

# Edward Fiała

---

"Czarny nurt : Gombrowicz, świat, literatura", Michał Paweł Markowski, indeks nazwisk: Wojciech Adamski, Kraków 2005 : [recenzja]

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 99/1, 238-248

---

2008

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

strzegą ortodoksyjni wyznawcy. Owszem, i tak bywa (choć szczęśliwie dość rzadko), bo najczęściej Teoria okazuje się sublimacją Praktyki. Dowodem „eklektycznego rozchybotania” (s. 318) mogłyby być prace nie tylko Sławińskiego, lecz i paru innych uczonych tej formacji, choć z pewnością to jemu należą się metaforyczne „generalskie epolety” w dziedzinie interpretacji. Wyczuwalna sympatia autora *Poezji modernizmu* dla owego „rozchybotania” jest może równocześnie empatią, on także bowiem chętnie podąża duktem nowych metodologii i oddaje im należny szacunek – lecz przyjmuje jedynie to, co przydatne w czytaniu i co pozwala mu odnaleźć się we wspólnotach interpretacyjnych.

*Anna Legeżyńska*

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza –  
Adam Mickiewicz University, Poznań)

#### Abstract

The text is a review of one of the most important studies on the theory and history of Polish modern lyric, the origin of which the researcher seeks yet in 19<sup>th</sup> century poetry by Adam Mickiewicz, and the development in the different types of 20<sup>th</sup> century literary expression of Tadeusz Miciński, Bolesław Leśmian, Julian Przyboś, Czesław Miłosz, Tadeusz Różewicz, Stanisław Grochowiak, Anna Świrszczyńska, and others. A significant part of the considerations is devoted to the problems of understanding of modernism and the essence of interpretation, differently approached by the representatives of structuralism (Janusz Sławiński), deconstruction (Jacques Derrida, Michał Paweł Markowski), and closest to the position occupied by the author of pragmatism (Stanley Fish).

Michał Paweł Markowski, CZARNY NURT. GOMBROWICZ, ŚWIAT, LITERATURA. (Indeks nazwisk: Wojciech Adamski). Wyd. 1, dodruk. Kraków 2005. Wydawnictwo Literackie, ss. 412.

*Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura* to bunt – twórczy bunt – przeciw Gombrowiczowi oświeconemu, racjonalnemu i „pozytywnemu”. To ekspozycja Gombrowicza niesamowitego i nieokiełzanego. Oto teza Michała Pawła Markowskiego: „Gombrowicz jest pisarzem niesamowitym (*unheimlich*), czyli nieokiełznanym, potwornym (i gryf, i chimera to przecież potwory, które są niejednorodne i z różnych części posztukowane) i perwersyjnym, natomiast za wszelką cenę robi się z niego pisarza rozumnie dialektycznego, oświeceniowo krytycznego (tak robił na przykład Błóński, katolicki wolterianista, który pisząc o Gombrowiczu, uważnie stronił od jakiegokolwiek literackiej perwersji) i społecznie zaangażowanego” (s. 15).

Jest to dzieło wielowątkowe, odważne i prowokacyjne, a przede wszystkim bogate myślowo, w którym dominuje głos filozofa i literaturoznawcy, uwikłanego w silny dyskurs psychoanalityczny (Freud, Lacan), ale skupionego głównie na samym Gombrowiczu – poza tłem literackiej tradycji czy „intertekstualnym szpikulcem”, którego synonim widzi autor w pracy Michała Głowińskiego *Gombrowicz i nadliteratura* (2002). Słowem – „Gombrowicz, świat, literatura”, a dosadniej: Gombrowicz wobec „egzystencjalnej otchłani”. A jest to otchłań – eksplikuje Markowski – „nie mająca [...] nic wspólnego z rozmaitymi otchłaniami modernistycznymi, gdyż będąca, jeśli ująć rzecz w kategoriach psychoanalitycznych, jednostkową traumą, z której wypływa pisarstwo” Gombrowicza od samego debiutu w roku 1933 (s. 18).

A więc: „trauma i egzystencja – Gombrowicz ponadintertekstualny”, czyli w rejestrach filozoficznych, psychoanalitycznych i w ogóle – humanistycznych.

Żeby wymknąć się już na początku z fałszywej *episteme* Zachodu, którą tak piętnował twórca *Kosmosu*, powiem od razu, że nie we wszystkim jam kompetentny, toteż wybieram

z inspirującej książki Markowskiego trzy wątki do bliższej analizy, a mianowicie: problem podmiotu, dyskurs psychoanalityczny i wątek biblijny.

Problem podmiotu jawi się u Gombrowicza – zdaniem autora – na tle trzech „światów”. Pisze on: „Taka jest wedle mnie struktura Gombrowiczowskiej »ontologii«. Nie ma jednego »świata«, są natomiast trzy przestrzenie, obszary czy sfery [...], w których przychodzi istnieć ludziom i rzeczom” (s. 37). A więc są to: „(1) świat nawiwnych i niewiwnych relacji, w których wszyscy odnoszą się do siebie w dyskretny sposób, wedle przypisanych społecznie ról, i gdzie o wszystkim »decyduje przyzwyczajenie«<sup>1</sup> [...], gdzie wszyscy czują się jak w domu i mogą patrzeć sobie prosto w twarz; (2) kosmos, czyli świat wytracony z siebie samego, ze zrozumiałości gwarantującej stabilność poszczególnych ról, pozbawiony, jak mówi Gombrowicz, łaski, czyli możliwości nawiązania relacji i zawiązania religii – jest to świat zamknięty, hermetyczny, wsobny, słowem, demoniczny; i wreszcie: (3) świat niesamowity, który wyłania się, gdy człowiekowi uda się wreszcie wyciągnąć siebie samego za harcapy czegoś trzeciego z nurtu czarnej rzeki, świat spojrzeń spode łba i wstydu, na jaki skazuje nas bycie z innymi – to świat, w którym poprzez nieregularne szpary w gładkiej powierzchni »wdziera się [...] cała niezręczność tego świata, wszystek jego zamęt«” (s. 37)<sup>2</sup>.

Jak dowodzi Markowski, „ten trzeci świat, niesamowity, dwuznaczny, mętny, niezręczny, podszyty grozą i wstydem, jest sceną, na której wystawieni zostają na próbę bohaterowie Gombrowicza – (i na której, co ważne, sam Gombrowicz odgrywa swoje życie)” (s. 37–38). Innymi słowy, „świat niesamowity” Gombrowicza to świat po „katastrofie ontologicznej”, czego wymownym przykładem ma być scena w *Ślubie*, kiedy Henryk wraca do domu po katastrofie wojennej i próbuje odbudowywać dawny świat sprzed wojny ale – niestety – wszystko zostało skompromitowane, utraciło swoje znaczenie, toteż będzie podszyte „niesamowitością i nierozumieniem”.

