozycję, aby zacząć mówić, musi albo ją porzucić, albo milczeć.

Choć francuski psychoanalityk większą część swojego późnego nauczania poświęcił zagadnieniu Realnego — właśnie ciała i materialności oraz sposobów, w jakie podmiot może odkrywać fundamentalną rolę tych czynników w jego życiu — jego wcześniejsze stanowisko spotkało się z odpowiedzią ze strony środowisk feministycznych, także zorientowanych psychoanalitycznie. Na początku lat 70. we Francji kolejne teoretyczki i psychoanalityczki podnosiły kwestię tego, co zostało później nazwane *écriture féminine* — pisaniem kobiecym. Wobec tezy o męskim charakterze języka, autorki takie jak Hélène Cixous, Luce Irigaray, Catherine Clément, czy Bracha Ettinger zaczęły stawiać pytania o możliwość i warunki formułowania wypowiedzi w ramach logiki, która wymykałaby się fallogocentrycznemu sposobowi istnienia języka i związanego z nim porządku Symbolicznego. Wśród badaczek, które próbowała udzielić odpowiedzi na tak postawiony problem, była również Julia Kristeva. Choć nigdy nie mówiła o sobie jako o pisarce feministycznej — zwłaszcza w kontekście ustosunkowywania się wobec dorobku Lacana, którego nie kontestowała, a który raczej krytycznie rozwijała[77] — kwestia materialnego wymiaru luki wprowadzanej przez porządek Symboliczny oraz jej związku z kobiecością i ciałem odegrała kluczową rolę w jej koncepcji.

W książce *Czarne słońce. Depresja i melancholia* Kristeva zajęła się zagadnieniem melancholii jako kondycji podmiotowej i twórczej właśnie od strony relacji do języka. Odwołując się do ustaleń Lacana i Melanie Klein,

---

[77] Kwestię Lacanowskiego myślenia o kobiecości oraz różnic w stanowiskach polemistek, które odnosiły się do jego tez (Hélène Cixous, Luce Irigaray, Judith Butler oraz Julii Kristevej) w fascynujący i szczegółowy sposób opisuje w swojej książce Paweł Dybel, Zob. P. Dybel, *Zagadka "drugiej płci": spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie,* Universitas, Kraków 2006. W interesujący sposób o kwestii kobiecej u Lacana pisała także Colette Soler w książce *What Lacan said about women. A psychoanalytic study*, przeł. J.Holland, Other Press, Nowy Jork, 2006.

psychoanalityczka włożyła wiele wysiłku, by skonceptualizować proces wyłaniania się podmiotu, a więc wkraczania w porządek Symboliczny, instalowania braku i narodzin pragnienia. Proces ten interesował ją nie tylko od strony analitycznej — rozpoznania mechanizmów konstytuowania się określonego, jednostkowego podmiotu — ale także kulturowej, czyli procesu ustanawiania (się) zachodniego fallogocentrycznego sposobu bycia. Kristeva spekulowała, że język nie może być jedynie przestrzenią traumy i ojcowskiego zakazu, który oddziela od ukochanego obiektu, ale także przestrzenią, która — przynamniej na początku — oferuje jego (lub, dopowiedzmy, podobnego obiektu) odzyskanie na innym gruncie i innych zasadach.

Podstawą funkcjonowania zachodniego podmiotu jest, jak wiemy, zaprzeczenie, negacja straty. Odbywa się ona w myśl takiej logiki: „nie utraciłem obiektu, który utraciłem, ponieważ na niwie języka, za sprawą mowy, którą produkuję, jestem w stanie go odzyskać". Utrata wprowadzona przez język pojawia się na chwilę na horyzoncie podmiotu, by natychmiast ulec zanegowaniu i wyznaczyć kierunek jego pragnienia (choć Kristeva nie pisze o tym wiele, my wiemy już, jaką rolę w wyznaczaniu przedmiotu tego pragnienia, zgodnie z ustaleniami Lacana, odgrywa również porządek Wyobrażeniowy). To zaś, w rozumieniu Kristevej, staje się podstawą przyjęcia porządku Symbolicznego i związanego z nim procesu symbolizacji. Taki model konstruowania podmiotowości jest w istocie przeprowadzoną przez Lacana ekstrapolacją Freudowskiego modelu kompleksu Edypa i jako taki jest operatywny przede wszystkim — choć oczywiście nie tylko — w odniesieniu do podmiotów męskich. Kristeva zauważa, że ten ogólnie obowiązujący w naszej kulturze scenariusz sprawia kobiecym podmiotom więcej trudności (a jego pomyślna realizacja owocuje zauważalną, większą i wcześniejszą dojrzałością młodych dziewczyn) ze względu na to, że pełne wyrzeczenie się obiektu matczynego jest w ich przypadku utrudnione. Dla dziewczynki matka stanowi nie tylko pierwotny obiekt pragnienia, ale także widoczny obiekt identyfikacji, który funduje jej tożsamość. Kristeva zwraca więc uwagę, że w przypadku kobiet owo wejście w porządek Symboliczny znacznie trudnej przebiega w sposób modelowy (o czym pisał już Freud[78]), ale istnieje sposób ustosunkowywania

[78] Por. Z. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej* [w:] Tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa, 1999.

się kobiet wobec utraconego obiektu (Rzeczy), który niejako wymyka się wprowadzanemu przez kompleks Edypa porządkowi Symbolicznemu, choć pozostaje z nim w ścisłej zależności.

Aby eksplorować ten wymiar odniesienia do języka, Kristeva poświęciła się badaniu osób — zarówno kobiet jak i mężczyzn — które zgodnie z jej konceptualizacją nie przechodzą pomyślnie procesu „zakorzenienia" w porządku Symbolicznym. Takie osoby, jak sugeruje psychoanalityczka, częściej kobiety niż mężczyźni, nie wyrażają wiary w możliwość odzyskania utraconego obiektu wskutek symbolizacji. Wprost przeciwnie, odrzucają możliwość odnalezienia utraconej Rzeczy za pomocą symboli i zaczynają poszukiwać innych sposobów odniesienia się do tego, co utracone. Zdaniem Kristevej, jest to charakterystyczne dla osób cierpiących na depresję i melancholię:

> Znaki są arbitralne ze względu na to, że język zaczyna się od negacji (*Verneinung*) utraty i tym samym negacji depresji spowodowanej żałobą. Byt mówiący wydaje się głosić: „Straciłem najważniejszy obiekt, który ostatecznie okazał się moją matką. Ależ nie, odnalazłem ją w znakach, albo raczej nie utraciłem jej (oto negacja) i mogę odzyskać ją w języku, tylko dlatego, że akceptuję utratę.
> Człowiek cierpiący na depresję przeciwnie — *odrzuca negację*: unieważnia ją, zawiesza i zamyka się nostalgicznie na obiekcie realnym (Rzeczy), do którego zostaje boleśnie przykuty. *Odrzucenie* (*Verleugnung*) *negacji* byłoby w ten sposób mechanizmem żałoby niemożliwej, wprowadzeniem fundamentalnego smutku oraz sztucznego, niewiarygodnego języka odciętego od swej bolesnej podstawy, do której żadne znaczenie nie ma dostępu i którą jedynie intonacja, od czasu do czasu, umie modulować.[79]

Arbitralność znaków, ich Symboliczne umocowanie w prawie, zakazie, konwencji, jest tym, co odrywa od nazywanej Rzeczy, ale zarazem daje obietnicę jej odzyskania. Na mocy ojcowskiej metafory wprowadza jednak przesunięcie, które instaluje pragnienie: ukonstytuowany na tej podstawie podmiot będzie odtąd natrafiał na obiekty odsyłające do założycielskiej Rzeczy, jawiącej się jako brak, które jednak nigdy nie będą nią samą. Utrata w takiej sytuacji zostaje względnie uznana na mocy jej jednoczesnego zanegowania dzięki wierze w uobecniające możliwości języka oraz identyfikacji, która podtrzymuje to wyobrażenie.

Osoby naznaczone melancholią, według Kristevej, charakteryzuje zupełnie inne odniesienie do języka. Ich przytłaczające doświadczenie niemożności znalezienia sensu oraz przejmujące, wszechogarniające poczucie braku i tęsknoty wynika właśnie

[79] J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia,* przeł. M. P. Markowski, Universitas, Kraków, 2007, s. 49

z odrzucenia negacji straty wprowadzanej przez język. Melancholik nie wierzy w możliwość uobecnienia straty w języku. Z całą jaskrawością zaczyna jawić mu się niewydolność systemu Symbolicznego — chwyta w lot, w jaki sposób znaki jedynie prześlizgują się nad Rzeczą, ale jej nie dotykają. Czuje obcość języka wobec nazywanej rzeczy i wobec samych siebie. Całym swoim byciem — smutkiem bez przedmiotu — demaskuje grę symbolizacji, którą wprowadza język, i osuwając się coraz bardziej w mutyzm, milcząco wskazują na utraconą Rzecz, do której symbolizacyjna moc języka nie ma (broni) dostępu. Na poziomie Symbolicznym melancholik nie może więc zbudować związku (nazwać, oznaczyć) tego, co utracone.

Z wcześniejszych ustaleń — podobnie sprawę widzi Kristeva — wiemy już, że nie mogąc zaakceptować i usymbolizować utraty, melancholik dokonuje jej inkorporacji, pożera jej przedmiot i niejako utożsamia się z nim. Ślady tego utożsamienia odnajdujemy w nieświadomych zachowaniach albo symptomach naznaczających jego ciało. Psychoanalityczka zwraca jednak uwagę, że w sytuacji analitycznej można w mówieniu melancholików odnaleźć ślady, które mimo braku możliwości tradycyjnie rozumianej symbolizacji stanowią próbę odnoszenia się do utraconej Rzeczy na gruncie języka. Opierają się one na materialnych, pozaznaczeniowych właściwościach mowy: brzmieniu, intonacji, sposobie wypowiadania słów, aliteracjach, rymach, nawet charakterystycznym artykułowaniu niektórych dźwięków.

> W kuracji analitycznej waga suprasegmentalnego rejestru mowy (intonacja, rytm) powinna doprowadzić lekarza z jednej strony do interpretacji głosu, a z drugiej — do dezartykulacji banalnego i zmartwiałego łańcucha znaczącego po to, by wyciągnąć stąd ukryty sens podznaczeniowy [*infrasignifiant*] dyskursu depresyjnego, który ukrywa się we fragmentach leksemów, w sylabach, w grupach fonicznych, cechujących się jednocześnie dziwnym układem semantycznym.[80]

Kristeva ma więc na myśli wszystkie te parametry języka, które oddziałują na pograniczu prawa wprowadzanego przez porządek Symboliczny i podsuwanych przezeń znaczących, a mimo to mają wartość oznaczenia, które rezonuje w ciele analizanta. Ten sposób odniesienia ma charakter nie tyle symbolu, co raczej oznaki opartej na zasadzie materialnej przyległości. Z kolei fakt, że może on podlegać interpretacji i opracowaniu, wskazuje na jego konwencjonalny, a przynajmniej

[80] Tamże, s. 61.

odnoszący się do tego, co konwencjonalne, charakter. Ten poziom organizacji wypowiedzi, szczególnie widoczny i użyteczny w mowie melancholika, Kristeva nazywa Semiotycznym:

> Mówiąc „semiotyka", przejmujemy greckie znaczenie terminu σημεῖον: oznaka dystynktywna, ślad, indeks, znak zapowiadający, dowód, znak wyryty lub napisany, trop, odcisk, odwzorowanie. (…) Chodzi tu o to, na co wskazuje psychoanaliza freudowska, postulując torowanie [*frayage*] oraz strukturyzującą dyspozycję popędów, lecz także o tak zwane *procesy pierwotne*, które przemieszczają i kondensują energie oraz ich zapisy. Nieciągłe porcje energii przebiegają przez ciało tego, kto będzie następnie podmiotem i, na drodze jego rozwoju, rozkładają się według przymusów narzuconych temu ciału — zawsze już uwikłanemu w proces semiotyzacji — przez struktury rodzinne i społeczne. Jako obciążenia „energetyczne" i jako oznaki „psychiczne", popędy wyrażają to, co nazywamy *chora:* nieekspresywną całość złożoną z popędów i ich stanów w ruchliwości tyleż zdynamizowanej, co uregulowanej" [81]

Psychoanalityczka wiąże ten sposób mówienia z popędem oraz wpływem, jaki wywiera on na reprezentacje. Jednym z podstawowych założeń teorii Freuda było twierdzenie, że popęd ma część, która ulega reprezentacji, oraz taką, która nigdy nie znajduje reprezentacji w psychice podmiotu[82]. Choć część popędu jest utajona (i tę właśnie należałoby nazwać nieświadomością *par excellence*), to jednak wciąż oddziałuje na kształt i pozostawia ślad w tej części popędu, która, po licznych przekształceniach, podlega reprezentacji. Mimo że niewypowiedziany, ów nieświadomy popęd toruje drogę dla określonych elementów, które stają się przedmiotem (choćby przedświadomej) reprezentacji. Kristeva zwraca tu uwagę, że dobór i sposób przekształcania tych elementów odbywa się zgodnie z zasadą przyjemności. Ta zaś z jednej strony odsyła bezpośrednio do ciała, a z drugiej, do pewnego stopnia, umożliwia śledzenie i interpretowanie efektów jej oddziaływania. Wiąże ona elementy na zasadzie przyległości, a więc — przenosząc się na bliski psychoanalizie francuskiej grunt językoznawstwa strukturalnego — metonimii.

