

Jerzy Kaczorowski

Georges Poulet - krytyk świadomości

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4 (40), 99-105

1978

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.

Roztrząsania i rozbiory

Georges Poulet — krytyk świadomości

Człowiek istnieje w czasie i przestrzeni, toteż jego pojmowanie siebie ma związek z czasem i przestrzenią. Odkryciu własnej podmiotowości i odczuciu własnego istnienia towarzyszy konieczność ustalenia relacji z innymi bytami. Budzi się także pytanie: „W jaki sposób istnieję?” — czy ważna jest chwila, w której szczególnie intensywnie doznaję świadomości siebie, czy też intelektualna afirmacja mojego trwania; wreszcie — związane także z czasem, pytanie o genezę: „Skąd się wzięłem?” oraz „Jaki jest cel mego istnienia?”.

Wszystkie te problemy — kluczowe dla człowieka, są tym samym kluczowe dla arcyłudzkiego tworu — literatury. Literatura nie jest niczym innym, niż artystycznym przetworzeniem tych zagadnień; mało tego — to właśnie w literaturze kondensują się one i potęgują; jest ona uprzywilejowanym miejscem dla rozważań o kategoriach czasu, przestrzeni, przyczyny, ale najważniejsze miejsce zajmuje w niej kategoria nadrzędna — kategoria świadomości siebie. Toteż prawdziwa krytyka powinna zajmować się odtwarzaniem tych kategorii, opisywaniem ich ujęcia w literaturze. Pisarza, dzieło określa to, w jaki sposób wyobraża on sobie czas, przestrzeń, swoje związki ze światem zewnętrznym, a przede wszystkim sposób bycia i odczuwania siebie jako bytu. Krytykowi udaje się to wszystko opisać i przekazać, jeśli zdoła osiągnąć jak największy stopień identyfikacji z „ja” autora.

Autorska świadomość siebie nie zastaje w krytyku li tylko puste komórki do wynajęcia. Ten ostatni, sam sobie będąc podmiotem, posiada swą prywatną autoświadomość. Świadomość krytyczna więc to starcie między świadomością zastaną (podmiotu-krytyka) a przyszłą z zewnątrz (podmiotu-autora).

Oto w lapidarnym skrócie poglądy Georges Pouleta, czołowego przedstawiciela „nowej krytyki” francuskiej, a ściśle tego jej odłamu, który reprezentują takie nazwiska, jak Jean Pierre Richard, Jean Rousset czy Jean-Paul Weber. Nazwa ta podkreśla, że analizę krytyczną organizuje jakiś egzystencjalny czy też symboliczny temat (u Pouleta np. to czas, przestrzeń, koło). Ze względu na metodę opisu Poulet sam siebie określa jako fenomenologa (a więc bliski tu będzie np. Jeanowi Starobinskiemu). Z tym ostat-

nim zresztą, a także z Jean-Pierre Richardem, M. Raymondem i J. Roussetem łączył go teren pracy, Szwajcaria, a także wiele poglądów, co każe go wiązać z tzw. szkołą genewską.

Poulet zaczął od *Etudes sur le temps humain* (*Studiów nad czasem ludzkim*), dziełem, którego cztery kolejne części wychodziły w latach 1950—1968. W 1961 r. wydaje *Les métamorphoses du cercle* (*Metamorfozy koła*), a w dwa lata później *L'espace proustien* (*Przestrzeń Proustowska*). Kolejną jego ważną pozycją (pomijam tu pomniejsze) jest *La conscience critique* (*Świadomość krytyczna*), która ukazała się w 1972 r., książka poświęcona fenomenowi podwójnej podmiotowości, który się zdarza w trakcie lektury, kiedy w świadomość własną czytającego przenika świadomość autora utworu. Można podzielić twórczość Pouleta na dwa okresy: pierwszy, kiedy zajmował się kategoriami przestrzeni i czasu, i drugi, kiedy całą uwagę skupił na nadrzędnej kategorii świadomości siebie. Ten drugi okres poza *Świadomością krytyczną* reprezentuje także najnowsza książka Pouleta *Entre moi et moi* (Paris 1977 Corti). Różnica między ostatnią a poprzednią książką jest taka, że o ile pierwsza zajmuje się tym specjalnym (i najbardziej chyba interesującym ze względu na swą dwurodność) rodzajem świadomości, jaką jest świadomość krytyczna, o tyle tu interesuje go pogląd na to zjawisko pewnych dobranych pisarzy.