W ten sposób Markowski ustala nową perspektywę oglądu Gombrowicza po linii: codzienność – demoniczność – niesamowitość, zamiast dotychczasowych kategorii obiektywności, subiektywności i intersubiektywności.

Książka zawiera trzy części. W pierwszej analizuje autor problem niesamowitości świata Gombrowicza, w drugiej zagadnienie bezpośredniości i pośredniości w komunikacji międzyludzkiej, a w trzeciej – kwestię kryzysu podmiotu, który zresztą przewija się przez całość jego rozważań.

Zauważmy od razu zmianę semantyki pojęcia „kosmos” w intuicji „trójświatowości” Markowskiego, które wbrew swojej etymologii wcale nie oznacza tutaj ładu stworzenia, rzeczy czy ludzi – to jest domena pierwszego świata potocznej normalności, gdzie panują „naiwne i niewinne relacje” – ale przeciwnie: kosmos staje się „demonicznym kosmosem wytraćającym świat z jego kolein”. Co więcej, ten *de facto* epistemologiczny „antykosmos” – jak pokazują dalsze wywody badacza – pozostaje w stałej interferencji z kręgiem trzecim, czyli z „niesamowitym światem odbudowywanym z gruzów, w którym panuje perwersja i dwuznaczność” (s. 39).

Tak krystalizuje się ontologiczna scena dla podmiotu w twórczości autora *Ferdynand* – podmiotu, który jest nie tyle przedstawiony, podkreśla badacz, co wy-stawiony na pokaz, na próbę istnienia, „na próbę spojrzenia i dyskursu drugiej osoby”. I w tej „świadomości ekspozycji” widzi on „najtrwalszą bodaj właściwość Gombro-

<sup>1</sup> Jest to cytat z: W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*. W: *Dzieła*. Red. J. Błoński. Wyd. 2. T. 8. Oprac. Z. Górzyna. Kraków 1988, s. 35.

<sup>2</sup> Ostatni fragment to słowa Gombrowicza z książki R. Gombrowicz *Gombrowicz w Argentynie. Świadczenia i dokumenty. 1939–1963* (Przel. S. Bogdan, A. Husarska. Londyn 1987, s. 113).

wiczowskiego człowieka” (s. 41), co pozwala mu na istotne rozróżnienie między bytem a egzystencją. „Byt” to tutaj po prostu bycie sobą bez twórczego znalezienia siebie, czemu odpowiada „egzystencja”. Ekspozycja bowiem – argumentuje Markowski – wiąże się z inwencją „wynajdywania” siebie: „wychodzę z siebie, by siebie znaleźć, czyli wynaleźć (albowiem nie istnieję w gotowej do znalezienia postaci)” (s. 43).

To niewątpliwie akcent egzystencjalistyczny w myśli Gombrowicza. Ale nie dajmy się zwieść. Dla Sartre’a piekło to świat relacji z innymi, podczas gdy dla Gombrowicza odwrotnie: piekło stanowi zamknięcie w sobie, czyli rezygnację z wyjścia poza siebie, żeby ciągle siebie stwarzać – w y n a j d y w a ć. Słowem, jest to wszelka s a m o w s o b n o ś ć. Zaparcie się w sobie lub niemoc wyjścia poza siebie, co widać w szeregu postaciach, jak np. w Iwonie, Zucie czy Fryderyku. Mają one – zdaniem badacza – coś z samowobności kamienia, któremu odmawia on właśnie e g z y s t e n c j i. Czyli egzystencja jawi się – w kontraście z bytem – jako twórcze przekraczanie siebie, które prowadzi do mniej lub bardziej świadomego samostanowienia: samookreślenia.

Mówiąc o koncepcji podmiotu w tekstach Gombrowicza, Markowski stwierdza: „Struktura Gombrowiczowskiego świata jest trójdzielna: świat domowej swojskości (1) bywa nawiedzany przez demoniczność (2), która wywłaszcza podmiot z oswojonej przestrzeni życia i wprowadza go w (3) świat podszyty niesamowitą wieloznacznością, w którym podmiot ów zostaje odsunięty od samego siebie” (s. 46).

I znowu pada tutaj przekonujący przykład Gombrowicza w Retiro – mrocznej dzielnicy Buenos Aires, gdzie pisarz zagubił się w swoich pasjach... Mamy do czynienia z podmiotem w y t r ą c o n y m. Nie jest to przecież ani podmiot Kartezjusza, osadzony w sobie, niezależny podmiot teoretyczny, ani Heideggerowskie „*Dasein*” – „bycie w świecie”, z całą jego troską i komplikacją. Przeciwnie, Gombrowicz w Retiro, którego można traktować jako *sui generis* model egzystencjalny podmiotu w twórczości pisarza, to „podmiot wywłaszczony, roztargniony, nieswój, grzeszny, zawstydzony, otumaniony, znudzony – słowem: wystawiony na niezrozumiały spektakl świata, pod powierzchnią którego buzuje czarny nurt kosmosu” (s. 47). Jest to zatem podmiot tragiczny, który walczy o własną tożsamość i próbuje siebie – jak powiada Markowski – w y n a l e ż ć. Można więc mówić o nowej podmiotowości, która nie odwołuje się do stałych punktów natury ludzkiej, lecz stara się sama sobie nadać kształt i sens, żeby zdobyć podstawową orientację oraz samoświadomość w „czarnym nurcie” życia. Czyli w rzece, która płynie i nie zna trwałej przystani.

W tym punkcie rozważań jeszcze nie do końca jasnego rozróżnienia między światem demonicznym a światem niesamowitym krakowski uczony odwołuje się do Jacques’a Lacana<sup>3</sup>: „Ucieczka przed Realnym, czyli Traumą (niezależnie od tego, czym to jest): oto, według mnie, główny temat twórczości Gombrowicza i główny temat psychoanalizy Lacanowskiej”. I dalej: „»Wyjść, wyjść, jak najprędzej«<sup>4</sup> [...] u Gombrowicza słyszymy to bardzo często, od *Ferdydurke*, przez *Dziennik*, po ostatnią powieść. Wyjść z braku relacji, braku odniesienia, samotności wreszcie – oto cel działań niemal wszystkich Gombrowiczowskich bohaterów i samego Witolda Gombrowicza, który, »skazany na samotność«, bardzo z powodu tej samotności (która jest traumą w życiu człowieka największą) cierpiał” (s. 55).

