

Erazm Kuźma

"Mythical Intentions in Modern Literature", Eric Gould, Princeton, New Jersey 1981 : [recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 77/1, 398-404

1986

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Eric Gould, MYTHICAL INTENTIONS IN MODERN LITERATURE. Princeton, New Jersey, 1981. (Princeton University Press), ss. 312.

W latach siedemdziesiątych humanistyka amerykańska przechodziła okres fascynacji myślą europejską, w szczególności francuską. W literaturoznawstwie wyraziło się to odejściem od tradycji Nowej Krytyki, zmierzchem wpływu Northropa Frye'a, który przecież stanowi całą epokę w anglosaskiej — i nie tylko — nauce o literaturze. W tej perspektywie gwałtownej zmiany paradygmatu naukowego należało widzieć omawianą tu książkę Erica Goulda, młodego anglisty (rocznik 1943), profesora nadzwyczajnego uniwersytetu w Denver.

On sam swoje stanowisko charakteryzuje jako poststrukturalistyczne, co ma się wyrażać we wzbogaceniu strukturalizmu — zagrożonego, zdaniem autora, formalizmem — o hermeneutykę, neopsychoanalizę i antropologię. Jako swych mistrzów i przewodników Gould wymienia C. Lévi-Straussa, R. Barthes'a, J. Lacana, J. Derridę, H.-G. Gadamera, P. Ricoeura i P. de Mana¹. Wszyscy oni mają pomóc w wyjaśnieniu, czym jest mit w literaturze współczesnej, a raczej czym jest mityczność. Zestaw nazwisk, trzeba przyznać, jest dość zaskakujący i może nasuwać wątpliwości, czy uda się za ich pomocą wykonstruować zborną koncepcję mitu czy mityczności; wszak nierzadkie są między tymi uczonymi ostre polemiki i kontrowersje. Gould uprzedza zresztą te zastrzeżenia i pisze: „To, co może wydawać się nieświętym przymierzem między ich różniącymi się pomysłami, pozostaje moim problemem, nie ich” (s. IX). Ale poza tym: nowy paradygmat literaturoznawstwa, któremu hołduje Eric Gould, nie troszczy się o „zborne koncepcje”, o konsekwencję wywodu i o wiele innych zasad, dawniej uważanych za niezbędne. To przecież C. Lévi-Strauss w *Myśli nieoswojonej* rozróżniał postępowanie inżyniera i bricoleura oraz twierdził, że antropolog musi pozostać bricoleurem, a J. Derrida uzupełniał: postępowanie inżynierskie nie jest w ogóle możliwe teoretycznie. Nauka nie jest bowiem odkrywaniem prawdy, lecz dodawaniem znaków do znaków, jest polem „wolnej gry, tzn. polem nieskończonych substytucji w obrębie skończonego zbioru”², wszystkie zaś rewolucje w filozofii, nauce i literaturze „mogą być interpretowane jako wstrząsy stopniowo niszczące model linearny”³.

Eric Gould nie interesuje się więc tym, co moglibyśmy nazwać stanem badań nad mitem w literaturze. Ogranicza się do kilku wybranych nazwisk i odwołuje się wyłącznie do tłumaczeń na język angielski. Dla przykładu: mimo że w jego wywodach poszczególne tomy *Mythologiques* Lévi-Straussa odgrywają istotną rolę, zauważa tylko trzy pierwsze, ale pomija tom 4, *L'Homme nu* (1971), nie przetłumaczony. Nie wydaje się, by interesowały go jakiegokolwiek inne prace w językach obcych, nawet jeśli podejmują podobną problematykę. Nie kłopotce się też o precyzję wywodu, terminologii, definicji, twierdzi nawet, że termin teoretyczny, aby być użytecznym, musi pozostać niejasny (np. s. 260). Jego wywód gubi się w metaforycznych dookreśleniach, wariantowych powtórkach, w rytmie kołowym właśnie, przeciwstawnym linearyzmowi. Przedstawienie jego poglądów, a spróbuję to zrobić niżej, będzie więc nieuchronnie ich zniekształceniem, metonimizacją metafory — jak sam by to zapewne określił; sens tego wyjaśni się później.

