

# Remigiusz Rzyński

---

## Inny i Tekst : tajemnica

---

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (10), 133-142

---

2005

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Inny i Tekst. Tajemnica

W 1969 roku, w Paryżu wychodzi w wydawnictwie Gallimard *La Prose du Monde* Maurice'a Merleau-Ponty (1908–1961), gdzie znajduje się często omawiany tekst *Obecni w słowie*<sup>1</sup>. W eseju tym autor przedstawia koncepcję fenomenologii i rozważa kwestie oglądu świata i współbycia z drugim człowiekiem. Konkludując owe rozważania, Merleau-Ponty pisze:

W pewnym sensie każdy jest dla siebie całym światem i o ile tylko sam święcie w to wierzy, mocą „prawa łaski” staje się to prawdą; wówczas bowiem mówi, a inni go rozumieją – i prywatna całość brata się z całością społeczną. W słowie urzeczywistnia się niemożliwa zgoda dwóch rywalizujących ze sobą całości, ale nie dlatego, żebyśmy dzięki niemu mieli powrócić do siebie i odnaleźć jakiegoś jedyne go ducha, w którym mielibyśmy uczestniczyć, lecz dlatego, że nas dotyczy, dotyka nas z ukosa, pociąga nas, uwodzi, przekształca nas w innych i *vice versa*, jako że niweczy granice pomiędzy tym, co moje, a tym, co cudze, i znosi alternatywę tego, co ma sens dla mnie, i tego, co jest dla mnie nonsensem, alternatywę mnie ujmowanego jako podmiotu albo jako przedmiotu<sup>2</sup>.

Filozofia współ-bycia przemawia dziś, w czasie dominacji systemów formalnych lub anti-systemów, bełkotów, czy jak powiedziałby Roland Barthes – *literatury bleble*, z wielką mocą. Merleau-Ponty pragnie zwrócić uwagę na problem samotności jednostki, jej wyobcowania czy trwania w izolacji. Na tym gruncie, w tradycji kartezjańskiej, zakładamy istnienie Ja obdarzonego samoświadomością. Świadomość tak pojęta wykracza poza swój podmiot i dostrzega istnienie Innego, bytu takiego jak ja, którego istnienia nie tylko nie deprecjonuje, ale przeciwnie – gloryfikuje je, stawia wyżej nad swoim, zawiera mu. Inny, który nie jest mną, jest moją nadzieją i pragnieniem. Jest podobny, lecz różny, jest mi znany, lecz ciągle tajemniczy:

Każdy ktoś inny jest innym mną samym. (...) Ja i ten drugi jesteśmy jak dwa prawie koncentryczne koła, które różnią się od siebie jedynie lekkim i tajemniczym przesunięciem<sup>3</sup>.

I dalej, kluczowe sformułowanie:

W mej najgłębszej tajni dokonuje się osobliwe połączenie z innym; tajemnica innego nie jest niczym innym jak tajemnicą mnie samego<sup>4</sup>.

Ta refleksja prowokuje do podjęcia problemu istnienia i poznania w ramach relacji Ja–Inny. Tajemnica bycia jest tym, co łączy mnie genetycznie z Innym i dlatego, aby poznać jego byt, muszę koniecznie stać się Innym. Tożsamość zajmuje miejsce podobieństwa, które jako warunek wstępny założone jest u podstaw rozważania i ukazuje swą niewystarczalność. Moje pragnienie Innego jest na tyle sil-

ne, że staje się obsesyjnie namiętne, tzn. myślenie o Innym zaważa na moim *Da-sein* (Jestestwie) tak bardzo, że zapominam o własnym istnieniu, o sobie, o świecie hegemonii Ja, pragnąc tylko tego *innego* istnienia. Wiem jednak, że ten, którego pragnę jest bytem wymagającym, co oznacza, że zawiera w sobie treści istotne dla mnie, lecz jako zawsze cały i skończony, a co do swej wartości ontologicznej, dynamiczny i otwarty, jest dwukrotnie bardziej wyobcowany i zdystansowany. Swoista niedomknięta hermetyczność Innego przejawia się nie tylko w odrzuceniu moich do niego pretensji, lecz także, co bardziej dotkliwie i znaczące, jest ona obecna nawet w jego otwartości, w swoistym zwrotnym *rédesiré*, tzn. w sytuacji, w której Inny, pragnąc być poznanym przeze mnie, jest mimo to zamknięty na moją ingerencję, a przy tym przecież – otwiera się na mnie lubieżnie, choć do końca i zawsze tylko połowicznie, częściowo.