Opisując melancholika Kristeva pokazuje, jak w sytuacji, gdy zawodzi odniesienie do Symbolicznych właściwości języka, które opierają się na mechanizmie

---

[81] Tamże, s. 27.

[82] Historię tej kluczowej dla teorii ojca psychoanalizy tezy, która była obecna już w jego pierwszych pismach, a potem wielokrotnie powracała w kolejnych opracowaniach, szczegółowo omawia w swojej książce poświęconej Freudowi Paul Ricœur, Zob. P. Ricœur, *O interpretacji. Esej o Freudzie,* KR, Warszawa, 2008, s. 67-147.

metafory, na pierwszy plan wyłania się, opierający się na mechanizmie metonimii[83], Semiotyczny sposób posługiwania się językiem. Oddziałuje on na poziomie sytuującym się poza znaczeniem i odsyła do zakorzenionego w ciele materialnego istnienia języka i podmiotu. Nie należy jednak mieć złudzeń co do tego, że porządek Semiotyczny faktycznie odsyła do Rzeczy. Choć można przyjąć, że ze względu na relację przyległości pozostaje z nią w pewnym sensie w bliższym związku, to wciąż poddany jest mechanizmowi przemieszczenia. Dlatego też Kristeva ustanawia triadę rozróżniającą to, co Symboliczne, Semiotyczne i fizjologiczne.

Z wyłonieniem porządku Semiotycznego, omówieniem jego funkcjonowania i wskazaniem szczególnej roli, jaką odgrywa w on w odniesieniu do wprowadzanego przez porządek Symboliczny braku, wiąże się krytyczny potencjał koncepcji Kristevej, która łączy ów cielesny sposób odnoszenia się do języka z tym, co presymboliczne i związane z kobiecością. Choć bułgarska psychoanalityczka nie postulowała absolutnego odrzucenia porządku Symbolicznego, by dokonać emancypacji kobiecych podmiotów — jak sugerowały badaczki związane z nurtem *écriture féminine* — to jednak próbowała pokazywać, że doświadczenie wskazuje na istnienie jeszcze innego, sytuującego się na pograniczu porządku Symbolicznego, sposobu odnoszenia się do braku. Ten sposób cielesnego ustosunkowania się do utraconej Rzeczy, opierający się przede wszystkim na mechanizmie metonimii, a nie metafory, mógłby wyznaczać — w rozumieniu Kristevej — alternatywną, Semiotyczną ścieżkę reprezentowania się w języku. Byłby on bliższy kobiecemu sposobowi przepracowywania kompleksu Edypa i sytuowania się wobec Innego.

Koncepcję Kristevej szczegółowo analizuje Paweł Dybel w książce *Zagadka „drugiej płci". Spór wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*[84], rekonstruującej głosy kolejnych teoretyczek odnoszących się do ustaleń psychoanalizy w kontekście podmiotowości kobiecej i kobiecego pisania. Wątek ten wieńczy prowadzone przez Dybla omówienie jako propozycja najbardziej dojrzała

---

[83] Warto zaznaczyć, że Kristeva nieco inaczej rozumie specyfikę działania mechanizmu metonimii w odniesieniu do przekładu, niż robił to m.in. Douglas Robinson. Choć oczywiście w obu opracowaniach można znaleźć punkty wspólne — zdolność przekładu opartego na metonimii do kwestionowania fortunności przekładu opartego na metaforze, możliwość powiązania metonimii z materialnością w przekładzie itd. Zasadniczo jednak obie koncepcje wiele różni, dlatego sposób rozumienia tego pojęcia przez Kristevę i jego umiejscowienie w kontekście sytuacji przekładowej wymagają osobnego omówienia.

[84] P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci"...,* dz. cyt. 346-360.

myślowo i oferująca realne przekroczenie impasu pozycji kobiecego podmiotu w języku. Filozof pokazuje, w jaki sposób psychoanalityczka wypracowuje alternatywę dla fallogocentrycznego dyskursu, w którym kwestie płci, języka i władzy pozostawały ze sobą ściśle powiązane. Ów specyficzny mariaż utrudniał kobiecie zajmowanie podmiotowej pozycji w języku, uprzedmiotawiał ją i uniemożliwiał mówienie w swoim imieniu, nakazując milczenie.

Przeczuwamy już, że kwestia ta ma także pewien ciężar dla myślenia o przekładzie, stawia bowiem pytanie o możliwość uznania wagi tego, co jednostkowe, cielesne i materialne w odniesieniu do języka. Dotyczy więc takiego odnoszenia się do tłumaczonego oryginału, które nie przekreśla jego materialności, nie anuluje jego obcości. Poza tym podnosi zagadnienie podmiotowości tłumacza i wyznaczanego mu przez dyskurs miejsca niemego przedmiotu. W ramach takiego ujęcia losy kobiety jako podmiotu oraz tłumaczki/tłumacza jako podmiotu ściśle się splatają.

Argumentując na rzecz znaczenia i wagi koncepcji Kristevej, Paweł Dybel podkreśla jej dialektyczny, a nie rewolucyjny charakter. Zwraca uwagę na fakt współzależności kategorii metafory i metonimii, ale przede wszystkim na wzajemne uwikłanie obu tropów — metaforycznego pierwiastka metonimii oraz metonimicznego pierwiastka metafory. Idąc w ślad za Kristevą i odwołując się do kategorii lingwistycznych, filozof pokazuje wzajemne, asymetryczne uwarunkowanie tego, co Symboliczne i tego, co Semiotyczne (męskie i kobiece) w języku:

> Wynika stąd, że w każdym „męskim" dyskursie orientującym się według logiki metafory jest coś z „kobiecości", tylko pozostającej w nim w stanie stłumienia. Podobnie też w każdym „kobiecym" dyskursie orientującym się według logiki metonimii jest coś z męskości, tyle że zdominowane przez „szalone" dodawanie znaczących do siebie. Słowem, w każdym z tych dwu typów dyskursu jego „stłumiona" strona stanowi warunek możliwości ich ukonstytuowania się jako takich" [85]

I nieco dalej:

> Pojawienie się na poziomie nieświadomości tego typu relacji i związków świadczy według Kristevej o tym, że należąc do sfery tego, co przedsymboliczne, stanowi on tworzywo poddające się „semiotyzacji". Tym samym zaś, jakkolwiek nie należy do języka w ścisłym rozumieniu tego terminu (symboliczne), to zarazem jest on do niego odniesiony, zawierając już w sobie prefiguracje obowiązujących na jego poziomie reguł dodawania i substytucji znaczących. Słowem to, co, na poziomie symbolicznym nazywane jest metaforą i metonimią, posiada już swój „popędowo-energetyczny" pierwowzór na poziomie

[85] Tamże, s. 464

semiotycznym, w którym zaczynają działać podobne mechanizmy ustanawiania określonego typu relacji między znaczącymi.[86]

Kluczowa w tym kontekście jest dialektyczna relacja tego, co Semiotyczne i tego, co Symboliczne, oraz wykazanie współistnienia i współuzależnienia obu porządków. W świetle tych ustaleń okazuje się bowiem, że ów melancholijny, Semiotyczny pierwiastek, którego obecność do tej pory śledziliśmy w odniesieniu do dyskursu o przekładzie, jest też nieodłącznym i nieredukowanym elementem przekładu. Choć ulega wypieraniu, pomijaniu i zapominaniu, stanowi fundament, na którym wzniesione zostały zręby zachodniej podmiotowości. Uchwycenie dialektycznego uwikłania Symbolicznego i Semiotycznego porządku w odniesieniu do przekładu pod wieloma względami stanowi cel i zwieńczenie prowadzonych przez nas w tej pracy rozważań. Konkludując więc ich tok, spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, jak owa współzależność nabiera wagi w odniesieniu do materialności przekładu i oryginału, do ciała i podmiotowości tłumacza oraz do dyskursu o przekładzie.

Uchwycenie efektów Symbolicznego i Semiotycznego ustosunkowania do języka może być trudne do zrozumienia i wyobrażenia, zwłaszcza gdy operujemy na poziomie modeli, a nie konkretnych przypadków. Sądzę, że przykład, który pozwoli dokonać pewnego przybliżenia fenomenu mowy melancholika, w której główną rolę odgrywa Semiotyczny, a nie Symboliczny stosunek do języka, możemy odnaleźć w praktyce translatorskiej. Oddziaływania porządku Semiotycznego można doszukiwać się w sytuacji, w której tłumaczowi narzuca się raczej brzmienie wyrazu czy frazy aniżeli ich znaczenie, w taki sposób, że stawia ono opór Symbolicznemu porządkowi przekładu. Takie zjawisko jest powszechnie znane jako tzw. fałszywi przyjaciele tłumacza w parach między językami. Intuicyjne łączenie tych par wyrazów w tłumaczeniu jest torowane przez ich materialną przyległość. Odwołanie się do materialnej postaci języka jest wyminięciem różnicy między językami oraz zakazu wprowadzanego przez przekład. Daje wyraz życzeniowemu odrzuceniu straty, która jest nieodłącznie związana z Symbolicznym aspektem przekładu. Zarazem taki gest niejako sabotuje tradycyjny model tłumaczenia, generując efekt opisywanej przez Kristevę osobliwości semantycznej.

[86] Tamże, s. 466.

W zachodnim dyskursie o przekładzie, wspierającym się na porządku Symbolicznym i racjonalności tłumacza, zjawisko fałszywych przyjaciół traktowane jest jako błąd, usterka w procesie przekładania. Przestrzega się przed nim na kursach tłumaczenia, przywołuje się je w celach anegdotycznych, w końcu wykorzystuje się je, aby uzyskać efekt komiczny. Z proponowanej przez nas perspektywy fałszywi przyjaciele przestają prezentować się jako irracjonalny błąd translatorski, a zaczynają jawić się jako efekt innej, Semiotycznej logiki przyległości. To operacja językowa, która odrzuca arbitralność znaków oraz ich konwencjonalność — fakt, że znaczące nabierają znaczenia dopiero w odniesieniu do innych znaków w ramach danego systemu językowego — a więc wszystko, co wiążę się z porządkiem Symbolicznym: gramatyką oraz związanymi z nią normami. Odwołuje się ona natomiast do materialnej postaci słów, do ich brzmienia, do reakcji, jakie wywołują w ciele mówiącego i odbiorcy. W tym porządku słowa traktowane są nie jak symbole, ale jak konkretne przedmioty, które opierają się symbolicznej wymianie. Taki rodzaj operacji językowej, traktowany najczęściej z rozbawieniem i zakłopotaniem, wydobywa w istocie to, co pominięte i zamknięte w krypcie języka, aby przekład mógł zaistnieć — odnosi się więc do tego, co utracone.

Powtórzenie słowa w innym języku wprowadza różnicę na poziomie brzmienia i artykulacji — nie jest jego idealnym powtórzeniem. To pokazuje, że odwołanie się do języka, nawet gdy kwestionuje się jego symbolizacyjne właściwości i odrzuca negację utraty, wciąż nie daje dostępu do tego, co utracone. Na tej podstawie można zilustrować dramat melancholika, który zdaje się przykuty do Rzeczy. Nie godzi się na jej symbolizowanie, więc jest skazany na powtarzanie cielesnych odczuć i dźwięków, które noszą jej ślad. Choć korzysta z języka jak z galerii przedmiotów, za pomocą których próbuje uchwycić przyległość do nazywanej Rzeczy, z przerażeniem odkrywa niewystarczalność tego powtarzania. Próba oznaczenia utraty poprzez powtarzanie tego samego okazuje się niewystarczająca i otwiera przestrzeń dla istnienia braku absolutnego, bez przedmiotu: przytłaczającej i wszechogarniającej melancholijnej dziury, która prowadzi do dekompensacji melancholijnego podmiotu.

Doświadczenie melancholika wyczula na wyobcowanie, które staje się udziałem podmiotu właśnie ze względu na konieczność odwoływania się do języka. Pozwala ono krytycznie odnosić się do mitów i wyobrażeń, których zadaniem jest

podtrzymywanie wiary w uobecniające możliwości języka. Może zatem stać się narzędziem o subwersywnym i demaskatorskim potencjale, które wprowadza konieczność przewartościowania własnego stosunku do języka, a tym samym do przekładu.