¹ Paul de Man jest jedynym Anglosasem w tej plejadzie; chodzi o jego książki: *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. New York 1971; *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven 1979.

² J. Derrida, *L'Écriture et la différence*. Paris 1967, s. 423.

³ J. Derrida, *Of Grammatology*, Translated by G. C. Spivak. Baltimore and London 1976, s. 87.

Z pięciu rozdziałów książki trzy poświęcone są problemom teoretycznym, dwa pozostałe — zastosowaniu teorii do twórczości J. Joyce'a, D. H. Lawrence'a i T. S. Eliota.

Rozdział 1 (*On the Essential in Myth: Interpreting the Archetype*) jest najpierw polemiką z esencjalną koncepcją mitu i archetypu, jaką Gould znajduje u Junga i Frye'a, rozumie zaś przez to przyznawanie mitowi czy archetypowi pozytywnego bytu, istnienia przedmiotowego w podświadomości, marzeniu sennym, literaturze — jako opowieści czy obrazu. Temu stanowisku przeciwstawia swoje: mit jest językiem i podlega prawom języka. Jakie zaś prawa języka ujawniają się w micie? Najpierw to, że forma i znaczenie nigdy nie występują jednocześnie. Istnieje nieuchronna luka semiotyczna („*semiotical gap*”) między faktem, zdarzeniem („*event*”) a jego znaczeniem („*meaning*”). Tę lukę usiłuje wypełnić interpretacja tworząc sekwencję znaków mających połączyć fakt i znaczenie. Mityczność — to właśnie funkcja języka intendującego wypełnienie tego rozdziewu. Stąd tytuł książki: *Mityczne intencje w nowoczesnej literaturze*; Goulda nie interesuje bowiem mit jako opowieść, uważa zresztą, że dziś jest on anachroniczny, odrzuca tezę Frye'a, że literatura jest przemieszczonym mitem; jego zdaniem, współczesna twórczość przesycona jest mityczną intencją. Gould powie to jeszcze inaczej, spozytkowując język i koncepcje Heideggera, co oczywiście nie przyczyni się do jasności wyводу: „Mityczność [...] jest warunkiem wypełniania luki znakami w takim sensie, że Bycie dokonuje dalej skrywania Nicości jako stwierdzenie dla dalszego poznania” (s. 43). Mityczność nie jest więc czymś pozytywnym, ufundowana jest na braku, na nieobecności, którą usiłuje wypełnić znakami. Usiłuje, bo zamiar ten, ta intencja nigdy nie mogą być spełnione: nigdy znaczące nie zostanie wypełnione znaczoną, nigdy rzecz nie będzie tożsama ze słowem. Dyskurs nie ma więc ani początku, ani końca, chociaż stanowi pewną całość; autor nazywa to otwarto-zamkniętością dyskursu („*open-endedness of discourse*”). Co zaś do archetypu: autor proponuje zachować nazwę, ale odebrać jej esencjalistyczne znaczenie. Archetyp to po prostu znak domagający się interpretacji, bo skrywa w sobie nicość, którą chce się wypełnić; *The Archetype as Concealing Nothing* — tak brzmi tytuł podrozdziału tym zagadnieniom poświęconego.

Drugim niezbywalnym prawem języka jest metafora; ona także jest organicznie związana z mitycznością. Teorię metafory przejmuje Gould od Ricoeura, a jest to teoria obalająca Jakobsonowski dualizm: metafora—metonimia, substytucja—przyległość. Na to miejsce Ricoeur wprowadza opozycję semantika—semiotyka, ale Gould idzie dalej: dowodzi, że praktycznie semantyki nie udaje się oddzielić od semiotyki, substytucji od przyległości, metafory od metonimii. Przez metaforę, twierdzi autor, prześwituje zawsze nieobecna metonimia, która broni przed pogrążeniem się w bezsensie. Metonimia jest zinternalizowana w metaforze czy jeszcze inaczej: w metaforze jest pragnienie bycia metonimią. Ma to po prostu oznaczać, że metafora zawiera w sobie dyrektywę jej rozumienia, a ta dyrektywa prowadzi do wypowiedzi metonimicznej.