Zreferujemy pokrótce treść tej książki. Otwiera ją krótki zarys historii „autoświadomości”. Świadomość siebie jako egzystencjalne poczucie własnej podmiotowości — zaczyna Poulet — rodzi się dopiero wraz z myślą chrześcijańską. Augustyn pierwszy przeciwstawia duszę inteligencji. Bóg wyciąga nas z nieegzystencji, a potem działa na nas: „świadomość mojej egzystencji jest w pierwszym rzędzie świadomością daru uczynionego mi z egzystencji i ten dar powtarza się we wszystkich momentach mego życia, a nawet po śmierci” (s. 11).

W świadomości człowieka renesansu aktywność umysłu może anektować świat, dzięki niej świat może wejść w obręb naszej myśli, wypełnić nasze „ja”. „Ja” więc staje się miejscem, które w różnoraki sposób wypełnione jest przez świat. Moja świadomość odbija świat. „To siebie przedstawiam” Montaigne'a znaczy „To siebie myślę, siebie myślącego”. Tak więc świadomość rozdawaja się tu na podmiot i przedmiot. Umysł przyswaja to wszystko, co przezeń przechodzi — próbuje, doświadcza przyjemności odczuwania mnogości doznań, jakie daje nam myśl.

Odkrywam siebie jednak nie totalnie, lecz momentalnie: zanim nastąpi refleksja, spontaniczna myśl już ubiegła w przeszłość; zatem nie przedstawiam bytu, lecz przejście.

U Kartezjusza, w przeciwieństwie do Montaigne'a, akt świadomości jest czymś pewnym i jasnym. Dzieje się tak dlatego, że w danym momencie zdolny jestem wyeliminować przeszłość i przy-

szłość. Cokolwiek myślę, myślę sam, a myśląc siebie posiadam siebie w całej pełni i oczywistości. Świadomość Kartezjusza w przeciwieństwie do Augustyńskiej jest samowystarczalna, co nadaje jej charakter boski.

Specyficzny typ świadomości siebie przedstawia Corneille. Jest to świadomość wolitywna („Jestem takim, jakim chcę być”). I ją, jak Kartezjańska, cechuje niezachwiana pewność.

A jednak racjonalna koncepcja Kartezjusza ukrywa swój aspekt irracjonalny — jego świadomość nie ma swej przyczyny. Tym, który stawia pytania: „Skąd się wziąłem? Kto mnie stworzył?”, jest Pascal. A Malebranche przeprowadza rozróżnienie między jasną ideą nas, którą ma Bóg, a niejasnym przecuciem siebie, które mamy sami.

Osiemnasty wiek, jak wiadomo, rodzi filozofię uczucia, przeciwstawną Kartezjańskiej idei rozumu. Nie chodzi już o wyabstrahowanie jasnej i pewnej idei nas samych, ale o odczucie naszej egzystencji. To odczute doświadczenie nie jest czymś jasnym, pewnym, niezachwianym, lecz jakby ledwie przezuwanym, drżącym, lęklwym. „To czyste uczucie istnienia pływające zaledwie po powierzchni w półśnie, dokąd nam pozwoliło ześliznąć się nasze marzenie” (s. 29). Najdoskonalszym wcieleniem tej postawy jest filozofia J. J. Rousseau. Tu też są korzenie sentymentalizmu i preromantyzmu.

W romantyzmie problem świadomości siebie staje się tematem najistotniejszym, a wraz z nim problem życia tego doznania, problem przepływalności w nas poczucia jaźni. Różne są próby znalezienia punktu stałego, zasady, która pozwoliłaby połączyć oderwane momenty życia, przeszłość z przyszłością. Będzie to wola, wierność ideałowi, wreszcie odnawianie przeszłości przez aktywne przeżywanie wizji czasów minionych. Zrodzi to dwie postawy — z jednej strony indywidualizm romantyczny, z drugiej świadomość kolektywną, utożsamienie się z innymi bytami teraźniejszości i wszechczasów — romantyzm społeczny. Te dwie postawy romantyczne będą reprezentowane później w innych epokach. Indywidualistyczną postawę zajmie np. Claudel. Uzyskanie świadomości jest dla niego równoznaczne z otrzymaniem odrębności. Uświadomić się sobie to być wyrzuconym na zewnątrz Bytu, mieć z nim granice, mieć granice ze światem, być ograniczonym w czasie i przestrzeni. Ale też świat się rodzi, gdy ja się sobie rodzę, gdy rodzi się moja odrębność. Reszta jest szukaniem stosunków z tym, co jest na zewnątrz mnie — ze światem, z Transcendensem.

