

Bierni pisarze i wyrozumiali czytelnicy. Instytucja i interpretacja w polu badawczym antropologii literatury

ABSTRACT. Kopkiewicz Aldona, *Bierni pisarze i wyrozumiali czytelnicy. Instytucja i interpretacja w polu badawczym antropologii literatury* [Passive writers and understanding critics. Institution and interpretation in the research field of the anthropology of literature]. „Przestrzenie Teorii” 19. Poznań 2013, Adam Mickiewicz University Press, pp. 25-40. ISBN 978-83-232-2600-0. ISSN 1644-6763.

This essay presents a polemic against the anthropology of literature. The author examines the relation between the ethics of interpretation and the discourse of the anthropology of literature as well as cultural studies. She also shows theoretical conditions under which a textual subject appears to be weak and passive and thus becomes just a field in which a researcher can inscribe various cultural identities. In this way a researcher tries to reconstitute the subject after its post-structural “death”, but he/she might do that only by mediation through social and cultural identities, which he/she actually examines. On the practical level this entanglement causes a situation in which writers and artists create works that fulfill institutional expectations. It would be therefore necessary to establish to what extent an anthropological approach towards a text enables us to invent new models of subjectivity. Without this it would be difficult to consider literary/cultural studies to be a truly critical discipline based on independent, yet collaborative reflection to be found in theoretical and artistic texts alike.

Każdy mieszkaniec każdego kraju bowiem ma co najmniej dziewięć charakterów: zawodowy, narodowy, państwowy, klasowy, geograficzny, płciowy, świadomy i nieświadomy, a może ponadto jeszcze jeden ściśle prywatny. Łączy on je w sobie, ale one rozluźniają jego spójność, tak że w końcu nie jest on niczym innym, jak tylko małą, wymytą wszystkimi tymi strugami niecką, w którą one wsiąkają, aby następnie z niej znowu wypłynąć i wraz z innymi strumykami wypełnić inną. Dlatego też każdy mieszkaniec ziemi posiada jeszcze dziesiąty charakter, który jest tylko biernym wytworem wyobraźni nie wypełnionych niczym przestrzeni. Pozwala on człowiekowi na wszystko z wyjątkiem jednego: brania na serio tego, co jego przynajmniej dziewięć pozostałych charakterów czyni i co się z nimi dzieje. Czyli innymi słowy, nie pozwala właściwie na to, co powinno go wypełniać. Ta, jak trzeba przyznać, trudna do opisanego pusta przestrzeń jest we Włoszech innej barwy i kształtu niż w Anglii, ponieważ to, co się od niej odcina, ma inny kolor i formę, choć jest wszędzie tak samo pustą i niewidoczną przestrzenią, w której rzeczywistość stoi jak opuszczone przez wyobraźnię miasteczko zbudowane z dziecinnych klocków.

Robert Musil, *Człowiek bez właściwości**

* R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Warszawa 1971, s. 40.

Ten fragment powieści Musila świetnie podsumowuje kwestię współczesnych problemów z podmiotowością, a ze względu na rozpięcie jej obrazu między kulturową tożsamością i jednostkowością stanowi dobry punkt wyjścia do rozważań nad sposobem, w jaki antropologia literatury nieświadomie projektuje autorów dzieł. Daleko mi do podważania siły kulturowych uwarunkowań formujących jednostkę, uważam jednak, że metodologie badające ludzi i wspólnoty od strony tożsamości traktują podmiotowość jak nośnik pola, które badają, w konsekwencji zaś utrudniają literaturoznawcom stawianie bardziej zasadniczych pytań o podmiotowość, zwłaszcza tych ontologicznych. W konsekwencji swobodne myślenie o literaturze w kontekście pytań filozoficznych czy artystycznych pozostaje w gestii eseistów i filozofów, którzy traktują tekst literacki jak partnera w myśleniu o świecie, prowadzą refleksję razem z nim; antropolog literatury czyta może bardziej profesjonalnie, lecz często nie potrafi uchronić dzieła przed utratą jednostkowości, uczestnicząc mimowolnie w polityce przypisywania tożsamości osobom i grupom; to zresztą znany problem¹.

Musil przyznaje, że kształtują nas wielorakie bodźce społeczne i kulturowe – chcąc nie chcąc podlegamy ich działaniu, poddajemy się przyciąganiu zastanych tożsamości. Jesteśmy nieką, przez którą swobodnie przepływają właściwości należące do otaczającego świata, ale jako ludzie nowocześni nie jesteśmy spoiści, i ani owe przepływy, ani sam kształt niecki, ani ów genialny dziesiąty charakter, obecność pustej przestrzeni, będącej przede wszystkim zmysłem ironii, nie domykają naszej tożsamości do końca. Wyobrażenie pustki, „bierny wytwór wyobraźni”, jest czymś na kształt istoty, punktem oporu i dźwignią refleksji, dzięki której mamy zdolność widzenia ponad wszystkimi wpływami. Jest czymś na kształt istoty, ale nie przypomina substancji. Stoi gdzieś u podstaw formowania samoświadomości, ale bliżej jej do samej refleksyjności niż określonej racjonalności. Pada na nią światłocień kultury, lecz ostatecznie pozostaje od niej niezależna.

Pomijając ów talent, wiedza o kulturze i człowieku będzie przypominać raczej historię: będzie ustanawiać doraźne perspektywy, zbierać reprezentacje artystyczne i układać je we wciąż to nowych konfiguracjach, będzie czasem skuteczna politycznie. Zarzut wobec powyższego jest dość oczywisty: Musil przedstawia bardziej ogólny, podpadający pod filozofię, punkt widzenia, podczas gdy badania antropologiczne muszą ustanowić swoje narzędzia i przedmiot jako odrębną naukę – o formach i zależnościach kultury właśnie. Można też bronić antropologicznego zamysłu badawczego i pokazywać, że dopiero ujawniając działanie tych dziewięciu

¹ Por. D. Attridge, *Jednostkowość literatury*, przeł. P. Mościcki, Kraków 2007.

charakterów, dojdziemy do momentu, w którym ujawni się jednostkowość, bo w końcu tylko rzetelny opis wszystkich wpływów i zależności pozwoli dowiedzieć się na pewno, czy jest tam coś jeszcze.