Do tych niepokojąco mnożących się komplementarnych opozycji (substytucja—przyległość, semantika—semiotyka, metafora—metonimia) tutaj dochodzi jeszcze jedna: dialektyka wnętrza i zewnętrżności; przez nią Gould wiąże metaforę z mitycznością. Otóż mit jest swoistym dramatem obrony „miękkiego wnętrza” przed zewnętrżnością, jest próbą zamiany wnętrza na zewnętrżność, podobnie jak metafora zamienia się na metonimię. Wobec niemożności osiągnięcia pełnej metonimii, metonimicznej pewnej wiedzy, mit próbuje zredukować, ograniczyć nie-znaczenie znaczącego, czyli zmetonimizować metaforę, osłonić „miękkie wnętrze”. Archetyp zaś — tu nowa definicja — „jest jako metonimia retorycznym stopniem zerowym metafory” (s. 69), czy jeszcze inaczej: „archetyp jest jedynie świadectwem nieobecnej metonimii w metaforze” (s. 70).

Trzecim elementem wiążącym mit z językiem jest podświadomość, ale podświadomość rozumiana po Lacanowsku, a więc taka, która sama ma strukturę językową, jest przez językowość determinowana. Jesteśmy we władzy tej podświadomości, ale znaczy to tyle, że jesteśmy we władzy języka, tej części dyskursu, który wymyka się naszej kontroli. Interpretacja jest próbą ujawnienia tej nieobecnej części dyskursu. Nasze mówienie jest poszukiwaniem nieobecnego ośrodka naszej osobowości (metonimii). Szukamy metonimii, ale posługujemy się metaforą. Podświadomość znowu więc określana jest jako brak, luka, nieobecność — tytuł podrozdziału poświęconego tej problematyce brzmi: *Unconscious as Lack*. Podświadomość jest „Nicością, w którą wprojektowujemy nasze Bycie” — powie autor w pewnym miejscu (s. 75). Zgadza się to z koncepcjami Lacana: podświadomość jest wypowiedzią Innego, przy czym Inny to nie osobowość, lecz „obce miejsce”, „*lieu étranger*”, z którego wypowiedź emanuje. Podświadomość jako brak, nieobecność, luka ma charakter dynamiczny, rozwija się stadialnie, od fazy imaginacyjnej przez symboliczną do realnej.

W fazie imaginacyjnej, a jest to faza niemowlęca, luka dopiero zarysowuje się przez powolne uświadamianie binaryzmu: ja — nie ja („etap lustra”, według Lacana), wewnątrzność—zewnątrzność. Podmiot nie jest jeszcze rozdarty pożądaniem, stanowi jedność z Matką, istnieje dla niego tylko znaczące, jako że nie posługuje się językiem. W fazie drugiej — symbolicznej — rozryw gwałtownie się poszerza: pod znaczące „wślizguje się” (termin Lacana) znaczone, podmiot zanurza się w języku, oddzielony zostaje od Matki, a poddany prawu i represji Ojca, rodzi się pożądanie i kompleks Edypa, a z tym wszystkim — pustka, nicność, brak. Ujawnia to język — słowo i jego symbolika oznaczają nieobecność: nieobecność i pragnienie penisa u kobiety, lęk nieobecności, lęk kastracji u mężczyzny. Trzecia faza, realna, nie ma nic wspólnego z realnością potocznie pojętą i objaśniana jest niezwykle zawile. Gould w jej określaniu posługuje się stylem jeszcze bardziej zagmatwanym, jeszcze bardziej paradoksalnym: „Realność wydaje się być zbieżna z niemożliwością [...]. Tylko w chwili, gdy nierealność wypowiada siebie w pewien nieuchwytny, metaforyczny sposób, możemy powołać realność do życia: jest to opór realności wobec imaginacyjności i symboliczności, tej realności, do której rozumienia możemy się zbliżyć, ale której nigdy nie zdołamy pojąć. W dziedzinie realności wchodzą więc nie tylko szczególnie trudne analityczne problemy, lecz cały szereg zagadnień ontologicznych i społecznych, które pojawiają się w obrębie sztuki, mitu i filozofii. To jest, można by powiedzieć, »rozwartość« albo wcielenie nieobecności, w której umieszczamy wszystkie nasze próby poznania [...], moment Heideggerowski projektowania w Nicość” (s. 83). Dalej czytamy, że symboliczność w tej realności ulega rozproszeniu, podmiot wraca do siebie, „Koło się zamyka”.