Pesymistyczny, kalwiński w istocie charakter ma indywidualizm Henri Michaux. Prześladuje go poczucie własnej słabości, świadomość istnienia w sposób niepełny, częściowy, które powoduje grzeszną naturą. Czas ludzki jest życiem z upadku na upadek, jest więc jakby rozkładem osobowości. Z poczuciem marności duchowej łą-

czy się poczucie wstydu i udręki, którą tym samym sobie stwarzam. Jestem zarazem swoim katem i ofiarą. Moja sytuacja rodzi potrzebę ucieczki, ale nie mogę uciec inaczej, niż w przestrzeń, zewnętrzną czy wewnętrzną — zawsze pustą, która chce mnie wessać w siebie jak dziura powietrza. Na wrogość przestrzeni reaguję nienawiścią do świata.

Indywidualizmowi Michaux można przeciwstawić „panteizm” Henri Bosco. Według niego podmiot, jak wszystko żywe, ożywia specjalną siłą witalną, siłą z zewnątrz, która budzi ducha ze snu. Jest to ta sama siła, która ożywia rośliny i zwierzęta — moc ziemską. Jej widzialnymi formami są unoszące się do góry opary i zapachy, jej emanacjami są ogień, woda, noc. Także sok roślinny, źródło, krew są rozciągniętymi formami ziemi, które wydostały się ponad jej skorupę.

Społeczną postać „autoświadomości” reprezentuje Eluard. Dla tego poety możliwość przezwyciężenia upływającego czasu, zwielokrotnienia bytu we wszystkich jego momentach, a więc dostąpienia wieczności, jest osiągalna przez stan szczęścia, który daje przede wszystkim miłość. „Wielki dzień” miłości jest niepowtarzalny, nie łączy się z poprzednimi ani następnymi. A jednak to miłość stanowi zasadę kontynuacji: w uczuciu nie ma następstwa czasów, wszystko dzieje się jednocześnie, wszystko jest wszędzie. Następuje identyfikacja: kochać to stać się innym i sprawić, że inny staje się mną. W tym dążeniu do platońskiej unifikacji bytu, przełączając się w sobie jak w zwierciadłach, mnożą się, lub raczej mnożą się ich zwierciadlane odbicia. W ten sposób byt nie uświadamia się sobie już tylko w swej odrębności, indywidualności, ale w zespoleniu. Od zespolenia dwojga już tylko krok do zespolenia z ludzkością, od świadomości podobieństwa między dwojgiem do świadomości podobieństwa między wszystkimi ludźmi. Ideałem społeczności jest „wspólnota utworzona przez społeczność kochanków”, gdzie konkret jednostkowy utożsamia się z konkretem totalnym.

* * *

Tej uczuciowej świadomości siebie przeciwstawia Poulet świadomość intelektualną, która „jawi się jako ekskluzywna aktywność subiektywna ja wyższego, oderwanego od osoby, unoszącego się ponad nią, a często nawet (jako) całkowicie zaabsorbowana, kosztem całej reszty, przez funkcję myślenia (i myślenia siebie), której się poświęca” (s. 276).

Tę intelektualną obserwację siebie z lotu ptaka uprawia Amiel. Czas jest dla niego na zewnątrz podmiotu poznającego, nie imago się. „Dzianie się” przepływa niby rzeka, a świadomość jest jak nad nią pochylone drzewo. Zatem poznać to nie osiąść czy umieścić się w sercu prawdy, to także nie towarzyszyć jej postępowi.

To po prostu stwierdzać z dystansu przemieszczanie się przedmiotu naszej obserwacji. Prawda nie jest niepoznawalna, ale umyka nam, zmieniając na sposób protejski swe postaci. Jaki jest więc sposób osiągnięcia świadomości siebie? Jest nim koncentracja podobna do gromadzenia się mgły, koncentracja osiągnięta nie przez akt woli, lecz przez bierną medytację. Taki stan skupienia podobny do medytacji wytwarzało u Amiela pisanie dziennika. Stąd szczególna rola *Dziennika Amiela*.