Takie *niedomknięcie* możemy nazwać hermeneutyczną *nadwyżką sensu*, co oznacza w tym przypadku, że to, co z Innego jest *dla mnie*, (*pour Moi*, w znaczeniu – *posséder* – posiadać, wziąć w posiadanie), zawiera poza sobą jakiś całkiem inne Inne, które dopiero stanowi istotę Tajemnicy i cel mojego pragnienia. Poznać Innego to nie *zagarnąć* go dla siebie, nie: zdominować, lecz *przeistoczyć* się w niego, przepoczwaczyć, rozmyć w nim, jak sól w roztworze. Takie pragnienie jest pozbawione celowości wymiernej w kategoriach ekonomicznych. Nie pragnę być Innym ze względu na dobra, które w ten sposób uzyskam, lecz wyłącznie ze względu na rozkosz bycia, antyeconomizm transgresji.

Zauważmy, w zgodzie z Merleau-Pontym, iż taka specyfikacja przypomina współczesne myślenie o Tekście literackim, który otwierając się na mnie, tj. na czytelnika, całkowicie i zawsze pozostaje nieogarnięty, otwarty, skory do dalszej rozmowy, zgodnie z twierdzeniem, że lektura jest rozmową z Tekstem.

Słowo jest jakby nadmiarem naszej egzystencji nad bytem naturalnym i świadczy o swoistej fali transcendencji, która wzbiera poprzez ekspresję w rozmaitych postaciach: języka, sztuki, kultur<sup>5</sup>.

Podobnie u Barthes'a erotyka Tekstu, tak jak ciała, jest najbardziej uderzająca, dotkliwa i robi największe wrażenie w *rozchyleniu*. Rozwierając się na mnie, Tekst ujawnia swą perwersję, prowokuje do zajęcia pozycji, to znaczy, że sytuując się wśród (tak jak: „w środowisku”) Tekstu zajmuję miejsce w przestrzeni Innego<sup>6</sup>.

Tekst jest fetyszem i *ten fetysz mnie pragnie*. Tekst mnie wybiera, mając do dyspozycji niewidzialne ekrany i cały tor przeszkód: słownictwo, odniesienia, własną czytelność itd.; na dodatek wewnątrz tekstu (a nie za nim, niczym *deus ex machina*), skrywa się zawsze *alter*, autor<sup>7</sup>.

Przerażające w swojej oczywistości (naturalności, jak byśmy powiedzieli, bo Tekst jest zawsze naturalny), jest barthes'owskie twierdzenie, iż w Tekście kryje się *Alter*, czyli Inny, ponieważ okazuje się, że i on z równą mocą pragnie mnie! Można stąd wnioskować, że relacja: Ja–Tekst–Inny, staje się projektem specyficznej triady, w której Tekst stanowiłby człon syntetyzujący, na kształt środowiska (o

tym była już mowa: *środowisko*: bycie *wśród*, w *środku*) dialogujących lektorów, z których co najmniej jeden nurza się w swojej nieskrytości, pragnąc być uchwyconym, ujawnionym, zrozumianym.

W podziwie, który przekracza bierność postaw kontemplacyjnych, radość czytelnika jest jakby odbiciem radości pisania, a czytelnik staje się echem pisarza. Czytelnik w każdym razie uczestniczy w radości tworzenia, która Bergson uważa za znak twórczości (Henri Bergson, *L'Énergie spirituelle*, [1919], s. 23<sup>8</sup>).

Powróćmy w tym miejscu do pytania o możliwość poznania Innego. Czy będzie ono właściwsze i pełniejsze, kiedy stanie się poznaniem Tekstu, przy założeniu podobnej ich charakterystyki ontologicznej? Tekst i Inny uchwytny są w jednym pragnieniu, co jest możliwe dzięki temu, że rodząc się i żyjąc w języku, znaczymy świat intersubiektywną ekspresją słowną, to jest ekspresją *czytelną* dla Innych<sup>9</sup>.

W 1986 roku, Hans-Georg Gadamer (1900–2001) w komentarzu do wierszy Celana pt.: *Kim jestem Ja i kim jesteś Ty?*, ujawnia w działaniu trud Tekstu i interpretacji, tzn. przydarzające się wnikliwemu czytelnikowi, (jakim zawsze był Gadamer), zmaganie z teksturą i *rozgwieżdżonym niebem sensów* (por. R. Barthes). Staje się to podstawą do rozważań na temat relacji łączącej czytelnika i twórcę tekstu. Gadamer retransponuje także zagadnienie statusu Tekstu, pytając o jego funkcję, rolę, a przede wszystkim ontologię. Główne pytania artykułu: *Kto mówi? O czym jest mowa?*, wskazują też na niepoślednią rolę Mowy, jako medium sensu, i znaczenia i pozwalają wysnuć poważny (w sensie wstrząsający, niepośledni) i wiążący wniosek, że jesteśmy Mową, jesteśmy Tekstem.