Otóż mit jest ściśle powiązany z tak pojętą podświadomością: „tylko mit i czasami literatura — zapewnia Gould — ujawniają ten wyłącznie ludzki dyskurs zawierający każdą fazę wysiłku interpretacji: od lęku fragmentacji przez zanurzenie w języku po spotkanie z niepoznawalnością swej własnej historii. Tu szukamy metonimii, która domaga się spełnienia jako metafora” (s. 83).

Jeśli rozdział 1, wyżej omówiony, traktował o ontologii mitu i mityczności, rozdział następny (*The Structural Model: Anthropology and Semiotic*) mówi o sposobach ujawniania się mityczności i jej wpływie na strukturalizację współczesnej literatury. Nie mit bowiem jest poszukiwany przez dzisiejszych pisarzy, twierdzi autor, lecz mityczność jako transformująca struktura. Lévi-Strauss i Barthes, bo oni są bohaterami tego rozdziału, poddani są najpierw swoistej „obróbce”, by pogodzić ich teorie z koncepcjami wyrażonymi w rozdziale 1. W wypadku Lévi-Straussa chodzi głównie o zakwestionowanie jego tezy o obumieraniu mitu w naszych czasach, tezy, że właśnie literatura jest tego dowodem: fabuła to martwy mit, mówił Lévi-Strauss, a teraz nawet fabuła umiera, bo powieść stała się historią swego

własnego powstawania. W jego wypowiedziach mit i literatura mieszczą się na dwóch przeciwstawnych biegunach. To dotyczy prozy narracyjnej; ale i poezja daleka jest od mitu, bo — jego zdaniem — mitem rządzi syntagma, poezją — paradygmat. Co zaś do Barthes'a: nie do pogodzenia z teoriami Goulda jest teza, że awangardowa poezja i proza powołane są do walki z mitem, że rozbrajają go, demitologizują. Tryb postępowania Goulda jest taki: „ratuje” on Lévi-Straussa i Barthes'a przed nimi samymi, wskazując na sprzeczności w ich wywodach — to z jednej strony. Z drugiej zaś — wydobywa z ich poglądów to, co mu się przydaje do własnej teorii mityczności jako zjawiska przynależnego do języka. Przechwytuje występującą u obu teorię nawarstwiających się metajęzyków: mit jest metajęzykiem nadbudowanym na języku pierwszego stopnia (Barthes), jest wtórnym kodem, a czytelnik mitu tworzy kod trzeciego stopnia (Lévi-Strauss), kto zaś czyta czytelnika mitu (np. prace Lévi-Straussa), tworzy meta-meta-metajęzyk, i tak w nieskończoność.

Z tego wynikają pochodne: czytelnik włączony jest do działalności mitycznej. On także, podobnie jak pisarz, usiłuje znakami zapełnić lukę semiologiczną. Prowadzi to do postępującej abstrakcjonizacji. W micie, wskutek nieustającego powtarzania, giną konkrety, a ujawniają się schematy logiczne, będące raczej własnością umysłu niż odbiciem rzeczywistości, schematy, które można ubierać w dowolne realia. Ja autorskie staję się zbędne (jak w micie). Autor w nowoczesnej prozie jest „znikającym punktem” — mówi tytuł ostatniego akapitu rozdziału 2. Miejsce autora zajmują wiązki reguł transformacyjnych, które prowadzą do samopowtarzalności języka, do samopowielania. I wniosek: takiego skomplikowania mit nie może już udźwignąć; może to jedynie udać się współczesnej literaturze. Mit uległ w niej rozproszeniu, pozostała mityczna intencja.

