

[w]: *Poszukiwania teoretycznoliterackie*, pod redakcją Eugeniusza Czaplejewicza i Edwarda Kasperskiego, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1989, ISBN 83-04-03181-7, s. 53-100
EDWARD KASPERSKI

EGZYSTENCJA, LITERATURA, DIALOG

1. O EGZYSTENCJALNEJ CHOROBY NA DIALOG

Jak się wydaje, myśl egzystencjalna¹ przeżyła już apogeum swego rozkwitu i popularności, które przypadło w okresie wyznaczonym umownie datą pojawienia się w 1927 roku dzieła Martina Heideggera *Bycie i czas (Sein und Zeit)* oraz śmiercią Jean-Paul Sartre'a w 1980 roku. Jeśli zatem jakaś szczypta prawdy zawiera się w znanym powiedzeniu, że „sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”, dla myśli egzystencjalnej wybiła godzina rozliczeń i podsumowań. Nadarza się stosowna okazja, ażeby postawić zasadnicze pytania o dokonania tej myśli i jej znaczenie dla dziedzin, które objęła ona swoim oddziaływaniem i które — w dłuższym lub krótszym okresie, w stopniu mniej lub więcej znaczącym — ulegały jej wpływom. Pora rozdzielić to, co zasługuje w niej na „laur dojrzały” od tego, co poeta nazywa głośnym a próżnym „trąb graniem” i „przechwałkami czasów”. Ideą przewodnią niniejszych uwag i rozważań jest przekonanie, że dorobku myśli egzystencjalnej nie da się, jak pragnęliby tego niektórzy², przekreślić całkowicie i że nie była ona jedynie żalosną pomyłką historii. Choć mogą irytować poszczególne twierdzenia egzystencjalistów, choć może razić i zniechęcać patos ich wystąpień, nie sposób uznać myśli tej w całości za poznawczo bezpłodną i za oznakę kryzysu, upadku i rozkładu środka obecnego stulecia. Co najmniej niektóre z podejmowanych i roztrząsanych przez nią zagadnień zasługują na krytyczną analizę i ponowne przemyślenie. W najmniejszym zaś stopniu nie chodzi tu o zabiegi mitotwórcze lub o gesty petryfikujące ferowane przez nią oceny i przedkładane rozwiązania.

W pierwszym rzędzie należałoby zwrócić uwagę na niezwykle szeroki zakres oddziaływania tej myśli, na jej dynamizm. Nader oczywiste i wielokierunkowe było jej oddziaływanie na polu filozofii (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Jaspers)³, myśli religijnej i

¹ Myśl egzystencjalną rozumiem tu szerzej od egzystencjalizmu, który stanowi dwudziestowieczną formację myśli egzystencjalnej. Por. K. Pomian, *Egzystencjalizm i filozofia współczesna*, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, s. 32. Niemniej jednak egzystencjalizm można w pewnej mierze uznać za dziejowe apogeum myśli egzystencjalnej.

² Przeciwników można by wymienić wielu. Należeli do nich programowo neopozytywiści, należał strukturalista C. Lévi-Strauss (by przypomnieć znaną polemikę z Sartrem w *Myśli nieoswojonej*) i marksista G. Lukács, w którego oczach egzystencjalizm uosabiał „sfetyzowaną subiektywność”.

³ Problem wyodrębnienia egzystencjalizmu jako ruchu filozoficznego budzi wiele kontrowersji – przede wszystkim co się tyczy tego, kogo uznać za prawowitego przedstawiciela (współtwórcę) ruchu. Autor fundamentalnej pracy na temat egzystencjalizmu R. Denoon Cumming wymienia pięciu głównych