Dotykając Tekstu, to znaczy: mówiąc, pisząc, czytając w świadomości własnego ciała i obecności innych ciał,<sup>10</sup> odkrywamy jego materialność, cielesność. W fenomenologii Mauricea Merleau-Ponty obecna jest dwoista specyfikacja ciała – jako bytu percypującego, a więc przez swe *pole zmysłowe*, nastawionego na świat biernie; a z drugiej strony – w aspekcie czynnym, nadającym światu sens w sferze ekspresji. Obie te relacje przekładają się na język *signifié* (warstwa znaczeniowa, *metatekst*) i *signifiant* (warstwa materialna, podstawa) badanej struktury. Zauważmy podobnie, że samo ciało jest (naturalnie) także komunikatem, językiem, Tekstem, obłożonym strukturą gry *signifié*, dlatego wolno nam zauważyć, że materialny, obłożony fakturą, szorstkością znaczeń, Tekst jest Tajemnicą, szyfrem, który prosi o zrozumienie. Tekstu w ten sposób charakteryzowanego nie da się jednak wytłumaczyć (zrozumieć) życiem, ponieważ nie przekłada się on w prosty sposób na życie, nie opisuje go, nie opowiada historii<sup>11</sup>. Tekst nie podlega *Lebensphilosophie*, ponieważ Literatura jest ze wszech miar przekroczeniem życia; i poniekąd wznosi je na wyższy poziom, nadbudowując nad nim warstwę metafizyczną, która staje się przedmiotem rozważania<sup>12</sup>.

Sztuka więc (w tym sztuka słowa, poezja, o której pisze Bachelard – przyp. R. R.) podwaja życie, współzawodniczy z nim w niespodziankach, które podniecają naszą świadomość, nie pozwalając jej drzemać<sup>13</sup>.

Tekst podnieca (w sensie rozpała, prowokuje) swojego biorcę, podrażnia jego receptory zmysłowe, dlatego czytelnik modelowy, aby wykorzystać terminologię Umberta Eco, pragnie Tekstu nieskończonego, pragnie *być* Tekstem, w nadziei pełniejszego przeżycia i tragicznej w nim zguby. Ta wszechmocna namiętność ma swoją podstawę w namyśle nad filozofią (fenomenologią) Innego. Zauważmy, że Inny w Tekście to nie tyle jakaś konkretna osoba, postać czy zgola autor, którego określić można by z nazwiska, nie jest to jednoznacznie sprecyzowany podmiot liryczny, czy też narracyjny; nie chodzi tu o zdarzające się nierzadko koincydencje losu bohatera i mojego własnego, problem nie w utożsamianiu się z bohaterem, czy w jego odrzucaniu; nie jest to nawet kwestia zagrożenia Innym, jak u Camusa czy Sartre'a, lecz, w sposób najbardziej tajemniczy, a przy tym przecież – naturalny, Inny w Tekście to specyficzna kumulacja mnie samego, to wstrząsające przeżycie katartyczne, którego podstawą jestem ja sam. Przy założeniu, że to, co do mnie mówi z Tekstu, jest tym, czym absolutnie pragnę być, czym pragnę się stać, wnioskujemy, że Inny i Tekst to jedno, dlatego można powiedzieć, że pragnienie Innego jest pragnieniem Tekstu, i odwrotnie, oraz, że pragnienie to ostatecznie domyka się na mnie.

Absolutyzm, swoisty narcyzm pragnienia staje się zrozumiałą w levinas'owskiej interpretacji tego zjawiska. Pragnienie nie jest naturalnie tym samym, co potrzeba, gdyż ta stymuluje do nasycenia, jak w sytuacji, gdy *potrzebuję* zjeść i jest to w zasięgu moich możliwości, powiedzielibyśmy, w zasięgu moich ramion; *potrzebuję* kochać i wiem, że miłość jest głodem, ale i nasyceniem, i że leży w sferze moich możliwości, w sferze zaspokojenia, rozładowania skumulowanych emocji.

Pragnienie zaś przyjmuje inną specyfikację, która zgodnie z klasyfikacją Emanuela Lévinasa, jest czymś, można rzec, *absolutnym*, co pokonuje mnie samego, a do czego łagodnie i bezsprzecznie sam dążę, korząc się przed ogromem i grozą owego majestatu. Pragnienie wiąże się z czymś absolutnie różnym, Innym, w sensie właściwym. Pragnąć można jedynie *niedostępnego*: drugiego brzegu mostu w Avignonie, innego człowieka. Taki Inny człowiek, jak już mówiliśmy, dostępny jest w Tekście. Poza nim jest on właściwie oddzielony granicą bycia w sensie heideggerowskim, to znaczy granicą niemożliwą do przekroczenia.