Pierwszym sprawdzianem tych teorii jest twórczość J. Joyce'a, o której jest mowa w rozdziale 3. Odwołania do mitów, tak częste w *Ulyssesie* czy *Finnegans Wake* nie obchodzą Goulda, zostawia je esencjalistom i innym iskaczom: on szuka tylko intencji mitycznej. A istnieje ona u Joyce'a jak i u każdego innego pisarza, zanim zdecyduje się on sięgnąć po motywy mitologiczne, bo *ex definitione* powieść jest tworem językowym, a więc usiłuje wypełnić lukę semiologiczną, pogodzić rozszczępioną jaźń, ustalić miejsce człowieka w kosmosie i społeczeństwie, zamieścić „miękkie wnętrze” na zewnątrz, wyjawiać metonimię w metaforze. A poza tym: intencja mityczna tkwi w samym gatunku; nie można pisać powieści nie pozostając w obrębie jej mitologii, struktura mityczna jest istotą gatunku powieściowego. Można jedynie mówić o szczególnych właściwościach intencji mitycznej u danego pisarza. W wypadku Joyce'a jest to „mityczna inwersja i abstrakcja” — żeby posłużyć się tytułem rozdziału 3 (*Mythic Inversion and Abstraction: James Joyce*). Czym jest abstrakcja w rozumieniu Goulda (i Lévi-Straussa), już mówiłem wyżej: sprowadzeniem budowy mitu do podstawowego modelu, który jest równocześnie modelem działania umysłu ludzkiego. Transformacja — to dowolne kojarzenie, przekształcanie elementów i układanie ich według wspomnianego modelu. Inwersja — to transformowanie parodystyczne. Wszystko to występuje np. we fragmencie *Ulyssesa* zatytułowanym *Proteusz*, w działaniu zarówno autora-narratora, jak i bohatera: Stefan zawiesza znaczenie znaków, by móc je nazywać na nowo i układać w dowolne konfiguracje, zawsze jednak według określonego modelu. W *Finnegans Wake* intencja mityczna jest jeszcze radykalniejsza: ujawnia się w wirze samych znaczących, ciągłej ich przemianie, „w swobodzie nieskończonych przekształceń”.

Mamy tu więc określoną propozycję metodologiczną: we współczesnej literaturze nie trzeba badać naśladownictwa fabuł, motywów, bohaterów mitologicznych, lecz raczej zwrócić uwagę na powtórzenie mitycznego sposobu myślenia, konstruowania rzeczywistości językowej. Przy ważnym zastrzeżeniu: powtórzenie — to nie

powrót do źródeł (bo ich nie ma), do czegoś, co było *in illo tempore* (bo nie ma przeszłości), lecz spożytkowanie pewnych mechanizmów językowych towarzyszących próbie znalezienia jakiejś logiki (ale tej logiki też nie ma) w paradoksie egzystencji ludzkiej.

Ostatnie zagadnienie teoretyczne rozpatrywane przez Goulda dotyczy relacji *sacrum*—mit, *numinosum*—literatura i temu poświęcony jest rozdział 4 (*The Mythic and the Numinous*). Dowiadujemy się tu, że *sacrum*, jak mit, jak podświadomość, rodzi się z tej samej Nicości, ma charakter językowy, a nie esencjalny (Gould polemizuje w tej mierze z R. Otto). „Sens *sacrum* powstaje zarówno wskutek ludzkiego niepowodzenia w nazwaniu i zrozumieniu doświadczenia, jak i wskutek uwarunkowań językowych, decydujących o ustalaniu znaczenia; tj. odnosi się do wiecznej gry w luce ontologicznej [...], paradoksalnej, zawsze-interpretowalnej-lecz-nigdy-zamkniętej luce między zdarzeniem a znaczeniem” (s. 175). Zasadniczych argumentów na rzecz tej tezy dostarcza przywoływany często w tym rozdziale J. Derrida, a zwłaszcza jego „dekonstrukcja transcendentnego znaczonego”. Początek, Bóg, świętość — to właśnie transcendentne znaczone, transcendentalne w tym sensie, że pozornie pozajęzykowe, rzeczywiste. Gould powie to po swojemu: *sacrum* zasadza się na metonimii, ale metonimia istnieje tylko poprzez metaforę, tak jak znaczone — dzięki znaczącemu.