etycznej (dzięki „odkryciu” dla naszego stulecia pism Sørensa Aabye Kierkegaarda pochodzących z połowy XIX wieku), w dziedzinie krytyki, eseistyki oraz twórczości literackiej (Sartre, Camus oraz legion innych, mniej lub bardziej znaczących twórców w wielu krajach świata). Inspirowała ona również takie formy artystycznego widzenia i przetwarzania świata, jak malarstwo, rzeźba czy muzyka. W pewnym okresie wywierała także rzucający się w oczy wpływ na piosenkę, modę i styl życia poszczególnych środowisk. Na tej podstawie Karol Toeplitz, znakomity znawca i tłumacz Kierkegaarda oraz badacz egzystencjalizmu, nazwał ten ostatni „zjawiskiem kulturowym”⁴. W tym też znaczeniu określenie „myśl egzystencjalna” ma jedynie charakter umowny i prowizoryczny, ponieważ oznacza i obejmuje ono zjawiska spoza kręgu myśli w rozumieniu dosłownym: twórczość literacką i artystyczną, komunikację międzyludzką, przekonania, postawy i zachowania społeczne, pewne znaczące fakty, zdarzenia i procesy kulturowe. Nie sposób pominąć w tym miejscu jeszcze innego, ważnego aspektu tej myśli. Motywowała ona silnie zindywidualizowane — chociaż zarazem wyraźnie ukierunkowane i wybiórcze — przeżywanie świata przez jednostkę, przeżywanie własnej na nim obecności i własnego w nim losu, stosunku do siebie i do współobecnych ludzi. Intelktualnie wyrafinowanej filozofii *Existenz*, by posłużyć się określeniem Hannah Arendt, udało przeobrazić się w ograniczonym zakresie w filozofię praktyczną, ogarniającą swymi wpływami nieprofesjonalistów⁵. Inną natomiast sprawą jest ocena, czy wpływ ten był wąski, czy rozległy, naskórkowy, czy głęboki. Z całą pewnością filozofia *Existenz* próbowała na nowo zinterpretować świat, ale raczej nie zdołała go zmienić, albo też zmieniła go jedynie nieznacznie. Zmiany, o ile to jej właśnie można by je przypisać, dotyczyłyby przeobrażeń w skali wybranych środowisk intelektualnych i artystycznych, w sferze wrażliwości, świadomości i komunikacji. Nie ulega wątpliwości, najsilniej swą obecność zaznaczyła w działalności zwanej nieco ironicznie i dystansująco „interpretowaniem świata” (czy istotnie będącej tylko daremną pogonią za cieniami rzeczywistości?), polegającej głównie na nadawaniu mu znaczeń i na przedstawianiu go.

Myśl egzystencjalna odznaczała się w tym względzie zarówno prężną dynamiką, jak również ekstensywnością. Ta druga właściwość nastrocza zresztą badaczom wielu kłopotów wiążących się z wytyczeniem jej granic i ustaleniem tożsamości⁶. Ważne jest to, że rozwój jej

reprezentantów ruchu: Kierkegaarda, Heideggera, Husserla (późniego), Sartre’a i Merleau-Ponty’ego. Por. jego *Starting point. An Introduction to the Dialectic of Existence*. Chicago 1979, s. 29 (rozdz. 1, „The Philosophical Movement”, s. 15–52).

⁴ *Egzystencjalizm jako zjawisko kulturowe*, Gdańsk 1983.

⁵ H. Arendt, *Czym jest filozofia Existenz?*, tłum. A. Wyka, „Literatura na Świecie”, 1985, 6, s. 68–99.

⁶ Dotyczyłoby to m.in. stosunku myśli egzystencjalnej (egzystencjalizmu) do fenomenologii, psychoanalizy lub hermeneutyki, które na egzystencjalizm silnie oddziaływały i z kolei same ulegały jego wpływom.

odbywał się w sposób zróżnicowany. Przejawiał się on m.in. w ciągłości stawianych problemów (można w tym sensie mówić o transhistorycznej ciągłości myśli egzystencjalnej począwszy od Augustyna, autora *Wyznań*, poprzez Pascala, późnego Schellinga, Kierkegarda, tzw. Lebensphilosophie aż do egzystencjalizmu niemieckiego, francuskiego i włoskiego), w podobieństwie stylu (mimo tak wielu odchyłeń) i wspólnocie języka (mimo dramatycznych prób przedsięwziętych w celu zindywidualizowania go⁷). Dokonywał się on również za pośrednictwem bluszczowatego wręcz oplatania się wokół cudzych stanowisk i poglądów oraz przyswajania ich sobie (by powołać się jedynie na przykład Sartre'a, na jego obcowanie z fenomenologią, marksizmem czy psychoanalizą). Ale myśl ta wykazywała również zdolność oddziaływania na inne tendencje i stanowiska myślowe. Nierzadko wykładnikiem takiego oddziaływania stawał się pryncypialny sprzeciw wobec filozofii *Existenz* i pragnienie pójścia w zupełnie innym kierunku, pragnienie znalezienia odmiennych punktów wyjścia i odmiennych rozwiązań.