Chciałabym zastanowić się, czy sposób, w jaki zostały pomyślane antropologia literatury i badania kulturoznawcze, nie sprawia, że mogą być one tylko historycznym ujęciem kontekstów kulturowych albo domeną kreowania tożsamości w interesie aktualnych potrzeb politycznych. Wydaje mi się prawdopodobne, że, choć badania te stanowią projekt odnawiający zamysł tworzenia całościowej, szerokiej wiedzy o człowieku, projekt *stricte* humanistyczny, nie będą one w stanie wyjść zbyt daleko poza kumulowanie wiedzy o mechanizmach i fantazmatach, organizujących dzisiejszą kulturę, a ich osiągnięcia będą stanowić w przyszłości gigantyczne archiwum wiedzy o obyczajach ludzkich i wyobraźni społecznej, pożywkę dla tych, którzy będą wówczas pełnić funkcję archeologów i archiwistów. Bynajmniej nie dlatego, że tylko metafizyka i poezja są wieczne i suwerenne, choć właśnie pomijanie tych form aktywności ludzkiej uważam za najbardziej niepokojący symptom badań kulturowych. Sednem problemu antropologii literatury jako nauki jest to, że choć stanowi konglomerat narzędzi inspirowanych socjologią, poststrukturalizmem, genealogią racjonalności i moralności w stylu Foucaultiańskim oraz – ograniczonym do analizy problemów narracji i punktów widzenia – literaturoznawstwem, odbiera im ona ostrze krytyczne, podmieniając je albo na próbę zachowania pewnej specyfiki literackości (antropologia literacka), albo na doraźne zaangażowanie polityczne (część badań kulturowych). W tym sensie problemem okazuje się nie tyle przeświadczenie o prymarnej roli kultury w rozumieniu podmiotowości, ile rola badacza-kulturoznawcy, któremu trudno konkurować na forum współczesnych idei z myślicielami forsującymi własne wyraziste projekty krytyczne i filozoficzne.

Antropologia jest humanizmem, tak przynajmniej nam się przedstawia. Zaleca się do nas jako pole badawcze, które obejmuje maksymalnie szeroki horyzont wiedzy o człowieku, pozostaje jednak na tyle taktowna, że nie ujednocila tej wiedzy. Wręcz przeciwnie – pozwala zaistnieć wielorakiemu bogactwu zjawisk i opowieści, oferując przy tym bogatą skrzynkę z narzędziami, by je rozumieć. To nęcająca wizja, ale ciut zwodnicza: jej otwartość i miękkość skrywają instytucjonalne praktyki, a zarazem, poprzez wywyższenie interpretacji jako takiej i uprawomocnienie konstruowania fikcji o fikcjach, staje się kłopotliwa, jeśli pomyśli się o powinnościach humanisty inaczej niż jako zadaniu czytania ze zrozumieniem. Wszechstronność antropologii literatury działa jak magnes. Trudno nie oprzeć się wiedzy, która pozwala nam podtrzymać status badacza, a zarazem odkrywać poprzez interpretacje fikcji, na terenie, gdzie wszystko może się wydarzyć dzięki naszej inwencji.

Na dodatek zajmujemy się w końcu czymś życiowym: samym życiem, doświadczeniem, człowiekiem. Jak nie ulec argumentacji Ansgara Nünninga², gdy ten pisze, że literaturoznawstwo w końcu będzie wiedzą o życiu i kulturze, bo, jak zauważa, literatura ma odniesienia do świata i wpływ na jego kształt, czemu uparcie przeczyli poststrukturaliści i dekonstrukcyjniści (to chyba najbardziej zaskakujące twierdzenie w tym manifeście). Teraz zaś będziemy zajmować się życiem i światopoglądami, wiedzą, którą generuje i kształtuje w życiu ludzkim literatura, dzięki czemu utrzymy nosa naukom ścisłym. No cóż, z życiem się nie dyskutuje, a gdy zadanie literaturoznawstwa jest ujęte tak ogólnie, lecz wciąż pożytecznie, trudno wbić w nie szpilkę, choć dokładna analiza tego tekstu wskazałaby wiele dyskusyjnych miejsc. Nie, żebym była przeciwko otwarciu badań literackich w taki sposób, obawiam się jednak, że projekt Nünninga, co wydaje się powszechnym problemem antropologii literatury³, owocowałby socjologiczno-kulturoznawczym czytaniem realistycznych powieści, przy pewnej wrażliwości na mechanizmy fikcjonalizacji czy jednostkowość, ale bez wyciągania z nich istotnych konsekwencji.

Z podobnym rozmachem o antropologii literatury pisze Michał Paweł Markowski⁴: „Antropologia literatury – jako nauka o człowieku – oznacza więc – humanistyczną ze swej istoty – dyscyplinę naukową, która z rozmaitych sfer ludzkiej aktywności wybiera literaturę i poddaje ją badaniu”⁵, a ponadto

Antropologia, jako nauka o człowieku, nie zajmuje się sprawami dla człowieka marginalnymi, lecz zmierza raczej do uchwycenia istoty człowieka poprzez analizę jego wytworów. Zakłada, że literatura należy do takiej klasy wytworów, które odsłaniają esencję człowieczości⁶.

Markowski pragnie więc, by antropologia pozwalała tworzyć wiedzę o znaczeniu zasadniczym, przyznaje jej, jak sądzę na wyrost, prerogatywy niemal metafizyczne. Wiem, że ma na myśli esencję manifestującą się tylko poprzez działalność człowieka w świecie kultury, ale język, w jakim

² A. Nünning, *Światy – światopoglądy – sposoby tworzenia światów. O wiedzy w literaturze i o zadaniu literaturoznawstwa*, przeł. K. Kuczma, „Teksty Drugie” 2010, nr 3.

³ O antropologii literatury i antropologii literackiej, ze szczególnym uwzględnieniem konsekwencji aplikacji antropologii do tekstów literackich, co kończy się specyficznymi wyborami gatunkowymi i zagrożeniem dla dzieł nie podejmujących zobowiązań społecznych, pisała wyczerpująco Anna Łebkowska – *Między antropologią literatury a antropologią literacką*, „Teksty Drugie” 2007, nr 6. O narodzinach badań kulturowych także J. Culler, *Uprawianie badań kulturowych*, przeł. M. Maryl, „Teksty Drugie” 2010, nr 5.