Absolutnie Inny zamieszkuje więc Tekst, przez który ja sam mam z nim kontakt i mogę go próbować zrozumieć, pokochać, poznać. Wydaje się to być prostą implikacją, bo przecież to, co do mnie należy to lektura i rozumienie, interpretacja i wnioskowanie z narzucającego się literarium: *jestem* jak i Inny *jest*. Dostępność Tekstu (Tekst udostępnia się chętnie w swej materialnej konsystencji), gwarantuje jego nieskrytość, w której czeka i odkrywa siebie Inny. Inny dostępny jest przez Tekst, w Tekście, który jest medium i pośrednictwem w Mowie i ode mnie zależy on i jego mieszkanie. Odpowiedzialność za Tekst i za Innego budzi lęk, bo w moich rękach jest zarówno kreatywna jak i destruktywna moc i od tego, w jaki sposób ujmę owo znaczące *signifiant*, zależy jego Bycie, w sensie zamieszkiwanie sensu, metafizyka znaczenia, *logos hermeneutikos*. I słusznie, skoro wedle Gadamera:

Hermeneutyka to nie tyle metoda, co postawa człowieka, który chce zrozumieć innego człowieka albo – jako słuchacz lub czytelnik – chce zrozumieć językową wypowiedź<sup>14</sup>.

Tak więc Tekst ma swoją wagę i z lękiem podchodzę do niego, biorę do ręki i mierzę się z własnym ograniczeniem. Tekst mówi, a wszystko, czego się ode mnie wymaga, to zdolność nasłuchiwanie. Gadamer, charakteryzując proces interpretacji, mówił, że pierwszym jej krokiem jest *chcieć zrozumieć, co tu do nas przemawia*. A przecież nie jest to łatwe, bo jednocześnie *poezja zdradza dziś silną tendencję do zamilknięcia*<sup>15</sup>.

Czy można odpowiedzieć na pytanie: *czym jest sam Tekst?* Wspominaliśmy już o materialnej funkcji Tekstu, której wagę podkreśla Roland Barthes, definiując to zjawisko w terminologii pola rozrastającego się *signifiant*, przyjemności lektury<sup>16</sup>. Niestety każdy Tekst jest ograniczony co do formy, dlatego aby zaspokoić pragnienie Tekstu rozrastającego się w nieskończoność, próbuje się opisać go w kategoriach zapisu świadomości, ludzkich doświadczeń, historii, które wydarzyły się lub nie, które są efektem procesu myślowego i zdolności słowotwórczych. Można też postąpić odwrotnie, to znaczy zredukować Tekst do kawałka papieru i pokrywającego go druku. Ale czy naprawdę docieramy do istoty pytania: *czym jest Tekst?* Tekst to tekst. W taki sposób Levinas określa Innego, a Woleński Byt. W tekście objawia się Inny, co sugeruje, że nie można jednoznacznie określić statusu ontologicznego bytu, który w swej istocie jest niejako podwójnie nieskończony. Inny w tekście przekracza możliwość sformalizowania, bo nie da się uchwycić, zdefiniować czegoś, co ma wiecznie zmieniającą się formę, co wiecznie jest *inne*.

Obraz poetycki jest bowiem przede wszystkim zmienny (*variationelle*), a nie jak pojęcie – konstytutywny (*constitutif*)<sup>17</sup>.

Posługując się terminologią heideggerowską możemy powiedzieć, że Tekst jest domostwem Innego i zawiera siebie absolutnie, tzn. Tekst jest zawsze cały. Podobnie u Bachelarda – słowo (Tekst) *myśli* samo. Jest bytem, który Jest. Nawet rozdarty – ciągle jest, czym jest, w ten sposób okazując się bytem wiecznie interpretowalnym, ciągle otwartym, nieskończonym. I taki Tekst, najbardziej podnieca<sup>18</sup>, choć wiadomo, że każdy tekst ma swoją fizyczną granicę – nawet tekst nieskończony lub nieukończony, taki, który może wydawać się przez swą formę otwarty, jak na przykład fragment, a następnie krótkie formy poetyckie w rodzaju haiku, czy też literatura epistolarna, której niepoślednim założeniem jest nieciągłość wątków. Granica ta staje się płynna w interpretacji, która otwiera Tekst w faktyczną nieskończoność i przedłuża przyjemność przebywanie w jego świetle, *obcowanie* z nim. Przyjemność ta i zachwyty, jaki towarzyszy lekturze tłumaczą (usprawiedliwiają) mnogość systemów pozyskiwania sensu, dekonspiracji Tekstu. Systemy te – mimo wyraźnych tendencji autokratycznych – mogą uzupełniać się i tworzyć spójny dyskurs<sup>19</sup>. Zaczytywanie Tekstu, jego multiplikacja, nagro-

madzenie, ciągła reinterpretacja, prowadzi do realizacji pragnienia, aby z czytelnika stać się pisarzem – przepisać tekst przez siebie, aby być tekstem.