Gdy spojrzeć na myśl egzystencjalną z tej ostatniej perspektywy, nasuwa się pytanie o bardziej dyskretne, pośrednie czy nawet ukryte działanie tej myśli na inne kierunki i stanowiska teoretyczne. Działanie tego rodzaju — w odróżnieniu od wpływu bezpośredniego, utożsamianego niesłusznie z mocnym skądinąd promieniowaniem egzystencjalizmu niemieckiego i francuskiego⁸ — przejawiałoby się nie w przejmowaniu poglądów egzystencjalnych i dostosowaniu ich do stanowiska przejmującego, lecz w dialektycznej koordynacji punktów wyjścia i punktów widzenia Termin „dialektyczna koordynacja” oznacza w tym miejscu, że uznaje się zarówno współzależność stanowisk, jak też w obrębie tej współzależności uwzględnia się i dopuszcza możliwość ich odpychania się, przeciwstawiania się sobie czy wręcz wykluczania się. Koordynacja ta z natury rzeczy przybiera charakter aktywny i twórczy, a nie jedynie bierny i receptywny.

Wprowadzony termin pozwala równocześnie sprecyzować przedmiot zainteresowań niniejszego szkicu. Jest nim, najkrócej mówiąc, dialektyczna koordynacja myśli egzystencjalnej oraz myślenia dialogowego. Myśl egzystencjalna nie stanowi zatem samodzielnego przedmiotu rozważań, nie jest celem dla siebie samej. Pojawia się ona w

⁷ Odnosi się to w szczególności do języka filozoficznego M. Heideggera, ale ogólnie świadczą o tym również inklinacje literackie i eseistyczne myślicieli formatu S. Kierkegarda czy J.-P. Sartre'a.

⁸ Promieniowanie to objawiało się m.in. w dziedzinie literatury i krytyki literackiej za pośrednictwem kształtowania swoistej wrażliwości etycznej, kreowania różnego typu „sytuacji granicznych” (eschatologicznych), eksponowania problematyki wolności, wyboru, autentyczności, przypadkowości ludzkiego losu, absurdalności istnienia, braku religijnych lub ideologicznych esencji, na których można by się oprzeć, wzajemnej obcości i niemożności porozumienia się ludzi ze sobą, obrzydzenia, nudy, strachu itp. Ten repertuar obiegowych motywów egzystencjalnych wymagałby zresztą osobnej analizy historycznoliterackiej. Wiele interesujących spostrzeżeń zawiera na ten temat książka J. Halperna, *Critical Fictions. The Literary Criticism of Jean-Paul Sartre*, New Haven 1976.

relacji do myślenia dialogowego, ze względu na zawarty w niej potencjał dialogowy. Bada się ją pod tym kątem, jak wyłania ona z siebie dialog, przeciwstawia się mu, bądź wyklucza go.

W tym momencie pożądane byłyby, jak się wydaje, uściślenia i zastrzeżenia. Określenia „wyłania się”, „przeciwstawia” i „wyklucza” nie oznaczają zależności o charakterze przyczynowo-skutkowym. Nie stanowią one odpowiedzi na pytania, co z czego powstało lub co doprowadziło do czego (co bynajmniej nie znaczy, że pytania takie same w sobie są mało znaczące i poznawczo bezwartościowe). Określenia te nie oznaczają także przyporządkowań funkcjonalnych i nie wskazują na stosunki strukturalne. Wiążą się one natomiast z wprowadzonym wcześniej pojęciem koordynacji. Odślaniają one zatem w swoim założeniu poszczególne możliwości, jakie otwiera poprowadzenie myśli egzystencjalnej w kierunku dialogowym. Liczą się tutaj zarówno możliwości zrealizowane (rozwiązania dialogowe na gruncie myśli egzystencjalnej), jak te, które utrzymały się w postaci załączkowej albo też pozostały w sferze domysłów i domniemań, w sferze logicznych i praktycznych konsekwencji zajmowanych stanowisk. Można by je nazwać ideami dialogowymi pozostającymi w zawieszeniu, ideami pozbawionymi wygłosu. Mają one status podobny do Norwidowych przemilczeń. Ich wykrycie jest osiągalne wtedy, gdy dany kierunek filozoficzno-artystyczny zawiera określony punkt wyjścia oraz mniej lub bardziej konsekwentnie go rozwija, a w każdym razie — gdy jego przedstawiciele starają się dochować wierności założeniom wyjściowym. Niewątpliwie taki odrębny i sprecyzowany punkt wyjścia ma myśl egzystencjalna. Ma go również myślenie dialogowe. Umożliwia to zatem proponowaną koordynację obu kierunków i posługiwanie się w tym celu określoną metodą badawczą.