⁴ M.P. Markowski, *Antropologia i literatura*, „Teksty Drugie” 2007, nr 6.

⁵ Tamże, s. 26.

⁶ Tamże.

ujmuje tę sprawę, zdradza tu pragnienie filozoficzne, którego antropologia nie jest w stanie spełnić, a wynika to z następnej konstatacji Markowskiego:

Tak jak może istnieć antropologia łażikowania, antropologia gier karcianych czy antropologia śmiechu, tak antropologia literatury dzięki swojemu przedmiotowi może ujawnić podstawowe zasady (czy fantazmaty) bycia człowiekiem, a tym samym umieścić się w samym centrum badań naukowych. Jeżeli antropologia zajmuje się literaturą, literatura zaś mówi nam o tym, kim człowiek jest, to jasne jest, że antropologia literatury jest powołana do tego, by trafić w samo sedno. Ktoś, kto wie, czym jest istota, nie jest ot, takim sobie badaczem, ale jest badaczem esencji, a to już sprawa niebywale poważna⁷.

Markowski przyznaje zatem antropologii bardzo wysoki status, stawia ją na piedestale nowej metafizyki, która podejmować będzie kwestie zasadnicze, choć nie do końca wiadomo, jak należałoby wziąć na serio ten imperatyw, skoro jednocześnie opiera się ona na pluralizmie interpretacyjnym i indywidualnych strategiach przebywania między fikcją a egzystencją, a nawet więcej, bo między fikcją a egzystencją nie ma w tym projekcie wyraźnego odstępu. Markowski utożsamia też „podstawowe zasady” z „fantazmatami”, co oznaczałoby, że nie wierzy właściwie w podstawowe zasady, tylko w fantazmaty. Ten ruch wynika z propagowanego przez Markowskiego stylu interpretacji dekonstrukcji, a także z tego, że głównym przewodnikiem po możliwościach antropologii literatury są dla niego koncepcje Wolfganga Isera⁸, które, również z inspiracji dekonstrukcyjnej, zakładają niemożliwość dotarcia do czegoś źródłowego czy podstawowego, wskazując przy tym, że antropologia literatury powinna zająć się badaniem reprezentacji kultury, nawet jeśli zawsze odnoszą się one jakoś do niedosięzłego pierwotnego zdarzenia. Chciałabym jednak przede wszystkim zwrócić uwagę na trudność w pogodzeniu całościowych roszczeń antropologii z bardziej zasadniczą orientacją na kwestię konstytucji podmiotowości, którą wyraża właśnie wygórowane i niemożliwe do zaspokojenia pragnienie Markowskiego.

Antropologia jest humanizmem, niestety. Kłopotliwy status humanizmu zauważył Michel Foucault, przypominając, że „ciągła krytyka nas samych zawsze musi unikać zbyt powierzchownego pomieszania humanizmu z Oświeceniem”⁹, które jest wprawdzie procesem historycznym, składającym się z przemian społecznych, instytucjonalnych, technolo-

⁷ Tamże, s. 27.

⁸ Por. W. Iser, *Czym jest antropologia literatury? Różnica między fikcjami wyjaśniającymi a odkrywającymi*, przeł. A. Kowalcze-Pawlik, „Teksty Drugie” 2006, nr 5.

⁹ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 287.

gicznych itd., lecz swoją specyfikę ustanawia przez coś innego: „jest podstawą pełnej formy refleksji filozoficznej, dotyczy zwrotnej relacji z teraźniejszością”¹⁰. Foucault wydaje się tu wyjątkowo dobrym przykładem, bo stanowi inspirację dla niektórych nurtów badań kulturoznawczych. Jego sposób odkrywania warunków możliwości narodzin społecznych form racjonalności był pomyślany nie jako niewinne zadanie historyka, ale jako projekt krytyczny. Jeszcze jeden fragment cytowanego tekstu Foucaulta:

tematyka humanistyczna jest sama w sobie zbyt elastyczna, zbyt różnorodna i zbyt niespójna, by mogła służyć za oś refleksji. Faktem jest jednak, że przynajmniej od XVII w. to, co się zwie humanizmem, zawsze było zmuszone do szukania wsparcia w pewnych koncepcjach człowieka, zapożyczonych z religii, nauki czy polityki. Humanizm służy do zabarwiania i usprawiedliwiania koncepcji człowieka, do których zmuszony jest się odwoływać¹¹.

Foucault wskazuje na to, co różni humanizm od prób pełnego ujęcia istoty nowoczesnej podmiotowości:

Jestem natomiast przekonany, że tematyce tej, tak często powracającej i nawiązującej do humanizmu, można przeciwstawić zasadę krytyki i permanentnej kreacji siebie w ramach swej autonomii: tzn. zasadę, będącą źródłem historycznej świadomości, jaką zawiera w sobie Oświecenie¹².

Pojawia się także taki problem: czy kiedy antropologia literatury, czerpiąc z koncepcji tekstualnych i idąc tropem etycznych imperatywów dekonstrukcji, sprowadza je na ziemię i nadaje im ciężar kulturowego konkretności, rzeczywiście otwiera instytucję na konieczność interpretacji działalności człowieka i pozwala jej uczestniczyć w praktykach tego świata. Bo może jednak w zawołany sposób wprowadza ją w pole teorii socjologicznych i antropologicznych, zapoznając jej jednostkowy wymiar, od czego dekonstrukcyjny styl lektury był jak najdalszy. Przyznaje to na przykład Ryszard Nycz:

Sądzę wszakże, iż niezależnie od wysiłku obrony własnej specyfiki literacka antropologia (może należałoby dodać: godna tego miana) musi jednak ostatecznie zostać oparta na stricte antropologicznych fundamentach, pryncypiom antropologicznym podporządkować własne zainteresowania, a także profilować czy modelować w ich perspektywie rozumienie statusu, zadań i zasadniczych cech literatury (co oczywiście nie dla wszystkich musi być powodem do zmartwienia)¹³.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 288.

¹² Tamże.