Stąd też rola nieświadomości. Nasza przeszłość — zdaje się Amiel antycypować psychoanalizę — jest spychana w sfery nieświadomości. Nie jest to jednak śmierć aktywności, gdyż poza aktywnością intelektualną istnieje spontaniczna, taka, która jest spotykana u zwierząt, np. aktywność seksualna, która z kolei wpływa na świadomość. Bowiem nieświadome nie jest radykalnie oddzielone od świadomego. Jest ono raczej środkiem świadomości, jak ciemne jądro słońca. I to w tej nocnej świadomości rodzi się ból istnienia, którym jest uczucie beznadziejności spowodowane odległością między podmiotem poznającym a rzeczami. Człowiek jest zerem, ale zerem mającym świadomość nieskończoności. Jestem myślą, która myśli siebie. Jestem tym, kim mogę być. A więc mieć świadomość siebie to czuć się zdolnym być dowolnym sobą. To uświadomienie potencjalnych zdolności dokonuje się za pomocą słowa.

Mallarmé odnajduje w dziele obecność siły koordynującej porządek słów, obrazów i idei. Ta swoista samoświadomość dzieła jest odpowiednikiem zasady organizującej wszelką aktywność myślową — świadomości siebie.

Realna świadomość siebie jest wypierana przez świadomość idealną, świadomość marzenia, która wymyśla Boga, duszę. Marząc, przeczę swojej idealności i odnajduję siebie jako ideę. Podnoszę swoje ja do rangi bóstwa. Redukuję do nicości ziemską egzystencję siebie i świata, na wakującym miejscu umieszczam nowy świat i nowe ja, zawdzięczające swoje istnienie słowu i kłamstwu. Fikcja unicestwiła świat, *mnie* i materię. *Nic* jest zastąpione przez fikcyjne *wszystko*. Poeta jest właśnie tym, kto wymyśla fikcję, kto kłamie i zależy od kłamstwa. Tworzy ja, które jest odbiciem pierwszego: literatura daje ideę-odbicie mojego bytu. Istnieje tu groźba oderwania ideału od poety; jest to problem Hamleta, u którego jego obraz był różny od rzeczywistości. Lecz porażka ideału — uważa Poulet — polega przede wszystkim na tym, że marzenie trwa tylko tak długo, jak się marzy. Mallarmé'ańska projekcja siebie musi zaczynać się wciąż na nowo.

Dla Paula Valéry'ego świadomość siebie ma charakter pierwotny. Każdy obiekt myśli jest przez nią poprzedzony. Świadomość pierwotna to nie myślenie zdystansowanego obiektu, lecz myślenie myślącego. Tę świadomość osiąga się w stanie przebudzenia, gdy

już opuściliśmy bezpodmiotowy świat marzeń, a jeszcze nie zaczęliśmy się przywiązywać do przedmiotów dnia. Byt, który wyłania się z przebudzenia, jest ogołocony z przeszłości. Jest jak tyle innych przedmiotów ożywiony tą samą siłą witalną, która ożywia wszystko, co istnieje. Najpierw więc spostrzegam siebie jako nowo stworzonego. Jest to świadomość płynna, skonfundowana tym, co się pojawiło, stająca w obliczu niespodzianki: „Powziąć świadomość siebie w niespodziance to powziąć świadomość bytu nieznanego, z którym odkrywa się jednak rodzaj nieznaney identyczności” (s. 123). Ten wstępny akt świadomości jest więc równoznaczny z aktem identyfikacji. „Ja, który myślę i który się myślę, staję się tym samym, co ja, które jest myślane” (s. 113).

Jednakże wraz ze zrodzeniem się myśli tworzy się rozdział na podmiot myślący i przedmiot myślany. Tak więc obiektywizacja ma charakter wtórny i wtórna jest świadomość siebie oddzielona od podmiotu. „Wszystkie świadomości obiektywne są świadomościami wtórnymi, które ciągną umysł ku światu zewnętrznemu i które oddalają go jednocześnie od świata wewnętrznego czystego, świata świadomości wewnętrznej” (s. 114).

Moje wewnętrzne ja staje się w moich rękach narzędziem obserwacji świata. Obie świadomości Valéry’ego — pierwotna i wtórna — wyznaczają skrajne punkty subiektywnego i obiektywnego spojrzenia na siebie. *Je suis entre moi et moi* („Jestem między mną a mną”) — te słowa Valéry’ego umieścił Poulet jako motto książki, gdyż pomiędzy obydwoma skrajnymi ujęciami świadomości siebie umieścić można i te bardziej subiektywne, i te bardziej obiektywne, o których jest mowa w książce Pouleta.