Jej istotą pozostaje swego rodzaju „doświadczenie myśli”, poddawanie realnego historycznie stanowiska teoretycznego próbie krytycznej. Jednakże próba taka nie sprowadza się bynajmniej do badania jego spoistości wewnętrznej, tj. do uprawiania tzw. krytyki immanentnej. Podejmuje się ją natomiast ze względu na jakieś inne stanowisko zewnętrzne wobec tego pierwszego, aczkolwiek owo stanowisko zewnętrzne występuje w roli czynnika umożliwiającego zrozumienie i problematyzację pierwszego. W tym właśnie znaczeniu myślenie dialogowe występuje jako czynnik zrozumienia i problematyzacji myśli egzystencjalnej. Opierając się na zaprezentowanej metodzie badawczej — nazwijmy ją na użytek niniejszej pracy metodą eksperymentalno- krytyczną — rozważania te starają się uzasadnić twierdzenie, że, parafrazując tytuł głośnego dzieła Sorena Kierkegaarda, myśl egzystencjalna jest porażona nieuleczalną „chorobą na dialog”. Twierdzenie to wskazuje równocześnie i na różnicę obu omawianych i konfrontowanych kierunków (w tym sensie, że myśl egzystencjalna jest według postawionej diagnozy „chora” na dialog, tj. że cierpi ona na

jego brak lub niedostatek), i na ich styczność (ponieważ problem dialogu jest wspólny dla myśli egzystencjalnej oraz dla myślenia dialogowego). W myśleniu dialogowym idea dwu- lub wielopodmiotowego porozumiewania się stanowi pozytywne oparcie dla całej konstrukcji teoretycznej. W myśli egzystencjalnej problem dialogu jawi się natomiast przede wszystkim w sposób negatywny, jako źródło niepokoju i dysonansów.

Można by nawet posunąć się do stwierdzenia, że jest on w istocie jednym z powodów załamania się egzystencjalnej konstrukcji intelektualnej. Na tej podstawie można by ująć myślenie dialogowe jako swego rodzaju ogniwo rozwojowe myśli egzystencjalnej. Byłoby to jednak ogniwo rozwojowe w znaczeniu szczególnym: jako owoc kryzysu i swoistego przeciążenia myśli egzystencjalnej zadaniami wewnętrznymi sprzecznymi, w żaden sposób nie dającymi się uzgodnić. W tej perspektywie myślenie dialogowe stanowiłoby rodzaj ekspedycji ratunkowej śpieszącej na odsiecz myśli egzystencjalnej, która znalazła się nieoczekiwanie w trudnym położeniu i w potrzebie wsparcia z zewnątrz. Za interpretacją tego typu przemawia zresztą wiele argumentów o charakterze logiczno-historycznym⁹.

Sprecyzowania wymaga jednak samo określenie „myślenie dialogowe”. Ma ono w rzeczywistości charakter historyczny i oznacza kierunek dojrzewający pod koniec I wojny światowej, a następnie skryształizowany w latach dwudziestych XX wieku w kilku krajach Europy (ściśle biorąc, kierunek ten należałoby łączyć z osobami, a nie krajami). Jego osobliwością było ujęcie jednostki ludzkiej w relacji do innej jednostki, Ja w relacji do Ty. Przedstawiciele tego kierunku zakwestionowali interpretację człowieka i świata w kategoriach bądź to czysto podmiotowych i subiektywnych, bądź czysto przedmiotowych, bądź też podmiotowo-przedmiotowych. Zaproponowali skupienie uwagi nie na tym, co dzieje się w świecie wewnętrznym jednostki, albo co zachodzi w otoczeniu przedmiotowym, lecz przede wszystkim na tym, co wydarza się pomiędzy poszczególnymi ludźmi. Odrzucili oni zarówno interpretację człowieka w kategoriach ściśle jednostkowych, jak też w kategoriach socjologicznych i antropologicznych. Odmawiali uznania jednostki za samoistną i zamkniętą monadę, za istotę pozostającą wyłącznie w relacji do siebie samej. Podobnie też nie godzili się na dostrzeganie w niej wyłącznie reprezentanta zbiorowości (grupy społecznej) lub gatunku ludzkiego. Twierdzili natomiast, że istnienie najpełniej wyraża się w relacji międzypersonalnej lub międzyludzkiej, a nawet, że się do niej sprowadza. Utrzymywali, że