¹³ R. Nycz, *Antropologia literatury – kulturowa teoria literatury – poetyka doświadczenia*, „Teksty Drugie” 2007, nr 6, s. 35.

Antropologia literatury nie zajmuje się zagadnieniem twórczych i refleksyjnych możliwości tkwiących w samym podmiocie, ale od razu chwytając go w swoje kulturowe instrumentarium poznawcze. I choć Nycz doskonale zdaje sobie z tego sprawę, myśli o niej bowiem, zważywszy na jednostkowość i specyfikę językowego charakteru form literackich, proponując poetykę doświadczenia, nie zmienia to konieczności podciągania osobliwości tekstu pod antropologiczne kategorie.

Problem z profesją antropologa humanisty polega także na tym, że nie jest on ani „twardym” naukowcem, ani krytycznym, nazywającym problemy swoich czasów, intelektualistą. Istotą problemu nie jest więc konieczność posługiwania się pewnymi uogólniającymi pojęciami, lecz dwuznaczny status akademika, który odzegnuje się od przemocy mocnej teorii i wartościowania, a robi to w imię zaangażowania w sprawę świata i otwartości na nie, jednak, z różnych powodów, o których powiem, zostaje przede wszystkim kolekcjonerem dzieł odpowiadających pewnym zagadnieniom, które diagnozują nauki społeczne; antropolog literatury co najwyżej komplikuje ich punkt widzenia, bo literatura zawsze jednak jakoś się wymyka innym teoriom, nie ma przecież reguły bez wyjątku.

Antropolog literatury nie chce już być naukowcem, nie chce też być krytykiem: jest interpretatorem. Nie musi już nękać się wyrzutami sumienia, że pozostaje głuchy na sferę praktyki życiowej czy idiomu dzieła; zarazem jednak nie ma mocy, by skutecznie angażować się w rzeczywistość ani by w pełni zadośćuczynić inności innego. Nie jest bowiem w stanie całkiem uciec od swojej teoretycznej powinności. I mimo najlepszych chęci literaturoznawców, w perspektywie antropologicznej literatura staje się materiałem dowodowym dla teorii antropologicznych i społecznych albo oparciem dla krytyki tychże, tak czy inaczej – istnieje tylko w tej dialektyce, nawet jeśli eksponujemy jej dziwne naddatki.

Ponadto zwrot kulturowy uderzył w to, co do tej pory było ostoją literaturoznawców: językową podstawę człowieka¹⁴. Albo inaczej: w poszukiwanie tego, co na przecięciu kultury i „ja” istotne dla myślenia refleksyjnej, choć nieodłącznie cielesnej, czującej i kreatywnej podmiotowości. To dlatego badania antropologiczne pomijają kwestię źródeł (choćby przekreślonych) indywidualnej wyobraźni czy relacji języka i rzeczywi-

¹⁴ Sprawę tę jako szczególny problem literaturoznawstwa poruszył Ryszard Nycz, który dobitnie pokazuje konieczność definiowania antropologii literatury poprzez kwestię języka, a więc umieszcza jej zadania w modernistycznym spięciu między doświadczeniem a językiem, co pozwala zajmować się zarówno podmiotowością, jak i różnymi, nie tylko narracyjnymi, formami reprezentacji. To najbardziej przekonująca wizja antropologii literatury, do której jeszcze w tym tekście wrócę. Por. m.in. R. Nycz, *O przedmiocie studiów literackich – dziś*, „Teksty Drugie” 2005, nr 1-2; tenże, *Antropologia literatury – kulturowa teoria literatury...*

stości, postanowionych bez wsporników kulturowych. Mocują te sprawy od razu w pozytywnym wymiarze tego, co znane z innych reprezentacji, badań empirycznych czy problemów politycznych, zwłaszcza związanych z wykluczeniem, kiedy inny, nie mogąc uzyskać reprezentacji politycznej, zaczyna od udowodnienia swojej obecności w tekstach kultury. Pozbywając się skłonności do abstrahowania, nie sięgają także tego, co pojedyncze i co się zdarza; sięgają za to po wyobraźnię społeczną i problemy polityczne, czyli, jakby to powiedzieć, uderzają w fantazmaty wyższego rzędu fantazmatami niższego rzędu po to, by kontrować ideologie. W perspektywie socjologicznej czy kulturoznawczej podmiotowość zawsze ujawni się jako konstrukt albo kompilacja konstruktów znanych już wcześniej z nauk społecznych czy po prostu z kultury; i tak wolność podmiotu polega tu na grze z konstruktem, mimo że bez innego zaplecza niż zdolność do przemieszczania reprezentacji kulturowych „ja” nie jest w stanie skutecznie działać w świecie ani sensownie go rozumieć.

Właśnie relacja między specyficznym opisywaniem podmiotowości a dobrymi chęciami instytucji do osłabienia własnej pozycji, a więc relacja między biernym twórcą, nad którym przyjaźnie pochyła się wyrozumiały badacz, stanowi sedno problemu, który będę naświetlać. To dziwne uwikłanie wynika ze zderzenia kilku płaszczyzn, zbiegających się w specyficznej recepcji poststrukturalizmu¹⁵; płaszczyzny te to problemy instytucji, interpretacji oraz podmiotowości. Kwestia interpretacji jest bardzo złożona: rozumienie pozostaje oczywiście nieodzowne, ale można też zastanawiać się, czy rozumienie, zwłaszcza ujmowane jako ruch uważnej lektury i zapośredniczenia w innym kontekście, wystarcza, by pełnić funkcję myślenia krytycznego. Humanista ustanawiający swoje główne zobowiązanie wobec tekstu jako akt interpretacji stara się trzymać na wodzy swoje przekonania i najpierw dowiedzieć się czegoś od tekstu. Zachowuje się jak wyrozumiały krytyk, a właściwie – rodzic albo psychoanalityk¹⁶. Otwiera się i pozwala mu, na ile się da, choć robi to raczej w imię zobowiązania etycznego niż wycucia wolności zarówno swojej, jak i innego. Właściwie rezygnuje z osobistej niezależności, a swoje działanie motywuje dobrem innego. Ta postawa, choć chwalebna, nie jest całkiem niewinna. Jest relacją zależności, tylko bardziej dwuznacznej niż wówczas, gdy jasno widzimy granice prawa.