> Spektakularne załamanie sensu w przypadku osoby w depresji — a także, w ekstremalnym przypadku, załamanie sensu życia — pozwala nam przypuszczać, że osoba ta ma problem z integracją uniwersalnego łańcucha znaczącego, tj. języka. W najlepszym wypadku byt mówiący wraz ze swym dyskursem tworzy jedno — czyż mowa nie jest naszą „drugą naturą"? W przypadku osoby z depresją, przeciwnie, mowa jest dla niej jak obca skóra: melancholik to obcy w macierzystym języku. Utracił sens — wartość — swego macierzystego języka, z powodu utraty matki. Martwy język, którym mówi i w którym zapowiada swe samobójstwo skrywa pogrzebaną żywcem Rzecz. Aby jej nie zdradzić, nie będzie tłumaczył: pozostanie zamurowana w *krypcie* […] [87]

Kristeva szeroko eksploruje relacje między melancholią i tłumaczeniem. Choć oba pojęcia pozornie sytuują się na przeciwległych biegunach — melancholik to ten, który nie tłumaczy — teoretyczka ta sygnalizuje ich wzajemne uwikłanie. Pokazuje, że w doświadczeniu zachodniego podmiotu, którego istnienie jest definiowane przez podejmowanie prób tłumaczenia utraconego obiektu źródłowego, można odnaleźć fundacyjny cień melancholii. Staje się on widoczny w geście pogrzebania materialności oryginału pod znakami języka docelowego, w regularnym odkrywaniu niemożności i niewyrażalności wprowadzanej przez język, w poczuciu wyalienowania z języka macierzystego, w rozpoznaniu obcości własnego języka. Wszystkie te opisane przez nas dotąd fenomeny w doświadczeniu tłumaczy również stawiają pod znakiem zapytania kwestię rozłączności przekładu i melancholii. Płaszczyzna, która pozwala naświetlać oba zjawiska łącznie, wyłania się z obserwacji, że w „normalnym" użyciu języka, podobnie jak w melancholii, główną rolę również odgrywa utrata — mówienie, tłumaczenie jest możliwe o tyle, o ile napędza je niedokończona żałoba po obiekcie utraty. Aby lepiej naświetlić ten problem, przywołajmy dłuższy fragment z książki Kristevej:

> Pozbawione balastu obiektu źródłowego oznaki semiotyczne porządkują się najpierw w *serie,* według procesów pierwotnych (przemieszczenia i kondensacji), następnie w syntagmy i frazy, według procesów wtórnych wywodzących się z gramatyki i logiki. Każdy rodzaj nauki o języku godzi się dziś na to, że dyskurs jest *dialogiem,* że jego uporządkowanie, na równi rytmiczne, intonacyjne i syntaktyczne, wymaga dwóch rozmówców. Tymczasem do tego podstawowego warunku, który z góry zakłada konieczność rozdziału między jednym a

[87] J. Kristeva, *Czarne słońce…,* dz. cyt., s. 59.

> drugim podmiotem, należałoby dodać fakt, że sekwencje werbalne występują jedynie pod warunkiem zastąpienia mniej lub bardziej symbiotycznego obiektu pierwotnego, przemieszczenia [*trans-position*], które jest prawdziwym od-tworzeniem [re-constittution] nadającym na nowo formę i sens mirażowi Rzeczy pierwotnej. […]
> Prze-mieszczać to po grecku: *metaphorein*, czyli przenosić. Język jest od początku przekładem, ale w rejestrze innym niż ten, w którym dokonuje się uczuciowa strata, rezygnacja, załamanie. Jeżeli nie godzę się na utratę matki, nie będę wstanie jej sobie ani wyobrazić ani jej nazwać. Dziecko psychotyczne zna ten dramat: to nieudolny tłumacz, który nie zna metafory. […]
> Odrzucenie tej fundamentalnej utraty otwiera wprawdzie przed nami krainę znaków, wszelako żałoba często pozostaje niedokonana. Wstrząsa ona odrzuceniem i przywołuje w pamięci znaki wyprowadzając je z ich znaczącej neutralności. Żałoba obarcza znaki uczuciami, co w rezultacie powoduje, że stają się one dwuznaczne, powtarzalne, mówiąc wprost — aliteracyjne, wielogłosowe, a czasem pozbawione sensu. Tak więc przekład — nasze przeznaczenie jako bytów mówiących — zwraca swój zawrotny bieg w stronę metajęzyków albo języków obcych, które jak każdy system znaków oddalone są od miejsca cierpienia. Przekład stara się być w sobie obcy po to, by w języku macierzystym odnaleźć *„całościowe słowo, nowe, obce dla języka*" (Mallarmé), a w końcu o to, by posiąść nienazywalne. [88]

W powyższym fragmencie Kristeva zwraca uwagę na zasadniczą bliskość kwestii lingwistycznych i egzystencjalnych: używanie języka, tłumaczenie, zdolność do symbolizacji, ma wymiar nie tylko oczywistej, codziennej czynności, ale stanowi zasadny aspekt istnienia podmiotu i jako takie nieustannie odsyła w dwu kierunkach: do ciała mówiącego oraz do Innego. Produkowanie mowy, uczestniczenie w komunikacji, wymaga od mówiącego włączenia się w porządek Symboliczny, a więc utraty Rzeczy, którą próbuje nazwać (wezwać). Wskutek włączenia w porządek wyobrażeń i symboli owa Rzecz zostaje przemieszczona i przekształcona w obiekt, który odtąd staje się celem dążeń i wszelkiego mówienia. Ten gest tyleż oznacza ową Rzecz, co w zasadniczy sposób od niej oddziela, stwarza na nowo, retroaktywnie nadając jej formę i sens. W paralelny sposób przebiega sytuacja przekładu i jako taka stanowi powtórzenie owych założycielskich dla istnienia podmiotu okoliczności. Właśnie dlatego greckie *metaphorein* może odnosić się zarówno do owego pierwotnego przemieszczenia odbywającego się na mocy zakazu, jak i do przekładu, ponieważ oba zabiegi są strukturyzowane przez ojcowską metaforę, która oddziela od matki/materialności oryginału (Rzeczy) i zastępuje ją innym obiektem.

Charakteryzując mowę melancholika, Kristeva pokazuje, że istnieje poziom języka, jego materialna cząstka, która nie wyczerpuje się w przekładzie; to swego rodzaju osad, który odsyła do pogrzebanej w krypcie języka Rzeczy. Melancholik, dla

[88] Tamże, s 46-48.

którego Symboliczny poziom języka okazuje się nieoperatywny, próbuje organizować swoje doświadczenie, odnosząc się do utraconej Rzeczy za pomocą materialnego wymiaru istnienia języka i usiłując — za pośrednictwem ciała — zbudować z nią łączność na zasadzie przyległości. Innymi słowy, aby oznaczyć Rzecz, melancholik odwołuje się do tego, co Semiotyczne. Bułgarska psychoanalityczka wskazuje jednak, że u podmiotu neurotycznego, u którego system Symboliczny wydaje się w pełni operatywny, również można odnaleźć ślad tego sposobu ustosunkowania do języka.

Wspólną płaszczyzną łączącą oba rodzaje odniesienia się do straty jest opisywane przez Freuda i eksploatowane przez Kristevę podobieństwo procesów żałoby i melancholii. W obu przypadkach kluczowe znaczenie odgrywa utrata i związany z nią brak. Melancholik zostaje do owej utarty niejako przywiązany. Odrzuca możliwość oddzielenia od utraconej Rzeczy i jej usymbolizowania. To, co utracone, wydaje się absolutne i niemożliwe do wyrażenia, dlatego melancholik, pozbawiony wiary w możliwość symbolizacji, powoli osuwa się w milczenie. Natomiast funkcjonowanie zachodniego podmiotu, będącego z natury tłumaczem, ufundowane jest na negacji owego braku — podmiot zostaje ustanowiony w momencie poddania się porządkowi Symbolicznemu. Ten rodzaj podmiotu pozornie godzi się z utratą Rzeczy, ale robi to dlatego, że wierzy w możliwość odzyskania jej (już pod postacią wyobrażeniowego obiektu) w języku. Choć działa on w oparciu o mechanizm żałoby — próbę usymbolizowania utraty za pomocą języka — jego sposób funkcjonowania prowadzi w istocie nie do jednorazowego przepracowania utraty, co jej wiecznego przepracowywania. Zgoda na utratę nie jest tu dana raz na zawsze, ale podlega ciągłym negocjacjom i testowaniu możliwości odzyskania utraconego obiektu. Dlatego też Kristeva mówi o zachodnim podmiocie jako o potencjalnym melancholiku.

Jak próbowaliśmy dowodzić do tej pory, szczególną sytuacją, wystawiającą na próbę podmiotowe ustosunkowanie wobec języka, jest właśnie sytuacja przekładu. Stanowi ona bowiem powtórzenie założycielskiego dla istnienia podmiotu gestu i uruchamia wszystkie związane z nim trudności i wątpliwości. Wydobywa traumatyczny charakter symbolizacji, przywraca wspomnienie o utraconym obiekcie (a więc pośrednio także Rzeczy), każe stawiać pytania o możliwości i warunki uobecnienia. Wydaje się znaczące, że w dyskursie o przekładzie odnajdujemy

podobne doświadczenia wyobcowania wobec języka i zwątpienia w jego uobecniające właściwości jak te, które stają udziałem melancholika. Kristeva pokazuje, że zarówno tłumaczowi, jak i melancholikowi przyświeca podobny cel — próba odzyskania pełni, obiektu (Rzeczy), która na mocy wyobrażenia sytuuje się poza językiem. Tłumacz próbuje realizować swoje zamiary niejako okrężną drogą, za pośrednictwem swego języka. W istocie jednak nieustannie dąży ku temu, co znany mu język przekracza. Dlatego zwraca się ku obcemu, radykalnie innemu językowi i obecnemu w nim pięknemu obiektowi — oryginałowi — który przyciąga, fascynuje i zdaje się kryć tajemnicę. Robi to, by uzupełnić język macierzysty o element, którego w nim brakuje, a który pozwoliłby ostatecznie nazwać nienazywalne i tym samym zyskać poczucie kompletności, zanegować różnicę, która rozpościera się między symbolem a ciałem.

> Człowiek Zachodu […] jest przekonany, że umie przetłumaczyć swą matkę, wierzy w to z pewnością, ale przełożyć ją to znaczy zdradzić, przemieścić, uwolnić się od niej. Melancholik ten triumfuje nad smutkiem oddzielenia od obiektu kochanego dzięki nieprawdopodobnemu wysiłkowi zapanowania nad znakami w taki sposób, że odpowiadają one źródłowym, nienazywalnym, traumatycznym przeżyciom.
> Można powiedzieć bardziej kategorycznie, że wiara w przekładalność („mamę można nazwać, Boga można nazwać") prowadzi zarówno do dyskursu silnie zindywidualizowanego, unikającego stereotypów i klisz, jak do obfitości osobistych stylów. Dzięki temu dochodzimy do przykładnej *zdrady* wyjątkowej Rzeczy samej w sobie (*Res divina*): czy jeśli wszystkie sposoby nazywania są możliwe, Rzecz w sobie nie rozpada się na tysiąc i jeden sposobów nazywania? Zakładana przekładalność kończy się wielością możliwych tłumaczeń. Potencjalny melancholik, jakim jest zachodni podmiot, odkąd stał się zawziętym tłumaczem, kończy jako wytrawny gracz albo potencjalny ateista. Wyjściowa wiara w tłumaczenie zmienia się w wiarę w stylistyczny *performance*, dla którego, na poziomie tekstu, jego „inny", nawet jeśli jest innym źródłowym, liczy się mniej niż sukces samego tekstu.[89]

Funkcjonowanie zachodniego podmiotu opiera się na negowaniu utraty obiektu źródłowego, podobnie jak zachodni dyskurs o przekładzie opiera się na negowaniu utraty oryginału. Kristeva zwraca uwagę na ogromny wysiłek, jaki wpisany jest w podtrzymywanie obu tych, opierających się na podobnym mechanizmie, formacji. Wymagają one nieustannego, agresywnego, wyobrażeniowego opanowywania Innego — anulowania różnicującego potencjału języka, aby podtrzymywać wrażenie, że wprowadzany przezeń brak — zarówno w Innym, jak w podmiocie — zostaje w szczelny sposób wypełniony. To właśnie w tym miejscu rozpościera się rola

[89] J. Kristeva, *Czarne słońce…,* dz. cyt., s. 72-73.

dyskursywnego konstruowania obrazu oryginału oraz prób jego podtrzymywania w kolejnych aktach przekładu. To wokół nich, wokół zadziwiających, niepokojących, a zarazem fascynujących powtórzeń organizuje się dana wspólnota językowa, za której przedstawiciela uważa się tłumacz. To wobec niej, mówiąc do niej i w jej imieniu, tłumacz, raz za razem, próbuje uchwycić obiekt odpowiadający źródłowemu brakowi. Działanie to, ze względu na wpisany w porządek Symboliczny zakaz — nieprzystawalność języka i obiektu (Rzeczy) — skazane jest na porażkę.