⁹ Należy do nich m.in. ewolucja poglądów M. Bubera oraz M. Bachtina. Interesującego materiału na ten temat dostarcza szkic historyczny M. Bubera „Nachwort. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips” zamykający jego książkę *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1979 (Erste Auflage 1954), s. 299–319. Ewolucję poglądów M. Bubera prezentuje B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg 1967, s. 20–26, 270–290.

odkryli nową, nieznaną do tej pory rzeczywistość — rzeczywistość międzyludzką (Zwischenmenschlichkeit, das Zwischenmenschliche). Miała to być właśnie rzeczywistość relacji, spotkania, dialogu. Miała jakościowo różnić się od rzeczywistości psychicznej z jednej strony oraz od bytu rzeczowego (urzeczowionego) z drugiej. Stanowisko tego rodzaju wyносиło rzeczników myślenia dialogowego ponad wieczną kłótnię idealizmu z materializmem. Pozwalało odnosić się krytycznie do poglądów głoszących niemożność porozumienia się człowieka z człowiekiem ze względu na separację bytową i egzystencjalną poszczególnych jednostek. Umożliwiało sprzeciw wobec koncepcji, które uzależniały porozumiewanie się ludzi oraz ewentualne porozumienie od podporządkowania się ponadosobowym i samoistnym — działającym regulatywnie i nakazowo — systemom kulturowym (systemowi języka, konwencji, tradycji, gatunku itp.). Nie bez powodu Michael Theunissen nazwał myślenie dialogowe „ruchem opozycyjnym” (eine Oppositionsbewegung)¹⁰. Opozycyjność ta mobilizowała również do pozytywnych samookreśleń.

Myśleniem dialogowym (das dialogische Denken) Bernhard Casper nazwał idee głoszone przez Franza Rosenzweiga, Ferdynanda Ebnera oraz najbardziej znanego w tym zespole — chociaż niekoniecznie najbardziej oryginalnego i twórczego — Martina Bubera (1878 — 1965)¹¹. Idee te otrzymały początkowo nazwę „nowego myślenia” (das neue Denken), a ich głośnym manifestem stała się wydana w 1923 roku książka Bubera *Ja i Ty (Ich und Du)*. Michael Theunissen oraz inni badacze zaliczają również do przedstawicieli omawianego kierunku (nazywanego także „filozofią dialogu”, „dialogizmem” lub „dialogiką”) późnego neokantystę Hermanna Cohena, Hansa Ehrenberga, Eugena Rosenstock-Huessy, Eberharda Grisebacha, Karla Heima oraz Gabriela Marcela¹². Myślenie dialogowe oddziaływało silnie na teologię protestancką (można by tu wymienić prace Friedricha Gogartena, Emila Brunnera i Karla Bartha) oraz na filozofię katolicką (m.in. za pośrednictwem Marcela). Bernhard Casper posunął się nawet tak daleko, że myślenie dialogowe charakteryzował jako kierunek religijno-filozoficzny. Istotnie, związki dialogiki Bubera z myślą czy nawet mistyką religijną są poza dyskusją. Należałoby również dodać, że drogi myślenia dialogowego i myśli egzystencjalnej wielokrotnie i wielorako krzyżowały się ze sobą. Nastręczało to zresztą (i nadal nastręcza) wiele kłopotów przy próbach ich ostrego rozgraniczenia. Martin Buber na przykład otwarcie przyznawał się do znacznego wpływu, jaki wywarły na niego pisma Sørensa Kierkegaarda¹³. Oba omawiane kierunki spotkały się i poniekąd nałożyły na siebie u Karla Jaspersa w tym

¹⁰ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialonologie der Gegenwart*, 2. Auflage, Berlin 1977, s. 244.

¹¹ Por. książka *Das dialogische Denken*, Freiburg 1967, s. 294–302. Ponadto M. Theunissen, *op. cit.*, s. 253–257.

¹² M. Theunissen, *op. cit.*, s. 243–244 (przypis 1).

fragmencie jego dzieła, który prezentował naukę o komunikacji (oświeceniu egzystencjalnym) oraz czytaniu szyfrów transcendencji¹⁴. Nie dziwi zatem fakt, że w sytuacji rozmywania się granic i zacierania konturów podmieniano często myśl egzystencjalną na myślenie dialogowe i odwrotnie.