¹⁵ Por. np. A. Łebkowska, *Między antropologią literatury...*; A. Burzyńska, *Anty-teoria literatury*, Kraków 2006.

¹⁶ Porównanie humanisty do wyrozumiałego rodzica albo psychoanalityka nie jest „tylko metaforą”, można je uzasadnić genealogią, jaką dla nauk humanistycznych wywiódł Foucault w eseju *Techniki siebie* w książce *Filozofia, historia, polityka...*

Przypomina to znaną anegdotę o postmodernistycznych rodzicach Slavojja Žižka. „Modernistyczny” rodzic jasno wyraża swoją wolę, wobec czego dziecko, choć nie ma całkowitej wolności, zna swoją sytuację, rozpoznaje jasno granicę prawa i może się przeciwko niemu buntować. „Postmodernistyczny” rodzic natomiast daje dziecku wolność wyboru, a jego władza zasadza się na ukrytym szantażu emocjonalnym, który sprawia, że dziecko nie wie, że podlega jakiemuś prawu i nie potrafi mu się przeciwstawić, odczuwa jednak wyrzuty sumienia. Można by też przywołać rozróżnienie między psychoanalitykiem amerykańskim i lacanowskim¹⁷. Ten pierwszy nigdy nie narusza ego pacjenta, ale pozwala sobie na interpretację jego przemyśleń – uosabia podmiot, który ma wiedzę kluczową, by pacjent osiągnął świadomość. Ustawia się więc w pozycji ojcowskiej i choć teoretycznie narusza godność pacjenta mniej niż terapeuta ze szkoły lacanowskiej, ma nad nim pełną władzę. Psychoanalityk lacanowski jest jak wiadomo bardziej brutalny, nigdy nie mówi, co myśli, przez co doprowadza pacjenta do hysterii i każe mu się zmierzyć ze swym symptomem. Jest to bolesne, ale dzięki temu pacjent wydobywa się w końcu z pragnienia Innego i ma choć cień szansy na emancypację – takie są przynajmniej założenia, pewnie w perspektywie całego systemu Lacana nie do zrealizowania. W konsekwencji tej odmiany analizy „ja” zamieniłoby się tu w samo pożądanie, stałoby się monstrum wykluczonym z relacji międzyludzkich. Nie o takie rozwiązanie mi chodzi. Widzimy jednak, że emancypacja wymagałaby ponownego przemyślenia zadań humanisty, do czego jeszcze wrócę.

W tym miejscu dopowiem jeszcze, że interpretatywne i antropologiczne podejście jest w przypadku tekstów kultury ambiwalentne. Punktem wyjścia są tu poststrukturalne koncepcje tekstualne, a kulturowe umocowania, jakie nadano kontekstom, miały wskazać na jego społeczne i polityczne uwarunkowania. Aby projekt ten mógł się powieść, należało przede wszystkim wypełnić czymś puste miejsce po autorze – to miejsce zostało zagospodarowane w(y)czytaną przez badacza kulturową tożsamością. Badania kulturowe działają więc w imię wzmocnienia podmiotu, ale na rękę im, że nieuchwytny, zanikający, subtelnie rozproszony podmiot postnych refleksji okazuje się najogólniej rzecz ujmując – pustym miejscem, w które można coś wpisać. W tym miejscu bierny pisarz spotyka się z wyrozumiałym czytelnikiem po raz pierwszy. Teorie poststrukturalne pozostawiają poza tym wyobrażenie tekstu wzorowane na nieświadomym, tekst przejawia się jako symptom, zachęca do poszukiwania i czy-

¹⁷ Por. B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej. Teoria i technika*, przeł. Ł. Mokrosiński, Warszawa 2002 oraz *The Lacanian Subject*, Princeton 1999.

tania śladów. W lekturze wrażliwej na materialność języka i osobliwość formalną nie ma z tym problemów, gorzej, gdy czytelnik ulega pokusie klasycznej hermeneutyki – wtedy znów staje się kimś w rodzaju amerykańskiego terapeuty.

Praktyczne konsekwencje obecnego przesunięcia pozycji między instytucją akademicką, twórcami a systemami władzy są już widoczne. Dziś to dyskurs akademicki i publicyści polityczni kreuja obszar zainteresowań pisarzy i artystów, którzy nie występują jawnie przeciwko dyskursom akademickim, jak to miało miejsce w przypadku awangard, ale poruszają się w polu zainteresowań przez nie zarysowanym, a w opozycji do bardziej ewidentnych obszarów władzy. Nie zmienia to jednak faktu, że to instytucja akademicka wciąż ma moc prawodawczą, a przede wszystkim jest w stanie konsekrować artystę poprzez wpisanie go do historii literatury albo interpretację dokonaną przez jakiegoś znanego badacza. Nakłada się na to dodatkowo upadek pozaakademickiej krytyki literackiej – dyskursy literaturoznawcze i akademickie są przemycane w recenzjach i esejach, ponieważ akademik pełni też funkcję krytyka, co wyraża po prostu formuła profesjonalnego czytelnika. Niby nic w tym złego, sprawa wygląda wręcz atrakcyjnie. Ale nieświadomiona chęć podobania się przyjaznemu, otwartemu krytykowi przynosi plon w postaci zalewu powieści o wykluczeniu i traumie, natomiast poezja jest coraz bardziej marginalizowana, opisywana innym językiem niż proza – co akurat, moim zdaniem, stanowi dla niej niebывалą szansę, nawet jeśli jak na razie pogłębia jej separację. Dla profesjonalnego czytelnika problem wyraża się w zadaniu dekonstrukcji alternatywy: albo będę dobrym teoretykiem z mocnym projektem krytycznym i przechylę szalę na rzecz swojej władzy dyskursywnej, albo wywyższę poznawcze zdolności samej literatury i będę ją co najwyżej glosować. Krytyczne uprawianie komentarza nie wymaga jedynie wypośrodkowania tej opozycji, ale ponownego zrewidowania pozycji między instytucją i tekstem, która za punkt wyjścia powinna obracać podmiotowość zarówno czytelnika, jak i twórcy dzieła.