Uświadomienie tego faktu wiąże się z dużym ciężarem i samo w sobie stanowi zagrożenie — zarówno dla podmiotu, jak i wspólnoty, która budowana jest za sprawą wciąż ponawianych, społecznych rytuałów tłumaczenia. Ze względu na potencjalnie destrukcyjny z punktu widzenia budowania tożsamości potencjał przekładu (jego zdolność do dialektyzowania obrazu, na mocy którego wyznaczane są wyobrażeniowe granice *Ja* i wspólnoty) zajmuje on w kulturze szczególne miejsce. Z jednej strony bywa marginalizowany, a jego znaczenie chętnie pomijane, z drugiej zaś poddaje się go bacznej kontroli społecznej i szczególnie wyczulonej obserwacji. Jego zdolność do wydobywania braku i związanej z nim traumy łatwo wywołuje wśród twórców i komentatorów silne emocje i reakcje obronne (projekcje, racjonalizacje, idealizacje/dewaluacje, obracanie w żart itp.). Przedmiotem, który podlega obronie, jest narcystyczny obraz tłumacza, wspólnoty i/lub języka jako kompletnych i kompetentnych, a właściwie potencjalnie kompletnych i kompetentnych, bo dysponujących wiedzą na temat treści pragnienia Innego, którego adresatem jest przekład.

Kristeva zwraca zarazem uwagę na paradoks wpisany w samą istotę procesu tłumaczenia — na kontradyktoryjny pierwiastek, który sprawia, że tłumaczenie nieuchronnie dąży do samozaprzeczenia. Prowadzi do obnażenia braku w podmiocie, który sięga po tłumaczenie właśnie po to, aby ów brak zanegować. Takie działanie przekładu wynika z nierozerwalnego związku zasad języka i przekładu — ich umocowania w tym, co Symboliczne. Właśnie ta cecha tłumaczenia — konieczność odwołania się do Innego języka, będącego agentem różnicy *per se*, by produkować tekst będący przekładem — przyczynia się do zakwestionowania negacji sytuującej się u źródła procesu symbolizacji i wydobywania w ramach przekładu owego melancholijnego pierwiastka związanego z niedokonaną żałobą po utraconej Rzeczy (materialności oryginału). Zwrócenie się ku przekładowi i porządkowi

Symbolicznemu okazuje się obosieczną bronią ze względu na ich dekonstrukcyjny potencjał, tendencję do dialektyzacji i zdolności do erodowania obrazu powołanego w ramach rejestru Wyobrażeniowego.

Kolejne ogniwa serii przekładowej, na co zwraca uwagę również Kristeva, nadwątlają wyobrażenie oryginału. Wprawdzie podtrzymują pragnienie tłumaczenia i otwierają przestrzeń dla postępującej kreatywności, ale równocześnie ujawniają niewystarczalność języka w reprezentowaniu oryginału. Dokonują zwielokrotnienia jego obrazu, prowadzą do jego rozmycia i zakwestionowania. Rozpoznanie tak rozumianej gry, która odbywa się w ramach procesu symbolizacji, a więc właściwie procesu tłumaczenia, może stanowić zwrotny moment w życiu zawodowym tłumacza. Jego stawką jest uzmysłowienie sobie niemożności uobecnienia oryginału w języku: to znaczy przyjęcie własnych ograniczeń oraz ograniczeń wpisanych w język i kulturę, równoznaczne z przyjęciem na siebie kastracji i zaakceptowaniem niemożliwego do przekroczenia braku. To jednak także moment rozpoznania roli, jaką w wytwarzaniu obrazu owego utraconego obiektu odgrywa sam język i doświadczenie jeszcze jednej, dotkliwszej utraty związanej z uświadomieniem sobie niemożliwości reprezentacji Rzeczy w ramach środków podsuwanych przez Symboliczny porządek języka. To szczególnie trudny moment, ponieważ może zaowocować utratą wiary w język i sens wysiłku reprezentowania, a w końcu doprowadzić do ponownego osunięcia się w melancholię i zaniechania tłumaczenia. Istnieje więc ścieżka, którą dekonstrukcyjny potencjał przekładu może prowadzić do powrotu melancholijnego ustosunkowania do języka.

Kristeva diagnozuje, że wskutek doświadczenia zakwestionowania, do którego prowadzi przekład, zachodni podmiot przemienia się w ateistę lub wytrawnego gracza. To znaczy, albo traci wiarę w Innego i osuwa się w melancholię, albo staje się cynicznym graczem, który rozumie, że obraz oryginału jest pochodną ustosunkowania wobec Innego i produkowanego wobec niego dyskursu. Ta ścieżka, wsparta na przekonaniu o konwencjonalności wszelkich przedstawień, prowadzi do wyłonienia się tłumacza-postmodernisty, który oddaje się przyjemności gry znakami w polu Innego. Utraciwszy wiarę w możliwość rzeczywistego uobecnienia, uświadomiwszy sobie rolę reguł wytwarzania obecności w produkowaniu przekładu, zaczyna namierzać językowe i ekonomiczne koniunktury — może im schlebiać lub je kontestować — czerpiąc przy tym pewną dozę satysfakcji. Wystawia wtedy na scenie

Innego przedstawienia, rozumiane właśnie jako *performance,* nakierowane w istocie nie tyle na uobecnienie, lecz na zysk i przyjemność.

Wracamy w tym miejscu do punktu, który w swej teorii płci i reprezentacji eksploatuje Judith Butler. Dzięki wcześniejszemu omówieniu jej koncepcji reprezentacji oryginału (płci biologicznej) jako *performance'u* wystawianego na scenie Innego, wiemy już, że ujęcie czysto konwencjonalistyczne nie wyczerpuje sprawy. Płeć performowana przed oczyma Innego, podobnie jak przekład, przybiera postać wciąż odnawianego *acting out*, który ze względu na melancholijną proweniencję nie może się wysycić w konwencjonalnym przedstawieniu i jako taki odsyła do Realnego ciała — do nadwyżki, która pojawia się w akcie przedstawienia. Odtwarza ona to, co sytuuje się właściwie już poza znaczeniem: sam traumatyczny gest wystawienia ciała na scenie Innego, który powtarza sytuację naznaczenia ciała przez język. Sądzę że przekład, sama decyzja o przekładaniu, potrzeba tłumaczenia, celuje w to samo miejsce: jest powtórzeniem wystawienia ciała — ciała tekstu i własnego ciała, które czerpie przyjemność z lektury — na scenie Innego.

W obliczu dialektyki braku i nadmiaru, która wyłania się na poziomie kultury w ramach serii przekładowej, a na poziomie podmiotu w ramach kolejnych aktów translacji, daje się wytyczyć jeszcze jedna droga oferująca możliwość podmiotowego ustosunkowania się wobec sytuacji przekładowej. Jak staraliśmy się pokazywać do tej pory, sytuacja ta nie tylko stanowi powtórzenie założycielskiego momentu ukonstytuowania podmiotowości tłumacza, ale także każdorazowo daje możliwość jego krytycznego opracowania — wytwarza więc ją niejako na nowo. Dlatego też możliwe staje się rozpatrywanie przebiegu i charakteru sytuacji przekładowej właśnie z perspektywy podmiotowości tłumacza.

Punktem wyjścia dla jej istnienia zawsze będzie rozpoznanie braku, na który przekład staje się odpowiedzią. Kluczowe jest tutaj uchwycenie nie tylko niewydolności Wyobrażeniowej podstawy przekładu, ale także odkrycie niesatysfakcjonującego aspektu związanego z jego Symbolicznym funkcjonowaniem. Powinno ono prowadzić uwagę tłumacza w stronę interwałów pomiędzy znaczącymi języka docelowego i pustych miejsc, do których one odsyłają. Nie po to jednak, by pogrążać się w melancholijnym rozpamiętywaniu, lecz by poszukiwać sposobu eksploatowania Semiotycznego ustosunkowywania się do utraconej Rzeczy, podążać

śladem tego, co cielesne i materialne w samym procesie tłumaczenia — i to na dwu powiązanych ze sobą poziomach.

Najpierw poprzez przyglądanie się temu, jak historia i cielesność tłumacza motywują jego decyzje translatorskie. Chodzi tu o próby korzystania z przekładu jako środka, który pozwala namierzać ów szczególny sposób wyłaniania się określonych znaczących, łączenia języka i ciała. Ze względu wpisany weń dialektyczny potencjał przekład stanowi dla tego procesu nieocenione narzędzie. Następnie — tłumacz może śledzić i badać to, jak materialność oryginału ograniczana przez zasady narzucane jej przez porządek Symboliczny odciska ślad w przekładzie. To znaczy eksplorować związki, w jakie mogą wchodzić Semiotyczny i Symboliczny wymiary języka w obliczu świadomości utraty Rzeczy.

Budując paralelę pomiędzy doświadczeniami melancholika i tłumacza, Kristeva sugerowała, że proces tłumaczenia otwiera ostatecznie na doświadczenie braku. To znaczy, że prowadzi do zachwiania, czy nawet zakwestionowania negacji owego braku, która do tej pory stanowiła kamień węgielny tłumaczenia. Zbliża doświadczenie tłumacza do doświadczenia melancholika, ponieważ wydobywa założycielski brak oraz traumatyczną bezradność wobec niego. W świetle tych ustaleń teoretyczka starała się uwrażliwiać na możliwość Semiotycznego ustosunkowania się wobec Rzeczy zakorzenionego dotąd w porządku Symbolicznym podmiotu, przedstawiać Semiotyczne jako swego rodzaju rewers porządku Symbolicznego, czy wypieraną przezeń potencjalność. W tym ujęciu między oboma porządkami — Semiotycznym i Symbolicznym — miała zachodzić relacja nie tyle wykluczenia, co wzajemnego uwikłania i umotywowania. Oczywiście szaleństwem byłoby twierdzić, że w ramach przekładu możliwe jest wywołanie regresji do psychotycznego stanu melancholii, jednak dyskurs prowadzony przez Kristevę odczytuję jako zaproszenie do śledzenia związków, w których język łączy się z ciałem — nie tylko w doświadczeniu melancholika, ale także w twórczości artystycznej, w tym także twórczości przekładowej. Warto bowiem zaznaczyć, że w świetle przyjętych tu kryteriów tłumaczenie, którego warunkiem *sine qua non* jest podmiotowe ustosunkowanie się wobec braku, w najwyższym stopniu godne jest miana twórczości artystycznej.

Sytuacja, w której iluzja uobecnienia zawodzi, otwiera na możliwość eksplorowania Semiotycznych prób ustosunkowania się do tłumaczonego oryginału.

Zachęca do wypróbowywania form, które mimo że sytuują się poza sensem i znaczeniem, poruszają ciałem, rezonują, wzbudzają dreszcz. To stąd m.in. wyrasta wszelki eksperymentatorski pierwiastek przekładu. I choć oczywiście sam eksperyment nie może stanowić fundamentu dla procesu tłumaczenia, to nieodzowne staje się uwzględnienie jego udziału w kierowaniu decyzjami translatorskimi oraz w ocenie ich trafności (to znaczy czerpania z nich satysfakcji), także w sytuacji gdy mariaż Symbolicznego i Wyobrażeniowego aspektu przekładu pozostaje w pełni operatywny. Tak rozumiany porządek Semiotyczny staje się niejako rewersem porządku Symbolicznego i jako taki odgrywa rolę w ukierunkowaniu — pozornie arbitralnych czy konwencjonalnych — skojarzeń i decyzji tłumaczy.

Sytuacja porażki lub wrażenia niewystarczalności przekładu kieruje uwagę w stronę Rzeczy (materialności oryginału) i cielesności tłumacza. To właśnie stąd wyrasta kreatywny i krytyczny potencjał przekładu. Nie wynika on z prostego odniesienia do materialnego tekstu oryginału i ujawnienia jego obecności jako podstawy tekstu przekładu. Kluczowe staje się tutaj wydobycie faktu, że odniesienie do tego tekstu zostaje zapośredniczone przez ciało tłumacza, zanurzone z kolei w systemie znaków języka docelowego[90]. Każde tłumaczenie to konieczność powtórnego wystawienia ciała — związanych ze sobą ciała oryginału i ciała tłumacza — na scenie języka Innego. Kreatywny potencjał tego gestu wynika przede wszystkim z jego podmiotowego i podmiototwórczego charakteru. To znaczy, że z jednej strony odtwarza on sytuację, w której ciało zderza się z językiem, a z drugiej sięga najgłębszej i najbardziej podstawowej decyzji dotyczącej sposobu ustosunkowania się wobec braku, który zaistniał w wyniku tego zderzenia. W ten sposób z całą jaskrawością zaczyna jawić się już nie tyle pragnienie obecności, co pragnienie przekładu. Uświadomienie tego faktu pozwala przekroczyć melancholię i uwolnić twórczy potencjał procesu tłumaczenia.