Paralelnie wariant estetyczny, metodologiczny i literaturoznawczy myślenia dialogowego pojawił się w Związku Radzieckim w pracach Michała Bachtina oraz w pracach autorów w ten czy inny sposób (do końca jeszcze nie wyjaśniony) z Bachtinem związanych czy nawet od niego bezpośrednio zależnych¹⁵. Tzvetan Todorov zwrócił m.in. uwagę na związki Bachtina z myślą zachodnią (głównie z estetyką niemiecką z początków XX wieku) oraz na — przesadnie zresztą przez niego wyakcentowane — pokrewieństwa z egzystencjalizmem niemiecko-francuskim. „Jednocześnie powinno być jasne, pisał Todorov, że najbliższą Bachtinowi rodziną intelektualną [...] jest [...] raczej egzystencjalizm w pewnych jego formach”¹⁶. Todorov przeoczył jednak, że punkty wyjścia myśli egzystencjalnej oraz myślenia dialogowego są odmienne i że z konieczności inaczej ułożyły się ich drogi rozwojowe. Myślenie dialogowe — będące w swojej fazie załączkowej abstrakcyjną i spekulatywną filozofią intersubiektywności — wręcz zachęca i prowokuje do opisu relacji międzyosobowych i międzyludzkich w kategoriach socjologicznych i semiotycznych. Z kolei myśl egzystencjalna, o ile naprawdę dochowywałaby wierności swoistemu dla niej ideałowi spontanicznej i niczym z zewnątrz nie ograniczonej subiektywności, w rzeczywistości wyklucza rozwinięcia tego rodzaju. Zamieniając Bachtina w egzystencjalistę, Todorov musiałby zapłacić za to zbyt wysoką cenę. Ceną tą byłoby bowiem m.in. zaprzeczenie współdziałania Bachtina w opracowaniu koncepcji zawartych w książkach Wołoszynowa *Freudyzm oraz Marksizm i filozofia języka* i w pracy Miedwiediewa *Metoda formalna w nauce o literaturze*. Trudno byłoby wówczas wyjaśnić wiele fragmentów *Problemów poetyki Dostojewskiego*, a nade wszystko — nie podobna by wtedy wytłumaczyć powstania *Słowa w powieści* oraz *Twórczości Franciszka Rabelais*. Szanujący się egzystencjalista spaliłby się ze wstydu, gdyby zobaczył swoje nazwisko na karcie tytułowej którejkolwiek z wymienionych pozycji. Przemianowanie Bachtina na egzystencjalistę jest możliwe jedynie wtedy, gdy arbitralnie zaciera się wszelkie granice między myślą egzystencjalną oraz myśleniem

¹³ M. Buber, *Antwort*, [w:] *Martin Buber*, pod red. von P. A. Schilppa i M. Friedmana, 1963, s. 636. Wyrazem bliskiego obcowania M. Bubera z S. Kierkegaardem jest szkic *Die Frage an die Einzelnen* z 1936 roku.

¹⁴ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1979, s. 313.

¹⁵ Dotyczy to P. N. Miedwiediewa (1891–1938) oraz W. N. Wołoszynowa (1901–1934).

¹⁶ T. Todorov, *Antropologia filozoficzna*, [w:] *Bachtin. Dialog. Język. Literatura*, pod red. E. Czaplejewicza i E. Kasperskiego, Warszawa 1983, s. 474–475 (przypis 18).

dialogowym. Pomyłka Todorova sprowadza się ostatecznie do tego typu zatarcia. Pomyłka taka byłaby być może usprawiedliwiona w stosunku do Bubera, ale nic jej nie tłumaczy wobec Bachtina.