To wyobrażenie biernego, biednego podmiotu ukształtowało się w wyniku specyficznej recepcji tzw. francuskiej teorii. W grę wchodzi tekstualność tekstu, dekonstrukcja i psychoanaliza. Chciałabym z jednej strony przyjrzeć się bliżej Derridiańskiej wizji inwencji, z drugiej zaś – pokazać jednotorową recepcję psychoanalizy, w której położono nacisk na to, co traumatyczne, a więc to, co unieruchamia i obezwładnia podmiot.

Oczywiście z filozofią Jacques'a Derridy wszystko jest bardziej skomplikowane i nie zamierzam dążyć teraz do jej całościowego ujęcia. Chcę jedynie wskazać na esej *Psyche. Odkrywanie Innego* jako moment, kiedy, być może, wprowadzone zostało pewne wyobrażenie podmiotu, moment istotny, bo tekst ten uchodzi za jeden z najbardziej charakterystycznych

dla filozofii Derridy. Jak wiadomo, Derrida rozważa tu podmiot poprzez różnice wydobywane między pojęciami wskazującymi jednocześnie na tworzenie i powtarzanie – bierze na warsztat oryginalność, inwencję, odkrywanie. Przemilcza sprawę kreatywności, pozostawiając ją Bogu, ale też ustawia się tak, by wyjść od jej przewartościowania, w stronę inwencji, która nigdy nie jest całkiem własna ani całkiem nowa, a na dodatek domaga się uprawomocnienia ze strony instytucji. Nie to jednak stanowi dla mnie problem. Raczej sposób, w jaki Inny nawiedza podmiot; sposób, w jaki ten otwiera się na coś nieoczekiwanego, na to, co się przydarza. Mamy przywoływać Innego, a potem czujnie czekać, ustawicznie otwarci i gotowi. Inny, który nadejdzie, nie jest czymś określonym i dopowiedzianym, choć może być to na przykład demokracja i sprawiedliwość, egzystencjalna i artystyczna przygoda. To istotne przesunięcie, bo do tej pory na przygody wybieraliśmy się sami, sami walczyliśmy o swoją podmiotową niezależność, sami braliśmy się do przekształcania świata. W tej wizji, choć słusznej ze względu na dekonstrukcję pojęcia radykalnej nowości i oryginalności czy zwrócenie uwagi na rolę pamięci w działaniu twórczym, istotniejsze jest samo otwarcie niż inspirowany pragnieniem wysiłek.

Oczywiście teraz trochę przesadzam i tworzę opozycję, przed którą Derrida robi genialne uniki. Gest inwencyjny ma w sobie potencjał zdarzenia, ustanawiania czegoś po raz pierwszy, rozstrajania i demontowania tak, by to, co niespodziewane, mogło nadejść. Nie jesteśmy pasywni, bo otwieramy myśli i instytucje. Ale w samej inwencji mieszka już powtórzenie, które sprawia, że znamy Innego jedynie w formie jakoś oswojonej przez konwencje i instytucje. Derrida wcale nie zwalnia nas z pragnień i nie zamyka w szeregach powtórzeń, podtrzymuje bowiem niejednoznaczny status zdarzenia, pierwszego razu, sceny pierwotnej, które przekreśla, lecz pozostawia na widoku, sprawiając, że ideograficzny kształt przekreślonego słowa skupia naszą uwagę z większą mocą.

A jednak antropologiczna interpretacja inwencji wchłonęła przede wszystkim przekonanie o kulturze jako cyrkulacji przedstawień. Takie wnioski można wyciągnąć z tekstu założycielskiego, zwłaszcza w polskiej refleksji nad antropologią literatury, tej szkoły badawczej – mam na myśli szkic *Czym jest antropologia literatury?* Isera. Zostańmy wobec tego jeszcze chwilę przy Derridzie, gdy ten wyjaśnia ruch między zdarzeniem a powtórzeniem:

Inwencja nigdy nie ma miejsca, gdy nie wiąże się z jakimś zapoczątkującym zdarzeniem oraz pewnym przydarzeniem [*avènement*], jeśli rozumieć przez to ostatnie otwarcie przyszłości przed pewnymi *możliwościami* lub *władzą*, która pozostanie w dyspozycji wszystkich. *Przydarzenie*, albowiem zdarzenie inwencji,

akt jego zapoczątkowującego wytwarzania, po rozpoznaniu i uprawomocnieniu, po opatrzeniu kontrsygnaturą przez umowę społeczną, wedle określonego systemu konwencji, powinno zachować wartość dla przyszłości. [...] Odkrycie zostaje dokonane tylko po to, by mogło być powtarzane, wykorzystywane i wpisywane w odmienne konteksty¹⁸.

I podczas gdy pierwszy raz pozostaje dla Derridy zagadką, podtrzymującą moment inwencji w ruchu, tak Iser staje po stronie instytucji, kontrsygnatury, która wciąga od razu zdarzenie w powtórzenie, historię, wspólną pamięć.

Powołując się na Clifforda Geertza, Iser pisze o pustce, która wytwarza się między nami, naszym ciałem, a informacją, którą podsuwa nam kultura. Luka, w której widziałabym przestrzeń jednostkowości, choć antropolodzy rozumieją ją raczej przyrodniczo, musi zostać zapełniona przez kulturę – generuje nasze pragnienie kolejnych fikcji, dzięki którym chwyamy to, co niezrozumiałe w naszej egzystencji. Pustka, uruchamiająca ludzką potrzebę nadawania sensu światu, ma swój odpowiednik w „scenie źródłowej”, kluczowej kategorii antropologii generatywnej Erica Gansa, dzięki której Iser uprawomocnia swoją koncepcję. Do tej sceny, aktu instauracyjnego naszej kultury, nie mamy żadnego dostępu – jest ona tylko wymagowanym impulsem, uruchamiającym najwyższą fikcję kultury. Ta koncepcja przypomina przekonania Derridy o zdarzeniu czy o scenie pierwotnej, ale traktuje ów pierwszy raz tylko jako założenie w obrębie konstruktury kultury, odsuwając na bok kwestię realności, jakkolwiek byśmy ją rozumieli. Źródło pozostaje niedostępne i u Derridy, i u Gansa/Isera, lecz u tych ostatnich wystarczy stwierdzenie, że „początki ludzkości mają źródło w fikcji, czy może właściwiej rzecz ujmując, akt reprezentacji, stanowiący odroczenie konfliktu, okazuje się być fikcją wyjaśniającą odrębność rodzaju ludzkiego od królestwa zwierząt”¹⁹. Akt reprezentacji jest motywowany strachem przed konfliktem, a jego zadanie polega na odraczaniu spełnienia; przedstawia on nieobecność źródła, od razu nadając mu charakter sceny. Nasze reprezentacje, wyobrażenia, przedstawienia stanowią bufor, którym zapełniamy pustkę, stojącą w centrum. Gans/Iser nie wspominają też nic o Freudzie, ale ich koncepcja retroaktywnego tworzenia pamięci zdarzenia, które jest tylko naszą wyobrażeniową konstrukcją, pochodzi właśnie z psychoanalizy. Tak czy inaczej, reprezentacje przypominają nam o zdarzeniu, ponieważ stanowią jego zaprzeczenie.