Entre moi et moi, podobnie jak wcześniejsza *La conscience critique*, każe zastanowić się nad „świadomością” literatury autora tych książek, nad tym, jakie jest jego jej rozumienie. Badaczom orientacji strukturalistycznej czy ingardenowskiej brak będzie u Pouleta tego przyjętego powszechnie wyróżnika literatury, jakim jest jej „estetyczność”. Nie znaczy to, że Poulet odrzuca rozumienie literatury jako tworów estetycznych; lepiej jest powiedzieć, że nie patrzy na literaturę z tego punktu widzenia. Problematyka, która go interesuje, nie ma charakteru istotnie literackiego, choć czas i przestrzeń bywają w ujęciu strukturalnym kategoriami organizującymi strukturę, czy też należą do istotnych jakości Ingardenowskiego świata przedstawionego, odpowiednikami kategorii „świadomości siebie” byłaby w pierwszym wypadku problematyka „podmiotu” dzieła, w drugim zaś — jakości metafizycznych. Jednakże zjawiska te są traktowane w obu wypadkach jako szczególne zagadnienia ogólnej problematyki dzieła, nie mają zaś charakteru dominant. Są one takimi dominantami dla Pouleta, ale nie znaczy to, że są wyróżnikami dzieła. Poulet właściwie nie zajmuje się literaturą, z uwagi na jej specyfikę i odrębność od innych zjawisk.

Bardziej frapuje go w niej jej typowość, to, że oddaje w sposób „zguśszczony” i szczególnie dobrze widoczny zjawiska powszechniejsze. Dopowiadając krótko: Poulet uznaje, że problem świadomości siebie, a w powiązaniu z nim problemy czasu i przestrzeni są wielkimi problemami ludzkości, jak również poszczególnych *psyche*, które w sposób spotęgowany czy też „wysterylizowany” „przezierają” poprzez dzieło literackie. I specyfiką chyba dzieła literackiego byłoby to, że stanowiłoby ono rodzaj wklęsłego zwierciadła, skupiającego rozproszone zazwyczaj promienie ważnych zagadnień. Właśnie: „zwierciadła” i w tym Poulet wydaje się należeć do tego nurtu w historii krytyki, który stawiał tematykę nad estetyczność. Potwierdza to także podobne traktowanie przez niego artystów i filozofów. I jedni, i drudzy — w języku arystycznym bądź dyskursywnym — wyrażają udatniej i głębiej to, co zdarza się odczuwać każdemu z nas.

Jerzy Kaczorowski

Potyczki wokół Becketta

Nie miał szczęścia Beckett do naszych krytyków i tłumaczy. Dwadzieścia lat po *Czekając na Godota*, efektywnym dotarciu do Polski, pisze się o nim tak jak Stanisław Gębała: „Beckett moralista mówi zabieganemu do utraty tchu człowiekowi współczesnemu: zatrzymaj się na chwilę, wyłącz się na moment z tego obłądnego gorączkowego ruchu, który prowadzi do nikąd; ucieczka przed własnym strachem jest poniżająca, zresztą nie można uciec przed nim; przeciwnie trzeba go sobie uświadomić, ogarnąć myślą jego przyczyny; jeśli taka auto-refleksja nawet nie zneutralizuje strachu, to przywróci ci godność i autentyczność, bo jedynym usprawiedliwieniem człowieka jest to, że myśli” („DIALOG” 1975 nr 3).

lub Mieczysław Dąbrowski:

„Wiadomo, że jest to w laboratoryjny sposób spreparowana wizja człowieka współczesnego, trochę więc przesadzona, trochę na wyrost, trochę wystylizowana. Wiadomo także, że Beckett zbliżył się w swoim dramacie do formuły moralitetu, w którym pewne prawdy są uogólnione, zuniwersalizowane. Jego bohaterowie skazani są na swój los — los oznacza życie po prostu — w taki sam prawie sposób, w jaki skazani na niego byli bohaterowie dramatów starożytnych (Edyp chociażby). Samo więc takie założenie artystyczne nie może być uważane ani za błędne, ani nieprawdziwe (...)” („Miesięcznik Literacki” 1974 nr 11) itd. itd.

Nic dziwnego, że w tym klimacie duchowo-krytycznym naszych lat Alojzy Pałasz może pisać przy okazji *Pierwszej miłości* o „atmo-