Wszelako pewnych zasług Todorowowi nie sposób odmówić. Ma on niewątpliwie rację wtedy, gdy stwierdza, że Bachtin dostrzegł istnienie myśli egzystencjalnej i że w poszczególnych pismach i notatkach uczonego można zauważyć miejscami problematykę i kategorie analogiczne do egzystencjalnych. Dotyczyłoby to w szczególności, warto uzupełnić, zarówno jego wystąpień najwcześniejszych (pierwsza połowa lat dwudziestych), jak i zapisków pochodzących z okresu obejmującego koniec lat pięćdziesiątych aż do śmierci w 1975 roku. Świadczyłoby o tym, by ograniczyć się do kilku przykładów, podkreślane przez Todorova posługiwanie się kategorią Innego (głównie we wczesnym studium *Autor i bohater w działalności estetycznej*), krytyka uprzedmiotowienia, odrzucenie pojęcia „świadomości w ogóle” (konstruktu charakterystycznego dla dziewiętnastowiecznego idealizmu obiektywnego i zarazem dla nowszego transcendentalizmu), obrona jednostkowej podmiotowości człowieka. Można by dołączyć jeszcze zastrzeżenia wysuwane przez Bachtina pod adresem determinizmu socjologicznego w związku z krytyką dziewiętnastowiecznej klasycznej powieści realistycznej¹⁷. Mimo kilku trafnych spostrzeżeń (odnoszących się głównie do kategorii Innego) Todorov myli się jednak w sprawie zasadniczej. Otóż wykładnikiem stosunku Bachtina do myśli egzystencjalnej nie jest bynajmniej bierne poddawanie się jej wpływowi, lecz przeciwnie, polemiczne przewyciężenie myśli egzystencjalnej. Todorov uznał za stosunek afirmujący to, co w rzeczywistości stanowiło pryncypialną krytykę myśli egzystencjalnej właśnie z punktu widzenia filozofii dialogu Bachtina oraz myślenia dialogowego w ogóle, w jego wersji najbardziej dojrzałej. Celem Bachtina nie było wcale jakieś nieokreślone „zbliżenie” do Heideggera i Sartre’a, lecz odwrotnie, możliwie jasne i wyraziste odgraniczenie myślenia dialogowego i myśli egzystencjalnej. Bachtin przeciwstawiał się energicznie egzystencjalnej monologizacji i subiektywizacji twórczości Dostojewskiego proponując jej interpretację w kategoriach dialogowych i polifonicznych. „Żadne zdarzenie dotyczące człowieka, pisał w szkicu *Nad nową wersją książki o Dostojewskim*, nie rozgrywa się w granicach jednej świadomości ani nie rozstrzyga się w niej. [...] Pojedyncza świadomość to *contradictio in adiecto*. Świadomość z istoty jest wielością. *Pluralia tantum*”¹⁸. „Nie chodzi o innego człowieka, który byłby obiektem mojej

¹⁷ M. Bachlin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska. Warszawa 1970, rozdz. II–IV (uwagi o powieści homofonicznej).

¹⁸ M. Bachlin, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka. Opracowanie przekładu i wstęp E. Czaplejewicz, Warszawa 1986, s. 445.

świadomości, lecz o występującą obok niej inną pełnoprawną świadomość; moja własna — może istnieć jedynie w odniesieniu do niej¹⁹. Założeniem całej dialogowej koncepcji Bachtina i jej punktem wyjścia nie jest bynajmniej rozdarta i medytująca nad sobą samą subiektywność, lecz założeniem tym jest międzyosobowa i międzyludzka (społeczna) relacja „wielu różnych, równie uprzywilejowanych i pełnoprawnych świadomości”²⁰. Przedmiotem uwagi Bachtina było wszakże nie egzystencjalne „ja w sobie”, „ja dla siebie” czy „ja dla innego” (jako wywołująca frustrację forma samouprzedmiotowienia), lecz „właśnie oddziaływanie na siebie wielu świadomości”. „Zyskuję świadomość siebie i staję się sobą, pisał, wyłącznie przez otwarcie się na innego człowieka, dzięki niemu i z jego pomocą. Najważniejsze fakty, w których rodzi się samoświadomość, określa stosunek do innej świadomości (do ty). Ucieczka, separacja, zamknięcie się w sobie to główne przyczyny utraty świadomości. [...] Wszelkie wewnętrzne przeżycie rozgrywa się na obszarze pogranicznym, w spotkaniu z innym człowiekiem”²¹. Dla egzystencjalisty być równa się w pierwszym rzędzie być w sobie i dla siebie („być sobą” według Kierkegarda), własna subiektywność jest faktem pierwotnym, niewywodliwym z innych faktów i niesprowadzalnym dla nich. „Jaźń, stwierdzał cytowany filozof duński, jest stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie”²². Istnienie jaźni nie zakłada więc istnienia czegokolwiek na zewnątrz niej, do czego pozostawałaby ona w jakiejś znaczącej dla niej relacji. Treścią ludzkiej świadomości jest relacja świadomości do siebie samej, żywienie się własnym rozbiciem. Inaczej natomiast w myśleniu dialogowym. „Być — to być dla kogoś, a dzięki niemu — dla siebie”²³. Faktem pierwotnym pozostaje stosunek wiążący własną i cudzą świadomość, wielość różnych, równorzędnych i samostanowiących jednostek ludzkich powiązanych wielorako relacjami wzajemnego oddziaływania na siebie i kształtujących za jego pośrednictwem własne odrębne osobowości. Egzystencjalista Sartre postawił znak równości między Innymi a piekłem. Dialogista Bachtin ujmował innych ludzi jako warunek i pozytywny czynnik kształtowania własnej odrębności i tożsamości. Jak Todorov mógł tego wszystkiego nie zauważyć?