Obraz, jaki ofiarowuje nam czytany wiersz, staje się naprawdę naszym. Zakorzenia się w nas. Został nam dany, ale rodzi w nas wrażenie, że moglibyśmy, że powinniśmy go byli stworzyć. Staje się nowym istnieniem naszego języka, wyraża nas, czyniąc tym, co sam wyraża; mówiąc inaczej, jest równocześnie stawianiem się ekspresji i stawianiem naszego istnienia. Ekspresja tworzy tu istnienie<sup>20</sup>.

I dalej, jeszcze dosłowniej:

Każdy choć trochę zainteresowany czytelnik dzięki lekturze żywi i tłumii pragnienie zostania pisarzem. Gdy czytana stronica jest zbyt piękna, skromność odsuwa to pragnienie. Odradza się ono jednak. Każdy czytelnik, który ponownie odczytuje dobrze znane dzieło, wie, że ulubione stronice obchodzą go<sup>21</sup>.

Czytelnik w akcie lektury *staje się (devenir)* więc Tekstem – nie on zadaje pytania, lecz Tekst przepytuje i zmusza, prosi, działa na czytelnika, by ten odpowiedział na niego. To pytanie jest zawsze pytaniem o prawdę Innego. Mogę tę prawdę przyjąć lub odrzucić, ale nie jestem w stanie pozostawić jej bez odpowiedzi i ulegam jej urokowi. Przepisując Tekst przez siebie, staję się nim w interpretacji. W tej sytuacji grozi mi utrata własnej tożsamości, ponieważ wobec tekstu, który ma siłę pytania, jestem odpowiedzią Innego. Mimo to koniecznie podejmuję wezwanie. *Katharsis* to siła tragiczna.

Przy założeniu, że człowiek jest w stanie nazywać, obdarzać sensem byty spoza siebie, skoro jest dla nich, dla rzeczywistości transcendentny, to w takim razie – jest czymś więcej, jest jej/ich podmiotem. Gestykulacja mowy, zdolność nazywania, obdarzania imionami, jak pisał Merlau-Ponty, jest tym, co wyróżnia człowieka spośród zjawisk formalnych<sup>22</sup>.

Gest ekspresyjny jest niemyym słowem, a każde słowo mniej lub bardziej wysublimowanym gestem. Słowo jest tylko zewnętrznym zaistnieniem sensu, poczynającego się w „egzystencyjnej mimice”. Ale nie jest też słowo jakimś zewnętrznym znakiem, środkiem dla przekazywania kryjącego się gdzieś wewnątrz i gotowego znaczenia, pierwotniejsza jest bowiem sytuacja wyrażania, w której dopiero znaczenia się rodzą. Warstwa znaczeniowa jest „zrośnięta” ze słowem; każdy wyraz ma już w sobie swoje „zniczeniowe załączki”, i to słowo rodzi myśl, a nie jest tylko jej znakiem. (...) Słowo rodzi myśl, słowo jest samo myśleniem (przede wszystkim „pierwsze”, słowo dziecka czy artysty), ale myślenie jest źródłowo raczej „egzystencyjną mimiką” niż logicznym sądem. Myśl nie jest zatem niczym wewnętrznym, tkwiącym gdzieś poza słowem, lecz tworzy się i rozwija w przestrzeni ekspresji i komunikacji<sup>23</sup>.

Żyjemy w czasach kryzysu sensu. *Totalité*, o której mówi Lévinas, albo zachodnioeuropejski panteizm *signifié*, którego obawiał się, w późnym okresie swej

filozoficznej twórczości Roland Barthes, zagraża swym nieodróżnieniem także lekturze Tekstu. Jeśli uzna się jakąś interpretację za wiodącą, jedyną możliwą, dokona się aktu destrukcji *cogito*. Tym bardziej, jeśli zaneguje się potrzebę interpretacji, czy ogłosi „śmierć tekstu”. Dialog musi zastąpić monolog, a nowa dialektyka – demagogię. Na gruncie metafizyki żydowskiej Lévinas usiłuje pokazać potrzebę bycia z drugim, z Innym. „Wszystko zaczyna się od spotkania człowieka, który obiecuje lub odmawia. Kto się mija z człowiekiem, traci raj i Boga” pisze Tischner w eseju poświęconym filozofii Emmanuela Lévinasa. Podobnie tutaj, należy łagodnie być wobec Tekstu i czekać na jego inicjatywę.