Na to jest pełna zgoda. Zresztą sam zająłem się tą egzystencjalną dominantą w świe-

<sup>3</sup> W tym aspekcie badał już Gombrowicza H. Berressem (*Lines of Desire: Reading Gombrowicz's Fiction with Lacan*. Evanstone 1998), którego zresztą Markowski kilka razy przywołuje. Ogólnie można powiedzieć, że w dyskursie Berressema dominuje głos psychoanalityka, podczas gdy u polskiego badacza – głos filozofa.

<sup>4</sup> Markowski przytacza tu cytat z: W. Gombrowicz, *Ferdydurke*. W: *Dzieła*, t. 2 (Oprac. T. Podolska. Uwagi interpretacyjne J. Jarzębski. 1987), s. 105.

cie Gombrowicza identyfikując ją jako imperatyw przekraczania (transcendencji) tak granic zewnętrznych, jak i – wewnętrznych człowieka Gombrowiczowskiego<sup>5</sup>. Oczywiście, zasadnicze pytanie w tym kontekście brzmi: wyjść skąd i iść dokąd? Przekroczyć co i ku czemu?

Przywołanie optyki Lacanowskiej wydaje się bardzo znaczące. Otóż Lacan rozróżnia trzy porządki istnienia: wyobrażeniowy, symboliczny i realny<sup>6</sup>. Markowski sygnuje „Realne” konsekwentnie wielką literą i szybko identyfikuje z „niesamowitym”, co wprowadza go w rejestry psychoanalityczne optyki Freudowskiej: „Według Lacana Realne jest tym, co nie poddaje się symbolizacji i co pojawia się wtedy, gdy – na przykład – przedmioty codziennego użytku wyskakują z przypisywanego im przez zwyczaj znaczenia i pojawiają się w ogołoconej postaci. Wówczas powstaje efekt dziwności, obcości, przedmiot staje się – jak byśmy, znów za Freudem, powiedzieli – *unheimlich*, niesamowity, czyli pozbawiony zaczepienia symbolicznego w języku” (s. 127).

Tym samym badacz wybiera optykę Freudowską i łączy „niesamowite” z „powrotem wypartego”<sup>7</sup>, ale jest to raczej tylko metafora, która zanika w dyskursie filozofa, bez spodziewanej konkretyzacji psychologicznej. Czymże bowiem jest „powrót wypartego”? Dla Freuda treści nieświadome są „niezniszczalne”, toteż elementy wyparte usiłują różnymi drogami powrócić do świadomości, co pozwalało mu wyjaśniać etiologię zaburzeń psychicznych. Wszakże „powrót wypartego” nie dokonuje się nigdy w „ogoloconej postaci”, ale w tzw. tworach kompromisowych, które angażują podstawowe mechanizmy logiki nieświadomości, jak np. zagęszczenie, przemieszczenie, konwersję czy regresję. Tej perspektywy Markowski nie podejmuje, pozostając na poziomie rozważań abstrakcyjnych o relacji „Realnego” do sztuki: „W tym znaczeniu sztukę można zasadnie traktować jako obszar, na którym Realne jest starannie wypierane (sztuka konwencjonalna) bądź też na którym powrót Realnego staje się nie do zniesienia (i także podlega wyparciui lub cenzurze). W obydwu wypadkach [...] sztuka (świadomie lub nieświadomie) lekceważy Realne, gdyż jest ono dla niej nie do wytrzymania, a to ze względu na jego radykalnie asymboliczny charakter” (s. 128).

I tutaj Gombrowicz okazuje się pisarzem, który konsekwentnie stawia czoła Realnemu, ponieważ pokazuje on ustawicznie wytrącenie podmiotu w świecie niewinnych relacji: „W tym sensie u Gombrowicza objawienia Rzeczy poza światem [...] są objawieniami Realnego; w tym też sensie Gombrowiczowskie rozumienie literatury jako stawiania czoła Realnemu jest rozumieniem radykalnym”. W efekcie Realne przenosi się w sferę podmiotu, gdzie wiąże się – dowodzi Markowski – „z inną kategorią Freudowskiej (ale także Heideggerowskiej) proveniencji, mianowicie Rzeczą – *Das Ding*”. I dalej: „Owa Rzecz to Coś, do czego nie da się wprawdzie dotrzeć, co jednak na wskroś określa sytuację podmiotu. Jest ona całkowicie pozbawiona znaczenia, choć je generuje. Jest podłożem symbolizacji, choć sama jej nie podlega” (s. 128–129).

Słowem – *enigma* indywidualnej egzystencji, sam jej rdzeń, niewypowiadalny, ale ciągle aktywny. To „traumatyczne jądro”, które u Gombrowicza jest maskowane przez identyfikację z powołaniem literackim, a nie z rozkoszą („*jouissance*”), jak u Lacana, łączy Markowski ostatecznie, z Bólem i pięknem, które wyrzucają pisarza poza świat zwykłych relacji (s. 131).

Jaki Ból? Trudne pytanie, jakkolwiek najbliższa prawdy byłaby odpowiedź: Ból istnienia wobec niesamowitości Rzeczy, która niesie pustkę – egzystencjalny „bezgrunt”.

<sup>5</sup> Zob. E. Fiala, „*Homo transcendens*” w *świecie Gombrowicza*. Wyd. 2, popr. Lublin 2004.

<sup>6</sup> Zob. D. Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London and New York 1996.

<sup>7</sup> Zob. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*. Przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska. Warszawa 1996.

Za klucz do Gombrowicza uznaje badacz *Pornografię*, której „niesamowitość” zgłębia na różne sposoby. Ale to samo czyni również z *Ferdydurke* i *Ślubem*. Wszędzie na celowniku krytyki jest wielopostaciowa s a m o s o b n o ś ć bohaterów.

Poddając analizie Fryderyka z *Pornografii* wykorzystuje Markowski zaproponowane wcześniej rozróżnienie między „b y t e m” a „e g z y s t e n c j ą”: „Fryderyk okazał się wytrącony ze świata, w którym był zamieszany, i zaczął b y ć, co oznacza, że bycie – w przeciwieństwie do egzystencji – nie jest w świecie, ale p o z a n i m” (s. 69). Następuje ontologiczne przeinaczenie świata w *Pornografii*, „wszystko, będąc tym samym, jest czymś innym zgoła”. Jest to „myśl wytrącająca” (Witold), którą badacz opatruje wielostronnym komentarzem, zakończonym wnioskiem: „Oto sedno wytrącenia: rzeczy i ludzie, tracąc dotychczasowe relacje i odniesienia, tracąc, jak powiada Gombrowicz, swoje »osadzenie w codzienności«, zamykają do siebie dostęp i będąc, dotkliwie będąc, przesuwają się w sferę nieczytelności” (s. 69).