---

[90] Do podobnych wniosków dochodzi Douglas Robinson, który wprowadzając rozróżnienie na idio- i ideosomatyczne czynniki w przekładzie (te pierwsze miałyby mieć wymiar osobistych, pierwotnych wrażeń cielesnych, te drugie bardziej konwencjonalnych odczuć, będących pochodną oddziaływań kultury i języka), ostatecznie wychyla się w stronę ich dialektycznego przekroczenia i sugeruje, że także te najbardziej pierwotne i prywatne czynniki idiosomatyczne konstruowane są poprzez odniesienie do czynników ideosomatycznych lub w opozycji do nich. Por. D. Robinson, *The Translator's Turn,* dz. cyt., s. 29-38.

Zakończenie. Od melancholii do żałoby przekładu

Ażeby lepiej uchwycić, na czym konkretnie miałaby polegać zmiana możliwa w ramach dyskursu o przekładzie, musimy raz jeszcze odwołać się do melancholijnego pierwiastka, który — zgodnie z tym, co sugeruje Kristeva i co wynika z naszych dotychczasowych ustaleń — sytuuje się u jego podstaw. W klasycznej pracy, w której Freud wprowadza i rozważa fenomen melancholika, pojawia się pewna kwestia, która z jednej strony go zadziwia, a z drugiej wzbudza jego głęboki szacunek. Uświadamiając sobie utratę ukochanego obiektu i odrzucając możliwość jego zastąpienia przez inny obiekt czy znak, melancholicy zdawali się odrzucać mające przynosić ukojenie iluzje i ze szczególną wyrazistością i krytycyzmem oceniać swoją kondycję. Tym samym byli oni szczególnie blisko odkrycia tego, co Freud uważał za jedną z podstawowych prawd ludzkiej egzystencji. Według jego teorii poznanie prawdy powinno być lecznicze i rozwijające, tymczasem u melancholików powodowało właściwie dosłownie lub metaforycznie rozumiane uśmiercenie i ataki na własne istnienie:

> Człowiek taki [trawiony przez melancholię — B.S.] jest w rzeczy samej niezdolny do miłości i — jak powiada — pracy. Ale to jest, jak wiemy, wtórne, jest to skutek jakiejś wewnętrznej, nieznanej nam, porównywalnej do żałoby pracy, która trawi jego „ja". W wypadku innych takich samososakrżeń chory również, jak nam się wydaje, ma rację, i tylko w ostrzejszej formie ujmuje prawdę niż inni, ci, którzy nie są melancholijni. Jeśli we wzmożonej samokrytyce opisuje on się jako człowiek niepozorny, egoistyczny, nieszczery, niesamodzielny, który zawsze dążył do ukrywania słabości swej natury, to nasza wiedza podpowiada nam, iż indywiduum takie jest dość bliskie samopoznania, tak że tylko zastanawiamy się, dlaczego ten musiał zachorować, by dotrzeć do takiej prawdy. [91]

Pozycja melancholika wiążę się więc z poznaniem. Owo poznanie jednak nie ma charakteru wyzwalającego — wprost przeciwnie. Uświadomiwszy sobie prawdę na temat utraty, melancholik zaprzęga całą świadomość, by ją rozpamiętywać, by analizować odkrytą nieobecność, punktować miejsca, w których zastana rzeczywistość okazuje się wybrakowana i niedoskonała. Przedmiotem najostrzejszej krytyki staje się zaś dla siebie on sam — cała jego energia jest wydatkowana na osądzanie z największą surowością każdego wykonywanego ruchu i gestu. Takie działanie paraliżuje wszelki rozwój osoby cierpiącej na melancholię, powoduje

[91] S. Freud, *Żałoba i melancholia*, tłum. B. Kocowska, [w:] K. Pospiszył, *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Wrocław – Warszawa - Kraków 1991.

wewnętrzne spustoszenie i prowadzi ku wewnętrznej martwocie i odczuciu pustki. Z czego wynika to przewrotne następstwo zdarzeń?

Kluczowe wydaje się tutaj odróżnienie uświadomienia utraty od jej przepracowania. Melancholik, mimo że całym swoim jestestwem przeczuwa utratę, jest wręcz do tego braku przykuty — nigdy naprawdę go nie zaakceptował. Zamiast tego, nie mogąc rozstać się z utraconym obiektem, zidentyfikował się z jego wyidealizowanym obrazem i usytuował go na miejscu swojego ideału *Ja*. To właśnie z tej pozycji, która jawi się jako stan najwyższej świadomości i słuszności, dokonuje bezwzględnej krytyki rozdźwięku pomiędzy owym idealnym obrazem a zastaną, wybrakowaną rzeczywistością, której tak boleśnie doświadcza. Działania są tu nakierowane na anulowanie różnicy pomiędzy tym, czym on powinien być (ucieleśnieniem wyobrażenia idealnego, utraconego obiektu), a tym, czym jest w rzeczywistości — żywym, czującym i pragnącym ciałem mówiącym, które może mówić i żyć tylko dzięki owej różnicy i utracie obiektu pierwotnego. Za pomocą Wyobrażeniowego obiektu i związanej z nim agresji, podmiot próbuje odzyskać kontrolę nad wciąż nawiedzającym go widmem braku i opanować (zanegować) wprowadzający różnicę potencjał języka. W doświadczeniu melancholika najsroższej krytyce poddawane są wszelkie przejawy jego żywego pragnienia — błędy, przeoczenia, zaniedbania — które podminowują utożsamienie z martwym, sztywnym, utraconym obrazem. Odsłaniają one jego kondycję jako wybrakowanego (pragnąć może tylko ten, kto nie ma) i pozbawionego wiedzy na temat właściwego obiektu pragnienia — ten wciąż ulega zmianom i nie ma stałej formy. W efekcie to, co mogłoby stanowić ożywiającą melancholika siłę, zostaje odrzucone i zablokowane ze względu na przywiązanie do obrazu utraconego obiektu. Zidentyfikowany z nim melancholik nie potrafi się z nim rozstać, zaakceptować jego utraty i stawić czoła przejmującemu brakowi, który wyłania się po jego zniknięciu. To rozstanie jest szczególnie trudne, przeżywane jest bowiem jako wywołująca spustoszenie utrata nie tylko tego, co najcenniejsze w obiekcie, ale także tego co, stanowi jądro poczucia (pomylonej) tożsamości i wartości (w oczach Innego).

Doświadczenie melancholika ma jednak pewną wartość poznawczą, ponieważ zdaje sprawę z niemożliwości odzyskania utraconego obiektu na gruncie języka. Stanowi krytykę zachodniego, logocentrycznego sposobu bycia i opisywania świata. Tym samym uwypukla fakt będący podstawą społecznego i kulturalnego

funkcjonowania człowieka Zachodu, który zarazem chętnie bywa pomijany, czy wręcz wypierany. Z perspektywy podmiotu neurotycznego melancholik wyraża więc coś z jego prawdy. Ze względu na melancholijny pierwiastek wpisany w doświadczenie przekładu ta prawda staje się dostępna także tłumaczowi. Wytrąca się ona niejako w samym procesie przekładu jako jego produkt uboczny.

W kulturze Zachodu tłumacz jako podmiot produkuje swój dyskurs w kontekście europejskiej tradycji logocentrycznej. Tym, co pobudza do mówienia i tłumaczenia, jest tu obecność i próba uobecnienia za pomocą znaków tego, co utracone. Jak staraliśmy się wykazać — podążając ścieżką wyznaczoną przez Julię Kristevę — taka formacja podmiotowa zawiera u swych źródeł melancholijny pierwiastek, który odciska zauważalne piętno także na sposobie myślenia o przekładzie. Pewne rysy melancholika dają się więc zauważyć również w odniesieniu do przekładu. U podstaw tłumaczenia i roztaczanego wokół niego dyskursu odnajdujemy bowiem brak zgody na utratę obiektu, jakim jest oryginał. Tłumaczenie ma na celu uobecnienie oryginału jako tego, czego brakuje w systemie języka i kultury docelowej. U swego zarania opiera się na dostrzeżeniu braku i próbie odniesienia się do niego. Potencjalnie przekład stanowi więc raczej narzędzie żałoby aniżeli formację melancholijną. Wymiaru melancholijnego tłumaczenie nabiera dopiero w momencie, gdy zaczyna służyć zanegowaniu owego braku i związanej z nim straty.

W kulturze Zachodu — sugeruje Kristeva — próby opracowania straty za pomocą języka stały się równoznaczne z dążeniami do jej zanegowania. W efekcie w dyskursie o przekładzie silnie zaczęły wybrzmiewać tony charakterystyczne dla mowy melancholika. W przeciwieństwie do właściwej melancholii, tłumaczenie otwiera na proces wymiany znaków i sprzyja jego podtrzymywaniu, zarazem jednak przywiązuje do obrazu utraconego obiektu i nakazuje istnienie w jego cieniu. Pogrążony w nieprzepracowanej żałobie zachodni dyskurs o przekładzie każe istnieć przekładowi w cieniu oryginału, tłumaczowi zaś w cieniu autora. Zgodnie z logiką o melancholijnej proweniencji, proces przekładu w praktyce rozumiany jest bowiem jako zanegowanie utraty nieobecnego tekstu oryginału, wcielenie go w tkankę języka docelowego i utożsamienie go z idealnym obrazem oryginału. Takie działanie wymaga szeregu dodatkowych operacji. Przypomnijmy:

1. Zanegowana musi zostać realna, materialna postać oryginału — jej wygląd, brzmienie, kontekst intertekstualny i historyczny. Zostaje ona niejako pochowana w krypcie zbudowanej ze znaków języka docelowego. W ten sposób ustanowiona i równocześnie zniesiona zostaje absolutna różnica wpisana w proces przekładu.

2. W miejsce braku zrodzonego w wyniku zanegowania materialności oryginału, powstaje wyidealizowany obraz, stanowiący odtąd podstawę tłumaczenia. Funduje on Wyobrażeniowe odniesienie do odcieleśnionego oryginału jawiącego się jako duch, sens, znaczenie, intencja autorska.

3. Wyobrażenie oryginału przykrywa jego materialny brak. Tłumaczenie ulega utożsamieniu z owym obrazem i jako takie ma stanowić jego uobecnienie. Podejmowane odtąd liczne wysiłki na rzecz podtrzymywania identyfikacji z idealnym obrazem nakierowane są na agresywne anulowanie wpisanej w proces przekładu różnicy oraz wyłaniającego się wskutek jej działania braku.

4. W wyniku tego wszelkie niedoskonałości, które — z konieczności — zdradza przekład, oceniane są z najwyższą surowością w odniesieniu do owego Wyobrażonego obrazu. Podobny los spotyka tłumacza jako tego, który powinien stanowić wcielenie autora na gruncie języka docelowego. Każdy przejaw różnicy lub braku, wynikający z faktu, że tłumacz w świetle obowiązujących norm niedostatecznie wymazał ślad swojego istnienia, spotyka się z najsroższą krytyką.

5. Krytyka ta ma umocowanie społeczne. Sam proces przekładu odbywa się w kontekście określonej wspólnoty, która produkuje dyskurs o przekładzie, dyscyplinuje tłumaczy i definiuje ich zadanie — produkuje idealny obiekt tłumaczenia.

6. Ów obiekt rezonuje więc na różnych poziomach: pojedynczego tłumaczenia, tłumacza jako podmiotu, tłumaczenia jako instancji społecznej oraz wspólnoty jako wspólnoty wyobrażeniowej. Choć obiekt ten może przybierać różne formy, pełni zasadniczo podobną funkcję negowania braku i negowania różnicy, które wyrastają z samego faktu uwikłania w język.

7. Miejsce, które ów obiekt zajmuje i funkcja, którą pełni, podlegają najgorliwszej ochronie, stanowią bowiem fundament podtrzymujący istnienie owej melancholijnej formacji.