Wiadomo, że Tekst ma dla nas wartość wyjątkową, przy głównych założeniach, jakie poczyniliśmy, tj. po pierwsze, że tekst jest przedmiotem naszego pożądania, i największej rozkoszy i po drugie, że będąc bytem bezgranicznym ontycznie zawiera w sobie pewną tajemnicę, to jest prawdę, której chcielibyśmy dostąpić, a którą nazywamy Innym. Filozofia literatury uaktywnia się zawsze w kontakcie ze swym przedmiotem, tj. Tekstem, a ponadto, w swym dyskursie zagarnia nas całkowicie. W 1957 roku Gaston Bachelard (1884–1962), we ściepę do *Poetyki przestrzeni* pisał:

Trzeba być obecnym (jako filozof, – przyp. R. R.), przytomnym obrazowi (tj. literaturze, poezji – przyp. R. R.), i to właśnie w chwili, kiedy się pojawia; jeśli filozofia poezji istnieje musi się rodzić i odradzać przy każdym wybitnym wierszu, w całkowitym przyswojeniu wyosobnionego obrazu, w uniesieniu wywołanym jego nowością. (...) Obraz poetycki w swej nowości i działaniu posiada sobie właściwe istnienie i własny dynamizm. Opiera się na ontologii bezpośredniej<sup>24</sup>.

Dalej w tym samym tekście Bachelard, podobnie jak gdzie indziej Heidegger (*Cóż po poecie?*), wyróżnia byt poety twierdząc, iż ten *przemawia na progu istnienia?* Ten, kto tworzy, kto jest autorem, ma wiedzę (prawda, że specyficznego rodzaju), a jego byt jest obdarzony pewną specyfiką rozumiejącą. Poeta mówi w sposób właściwy, to znaczy – nadaje sens, tworzy Słowo, *logos*. Czytając Tekst partycypujemy w owym akcie (s)twórczym. Poeta przemawia na progu istnienia, bo jest *pomiędzy* – jest jednocześnie Innym i mną. Obdarzony takim losem jest jak Adam – pierwszy człowiek, pierwsze pytanie, pierwsze słowo.

\*

Marcel Proust (1871–1922), który był znanym, by tak rzec, miłośnikiem literatury, utrzymywał przez całe swoje życie, że jest pozbawionym wrażliwości i talentu nudziarzem, co nie przeszkadzało mu – w ciągłym wątpieniu, co do swych możliwości tekstualnych – stworzyć dzieło, uważane, przez co najmniej wielu, za szczyt możliwości twórczych w zakresie literatury. To, co trapiło Prousta, rzuca cień na czytelników jego powieści. Kto choć raz zmierzył się z *Poszukiwaniem* ten nigdy nie przestanie wątpić w swe możliwości literackie<sup>25</sup>.

Proust był, jak się zdaje, jednym z tych, którzy świadomi byli wagi Tekstu, ale i zagrożenia jakie niesie za sobą obcowanie z nim. Wspomnienie uzmysławiało



mu, że to, co zdawało się nie mieć wagi, stanowiło istotę chwili minionej. Z literatury Marcel budował swój świat. Pragnął poznać siebie i człowieka w ogóle; wiedział, że odpowiedź na swoje pytania znajdzie w literaturze. W rozprawie o Johnie Ruskinie Proust pisał:

Wspaniale piękno literatury do czegoś odsyła, i być może właśnie twórcze uniesienie stanowi w sztuce kryterium prawdziwości<sup>26</sup>.