A ponieważ to „wytrącenie ze świata” dokonuje się za sprawą Fryderyka, dlatego jego „krańcową osobność” nazywa badacz – zapożyczając termin od Kierkegaarda – „demonicznością” (s. 69–70), którą charakteryzuje jako „chorobę na komunikację”, usuwającą ze świata i nie pozwalającą się „nikomu ani niczemu zbliżyć”. Demoniczność, będąc „hermetycznie zamknięta”, jest osadzona na „nudzie i martwocie” (s. 71), ale potrafi wtargnąć i rozerwać rutynowe relacje wewnątrz świata, co ma wyzwać właśnie niesamowitość: „Ale to, co inne, staje się teraz gwałtownie obecne, dostrzegalne na tle tego, co przykryte jest konwencjonalnością zachowań. To zarażenie tego samego przez to, co inne – albo też n a p a d n i e o c z e k i w a n e j o b e c n o ś c i – wypada nazwać niesamowitością”. I dalej: „To, co do tej pory nie było obecne, lecz ukrywało się pod powierzchnią zwykłych zdarzeń, nagle przesuwa się do »jest«. Od tej pory to, co »jest«, napiera swoją nieusuwalną obecnością, powodując upadek codziennej swojskości. Upadek ten jest jednocześnie klęską rozumienia, które gwarantowało przynależność do świata” (s. 72).

A zatem emanacja Realnego – „niesamowitego” prowadzi do załamania się porządku codziennej swojskości. W efekcie Markowski wykuwa własną definicję „niesamowitego” w świecie Gombrowicza, która brzmi:

„Świat, w którym przychodzi żyć bohaterom Gombrowicza, jest światem opartym na represji, wyparciu tego, co swojskie, które powraca przemienione w niesamowite pod wpływem inwazji elementu demonicznego. Teraz jednak codzienność jest już nie całkiem oczywista, lecz zarażona tym, czego oswoić się nie da, zaszczepiona »obcym ciałem«, którego usunąć nie sposób. Ale teraz także i język, dotąd ściśle przylegający do rzeczy, nagle się od nich odkleił (bo przeszedł przez sferę demonicznego, samowsobnego milczenia) i zwariował przesuwał się w sferę czystego bełkotu, albowiem niesamowitość języka odpowiada niesamowitości świata, który przestał już być światem bezpiecznym [...]” (s. 86–87).

Wszelako zasadnicze pytanie: Na czym konkretnie polega ta przemiana swojskiego w niesamowite? – pozostaje bez jasnych odpowiedzi. Niemniej jednak jest to fundamentalne rozpoznanie „niesamowitości” w świecie pisarza, którą badacz definiuje jako „z w y k ł o ś ć p o d s z y t ą d e m o n i c z n o ś c i ą” (s. 88). Czy w tym tkwi *spiritus movens* podmiotu Gombrowiczowskiego, nie tylko wytrąconego, ale i będącego w stanie dezintegracji, związanej z nawrotem fantazmatu pokawałkowanego ciała? A istnieje w świecie, który nie jest sumą substancji, lecz „z b i o r e m r e l a c j i” (s. 92; podkreśl. E. F.). Dlatego Markowski deklaruje: „Człowiek nie tyle jest, ile się nieustannie komponuje: oto obsesja Gombrowiczowska, która jest istotna dla rozumienia świata” (s. 95).

Tak poznajemy szczególną wykładnię negatywnego „e s s e”, które jest istnieniem spetryfikowanym, zamkniętym, hermetycznym, samowsobnym, nietwórczym, nudnym i w końcu – martwym, natomiast e g z y s t e n c j a przeciwnie: zakwita wszelkimi barwami życia, ruchu i twórczości.

Na czym więc polega to zabójcze „być”? Otóż na tym, że relacyjne czy interakcyjne *ego cum* przekształca się w *ego sum*: kiedy „dotąd współlistniejące odrywa się od całej reszty i zmierza ku byciu w sobie, to właśnie w tym momencie – puentuje Markowski – następuje katastrofa Gombrowiczowskiego świata. [...] Tu świat zostaje rozbity przez byt, który odtąd zaczyna złowrogo rozstaczać swoją demoniczną władzę” (s. 96–97).

W tym świetle interpretuje badacz słynną scenę mszy w Grocholicach (*Pornografia*). Dlaczego nagle załamuje się jej podniosły nastrój i zaczyna ona „gadać jak wariat”? (cyt. na s. 103). Otóż dlatego, że *esse* Fryderyka, czyli jego absolutna samowsobność, wytrąciła grocholicą społeczność z relacyjności dystynkcji społecznych – twarze pańskie straciły swoją pańskość, chłopskie – chłopskość, i zaczęły po prostu b y ć, poza wszelką konwencjonalnością, jako „karykatury pozbawione własnego modelu” (s. 107). Zatopione w indywidualnej samowsobności, „która kasuje wszelkie relacje, zatem i wszelką sensowność, etyczność i estetyczność” (s. 108).

Twarze wypadają z relacji kulturowych, okazują się „same w sobie i obnażone jak tyłek” (cyt. na s. 108). W ten sposób objawia się groźna rzeczywistość *in crudo* – czarny nurt. Już nie tylko poza systemem kultury, ale i wyobrażeniowo-symbolicznym ładem rozumienia.

B y ć to zatem antyteza s t a w a ć s i ę, czemu odpowiada zasklepiona samowsobność (esencja) wobec interakcyjnej relacyjności (egzystencja), a „kto z owej relacyjności będzie się chciał wymknąć, tego trzeba będzie do »odnoszenia się« zmusić albo zabić” (s. 167).