Utrzymywanie w mocy wyobrażenia oryginału wymaga ciągłej ochrony i wciąż ponawianych wysiłków ze względu na dekonstrukcyjny potencjał języka i przekładu — jako nośników prawa porządku Symbolicznego. Pokazywaliśmy wcześniej, jak sama czynność przekładania działa na rzecz wydobywania różnicy, wprowadza pęknięcie w idealnym obrazie, staje się źródłem rozchwiania i niepokoju. Za jej sprawą pęka tożsamość oryginału i przekładu. Wskutek kolejnych, nieuniknionych błędów i braków pojawia się szczelina w tożsamości tłumacza jako samoświadomego i władającego językiem. Pod znakiem zapytania staje obraz tłumaczenia jako komunikacji — budowania mostu i porozumienia pomiędzy kulturą obcą i docelową w celu wypełnienia braku w tej ostatniej. W wyniku dekonstrukcyjnego działania przekładu zakwestionowany zostaje obraz kultury docelowej jako pełnej, mającej prawo do formułowania sądów o charakterze globalnym i uniwersalnym. Otwarcie na chybiony przekład pozostawia ją pragnącą i wybrakowaną, silnie doświadczającą swoich ograniczeń oraz nieredukowalnej obcości tego, co Inne. Ostatecznie pęka również wyobrażenie wspólnoty o sobie jako grupie takich samych jednostek. Wraz z upadkiem ideału alienującego podmioty, zaczynają one wyłaniać się w swojej partykularności i nieprzystawalności wobec siebie. Ich identyfikacja z grupą ulega osłabieniu, a działania otwierają się na realizację pragnień w ich indywidualnym wymiarze. Jeżeli nadal można mówić o wspólnocie, to raczej wspólnocie Symbolicznej — organizującej się raczej wokół braku, aniżeli przedmiotu, który miałby ów brak zanegować.

Dekonstrukcyjny, pozostający w związku z działaniem porządku Symbolicznego wymiar przekładu sprawia, że samo tłumaczenie staje się działaniem, które potencjalnie przeciwdziała melancholii. Rozbija jednoznaczność i siłę oddziaływania wyobrażenia utraconego obiektu, osłabia przywiązanie, które podtrzymuje jego dominację, otwiera przestrzeń dla wyłonienia się nowych treści, wykraczających poza formułę podtrzymywania tożsamości — stanowi ożywczą i kreatywną siłę. Działa na rzecz odbywania żałoby, czyli rozstawania się z utraconym obiektem pierwotnego przywiązania — powolnego tracenia nim zainteresowania, wypuszczania go z rąk, rozglądania się za przyjemnością czerpaną skądinąd, z czego innego, w inny sposób. Zarazem pozwala zachować związek z językiem ojczystym oraz formatywnym, wprowadzanym przezeń brakiem.

Ten sposób oddziaływania przekładu został jednak w zachodnim dyskursie stłumiony i jest silnie wypierany. Wszelkie elementy, które naruszają tożsamość przekładu, tłumacza, wspólnoty językowej, są odbierane z niepokojem i poddawane krytyce. Pomimo deklaracji otwartości na to, co inne, nieustannego powtarzania, że każdy przekład jest interpretacją, szczegółowego omawiania różnic pomiędzy językami, ich nieprzystawalności na poziomie fonetyki, gramatyki, składni oraz językowych obrazów świata, przekład pozostaje na usługach mechanizmu, który sytuuje go raczej po stronie melancholii aniżeli żałoby. Jako taki uniemożliwia zaakceptowanie wpisanej w proces przekładu utraty oraz utrudnia swobodne korzystania z twórczego potencjału, który ma on do zaoferowania.

Wyłaniająca się w ramach przekładu nadwyżka, czy resztka — szczególnie widoczna w lekturze serii przekładowej — która wykracza poza ustalaną tożsamość oryginału i przekładu, stanowi wyjątkowo drażliwy punkt w sytuacji przekładowej. Nie bez powodu budzi nieustające zainteresowanie i fascynację ze strony czytelników tłumaczeń oraz samych tłumaczy, a zarazem odbierana jest przez nich z niepokojem. Stanowi ona szczelinę, która odsyła ku tajemnicy i posiada zdolność zniewalania zachodniego podmiotu. Oznacza też krytyczny i zwrotny moment w myśleniu o przekładzie i może być rozpatrywana jako mechanizm zamachowy przekładowej pracy żałoby. Ów wyłaniający się w tłumaczeniu nadmiar niepokoi, ponieważ jest efektem różnicy i zapowiada nieuniknioną utratę oryginału. Próby niwelowania tej różnicy i egzorcyzmowania świadomości utraty — odnawiania uobecniającej mocy języka w ramach kolejnych przekładów — nie prowadzą do jej anulowania, ale do spotęgowania. W tłumaczenie, szczególnie to wykonywane z największą pieczołowitością i oddaniem wobec oryginału, wkrada się bowiem tłumacz jako podmiot, który tłumacząc, zawsze mówi więcej, niż zamierza powiedzieć. Tym samym przyczynia się do pogłębienia poczucia nieobecności obiektu źródłowego i podtrzymywania związanego z nim pragnienia przekładu, które wyłania się wraz z każdym kolejnym słowem i ogniwem serii przekładowej.

To właśnie z pragnieniem wiąże się fascynacja owym nadmiarem w przekładzie, który — choć zaskakujący i irracjonalny — niesie ze sobą pierwiastek prawdy. Jest to prawda dotycząca cielesnego śladu wpisanego w odniesienie się do języka. Jako znak pragnienia i związanej z nim prawdy nadmiar może zostać z przerażeniem odrzucony i zanegowany, przyczyniając się do podtrzymywania i

odnawiania melancholijnej formacji. Jego przyjęcie i uważne badanie natomiast ma potencjał emancypacyjny. Pozwala wykroczyć poza abstrakcyjną, mglistą i nieokreśloną formułę uobecnienia w przekładzie — tj. zakwestionować wyobrażenia na temat oryginału — i uchwycić sposób jej formowania się na innym poziomie, w odniesieniu do braku w języku. Takie ujęcie sprawy jest pierwszym krokiem na drodze do rozpoznania fantazmatu rządzącego procesem przekładania, a tym samym do rozluźnienia przywiązania do jego obiektu, uniemożliwiającego pracę żałoby. Prowadzi ono do powiązania obrazu obiektu (oryginału) z Innym i rozpoznania procesu przekładania jako przedstawienia wystawianego na jego scenie. Dostrzeżenie związku, jaki zachodzi pomiędzy wyobrażeniem idealnego obiektu a strukturalnym brakiem w Innym, pozwala rozpoznać tłumaczenie jako podmiotową odpowiedź na ten brak. Tym samym umożliwia zrewidowanie roli i miejsca tłumacza w procesie przekładu.

Otwarcie się na pracę żałoby, a więc ruch pragnienia wpisany w proces przekładu, daje szansę na wyzwolenie się spod jarzma ideału i związanego z nim imperatywu posłuszeństwa wobec wzniosłego obiektu — oryginału, autora, ducha, sensu itp. Pozwala uporać się z lękiem, który towarzyszy procesowi tłumaczenia, nakierowanemu na produkowanie obecności. Akceptacja utraty oryginału umożliwia zneutralizowanie również innych negatywnych emocji i reakcji, które wpisywane są niekiedy w dynamikę tłumaczenia: poczucia winy, poczucia wstydu, agresji i autoagresji przejawiającej się pod postacią perfekcjonizmu, poczucia niższości, wyrzutów sumienia, natrętnych myśli. Wypracowana w toku przekładania akceptacja utraty idealnego obiektu wyczula na to, co Inne w podmiotowym doświadczeniu, w języku i w przekładzie. Wskutek rozpoznania obecności Innego w tym, co wydawało się własne (w *ja*, w języku i w kulturze), podmiot-tłumacz zaczyna funkcjonować jako pęknięty, pragnący, brakujący. To z kolei przemienia go w obserwatora i analityka, który przedkładając doświadczenie nad uprzedzenie, zaczyna bacznie obserwować ustanowione wcześniej granice między *Ja* i Innym, szybko ulegające rozszczelnieniu. Postawa nieustannego kwestionowania tego, co „pewne" i tego, co „własne", prowadzi również do rozpoznania obecności Innego w języku rodzimym. To z kolei sprzyja przyglądaniu się brakom i ograniczeniom wpisanym w język — odsyłającym zarówno ku przestrzeni otwierającej się pomiędzy znaczącymi języka ojczystego, jak i pomiędzy nimi i znaczącymi w innych językach.

Uznanie braku i różnicy prowadzi tyleż w stronę tekstu oryginału, co w stronę podmiotowości samego tłumacza, która w tak ujętym procesie tłumaczenia zaczyna wysuwać się na pierwszy plan. W sytuacji przekładowej, w której uobecnienie oryginału nie jest już głównym i oczywistym celem, to podmiotowość tłumacza — odniesienie do Innego i związane z nim pragnienie — staje się głównym czynnikiem podtrzymującym sam proces tłumaczenia. Jest to czynnik o tyle paradoksalny, że wytwarzany i (re)definiowany w ramach samej sytuacji tłumaczenia. Tak rozumiane tłumaczenie staje się świadectwem podmiotowego ustosunkowania się do braku wpisanego w język, wyboru takich a nie innych strategii tłumaczenia, odwoływania się do konkretnych, pobranych z pola Innego znaczących i określonego sposobu łączenia ich ze sobą. Oczywiście nie można pominąć kwestii konwencjonalności przekładu, ale zarazem nie sposób zaprzeczyć podmiotowej przestrzeni wyboru, która właściwie definiuje każdy proces przekładania. Celem pracy żałoby tłumaczenia ma być w istocie przywrócenie tłumaczowi przestrzeni decyzji — rozpuszczenie stawianych przed nim zadań, uwewnętrznionych ideałów, wyuczonych strategii postępowania, które pozostają w ścisłym związku z powoływanym dyskursywnie słodkim jarzmem idealnego obiektu. W wyniku żałoby po obrazie oryginału tłumacz powinien mieć możliwość podążania śladem pragnienia w przekładzie, wynajdując za każdym razem — jak świadomy swego fachu artysta, którym był zawsze — właściwą dla siebie metodę tłumaczenia na nowo, biorąc przy tym pełną odpowiedzialność za podejmowane w ramach aktu translacji decyzje.

Tłumaczenie otwarte na proces żałoby nie dąży do uobecnienia oryginału i przekraczania granic pomiędzy językami — budowania porozumienia na poziomie ducha czy ogólnoludzkiej wspólnoty. Nie odbywa się ono przeciwko brakowi, ale wobec braku i pomimo braku. W tym sensie staje się tłumaczeniem zaprzeczonym, które jest podejmowane mimo świadomości nieuchronnej porażki. To kolejny powód, dla którego tłumaczenie staje się działalnością podmiotową — jej cel jest utajony i (nie)znany jedynie tłumaczowi. Co znaczy tłumaczyć i w jak należy to robić, przestaje być kwestią systemowego rozwiązania, ale każdorazowo stanowi podmiotową odpowiedź tłumacza, wyrastającą z przestrzeni jego kreatywności. Tak rozumiany przekład, odsyłający wprost do podmiotowości tłumacza, może stać się przedmiotem dociekań w polu mówienia o przekładzie, który również z

komentujących zdejmuje ciężar uprzedniej wiedzy dotyczącej tego, czym jest oryginał i czym jest tłumaczenie.

Rozstanie z Wyobrażeniowym ideałem przekładu nie jest jednoznaczne z zapomnieniem o oryginale i hegemonią porządku Symbolicznego języka docelowego. W świetle ustaleń Kristevej kluczowe wydaje się także uchwycenie relacji porządków Semiotycznego i Symbolicznego, która funduje dialektykę przekładu. Chodzi więc o odniesienie do tego, co opiera się procesowi żałoby w przekładzie, co nigdy nie ulega rozpuszczeniu w ramach kolejnych prób tłumaczenia i kolejnych ogniw łańcucha serii przekładowej, a więc do tego co, parafrazując Freuda, można by nazwać nieświadomym pępkiem przekładu. Sygnuje on traumatyczny wymiar wpisany w doświadczenie tłumaczenia, który sytuuje się na poziomie przecięcia języka i ciała. Obydwa te elementy, ze względu na swój Realny i niepoznawalny charakter, zbiegają się w sytuacji przekładowej, zaczynają wzajemnie do siebie odsyłać i fundować horyzont nieredukowalnego doświadczenia melancholii wpisanego w każde tłumaczenie. Owo rozpoznanie nie powinno jednak powstrzymywać twórczej działalności podmiotu, a wprost przeciwnie, stać się jej właściwym motorem, wyczulać tłumacza na Semiotyczny wymiar języka i motywować go do zwrócenia się ku jego cielesnemu i materialnemu wymiarowi. Eksploracja Semiotycznego potencjału mogłaby odbywać się na dwu poziomach: badania sposobu, w jaki język łączy się z ciałem tłumacza jako osoby, organizując jego podmiotowość — motywując dobór znaczących w przekładzie ze względu na ich wygląd, brzmienie, melodię, rytm; słowem sposób, w jaki lektura oryginału rezonuje w ciele i języku tłumacza. Po drugie na poziomie uwrażliwienia na to, jak materialność oryginału może pozostawić ślad i odciskać swoje piętno, kształtując tekstu przekładu. Odniesienie do tego, co Semiotyczne i eksploatowanie w przekładzie sposobów, w jaki może ono wchodzić w relację z tym, co Symboliczne, pozwala potencjalnie kierować się w stronę przekładu, który przypomina o utraconej Rzeczy, a zarazem staje się źródłem twórczych przekształceń i ożywienia języka.