Proust był świadomy nieprzekraczalnej granicy pomiędzy Ja i Światem/Innym. Przeczuwał też, że w lekturze, w której z taką lubością zwykł się zagłębiać, czai się to, co na zewnątrz nieuchwytnie. Literatura stanowiła dla niego wpółotwartą bramę (przeciwnie jak u Musseta w powiedzeniu: *Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée*) i płaszczyznę porozumienia. Dzięki Tekstowi nawiązywał Proust kontakt ze światem zewnętrznym. W pierwszym tomie *Poszukiwania* pisze:

Kiedy widziałem jakiś przedmiot, świadomość, że go widzę, pozostawała między mną, a nim, okalając go wąską obwódką duchową, która nie pozwalała mi nigdy bezpośrednio dotknąć jego materii; ulatniała się niejako, zanim z nią wszedłem w styczność, tak jak rozżarzone ciało, które zbliżymy do mokrego przedmiotu, nie dotyka jego wilgoci, ponieważ zawsze poprzedza je strefa pary. Podczas gdy czytałem, świadomość moja rozwijała na wielobarwnym ekranie równoczesne, a różne stany duszy, idące od najgłębiej we mnie ukrytych popędów aż do całkowicie zewnętrznej wizji widnokągu, który miałem przed oczami na skraju ogrodu; ale czymś najbardziej we mnie osobistym, wewnętrznym, rękonością w bezustannym ruchu, która poruszała wszystkim innym, była moja wiara w filozoficzne bogactwo, w piękno książki, którą czytałem, oraz żądza przyswojenia sobie tego piękna bez względu na rodzaj książki. (...) Po tej centralnej wierze, która w czasie mojej lektury przeżyła się wciąż we mnie ku odkryciu prawdy, szły wzruszenia czerpane w akcji, w której brałem udział, bo owe popołudnia bardziej były wypełnione dramatycznymi wypadkami, niż bywa często całe życie. Były to zdarzenia spełniające się w czytanej książce; zapewne, że osoby, których tyczyły, nie były „prawdziwe” jak mówiła Franciszka. Ale wszystkie uczucia, które w nas budzi radość lub niedola osobistości realnej, rodzą się w nas jedynie za pośrednictwem obrazu owej radości lub niedoli. Pomysłowość pierwszego powieściopisarza polegała na zrozumieniu, że w aparacie naszych wzruszeń obraz jest jedynym istotnym czynnikiem, uproszczenie zaś, które by polegało na całkowitym usunięciu realnych osób, byłoby najwyższym udoskonaleniem. Istota rzeczywista, choćbyśmy najgłębiej z nią sympatyzowali, w znacznej części udziela się nam przez nasze zmysły, to znaczy, zostaje dla nas nieprzezroczysta, przedstawia martwy ciężar, którego nasza wrażliwość nie może podnieść. Skoro ją ugodzi nieszczęście, zdoła nas ono wzruszyć jedynie w małej części całkowitego pojęcia, jakie mamy o niej; co więcej, i ona zdoła się nim wzruszyć jedynie w części całkowitego pojęcia, jakie ma o sobie. Wynałazkiem powieściopisarza był pomysł, aby zastąpić owe nieprzenikliwe dla duszy części przez odpowiednią ilość części niematerialnych, to znaczy tych, które nasza dusza może zasymilować. (...) i skoro raz

powieściopisarz wprowadził nas w stan, w którym jak we wszystkich czysto wewnętrznych stanach, wszelkie wzruszenie jest dziesięciokrotnie, w którym jego książka wzrusza nas na kształt snu, ale snu jaśniejszego niż te, które przeżywamy, śpiąc, i trwalszego we wspomnieniu, wówczas rozpętuje w jednej godzinie wszystkie możliwe szczęścia i nieszczęścia<sup>27</sup>.

Literatura jest poznawaniem Innego i to poznawaniem w namiętym zbliżeniu. Proust stworzył świat, w którym nieustannie styka się w dialogu płaszczyzna *Moi*, tego, co moje, tego, czym jestem, z płaszczyzną odbicia siebie – Innym. Proust wyłonił ten świat z umiłowania Tekstu, poprzez który, jak przez teleskop, postrzegaliśmy świat rzeczywisty, pozatekstualny. W powieści, w osobie Narratora, ujawnił ów proces (s)twórczy. W ten sposób Proust zwieliokrotnił rzeczywistość – znosząc granicę pomiędzy tym, co przeżyte, a tym, co tekstualne. Werbalizując siebie w Tekście, zrównał się z Innym rozwierając hermetyczne domknięcie i uzyskując prawo do poznania jego Tajemnicy.

## Przypisy

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Obecni w słowie*, w: *Proza świata*, Maurice Merleau-Ponty, przeł. Joanna Skoczylas, Warszawa, Czytelnik 1999.

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Obecni w słowie*, s. 78.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Obecni w słowie*, s. 65.

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Obecni w słowie*, s. 67.

<sup>5</sup> Jacek Migasiński, *Merleau-Ponty*, Warszawa, Wiedza Powszechna 1995. Autor tłumaczy w ten sposób stanowisko Merleau-Ponty'ego.

<sup>6</sup> Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*, przeł. Ariadna Lewańska, Warszawa Wydawnictwo KR, 1997.

<sup>7</sup> Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*, s. 32.