Tak właśnie kończy Iwona ze *Ślubu* czy nobliwa katoliczka Amelia z *Pornografii*, która pełniła honory pani domu w Rudzie, gdzie „królowała [...] jakaś wyższa racja, absolutna, rozcinająca wszelką wątpliwość” (cyt. na s. 181). Otóż po konfrontacji z *esse* Fryderyka załamuje się jej pobożność i wchodzi w ciemność, atakując nożem parobka Skuziaka, żeby ostatecznie zginać z jego ręki. Absolutna samowsobność Fryderyka-ateisty, zamkniętego hermetycznie w ontologicznej samotności człowieka bez Boga, sprawia, że Amelia zostaje wytrącona ze swojej roli matrony katolickiej. I jako podmiot wytrącony ze zwykłego świata wchodzi w ciemność – świat niesamowity, gdzie nie poznaje już sama siebie... Co się stało? Wydaje się, że nastąpiło tragiczne zderzenie dwóch samowsobności: samowsobność ateisty Fryderyka zdruzgotała niedojrzałą, jak można sądzić, samowsobność fideistyczną Amelii. Toteż ten w gruncie rzeczy ontologiczny pojedynek musiał się skończyć jej klęską. Fryderyk po prostu bardziej był sobą – nieporuszony w swej tożsamości ateisty, gdzie łaska wiary wydaje się absurdem, podczas gdy Amelia nie żyła w pełni wiarą, ona raczej chciała być dojrzałą wierzącą... Dlatego jego *esse* złamało jej intencjonalne, mimo wszystko, dość anemiczne b y ć.

Powstaje zatem problem nie tylko opozycji między b y t e m a e g z y s t e n c j ą, ale także zróżnicowania b y t ó w, czyli wielopostaciowej samowsobności *esse*, o której Markowski pisze niewiele. A przecież rzecz jest niesłychanej wagi aksjologicznej, ponieważ s a m o w s o b n o ś ć p o d m i o t u w dziele Gombrowicza wykazuje bogate spektrum odcieni – od Syfona czy Zuty i Pimki w *Ferdydurke*, aż po Amelię i Fryderyka w *Pornografii*, nie mówiąc już o Leonie i jego żonie w *Kosmosie*. To nie są identyczne samowsobności – zamiast upychać do jednego worka, należałoby je finezyjnie zróżnicować. Niemniej sam problem samowsobności, który postawił Markowski, wydaje się kapitalny i płodny interpretacyjnie.

W części drugiej *Czarnego nurtu* badacz raz po raz nawiązuje do problematyki podmiotu. Uznając – za Krzysztofem Kłosińskim – że *Ferdydurke* inscenizuje „formowanie się podmiotu” opartego na „logice *signifiants*” (s. 240), a za Jerzym Jarzębskim, iż zasadniczy konflikt w tej powieści polega na starciu dwóch fantazmatów: ciała pokawałkowanego i ciała scalonego (zob. s. 242–243) – rozstrzyga ostatecznie problem w optyce Lacana: „W istocie bowiem (i to jest najistotniejsza teza Lacana, sformułowana w tym samym

duchu przez Gombrowicza) to nie podmiot mówi, ale Inny, czyli nieświadomość. »Podmiot nie mówi, lecz jest mówiony«. To nie Józio mówi, lecz Pimko. Pimko jako Nieświadomość Józia» (s. 254)<sup>8</sup>.

Co więcej, Markowski dowodzi, że podmiot jest uwięziony na poziomie *signifiants*, nie przebijając się do faktycznej rzeczywistości, ponieważ „mówienie nie rozgrywa się w rzeczywistości [...], lecz w porządku symbolicznym [...]” (s. 255), czyli w języku – poza rzeczywistością. W tym kontekście badacz idzie konsekwentnie za Lacanem, który kontestuje słynną sentencję Freuda „*Wo Es war, soll Ich werden* [Gdzie było T o, musi nastąpić J a]”, wskazując kierunek rozwoju psychicznego jednostki. Wykładnia Lacana, Gombrowicza i – dodajmy – Markowskiego jest inna. Mówi się tutaj o p o d m i o c i e r o z t a r g n i o n y m, któremu wymyka się całość, gdyż wydany jest na pastwę *signifiants*, czyli poddany logice znaczącego – poza logiką *signifié* (znaczonego). Stąd podmiot – powtarza za Lacanem Markowski – jest tym, „co ślizga się w łańcuchu *signifiants*” (cyt. na s. 262), a więc podstawową jego cechą stanowi „alienacja w znaczącym” (cyt. na s. 266). Dlatego „nie jest nigdy w sobie, lecz poza sobą, wpisany w łańcuch produkowanych przez siebie i przez innych znaczących – *signifiants* (gestów, słów, tekstów)” (s. 269).

Toteż sentencja Freuda zostaje ostatecznie przekuta na formułę antropologiczną, która wywraca zdecydowaną większość dotychczasowych interpretacji Gombrowicza, czyli „gdzie nad »ja« popędowym zapanował spekulatywny podmiot, niech znów nastanie »ja« pożądające” (s. 367; podkreśl. E. F.). Jako ilustrację tej wyjątkowo kontrowersyjnej tezy podaje krakowski uczony Filipa z opowiadania *Na kuchennych schodach*.

Zgoda, ale co zrobić np. z Józiem w *Ferdydurke*? Czyż jego odyseję po trzech kręgach zniewoleń (szkoła, dom Młodziaków, dwór Hurleckich) można zredukować do triumfu „ja” pożądającego? Dlaczego nie przypisać jej raczej personalistycznemu imperatywowi autentycznej wolności? A co zrobić z *Dziennikiem*, zwłaszcza z jego pierwszym tomem, gdzie właśnie Ja samoświadome pisarza, w terminologii Markowskiego „samoprzejrzysta struktura podmiotu”, rozdaje karty...?

Cały ten dyskurs podszyty Lacanem prowadzi badacza do następującej konkluzji o „roztargnionym i rozbeltanym podmiocie Gombrowiczowskim”: „nie wiem wprawdzie, kim jestem, wiem jednak, kiedy mnie deformują. Czytam to tak: jedyna wiedza, jakiej mogę być pewny, to wiedza o deprawującej mnie symbolicznej reprezentacji. Wiedza na temat deprawującej Nieświadomości. Jeszcze inaczej: wiem tylko tyle, że nie ma żadnego *signifiant*, które mógłbym uczynić moim własnym” (s. 275–276).

I w tym sensie mówi badacz, że podmiot Lacanowski, ale też Gombrowiczowski, wzniesiony jest na braku, czyli niemożliwości znalezienia najbardziej własnego *signifiant* dla wyrażenia samego siebie. W rezultacie zamiast optymistycznej perspektywy okiełznanego racjonalnie *libido* w postaci samoświadomego Ja („*Wo Es war, soll Ich werden*) – mamy u Gombrowicza w lekcji Markowskiego ostatecznie podmiot rozstrojony i rozregulowany, a nawet rozwydrzony, wywłaszczany przez przepastną logikę *signifiants*, podszytą cielesnym pożądaniem.