W sytuacji przekładowej wyłania się materialna resztka, która opiera się usymbolizowaniu, wyznaczając melancholijny horyzont przekładu i sprawiając, że żałoba po obiekcie źródłowym nigdy się nie kończy. Owa resztka odsyła w dwu kierunkach: do braku w znaczących języka docelowego (w Innym) oraz do ciała — ciała tłumacza i ciała oryginału — jako wypartego, z którym związana jest rozkosz.

Sposób odniesienia do tych dwu instancji (a właściwe trzech, gdy weźmiemy jeszcze pod uwagę kwestię Wyobrażeniowego opracowania braku) jest różny w przypadku różnych tłumaczy i tłumaczek. Na pierwszy plan wysuwa się w związku z tym podmiotowość tłumacza w przekładzie — jak przejawia się ona w ramach sytuacji przekładowej, albo właściwie jak jest w jej ramach powoływana? W jaki sposób daje o sobie znać we wciąż ponawianych próbach tłumaczenia?

W związku z rozpoznaniem niemożliwego końca przekładu pojawia się konieczność nieustannego ponawiania aktu tłumaczenia. Tłumaczenie zaczyna więc jawić się jako niekończący się proces, który swoje źródło znajduje właśnie w owej materialności, z perspektywy języka docelowego przybierającej postać braku. To właśnie ów brak, a nie sam oryginał, jest motorem napędzającym proces przekładu. Także tłumacz zaczyna się tutaj prezentować jako ktoś, kogo podmiotowość tyleż istnieje przedustawnie, co wyłania się w procesie tłumaczenia w ramach kolejnych decyzji i wyborów translatorskich.

Zasadniczą stawką tłumaczenia jako procesu i tłumacza jako podmiotu powoływanego w ramach aktu tłumaczenia jest rozkosz. Tłumacz i tłumaczka, którzy przyjmują niemożliwość wpisaną w proces przekładania oraz związaną z przekładem utratę, mogą czerpać przyjemność płynącą z prób opracowywania tego, co utracone — zarówno w ciele jak i w przekładzie — jednak na innych niż do tej pory zasadach. Wpisany w przekład i w tożsamość tłumacza brak ulega przeformułowaniu — nie jest już źródłem smutku i rozpaczy po niepowetowanej stracie, ale przestrzenią, która wzywa do kreatywności i oferuje nieskończenie wiele możliwości jej realizacji. Zaakceptowanie utraty pozwala wziąć w nawias związane z nią cierpienie i dzięki uruchomieniu podmiotowej inwencji przekształcić je w źródło przyjemności. Przyjemność ta wiąże się z eksplorowaniem tego, co w świetle braku oferuje język docelowy — krytyczna ocena jego ograniczeń, możliwości i domniemanych potrzeb stwarza szansę grania z konwencją przedstawienia na polu Innego, po to, by badać możliwość podmiotowego udziału w polu znaczących. Może też wiązać się z odwołaniem do ciała tłumacza i ciała przekładu. Sprowadza się ona do prób uchwytywania owych materialnych Semiotycznych śladów, które rezonują w tłumaczu — poszukiwania sposobu na włączenie ich w ramy przekładu, a tym samym rozpoznawania sposobów, w jaki język (nie)łączy się z ciałem. Tak rozumiana przyjemność ma wymiar eksperymentatorski i transgresyjny — wiąże się z

operowaniem niejako poza prawidłami porządku Symbolicznego, z obchodzeniem jego granic i wprowadzaniem w jego ramy śladu tego, co pochodzi spoza sposobów wyrażania oferowanego przez język ogólny.

To właśnie niemożliwa stawka procesu przekładu w takim kształcie, w jakim postrzegany jest on w kulturze zachodniej: niekończący się proces żałoby po oryginale, który odbywa się za pomocą znaków Innego języka, organizuje się wokół materialnych śladów i pozostałości, jawiących się jako brak, a będących w istocie przestrzenią działania i wyłaniania się tłumacza jako podmiotu. Jego manifestacje wyznacza rytm dialektyki tego, co Semiotyczne i Symboliczne w przekładzie — niemożliwego połączenia znaków i tego, co odsyła poza ich granice. Owa nieprzystawalność stanowi siłę napędzającą tłumaczenie w wymiarze indywidualnym i społecznym. Jej wydobyciem, przemyśleniem i opracowaniem zajmowaliśmy się w niniejszej pracy, by przywrócić tłumaczom i tłumaczkom możliwość ponownego, świadomego przyjrzenia się swojej pozycji względem oryginału, języka docelowego oraz społeczności, która za nim stoi. Celem tej pracy było więc otwarcie na podmiotowe istnienie tłumacza i związane z nim pragnienie tłumaczenia oraz postawienie pytania o możliwość rozpoczęcia szeroko pojętego procesu żałoby przekładu. Udało się je zrealizować jedynie — czyli być może na tyle, na ile było to możliwe — w ramach prowadzenia teoretycznego dyskursu. Ostatecznie bowiem kwestia podmiotowości, pragnienia i żałoby może realizować się jedynie w przestrzeni jednostkowego doświadczenia i samodzielnej praktyki. Jako taka wymyka się wszelkiemu uogólniającemu czy pochodzącemu z zewnątrz opracowaniu. Próba rewidowania i przepracowywania pozycji wyznaczanej przez brak i związany z nim ideał przekładu pozostaje po stronie działania tłumaczy i tłumaczek. I choć prowadzony dotąd dyskurs może stanowić w tym dążeniu rodzaj wsparcia czy, jak sugerowaliśmy na początku, inspiracji, to jednak należy pamiętać, że musiał on ustąpić przed zasadniczym przedmiotem swojego opisu: samym aktem przekładu. Odsyła więc on w stronę tego, co wyraża się w działaniu tłumacza i milczeniu teoretyka.

Bibliografia

Andrade O., *Cannibalist Manifesto,* tłum. L. Bary, „Latin American Literary Review" 1991, nr 38.

Apter E., *The Traanslation Zone. A New Comparative Literature,* Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2006.

Augustyn Św., *De doctrina christiana/O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, przeł. Jan Sulowski, Pax, Warszawa 1989.

Augustyn Św., *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, tłum., wstęp i opr. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.

Austin J.L., *Jak działać słowami,* [w:] tegoż, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. i oprac. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993.

Balcerzan E., *Poetyka przekładu artystycznego*, [w:] *Polska myśl przekładoznawcza. Antologia*, red. P. de Bończa Bukowski, M. Heydel, Kraków 2013.

Balcerzan E., *Tłumaczenie jako „wojna światów". W kręgu translatologii i komparatystyki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.

Barańczak S., *Ocalone w tłumaczeniu. Szkice o warsztacie tłumacza poezji z dodatkiem małej antologii przekładów-problemów*, A5, Kraków 2004.

Barańczak S., *Próbując określić rozbawienie, w jakie wprawiają recenzje Bohdana Zadury i Andrzeja Sosnowskiego…*, „Literatura na Świecie" 1994, nr 12.

Barańczak S., *Przekład artystyczny jako „samoistny" i „związany" obiekt interpretacji (na marginesie niektórych polskich tłumaczeń Gottfrieda Benna)*, [w:] *Z teorii i historii przekładu artystycznego*, red. J. Baluch, Kraków 1977.

Barthes R., *Śmierć autora*, przeł. M.P. Markowski, „Teksty Drugie", 1999, nr 1-2.

Bassnett S., *The Translation Turn in Cuitural Studies,* [w:] *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation,* red. S. Bassnett, A. Lefevere, Multilingual Matters, Clevendon, 1998.

Bednarczyk A., *W poszukiwaniu dominanty translatorskiej*, PWN, Warszawa 2008.

Benjamin, A., *Translating Origins: Psychoanalysis and Philosophy.* [w:] *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology.* red. L. Venuti. Routledge, London, 1992.

Benjamin W., *Zadanie tłumacza*, przeł. A. Lipszyc, „Literatura na Świecie" 2011, nr 5-6.

Berman A., *Przekład jako doświadczenie obcego,* przeł. U. Hrehorowicz [w:] *Współczesna myśl przekładoznawcza,* red. P. Bukowski, M. Heydel*,* Znak, Kraków 2009.

Bieńczyk M., *Chirurg wiecznie żywy*, „Literatura na świecie" 2003, nr 3-4.

Bilczewski T., *Tłumione, wyparte, ciemne: przekład i ciało* [w:] (*Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Elipsa, Warszawa 2008.

Borges J. L., *Pierre Menard autor don Kichota,* przeł. A. Sobol-Jurczykowski, [w:] tegoż, *Fikcje*, PIW, Warszawa, 1972.

Borowski G., *Transkreacja: myśl przekładowa Haroldo de Camposa*, „Przekładaniec" 2012, nr 26.

Brzostowska-Tereszkiewicz T., *Modernist translation. An East European Perspective. Models, Sematics, Functions*, Peter Lang Edition Frankfurt 2016.

Butler J., *Krytycznie Queer*, przeł. A Rzepa [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia,* red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielońskiego, Kraków, 2006.

Butler J., *Psychiczne życie władzy*. *Teorie ujarzmienia*, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

Butler J., *Uwikłani w płeć*, przeł. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

Cembrzyńska P., *Wieża Babel. Nowoczesny projekt porządkowania świata i jego dekonstrukcja*, Kraków 2012.

Chamberlain L., *Gender and the Metaphorics of Translation*, [w]: *Translation Studies Reader,* red. L. Venuti, Routledge, Londyn. Nowy York, 2000.

Chesterman A., *Memes of Translation. The spread of ideas in translation theory*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam and Philadelphia,1997.

Conklin B. A., *Consuming grief. Compasionate cannibalism in amazonian society*, University of Texas Press, Austin, 2001.

Davidson S., *Linguistic Hospitality: The Task of Translation in Ricoeur and Levinas*, „Analecta hermeneutica" 2012, nr 4.

Derrida J., *Fors: The Anglish Words of Nicolas Abraham and Maria Torok*, przeł. B. Johnson, [w:] N. Abram, M. Torok, *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy,* University of Minnesota Press, Minneapolis 1986.

Derrida J., *Freud i scena pisma,* przeł. K. Kłosiński [w:] tegoż, *Pismo i różnica*, KR, Warszawa, 2004.

Derrida J., *Różnia (différance)*, przeł. J. Skoczylas [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. J. Borejsza, M.Głowiński, K. Jakowski i in., Czytelnik, Warszawa 1978.

Derrida J., *Wrogościnność*, przeł. Anastazja Dwulit, [w:] *Wrogościnność: podejmowanie obcych*, Łódź 2011.

Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych,* przeł. *Elżbieta Paczkowska-Łagowska,* słowo/obraz terytoria, Gdańsk, 2005.

Dybel P., *Derrida i Lacan: spór dwóch żaków o fallusa*, „Literatura na Świecie" 2003, nr 3-4.

Dybel P, *Mesjasz, który odszedł. Bruno Schulz i psychoanaliza,* Universitas, Kraków 2017.

Dybel P., *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem,* Universitas, Kraków 2009.

Dybel P., *Psychoanaliza - ziemia obiecana? Dzieje psychoanalizy w Polsce 1900-1989. Część I: Okres burzy i naporu. Początki psychoanalizy na ziemiach polskich okresu rozbiorów 1900-1918*, Universitas, Kraków 2016.

Dybel P., *Zagadka "drugiej płci": spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie,* Universitas, Kraków 2006.

Fast P., *Zwątpienie w teorię (przekładu)*, „Teksty Drugie" 2012, nr 3.

Freud S., Breuer J., *O psychicznym mechanizmie objawu histerycznego,* przeł. R. Reszke, „Przegląd psychologiczny" 1993, nr 3.

Freud S., *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości,* przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1993.

Freud S., *Objaśnianie marzeń sennych,* przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 1996.

Freud S., *Pisma społeczne*, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, KR, Warszawa, 1998.

Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa, 2012.

Freud S., *Sztuki plastyczne i literatura,* KR, Warszawa 2009.

Freud S., *Totem i tabu,* przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, KR, Warszawa, 1993.

Freud S., *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kremperówna i W. Zaniewicki, PWN, Warszawa 1982.

Freud S., *Żałoba i melancholia*, tłum. B. Kocowska, [w:] K. Pospiszył, *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Wrocław – Warszawa - Kraków 1991.

Gusin M., *Symptomy psychoanalizy. Jacques Lacan: od filozofii do antyfilozofii*, Universitas, Kraków, 2018.

Gibson Ch., *Bardzo zmienna czarownica i inne opowiadania psychoanalityczne,* red. J. Groth, E. Moraczewska, A. Topolewska, Wydawnictwo Instytutu Studiów Psychoanalitycznych im. Hanny Segal, Warszawa 2017.

Groth J., *Ojciec jako metafora. Przez fazę lustra do Imienia ojca* [w:] *Ojciec…*, red. S. Jabłoński, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań, 2000.