Wróćmy jednak do Derridy: nie ma po prostu znaczonego, istnieje tylko jego ślad po skreśleniu, wymazaniu, czyli różnia („*différance*”) ⁴. Dekonstruując konsekwentnie wszelkie pozytywne bycie Derrida skreśla również ślad i przy różni orzecznik „jest”, jakby tego było mało, zapewnia, że *différance* w ogóle nie ma, jest ona tylko siłą kształtującą formę. Gould mówi podobnie metaforycznym i paradoksalnym stylem: rozważania o *sacrum*, micie, Bogu — powiada — nie mogą ustalić ich przymiotów, ale jedynie „zdekonstruować transcendencję, a przecież utrwalić ontologię”, jako że dyskurs na te tematy nigdy nie może się zakończyć. Mit, Bóg, *sacrum* to „metafizyka nieobecności ukrytej w każdym znaku” (s. 195). *Sacrum* w micie i *numinosum* w literaturze to zatem jedno i to samo.

Ostatni rozdział mówi o sposobach przywracania *numinosum* w twórczości D. H. Lawrence'a i T. S. Eliota (*Recovering the Numinous: D. H. Lawrence and T. S. Eliot*), ale niejako po drodze Gould reinterpretuje jeszcze jedno pojęcie literaturoznawcze: alegorię. Reinterpretuje w duchu dekonstruktywistycznym, bo godzi się z de Manem, że tekst jest alegoryczną opowieścią o własnej dekonstrukcji, a przy tym alegorię rozumie nie tylko jako zjawisko tekstowe, lecz również jako formę odbioru literatury. Teraz więc znowu alegoria staje się uniwersalnym zjawiskiem, bo „nieuniknionym warunkiem języka, mianowicie figurą wynikającą z przedeterminowania znaczenia w obliczu nihilistycznej ontologii języka [chodzi o to, że język nie przylega do bytu — E. K.]. Żadna myśl nie może być wyrażona bez metafory, a żadna metafora bez alegorii. Mówiąc więc, że cała literatura jest alegoryczna i także wszelkie jej czytanie, ciągle uświadamiamy sobie »więzienie«, jakim jest język” (s. 211). Ten „dwuwymiarowy świat alegorii” najdramatyczniej ujawnia się w literaturze współczesnej, świadomej niewydolności języka i jego wszechwładzy. Alegoria jest emanacją pustki, nicości, nieobecności — jak mit, podświadomość, *sacrum*, *numinosum*; nie dziwi więc to, że Gould wrzuca wszystko do jednego worka: „mit jest alegorią”, a „alegoryczna natura tekstu jest aspektem mityczności literatury” (s. 211).

⁴ Tak tłumaczą „*différance*” J. Skoczyła i S. Cichowicz (J. Derrida, *Różnia* <*différance*>. W zbiorze: *Drogi współczesnej filozofii*. Wybrał i wstępem opatrzył M. J. Siemek. Warszawa 1978).

Wracając do *numinosum* w twórczości Lawrence'a i Eliota: wyraża się ono przez alegorię, jak zawsze, gdy mówi się o niepojmowalnym. Niepojmowalne, niemożliwe, a przecież upragnione jest połączenie ducha i ciała, co Lawrence wyraża alegorią aktu płciowego. Momentem iluminacji jest u niego numinotyczne doświadczenie męczyzny doprowadzającego kobietę do wspólnego orgazmu. Lawrence remitologizuje seks przez alegorię wiecznej dialektyki ducha i ciała, „świętej wojny” między nimi. Natomiast Eliot przywraca *numinosum* przez niemożliwe godzenie historii z chwilą, czasu z bezczasowym momentem, języka ze słowem.

Wszyscy trzej: Joyce, Lawrence, Eliot — podsumowuje i porównuje autor — znaleźli się w rozszczępieniu znakowym, istnieją na linii granicznej i pragną spoić pęknięcie. Stąd intencja mityczna w ich twórczości. Ale im bardziej inteligentny pisarz (a inteligencji żadnemu z wymienionych odmówić nie można), tym jaśniej zdaje sobie sprawę z niemożliwości zamknięcia luki; język ją bowiem rozwiera, nie może zatem jej zapełnić. Pisarz musi więc w nieskończoność, i bez nadziei, dodawać znaki do znaków, bo nawet gdy on milczy — mówi Inny, Lacanowska podświadomość.