¹⁸ J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie Innego*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 84.

¹⁹ W. Iser, *Czym jest antropologia literatury?...*, s. 20.

Podwaliny antropologii literatury przypominają zatem dekonstrukcję z psychoanalizą²⁰, tylko że przepisane na kategorie antropologiczne. Na pierwszy rzut oka trudno tu znaleźć dziurę w całym, przyjrzyjmy się jednak, jaki model lektury proponuje w konsekwencji Iser. Nie jest to wizja literatury, która prowadzi nas w nieobliczalne – raczej eskapistyczna, ochronna perspektywa szansy wyjścia ze świata w nadającą mu sens fikcję. Iser myśli o zadaniach literatury następująco: „Jako sublimacja literatura zdaje się prowadzić do przynajmniej chwilowej satysfakcji osiągniętej dzięki rozmaitym formom przedstawienia – reprezentacji, która poprzez unikanie konfliktu odracza realne w nierealnym”²¹. Takie usytuowanie literatury sprawia, że „ja” będzie raczej doznawać przyjemności powtórzeń dzięki kolejnym fikcjom i potwierdzać swoją tożsamość, niż otwierać się na zdarzenie.

Iser pisze zresztą tak:

Obrazowanie literackie dostarcza sposobu przekraczania zakazów i resentymentów, oferując tym samym sublimację nieosiągalną w złożonej strukturze ludzkiej rzeczywistości. [...] z psychologicznego punktu widzenia sublimacja stanowi formę ucieczki, zaś w znaczeniu pierwotnym, jako poczucie wzniosłości [*the sublime*], stanowi imitację pragnienia, a więc dostarcza środków do jego pokonania. Literatura umożliwia zatem coś, czego nie da się uzyskać w inny sposób: pozwala na czytanie kultury²².

Doświadczenie wzniosłości zostaje tu zabezpieczone przed sobą samym, spełnia się w pocziwym zadaniu „czytania kultury”. To wyniesienie antagonizmów przeżywanych przez podmiot na wyższy poziom literatury przydaje się za to o tyle, o ile literatura w ujęciu Isera jest w stanie pomieścić wiele sprzecznych doświadczeń i światopoglądów obecnych w kulturze, a dzięki temu może być kompasem do poruszania się w jej żywiole, papierkiem lakmusowym, który profesjonalnie odczyta antropolog kultury, wpisując je we „wzory kultury oraz instytucje kultury”²³. Literatura jest fikcją odkrywającą, mieszczącą w sobie to, co nie do pogodzenia i eksplorującą to, co nie może uobecnić się nigdzie indziej, a to zderzenie staje się w niej możliwe dzięki jej intertekstualnej naturze. Fikcja wyjaśniająca nadaje jej spójność i sens – to większa teoretyczna narracja zbierająca poróżnione wewnętrznie małe narracje. Gra fikcji literackich jest bezcelowa, a więc autonomiczna w tradycyjnym sensie.

²⁰ Warto pewnie przypomnieć także: J. Derrida, *Freud i scena pisma*, [w:] tenże, *Pismo i różnica*, Warszawa 1999.

²¹ W. Iser, *Czym jest antropologia literatury?...*, s. 24.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 26.

Intertekstualność literatury to jej zdolność do nowych konfiguracji pamięci kulturowej; literatura jest tu matrycą pamięci, a antropolog jej objaśniaczem. Czytelnik natomiast może doświadczyć dzięki niej transgresji, ale właściwie transgresja polega tu na wychodzeniu w przeszłość, przebywaniu w pamięci kultury, umożliwiającym redefiniowanie własnej tożsamości. I choć Iser kończy rozprawę stwierdzeniem, że dzięki literaturze „człowiek stara się podążać za swym pragnieniem samoświadomości”²⁴, należałoby tu spytać, czy jednak nie poszukuje po prostu tożsamości w porządku symbolicznym, któremu nazwy i sens nadaje antropolog.

Bierny podmiot w rękach wyrozumiałego, czulego interpretatora pojawia się także w teoretycznej propozycji Ryszarda Nycza, który, trafnie ujmując sporne miejsca w mariażu antropologii z literaturoznawstwem, proponuje zająć się „poetyką doświadczenia”²⁵. To skądinąd najsensowniejszy pomysł na badania literaturoznawcze w duchu antropologicznym, wiąże on bowiem w całość zarówno osobliwość i konkretność podmiotowej egzystencji, a zarazem bierze pod uwagę poznawcze funkcje literatury oraz ważkość jej formalnych przeobrażeń. Pole zainteresowań pozostaje bardzo szerokie, a jednocześnie pozwala zajmować się literaturą modernistyczną, często zbyt złożoną dla badań kulturowych. Ale rola badacza nie zmienia się tu, wygląda podobnie, jak w poprzednich przykładach – to słaby i delikatny świadek doświadczeń.