<sup>8</sup> Gaston Bachelard, *Wstęp do Poetyki Przestrzeni*, w: *Współczesna Teoria Badań Literackich za Granicą. Antologia*, przeł. Wanda Błońska, Kraków, Wydawnictwo Literackie 1976, tom 2, s. 353.

<sup>9</sup> Pomijam w tym miejscu istotne rozważania lingwistyki strukturalnej dotyczącej różnych poziomów języka: *parol, langage, langue*, jak i podobnych rozróżnień dokonanych przez Merleau-Ponty na mowę *wysłowioną i wystawiającą*.

<sup>10</sup> Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*, przeł. Ariadna Lewańska, Warszawa, Wydawnictwo KR 1997. Ważne rozważania w tej kwestii Barthes przedstawia w książkach: *Poziom zerowy czytania; SZ* i innych.

<sup>11</sup> Literatura oczywiście jest zawsze *opowieścią*, lecz wyjątkowość Tekstu polega właśnie na tym, że nigdy nie jest on wyłącznie opowieścią, a jego struktura (także: forma, wygląd, faktura) wzmagają doznania, tak, że w przekroczeniu opowieści Tekst staje się bytem wstrząsającym, któremu z ochotą, bezwolnie pragniemy ulec.

<sup>12</sup> Wiedział o tym bardzo dobrze Proust, który, jak wiadomo, dokonał *przepisania* życia w Tekst.

<sup>13</sup> Bachelard, *Poetyka przestrzeni*, s. 359.

<sup>14</sup> Hans-Georg Gadamer, *Czy poeci umilkną?*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Bydgoszcz, Wydawnictwo Homini 1998, s. 160.

<sup>15</sup> Gadamer Hans-Georg, *Czy poeci umilkną?*, s. 149 i s. 161.

<sup>16</sup> Roland Barthes, *Od dzieła do tekstu*, przeł. M. P. Markowski, „Teksty Drugie” 1998, nr 6, s. 190.

<sup>17</sup> Bachelard, *Poetyka przestrzeni*, s. 347.

<sup>18</sup> Czy istnieją inne teksty? Czy recepta lub bilet autobusowy to tekst? Barthes odnajdywał sensory kulturowe w szmince i reklamie proszku do prania. Ingarden przeciwnie, wyznacza ściśle progi tekstualności w swym *Das Literalische Kunstwerk*. Przenikanie faz – części dzieła i jego warstw (językowo-brzmieniowej, znaczeniowej, przedmiotów przedstawionych i wyglądom) decyduje o ontologii dzieła literackiego. Za Ingardenem idzie Markiewicz (zob. *Wyznaczniki literatury*), a także Austin, który definiując swą teorię aktów mowy określa precyzyjnie, jaki tekst jest literaturą, a co za tym idzie – jaki tekst wart jest filozoficznego dyskursu. Wszelka aksjologia tekstu jest mi obca, choć sam preferuję literaturę tzw. piękną i na niej w swoich badaniach się opieram.

<sup>19</sup> O czym mówi Paul Ricouer.

<sup>20</sup> Bachelard, *Poetyka przestrzeni*, s. 351.

<sup>21</sup> Bachelard, *Poetyka przestrzeni*, s. 353.

<sup>22</sup> Zob. w tej kwestii niezrównane rozważania tischnerowskie.

<sup>23</sup> Jacek Migasiński, *Merleau-Ponty*, s. 53, także: Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1976; *Proza świata*, Warszawa, Czytelnik 1999.

<sup>24</sup> Bachelard, *Poetyka przestrzeni*, s. 345.

<sup>25</sup> W tym miejscu przypomnijmy, obok wielkich pisarzy, jak Jean Genet, Virginia Woolf i wielu innych dramat Rolanda Barthesa, który przez całe swoje życie pragnął być pisarzem, twórcą tekstów, a nie tylko ich interpretatorem, badaczem. Rozumiał on, że tworzy on tekst na nowo, ale mimo to pragnął stać się kimś na miarę Prousta właśnie, Stendhala czy Tolstoja, których nazywał twórcami Literatury i do których wracał w swych badaniach przez całe życie. Zob. Rolanda Barthes'a, *Przez długi czas kładłem się spać wcześniej*, w: *Lektury*, przeł. Michał Paweł Markowski, Warszawa, Wydawnictwo KR 2001.

<sup>26</sup> Marcel Proust, *Pamięć i styl*, przeł. Michał Paweł Markowski, Kraków, Wydawnictwo Znak 2000, s. 57.

<sup>27</sup> Marcel Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa Wydawnictwo Prószyński i S-ka 1999, t. 1.