Towarzyszy mu dezintegracja języka, którą badacz również interpretuje po lacanowsku, odwołując się do obrazowej metafory relacji między *signifiant* a *signifié* jako punktami zapikowania („*points de capiton*”). Dla Lacana bowiem „relacja między *signifiant* i *signifié* jest każdorazowo ustalana przez użytkowników mowy, podobnie jak igła przeszywa materac (i pozostawia tam specjalny guzik)” w miejscu zamierzonego nacisku (s. 297). Otóż jeśli punkt zapikowania (ścieśnienia) jest zbyt radykalny, to wtedy język sztywnieje w sklerotyczny stereotyp, a jeśli zbyt luźny, wówczas podmiot wstępuje w psychotyczne

<sup>8</sup> Przytoczony przez Markowskiego cytat pochodzi z pracy J. L a c a n a *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie* (Przeł. B. G o r c z y c a, W. G r a j e w s k i. Warszawa 1996, s. 78).



delirium. „Pomiędzy tymi biegunami: sklerotycznego stereotypu i psychotycznego delirium, rozpościera się mowa Gombrowiczowskiego podmiotu” – konkluduje Markowski (s. 298).

Trzecią część *Czarnego nurtu* można by zatytułować: *Trauma „signifiants”*. Autor rozwija tutaj interesujący dyskurs o głupocie, określając ją jako doświadczenie, „w którym nie doszło jeszcze do ustanowienia podmiotu wiedzy, a więc, tym samym – do ukonstytuowania podmiotu w klasycznej postaci”. W ten sposób czyta on większość tekstów Gombrowicza, w których widzi „rozpaczliwe próby zdobycia wiedzy o świecie, próby, które nieustannie niweczy głupota, czyli nie-wiedza, czyli – ostatecznie – nieświadomość” (s. 308).

Jest to istotna teza całej książki, która jawnie kontestuje dotychczasowe wizje „Gombrowicza uporządkowanego” (M. Szpakowska) czy „Gombrowicza dobrze utemperowanego” (J. Błoński). Innymi słowy, „podmiot wytracony” Gombrowicza odrzuca – zdaniem Markowskiego – „przymus wiedzy” nowoczesnej *episteme* i staje się „r a d y k a l n y m u n i e w a ż n i e n i e m e p i s t e m o l o g i i” (s. 309). Co więcej, jednocześnie szuka języka dla nie-wiedzy, który byłby „prawdziwym językiem życia” (cyt. na s. 311). Polemizując dalej z Błońskim, badacz dowodzi, że myśl Gombrowicza jest daleka od logicznej konsekwencji. Przeciwnie, jest ona na łasce kapryśnej percepcji, czyli „nieustannie n a w i e d z a n a, p r z e c h w y t y w a n a, z a w ł a s z c z a n a” przez to, od czego uwolnić się nie sposób. [...] albowiem to, co spostrzeżone, staje się natychmiast przedmiotem obsesyjnym [...]” (s. 324–325).

Czy taki jest Gombrowicz? Tak i nie. Tak, ponieważ istnieje w nim silny podtekst irracjonalny, który próbowano już interpretować przede wszystkim w optyce psychoanalizy – od Artura Sandauera począwszy. Nie, bo istnieje również Gombrowicz racjonalny, przenikliwy intelektualista, który m.in. „wynałazł” oszałamiającą w swej konsekwencji logiczną koncepcję formy... Oczywiście, Markowski draży Gombrowicza alogicznego, niesamowitego, obsesyjnego. Stąd nie mógł nie zatrzymać się na *Ślubie*, który nazwał „nieudaną próbą ustanowienia podmiotu” (s. 321), stąd jego ustawiczne nawroty do opowiadania *Na kuchennych schodach*, gdzie widzi „powrót wypartego”, ale znowu interpretuje je raczej metaforycznie niż psychoanalitycznie.

W związku z tym trudno się zgodzić na ryzykowne uogólnienia, jakimi szermuje autor, kiedy np. komentując znany fragment monologu Henryka w *Ślubie* („Dajcie mi człowieka! / Niech będzie, jak ja, mętny, niedojrzały / Nieukończony, ciemny i niejasny”, cyt. na s. 334), nie tylko widzi w nim człowieka głupiego, ale i wygłasza generalizującą konkluzję, że „świat Gombrowicza ulokowany jest p o n i ż e j podmiotu wiedzy, poniżej samorozumienia, w sferze mętnej, perwersyjnej, gdzie dzieją się tajemnice [...] i gdzie panuje niedojrzałość” (s. 335).

Wydaje się, że to intuicja trafna i nowa, ale budzi opór jej rozciągnięcie zarówno na wszystkich bohaterów pisarza, jak i – na niego samego. Czyż nie jest to przejaw „afektu ojcowskiego” wobec idei własnego – skądinąd przekonującego – Gombrowicza? „Dlatego każdy z bohaterów Gombrowicza, jak i on sam, może powiedzieć o sobie, że jest »oszłomiony, wytracony z siebie, wydziedziczony i wykolejony, trawiony pasjami ślepymi«<sup>9</sup> [...]. To wykolejenie i wytrącenie dotyczy podmiotu, który w gruncie rzeczy nie zdołał się jeszcze ukonstytuować, gdyż uniemożliwia to jego głupota” (s. 335).

Mam wrażenie, że bliższy prawdy jest tutaj Hanjo Berressem, który w swojej Lacanowskiej wykładni Gombrowicza dochodzi do konkluzji: „Gombrowiczowskie strategie nie realizują w pełni ani infantylnej zasady przyjemności, ani dojrzałej zasady rzeczywi-

<sup>9</sup> Jest to cytata z: W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*. W: *Dzieła*, t. 7 (Oprac. Z. Górzyna. 1988), s. 208.

stości. Raczej stwarzają one fascynujące spotkanie zasady przyjemności i zasady rzeczywistości”<sup>10</sup>.

Z kolei trzeba lojalnie odnotować, że Markowski proponuje oryginalną definicję tej głupoty, która brzmi: „Człowiek jest głupi, bo jest skończony” (s. 343). Zatem skończony człowiek, kiedy dotyka otaczającej go nieskończoności egzystencji, natrafia na nierozumienie, którego zwykle nie chce uznać, i popada w fałszywe konstrukty intelektualne. Na tym polegałaby jego głupota, która ciągle epatuje – pozwólmy sobie na metaforę – pokracczym i skończonym rozumem w obliczu nieskończonego, czarnego nurtu życia...