Jeśli jednak miałabym wskazać na pewien problem w usytuowaniu podmiotu w tej koncepcji (choć jest ona tak pomyślana, że właściwie wszystko zależy tu od inwencji czytelnika), to właśnie w wywodzonej przez Nycza z etymologii relacji między doświadczeniem i świadczeniem²⁶. Literatura jako medium, w którym poświadcza się doświadczenie, nie uwzględnia specyfiki działań twórczych – przypomina raczej zapis, dokument. Wciąż pozostajemy tu w kręgu wyobrażenia podmiotu, który doznaje i czuje, a jego doświadczenia w jakiś sposób przepływają przez tekst, pozostawiając na nim ślad jednostkowości. Nie przeczę, że tak właśnie bywa, ale głównie w przypadku ludzi dotkniętych doświadczeniem szokującym, traumatycznym, z którego jeszcze się nie uwolnili.

Za ideą ledwie świadczenia o dotknięciu realnego w twórczości stoi, jak sądzę, myślenie o podmiocie słabym, pogrążonym w melancholii albo trwodze. Oczywiście, jak pisałam, wszystko zależy od tego, jaki wybierzemy przedmiot badań i w jaki sposób rozumiemy podmiotowość – Nycz skutecznie zabezpiecza swoją koncepcję przed zakusami na formalny

²⁴ Tamże, s. 34.

²⁵ R. Nycz, *Antropologia literatury – kulturowa teoria literatury...*; tenże, *O przedmiocie studiów literackich – dziś*; tenże, *Literatura nowoczesna wobec doświadczenia*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6.

²⁶ Por. tenże, *O nowoczesności jako doświadczeniu*, „Teksty Drugie” 2006, nr 3.

aspekt literatury. Sądzę jednak, że takie wyobrażenie o podmiotowości ma swoje źródło w podjęciu tylko jednego, właśnie traumatycznego wątku psychoanalizy. I szerzej: w postrzeganiu podmiotowości jako biernego, strauumatyzowanego pola, miejsca otwarcia na innego, czekającego, by ktoś wypełnił je treścią – nadał mu sens.

To dobry moment, by wrócić do zadań humanisty. Pierre Bourdieu zauważa, że „Intelektualista jako odrębna figura społeczna rodzi się wówczas, gdy interweniuje on w polu politycznym w imię autonomii specyficznych wartości pola produkcji kulturowych, które osiągnęły wysoki stopień autonomii wobec władzy”²⁷. Narodziny intelektualisty są związane z wyznaczeniem pola autonomii literatury, oddzielonej od innych wytworów kulturowych osobnością swojego tworzywa, wywindowaniem roli *écriture*. Intelektualista wykracza poza swoje pole i jest w stanie ingerować w rzeczywistość, zdobył bowiem autorytet tego, kto wypowiada się w imię wyższych wartości. W czasie, gdy nowoczesna autonomia zarówno sztuki, jak i autorytetu intelektualisty uległa rozmyciu i gdy sami humaniści podmywiają swój fundament ciągłą podejrzliwością wobec uwarunkowań i zależności, ponowne rozpoznanie zadań intelektualisty wydaje się sprawą pierwszorzędą. Nie jestem ani za powrotem do nowoczesnej autonomii, ani za słabą rolą humanisty, który jedynie rozumie, co dzieje się w tekstach i stróżuje w archiwum pamięci. Należałoby chyba zmierzać w stronę ponownej emancypacji, dzięki której intelektualista mógłby odgrywać rolę pełnokrwistego krytyka kultury. Emancypacja ta musiałaby odbywać się na nowych zasadach i obejmować oczywiście także tych, którzy teksty kultury tworzą; musiałaby zatem przebiegać bez podpierania się mocnym autorytetem instytucji akademickich.

Uniknięcie pułapek interpretacji, które obrazowały metafory psychoanalizy wzmocniającego tożsamość pacjenta wprost i psychoanalizy wyrozumiałego, którego etycznie odsuwa się, lecz i tak pozwala na związanie pacjenta, siebie i wielkiego Innego grą pragnienia, wydaje się możliwe, jeśli porzucimy wyobrażenie o tekście jako manifestacji nieświadomego, które czeka na hermeneutyczne usensownienie, skonstruowanie mu jakiejś kulturowej czy społecznej tożsamości. Tu przydaje się sięgnięcie po ontologię „bycia pojedynczego mnogiego”²⁸, którą zaproponował Jean-Luc Nancy. Nancy, medytując nad Heideggerowskim *Mitsein*, przedstawia ontologię, w której bycie jest mnogie źródłowo, co oznacza, że

²⁷ P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2007, s. 202.

²⁸ J.-L. Nancy, *Being Singular Plural*, przeł. R.D. Richardson, A.E. O’Byrne, California 2006.

nie istniejemy poza relacją do innego. Ponadto filozof wymija dialektykę tożsamości i inności, twierdzi za to, że każdy z nas jest dziwny – mamy wspólne cechy, różnica nie jest więc nieprzekraczalna, raczej wydarza się w przebywaniu z innymi, bo tylko w ten sposób ujawnia się nasza pojedynczość. Ta, skądinąd nienowa myśl, zradykalizowana przez Nancy'ego, otwiera na inne myślenie o sposobie czytania tekstów, takie, w którym żadna ze stron nie dokonywałaby zawłaszczenia drugiej, nie traktowałaby danej wypowiedzi jak przedmiot, nawet gdyby chciała ów przedmiot traktować wyrozumiale; chodziłoby wobec tego o możliwość przecinania się sensów, wydarzających się na powierzchni tekstu – rozumianych jako ekspozycja. Ich spotkanie można by postrzegać jako zdarzenie współmyślenia. Tak uprawiana refleksja, posługująca się literaturą, wychodziłaby od zjawisk formalnych, dzięki którym tekst artystyczny stanowi potencjalną przestrzeń poznawczą – co oczywiste i znane z różnych lekcji nowoczesnej estetyki, ale warte przypomnienia w tym kontekście.

W ten sposób humanista staje się jak inne podmioty twórcze i może rozmawiać z nimi z równych pozycji, w relacji opartej na przyjaźni lub wrogości, nie chroniąc się zinstytucjonalizowanym dyskursem naukowym ani nie przyjmując postawy wyrozumiałego rodzica, który wszystko rozumie, ale powstrzymuje się od własnego zdania. Umożliwiłoby to postawienie sprawy humanistyki jako refleksji krytycznej, rozpoczynając od zdobycia indywidualnej samowiedzy, aż po intelektualne zaangażowanie w świat i pracę na rzecz tego, co samo nie nadejdzie.