Grzegołowska-Klarkowska H., *Samoobrona przez samooszukiwanie się* [w:] *Złudzenia, które pozwalają żyć*, red. M. Kofta, T. Szustrowa, PWN, Warszawa 1991.

Gumbrecht H.U., *Produkcja obecności,* przeł. W. Hoffman, W. Szwebs, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2017.

Hermans T., *Narada języków,* tłum. zbior., red. M. Heydel, K. Szymańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielońskiego*,* Kraków, 2015.

Heydel M., *Import, szmugiel i zdrada*. „Tygodnik Powszechny" 2011, nr 44.

Horrocks R., *Freud Revisited. Psychoanalytic Themes in the Postmodern Age,* Palgrave, Nowy York, 2001.

Ingarden R., *Formy poznawania dzieła literackiego, „*Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej" 1936, nr 33/1/4.

Ingarden R., *O tłumaczeniach*, [w:] *Polska myśl przekładoznawcza. Antologia*, red. P. de Bończa Bukowski, M. Heydel, Kraków 2013.

Ingram S., *Translation Studies and Psychoanalytic Transference*, „TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction", 2001, nr 14 (1).

Izard C. E., Ackerman B.P., *Motywacyjne, organizujące i regulujące funkcje odrębnych emocji* [w:] *Psychologia emocji*, red. M. Lewis, M. Jeannette, M. Haviland-Jones, przeł. M. Kacmajor i in., GWP, Gdańsk 2005.

Jakobsen A. L., Jensen K.T.H., *Eye Movement Behaviour across Four Different Types of Reading Tasks,* „Copenhagen Studies in Language", nr 36, 2008.

Jarniewicz J., *Gościnność słowa. Szkice o przekładzie literackim,* Znak, Kraków, 2012.

Jarniewicz J., *Tłumacz jako twórca kanonu,* [w:] *Przekład — język — kultura,* red. R. Lewicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, 2002.

Kozak J., *Przekład literacki jako metafora. Między logos a lexis*, PWN, Warszawa 2009.

Kraskowska E., *Translatologia według Balcerzana*, „Teksty Drugie" 2010, nr 3.

Kristeva J., *Czarne Słońce. Depresja i melancholia,* przeł. M.P. Markowski, Universitas, Kraków, 2007.

Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie,* przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielońskiego, Kraków 2007.

Lacan J., *Écrits*, przeł. B. Fink, W. W. Norton & Company, Nowy York, 2002.

Lacan J., *Funkcja i pole mowy w psychoanalizie. Referat wygłoszony na kongresie rzymskim 26-27 września 1953 w Instituto de psicologia della Università di Roma*, przeł. B. Gorczyca, W. Grajewski, KR, Warszawa 1996.

Lacan J., *Le Séminaire*, livre XX: *Encore*, Seuil, Paryż, 1975.

Lacan J., *Mit indywidualny neurotyka,* przeł. T. Gajda, J. Waga, Warszawa 2015.

Lacan J., *Imiona-Ojca,* przeł. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, PWN, Warszawa 2013.

Lacan J., *Pozycja nieświadomego,* przeł. B. Gorczyca, M. Drwięga, „Psychoanaliza" 2010, nr 3.

Lacan J., *Seminarium III. Psychozy,* przeł. J. Waga, PWN, Warszawa 2014.

Lacan J., *Seminarium XI. Cztery podstawowe pojęcia psychoanalizy*, Przekład nieautoryzowany R. Andruszko i B. Gorczyca, [b.r.], [b.m.], http://www.psychoanaliza.com.pl/?art=3&tab=mps&lang [dostęp: 25.11.2016.]

Lacan J., *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego. Referat na XVI Międzynarodowym Kongresie Psychoanalitycznym*, *Zurich, 17 lipca 1949*, przeł. J. W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia" 1987, nr 4.

Lacan J., *Triumf religii,* przeł. J. Waga, PWN, Warszawa 2017.

Lang H., *Język i Nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques'a Lacana,* przeł. P. Piszczatowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk, 2005.

Leder A., *Prześniona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

Leder A., *Rysa na tafli, Teoria w polu psychoanalitycznym*, PWN, Warszawa, 2018.

Legeżyńska A., *Tłumacz jako drugi autor*, [w:] *Polska myśl przekładoznawcza,* red. P. Bukowski, M. Heydel, WUJ, Kraków, 2013.

Legeżyńska A., *Translatologia z perspektywy końca (wieku).* „Przestrzenie Teorii" 2002, nr 1.

Legeżyńska A., *Tłumacz jako drugi autor - dziś.*[w:] *Przekład literacki. Teoria - historia - współczesność*. red. A. Nowicka-Jeżowa, D. Knysz-Tomaszewska, PWN, Warszawa 1997.

Lewicki R., *Obcość w odbiorze przekładu,* Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000.

Łukasiewicz M., *Pięć razy o przekładzie,* Karakter, Kraków-Gdańsk, 2007.

Malinowski B., *Szkice z teorii kultury,* Książka i Wiedza, Warszawa, 1958.

Markoney P, T*oward the understanding of translation in psychoanalysis,* „Journal of American Psychoanalytical Association", 1980, nr. 28 (2).

Markowski M.P., *O reprezentacji [w:] Kulturowa Teoria Literatury,* red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków, 2012.

Marzec A,, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana,* Warszawa, 2015.

Mizerkiewicz T., *Edward Balcerzan i psychoanaliza (w badaniach literackich)*, [w:] *Od tematu do rematu. Przechadzki z Balcerzanem,* red. T. Mizerkiewicz, A. Stankowska, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, 2007.

Meritxell S. T., *Psychoanalysis and Translation: A Literature Review*, „Letras" nr 56, 2014.

Nida E., *God's Word in Man's Language,* Harper & Brothers, Nowy York, 1952.

Nida E., *Zasady odpowiedniości*, przeł. A. Skucińska [w:] *Współczesna myśl przekładoznawcza. Antologia,* red. M. Heydel, P. Bukowski, Kraków 2009.

Nord Ch,, *Wprowadzenie do tłumaczenia funkcjonalnego*, przeł. M. Heydel, [w:] *Współczesna myśl przekładoznawcza. Antologia,* red. M. Heydel, P. Bukowski, Kraków 2009.

Okulska I., *Tłumacz wobec Innego: tropy i sygnatury*, Adam Mickiewicz Univeristy Repository, http://hdl.handle.net/10593/13858 [dostęp: 03.02.2019.]

O nich tutaj. Książka o języku i przekładzie, red. P. Sommer, Instytut Książki, Warszawa 2016.

O sztuce tłumaczenia, red. M. Rusinek, Ossolineum, Wrocław 1955.

Panas W., *Księga Blasku, Traktat o Kabale w prozie Brunona Schulza,* Lublin 1997.

Pavlović N., Jensen K.T.H., *Eye Tracking Translation Directionality* [w:] *Translation Research Projects 2*, red. A. Pym, A. Perekrestenko, Intercultural Studies Group, 2009.

Pisarze polscy o sztuce przekładu 1440-2005. Antologia, red. E. Balcerzan, E. Rajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2007.

Psychoanaliza w Polsce 1909-1946, red. L. Magnone, Fundacja Augusta Hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016.

Quinney A., *Translation as Transference: A Psychoanalytic Solution to a Translation Problem,* „The Translator" 2004, nr 1.

Rasiński L., *Język, dyskurs, społeczeństwo,* red. L. Rosiński, PWN, Warszawa 2009.

Rasiński L.,*Pojęcie „dyskursu" w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault,* „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja" 2009, nr 3 (47).

Ricœur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, KR, Warszawa 2008.

Robinson D., *The translator's turn,* Duke University Press, Baltimore, 1990.

Robinson D., *Translation and Taboo*, Northen Illinois University Press, Illinois, 1996.

Robinson D., *Who Translates? Translator Subjectivities Beyond Reason*, State University of New York Press, Albany, 2001.

Rozwadowska K., *Przekład i władza. Polskie tłumaczenia* Braci Karamazow *Fiodora Dostojewskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielońskiego, Kraków 2018.

Safouan M, *Cztery lekcje psychoanalizy. Metoda Lacana,* przeł. J. Groth, GWP, Sopot, 2012.

Schleiermacher F. F., *O różnych metodach tłumaczenia. Fragment wykładu wygłoszonego w Królewskiej Akademii Nauk w Berlinie 24 czerwca 1813 roku*, przeł. P. Bukowski, „Przekładaniec", nr 21.

Sierwierski H., *Jak dostałem Brazylię w prezencie*, Universitas, Kraków 2008.

Sławek T., *Kalibanizm. Filozoficzne dylematy tłumaczenia*, [w:] *Polska myśl przekładoznawcza. Antologia*, red. P. de Bończa Bukowski, M. Heydel, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielońskiego, Kraków, 2013.

Snell-Hornby M., *The turns of Translation Studies. New paradigms or shifting viewpoints?,*John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2006.
Soler C., *What Lacan said about women. A psychoanalytic study*, przeł. J.Holland, Other Press, Nowy York, 2006.

Sosnowski A., *Próbując określić zawód, jaki sprawiają przekłady Stanisława Barańczaka…,* „Literatura na Świecie" 1994, nr 11.

Sowa J., *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą,* Universitas, Kraków, 2011.

Spivak G.Ch., *Czy podporządkowani Inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna" 2011, nr 24–25.

Stachowski R., *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych,* Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, 2010.

Steiner G., *Czym jest komparatystyka literacka?* [w:] *Niewspółmierność. Perspektywy nowoczesnej komparatystyki. Antologia*, red. T. Bilczewski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.

Steiner G., *Dziesięć (możliwych powodów) przyczyn smutku myśli,* przeł. O. i W. Kubińscy, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2007.

Steiner G., *Po wieży Babel,* przeł. O. i K. Kubińscy, Universitas, Kraków 2000.

Steiner G., *Przekład jako conditio humana,* [w:] *Przekładając nieprzekładalne III. O wierności*, red. O. i W. Kubińskich, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007.

Szczerbowski T., *O terminie dominanta w teoriach języka, literatury i przekładu. Anna Bednarczyk, W poszukiwaniu dominanty translatorskiej,* „Przekładaniec", 2009, nr 20.

Szuman S., *Geneza przedmiotu*, *Dzieła wybrane*, t. I, WSiP, Warszawa, 1985.

Tabakowska E., *Ikoniczność: podobieństwo i tertium comparationis,* „Przestrzenie teorii", nr 2, Poznań 2003.

Tabakowska E., *Tłumacząc się z tłumaczenia,* Znak, 2009.

The seminar of Jaques Lacan. Book II, The Ego in Freud's theory and in the technique of psychoanalysis 1954-1955, red. J. A. Miller, przeł. S. Tomaselli, W.W. Norton & Company, Nowy York, 1991.

Toury G., *Descriptive Translation Studies and Beyond*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia, 1995.

Urbanek D., *Dialektyka przekładu,* Instytut Rusycystyki UW, Warszawa 2011.

Venuti L. *The difference that translation makes: the translator's unconscious* [w:] *Translation studies. Perspectives on Emerging Discipline*, red. A. Richard, Cambridge 2002.

Venuti L., *Translator's invisibility. A history of translation,* Routlage, Londyn-Nowy York, 1995.

Vieira E. R. P., *Liberating Calibans. Readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' poetics of transcreation,* [w:] *Post-colonial translaton. Theory and practice,* red. S. Bassnet, H. Tivedi, Routledge, Londyn 1999.

Wilczek P., *Translatorskie polemiki Stanisława Barańczaka,* [w:] *„Obchodzę urodziny z daleka…" Szkice o Stanisławie Barańczaku,* red. J. Dębińska—Pawelec, D. Pawelec, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, 2007.

Winnicott D.W., *Transitional objects and transitional phenomena. In Through Pediatrics to Psychoanalysis,* Basic Books, Nowy York, 1975.

Wojtasiewicz O., *Wstęp do teorii tłumaczenia,* Tepis, Warszawa 1957

Wróbel Sz., *Polska pozycja depresyjna. Od Gombrowicza do Mrożka i z powrotem,* Universitas, Kraków 2015.

Współczesna psychoanaliza brytyjska. Podstawowe zagadnienia, red. S. Budd, R. Rusbridger, przeł. D. Golec, L. Kalita, Ingeum, Warszawa 2008.

Współczesne teorie przekładu. Antologia, red. P. Bukowski, M. Heydel, Universitas, Kraków, 2009.

Wte i wewte. Z tłumaczami o przekładach, red. Adam Pluszka, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2016.

Zadura B., *Czasy się zmieniły, jest o czym mówić.* „Literatura na Świecie" 1994, nr 11.

Zaleska Z., *Przejęzyczenie. Rozmowy o przekładzie*, Czarne, Wołowiec 2015.

Zimbardo P., *Efekt Lucyfera,* przeł. A. Cybulko, PWN, Warszawa 2016.

Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii,* przeł J. Bator, P. Dybel, WUW, Wrocław 2001.