I wreszcie – na koniec – parę uwag o wątku biblijnym, który rozwija badacz na kanwie fundamentalnego tekstu z trzeciego rozdziału *Księgi Rodzaju*. Rzecz dotyczy sytuacji grzechu pierworodnego i jego egzystencjalnych konsekwencji dla pierwszych rodziców, a szerzej – dla człowieka w ogóle. Badacz krąży przede wszystkim wokół fenomenu wstydu, który dedukuje z ich świadomości nagości – tuż po zerwaniu przez niewiastę owocu z zakazanego drzewa. Oto odpowiedni tekst z *Biblii*:

„Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią; a on zjadł. A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; splekli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski.

Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie, w porze kiedy był powiew wiatru, skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu. Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: »Gdzie jesteś?« On odpowiedział: »Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się«. Rzekł Bóg: »Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść?« (Rdz 3, 6b–11)<sup>11</sup>.

Jest to, oczywiście, słowo o niesłychanym rezonansie kulturowym, któremu towarzyszą wielorakie modele interpretacji. Markowski odwołuje się do tradycji Augustyniańskiej, prowadząc jednak swój wywód ostatecznie do wykładni Lacanowskiej, w której nazywa Boga „jedynym innym”: „Bóg jest Innym, którego Prawo określa ludzkie postępowanie. Złamanie Prawa jest występkiem przeciwko Innemu, co także oznacza, że jest próbą wymknięcia się spod Boskiego spojrzenia” (s. 347).

W tej optyce, czyli teologicznego legalizmu, badacz identyfikuje problem wstydu. „Bóg (Prawo, Dyskurs) w ogóle nie patrzy, ale umożliwia spojrzenie innych, które – zapośredniczone przez Prawo – przynoszą ze sobą wstyd. Wstyd jest więc efektem mediacji: to nie Ewa patrzy na Adama, ale sam Bóg, który nie jest wcale bezpośrednio obecny, lecz sprawia, że Adam wstydzi się sam siebie, co oznacza, że wstydzi się własnego ciała, które zakrywa przed wzrokiem Ewy”. I dalej: „Dotychczas tego nie robił, bowiem spojrzenie Boga spoczęło na nim dopiero wtedy, gdy poznał prawdę o sobie – prawdę brzmiącą: jesteś nagi, czyli masz ciało. Bo to przecież uświadomione ciało zawstydziło Adama pod spojrzeniem Prawa, co oznaczać musi, że świadomość, ciało i Prawo związane są nieodwołalnie węzłem wstydu, który wylania się z dyskursu Innego” (s. 349–350).

Trudno z tym się zgodzić, jako że sprowadzanie Boga do figury Prawa zapoznaje samą istotę przekazu biblijnego – nie tylko zresztą tego fragmentu. Jaka to jest istota? Otóż ramą modalną słowa *Biblii* nie jest Prawo, jak by chciała hermeneutyka oświecenia i jej podobne, lecz dramatyczna miłość Boga do człowieka<sup>12</sup>, a sytuacja raju jest modelem optymalnym tej miłości, z której dobrowolnie wyłamują się Ewa i Adam, co sprawia, że czują

<sup>10</sup> Berressem, *op. cit.*, s. 285–286.

<sup>11</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. Zespół Biblistów Polskich [...]. *Biblia Tysiąclecia*. Wyd. 3, popr. Poznań 1980.

<sup>12</sup> Zob. A. L ä p p l e, *Od „Księgi Rodzaju” do „Ewangelii”*. *Wprowadzenie do lektury „Pisma Świętego”*. Przeł. J. Zychowicz. Wstęp J. Kudasiewicz. Wyd. 2. Kraków 1983. – R. L. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*. Przeł. Z. Ziółkowski. Lublin 1994.

się „ogoloceni – nadzy”, czyli wytrąceni z życiodajnego dialogu z kochającym Ojcem. Nagość jest więc tutaj objawem doznania ontologicznej katastrofy, która owocuje strachem i ucieczką („przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się”), a nie tylko zdobyciem świadomości ciała, co jest rzeczą wtórną. Nagość, wolno powiedzieć, to symbol najpoważniejszej traumy egzystencjalnej, jakiej może doświadczyć człowiek, ponieważ swoim aktem nieposłuszeństwa przeciął limfę życiową, która podłączała go do wszechogarniającej miłości Boga, gwarantując niczym nieznaną pewność istnienia. Toteż zerwaniu tej pierwotnej symbiozy ze źródłem życia towarzyszy radykalna zmiana percepcji obrazu Boga, który z Boga miłości staje się groźnym Sędzią. W sercu Adama – człowieka, powstaje wewnętrzny mur lęku, który otwiera świadomość jego tragicznej samotności poza Bogiem, czyli n a g o ś c i o n t y c z n e j, o smaku bolesnej skończoności i śmierci. Bo przecież człowiek był stworzony do nieśmiertelności<sup>13</sup>, ale w tej decyzji buntu wobec Boga – Miłości – Życia (a nie Boga – Prawa – Dyskursu) wszedł w sytuację samobójstwa egzystencjalnego, a tracąc oparcie w Ojcu-Stworzycielu próbuje rozpaczliwie odzyskać zachwianą pewność istnienia w Prawie, które go jednak ustawicznie sędzi i oskarża. Stąd także augustyński dualizm woli oraz ciała okazuje się nade wszystko konsekwencją zerwania z Bogiem czy alienacji od Boga. W rezultacie człowiek skazuje się na osaczenie niebytem, a uzyskana świadomość dobra i zła nie tyle mu pomaga, co go obciąża, gdyż „wypadł z łaski” i teraz musi polegać tylko na sobie samym. Jest to więc w optyce biblijnej sam rdzeń czy „traumatyczne jądro” tragicznej wolności człowieka, które można by także uznać – jak sądzę – za identyczne i z Lacanowskim „Realnym”, i Gombrowiczowskim „Bólem”.

W tej wykładni wstyd byłby kolejnym – obok doświadczenia nagości – symptomem pierwotnej traumy człowieka, który oderwał się od swojego Stwórcy. Zresztą zauważmy, że w tekście biblijnym nie pada słowo „wstyd”, a dyskurs Markowskiego na ten temat wydaje się nadinterpretacją, w której konsekwentnie rozwija on wątek indywidualistycznej wolności Adama i Ewy, będący *de facto* czymś obcym dla istotnego wydzźwięku przekazu biblijnego. Innymi słowy, „lakanizacja” biblijnego wydarzenia grzechu pierworodnego wydaje się chybiona, gdyż projektuje ona jego interpretację w oparciu o wyraźny wzorzec władzy lub rywalizacji (dominacja Innego), która drastycznie okalecza misterium osobowej miłości Boga do człowieka. A jest to misterium, w którym nie tylko pojawia się dogłębna diagnoza motywacji nieposłuszeństwa pierwszych rodziców (przebiegłość węza-szatana), ale także zostaje zapowiedziany i włączony proces odkupienia człowieka poprzez historię zbawienia, która rozpoczyna się u wrót opuszczonego Edenu.