Na wstępie tego omówienia wspominałem o nowym paradygmacie naukowym, jakiego przykładem jest książka Goulda. Teraz jeszcze raz szerzej o tej sprawie. Można powiedzieć, że dzisiaj istnieją dwa rodzaje interpretacji. Aby utrzymać się w stylu rozumowania dekonstruktywistów — okreśmy je jako styl fallocentryczny i hymenocentryczny. Fallocentryczny — to ten zdążający do ostatecznej interpretacji odkrywającej Prawdę, a nazwa stylu bierze się stąd, że u Freuda, Lacana częsta jest metafora pisania jako aktu płciowego. Znaczenie powstaje wtedy, gdy atrament (nasienie) spływa z pióra (element falliczny, męski) na białą kartkę (element żeński, hymen). Styl hymenocentryczny jest odwrotnością: jak powiada Derrida, jest dysseminacją („*dissémination*”)⁵, przeciwstawioną inseminacji, przy czym w terminach tych pobrzmiwać ma zarówno „*semence*” jak i „*sémantique*”. Dysseminacja nie zawłaszcza, nie przebija hymenu-tekstu, nie uznaje prawdy, początku, Boga, transcendencji, autora, nauki, logiki. Akt płciowy nie jest doprowadzony do końca, jest ciągle odraczany (co pobrzmiwa, teraz moglibyśmy powiedzieć: dysseminuje, w „*différance—différence*”; „*différer*” to także: ‘odwlekać, opóźniać’). Dysseminacja jest swoistym *ejaculatio ante portas*, „*Elle — le [tj. le sens — E. K.] laisse d'avance tomber*” — mówi Derrida⁶. A więc: interpretacja jest dekonstrukcją tekstu przez ukazanie innej możliwości jego rekonstrukcji; interpretacja nie ma ani początku, ani końca, rozsiewa, dysseminuje znaczenia we wszystkich kierunkach.

Trzeba jednak dodać, że Gould nie idzie tak daleko, by dysseminować w stylu Derridy, o którym sam pisze, że w swym alegoryzującym czytaniu „pozwala sobie, z prawie sadystyczną rozkoszą, na zniekształcające kształtowanie, na — wydaje się — bezgraniczną grę tropów bez odniesienia” (s. 213). Co do niego samego — chciałby uchronić alegorezę od teoretycznego nihilizmu i przeprowadza taką argumentację. Alegoryczne czytanie jest oczywiście podporządkowane prawom języka i temu rozdarciu świadomości wywołanemu przez język, lecz pozwala na tworzenie systemu wartości. Bo alegoria zniekształca, ale w celach logicznych czy wynalazczych, i dzięki temu „w całkowicie zamierzony sposób może ujawnić rozwój myśli, a nawet przybliżyć do tego, co nieuchwytnie, przez ujawnienie granicy możliwego zniekształcenia wyznaczonej przez każdy kształt” (s. 214).

Ta ostrożność Goulda prowadzi wszakże do swoistego rozwarstwienia: całą swoją śmiałość wyraża on w teoretyzowaniu, całą ostrożność — w interpretowaniu

⁵ J. Derrida, *La Dissémination*. Paris 1972.

⁶ *Ibidem*, s. 300.

tekstów Joyce'a, Lawrence'a, Eliota. Wydaje się nawet, że tak mocno rozbudowana teoria obywa się bez tekstów, a teksty — bez teorii. Interpretacja utworów, w dużej mierze oparta na pracach innych anglistów, nie odkrywa na ogół nowych obszarów, inaczej je tylko układa: w konfigurację mitycznej intencji, inaczej wyjaśnia działające mechanizmy, a może nawet tylko inaczej je nazywa.

Książka ta zaciekawia przede wszystkim jako świadectwo upowszechniania się nowego paradygmatu literaturoznawczego. Być może Gould nie byłby taką opinią zawiedziony, jeśli bowiem, jak dowodził, język przynosi ze sobą nieuchronnie lukę semiologiczną, to jedyną wartością jest wieczny ruch znaków w tej luce, a on do tego swą książką się przyczynia. Tak oto wraz z renesansem Nietzschego wraca „*Die Fröhliche Wissenschaft*” — „*La Gaya Scienza*” — „Wiedza Radosna”.

Erazm Kuźma