W konkluzji przeprowadzonych wywodów należy stwierdzić, że *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura* Michała Pawła Markowskiego to dzieło nowatorskie, inspirujące i – mimo dostrzeżonych kontrowersji – wyjątkowe w dotychczasowej recepcji Gombrowicza. Sonduje ono Gombrowicza „niesamowitego”, czyli Gombrowicza wymykającego się świadomym i kulturowym racjonalizacjom, co odsłania nam nową, nieznaną twarz pisarza, którą przeczuwaliśmy, ale niezłomnie wypieraliśmy w imię Gombrowicza i n t e l i g i b i l n e g o. Ostatecznie jednak powstaje dylemat s k a l i p r a w o m o c n o ś c i tego „przepastnego” Gombrowicza, który jest klęską „spekulatywnego podmiotu” oraz trium-

<sup>13</sup> Markowski nazywa to przekonanie „mitem teologicznym” i arbitralnie twierdzi coś przeciwnego: „Lęk Boga przed nieśmiertelnością człowieka (»Oto człowiek stał się teraz taki jak My: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki« (Rdz 3, 22)) dowodzi tego, że Adam i Ewa stworzeni zostali jako śmiertelni, ich występki zaś (bo nie grzech) utworzył im jedynie oczy na własną przygodność, a więc, z jednej strony, cielesność, z drugiej zaś śmiertelność” (s. 370). Myślę, że autor *Czarnego nurtu* nie ma tutaj racji. W kontekście zarysowanej wcześniej interpretacji katastrofy harmonijnego istnienia w raju wydaje się oczywiste, że skutkowałą ona posiewem ontycznej śmierci, która jednak – wbrew pozorom – okazuje się ostatecznie czymś pozytywnym dla człowieka, jakkolwiek okupionym cierpieniem historii, ponieważ zachowanie go w stanie nieśmiertelności po grzechu pierworodnym owocowałoby wieczystą alienacją od Boga, będącego nieskończonym źródłem Życia i Miłości.

fem Ja pożądanego – wobec Gombrowicza spod znaku Ja samoświadomego i racjonalnego.

*Edward Fiala*

(Katolicki Uniwersytet Lubelski –  
Catholic University of Lublin)

#### Abstract

The review highlights the originality and intellectual richness of Michał Paweł Markowski's book, focusing mainly on the philosophical discourse, but also psychoanalytic (Lacanian) one, and raises the issue of Markowski determinations' scope of validity for contemporary Gombrowicz studies.

Mateusz Kanabrodzki, KAPŁAN I FRYZJER. ŻYWIÓŁ MATERIALNO-CIELESNY W UTWORACH GEORGA BÜCHNERA, WITOLDA GOMBROWICZA, MIRONA BIAŁOSZEWSKIEGO, HELMUTA KAJZARA. (Indeks: Piotr Sitkiewicz). (Gdańsk 2004). Słowo / Obraz Terytoria, ss. 372. „Przygody Ciała”.

Rozważania, jakie proponuje Kanabrodzki, doskonale wpisują się w popularny w kulturze nurt koncentrujący swoją uwagę na ciele. Myślę tu chociażby o dramaturgii brutalistów. Jednak to nie świat psychopatycznego doktora Tinkera jest dla badacza bezpośrednią inspiracją, tę ostatnią znajduje on znacznie bliżej, bo u Rolanda Barthes'a, w jego rozumieniu tekstu.

Przypomnijmy, Barthes przeciwstawia tekst – dzieło. To ostatnie ściśle związane jest z autorem – jego ojcem i właścicielem w każdym tego słowa znaczeniu. Tylko autor zna inspiracje, które mu przyświecały, gdy tworzył. Zadaniem społeczeństwa jest zagwarantowanie pisarzowi praw rządzących relacją między nim a dziełem. Tekst natomiast rodzi się wraz ze „śmiercią” autora. Dzieło staje się tekstem poprzez uniezależnienie się od autora, tę swoistą wolność nadaje mu czytający. Cechą tekstu jest to, że nieustannie odsyła do innych kodów, jest nieustannie dynamiczny, nieustannie wytwarzany. Tekst stanowi „mozaikę cytatów”, „polifonię głosów”. Tłumaczy to Kanabrodzkiego z niekiedy daleko odnajdywanych inspiracji interpretacyjnych. Kolejną, bodaj najistotniejszą kwestią w aspekcie wypowiedzi badacza jest to, że tekst czyta się i pisze ciałem. Ciało, które cierpi, czuje ból, głód, zajmuje określoną pozycję, zmusza do przzerwania lektury (pisania); asocjacje, wspomnienia, zmysłowe doznania dyktują sposób czytania. Czytamy, czasem bezustannie przerywając lekturę, nie z powodu znużenia, ale z powodu nawału idei, czyli – jak to lapidarnie określił Barthes: „czytamy podnosząc głowę nad książki”<sup>1</sup>. Nasze ciało, zdaniem Barthes'a, ma pracować w czasie czytania, odpowiadać na sygnały z tekstu dochodzące. Jeżeli jednak te sygnały nie są jednoznaczne lecz – jak wyjaśnia Markowski we wstępie do swego przekładu *S/Z* – „wybuchają i rozbryzgują się na wszystkie strony, to ciało, nasze ciało, ciało czytające nie może być ostatecznie zwornikiem sensu, siecią, w którą wpadają wszystkie okruchy, odpryski znaczeń. Czytać bowiem to wydawać się na łup znaków, otwierać się na pracę nieskończonych kodów. Czytający przestaje być podmiotem lektury i przekształca się w jej scenę: ciało i świadomość przenikają asocjacje, cytaty, aluzje, fragmenty innych tekstów”. A za Barthes'em powtarza Markowski: „Tak »jak *augur*, który znaczy końcem kija wymyślony prostokąt, aby obserwować w nim wedle określonych reguł lot ptaków, tak komentator kreśli w tekście strefy lektury, by obserwować w nim wędrówkę sensów, rozkwitanie kodów, przebieg cytatów«”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zob. M. P. Markowski, *Ciało, które czyta, ciało, które pisze*. Wstęp w: R. Barthes, *S/Z*. Przeł. M. P. Markowski, M. Gołębiowska. Warszawa 1999, s. 28.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 30.