Todorov utożsamiał myślenie dialogowe z egzystencjalizmem, Bachtin zaś współtwórca i rzecznik kierunku dialogowego, usilnie wydobywał i podkreślał różnice. Dowodziłoby to, że oba te kierunki wiąże ukryta dialektyka bliskości i odpychania. Zderzają się one ze sobą z reguły ze względu na odmienne koncepcje człowieka i komunikacji. Dziedziny te stanowią

¹⁹ Tamże, s. 446.

²⁰ Tamże, s. 443.

²¹ Tamże, s. 443–444.

²² S.Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. i wstęp J. Iwaszkiewicz, Łódź 1972, s. 146.

²³ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej...*, s. 444.

zarazem ich wspólne terytorium.

Nie ulega wątpliwości, że krytycznym problemem myśli egzystencjalnej jest porozumiewanie się z innymi ludźmi, zadzierzgnięcie i utrzymanie z nimi więzi komunikacyjnej. Myśl egzystencjalna nasuwa pytanie, czy skupienie się na jednostkowej i czysto subiektywnej egzystencji jest w ogóle do pogodzenia z warunkami komunikacji, np. z użyciem intersubiektywnego z natury rzeczy języka. Jawi się on jej jako czynnik zapośredniczenia, uprzedmiotowienia oraz zinstrumentalizowania subiektywności. Udział w porozumiewaniu się z innymi ludźmi zakłada z konieczności podporządkowanie się poszczególnej jednostki w tym czy innym stopniu uznanym konwencjom komunikacyjnym. Oznacza to zatem podporządkowanie subiektywności czemuś „trzeciemu”, istniejącemu na zewnątrz niej, zobligowanie jej do przestrzegania reguł gry, które są od niej całkowicie niezależne, których ona nie jest twórcą i których nie może nawet zmodyfikować, gdyż groziłoby to utratą kontaktu z innymi ludźmi (choćby tylko czasową) oraz ściągnęłoby na nią represje. Komunikacja pociąga zatem za sobą ryzyko samounicestwienia subiektywności. Innym ryzykiem jest nawiązanie współdziałania z partnerem. Wiąże się ono z potrzebą koordynacji własnego i cudzego punktu widzenia. Wymaga spojrzenia na siebie oczami innego człowieka, dostosowania własnych wymiarów do właściwości jego wzroku, przykrojenia własnej subiektywności do czegoś znajdującego się z natury rzeczy poza nią samą. I odwrotnie. Pojawienie się w polu czyjegoś widzenia innego człowieka powoduje potrzebę wyjścia z siebie i skupienia się na jego inności. W tym sensie inny człowiek bezprawnie gwałci i zawłaszcza subiektywność. Sam jego cień budzi przerażenie egzystencjalisty.

Myśl egzystencjalna stawia wartość subiektywności ponad wartością komunikacji. Myślenie dialogowe stawia wartość zadzierzgniętej za pomocą porozumiewania się więzi międzyosobowej i międzyludzkiej (społecznej) ponad wartością subiektywności. Myśl egzystencjalna zmierza na mocy wewnętrznej gry przeciwieństw do wyprowadzenia subiektywności na pole komunikacji. Myślenie dialogowe, przeciwnie, dąży do osadzenia komunikacji w subiektywności jej uczestników. Osiągnięcie bieguna subiektywności równa się w obrębie myśli egzystencjalnej pogrążeniu się jednostki w samoizolacji (jest to zarazem najostrejsze stadium choroby na dialog). Kresem dialogu pozostaje natomiast, jak to wyraziście i przenikliwie opisał Jan Mukařovský, konwersacja. Stanowi ona według niego dialog stosunkowo swobodny i niezależny od zewnętrznych okoliczności, a to zarówno od wzajemnego uczuciowego i wolicjonalnego stosunku między rozmówcami, jak i od sytuacji

przedmiotowej”²⁴. Jest ona tedy „rozmową dla samej rozmowy”, „czystą grą znaczeń”, „grą samą dla siebie”²⁵. Jednakże z egzystencjalnego punktu widzenia dialog osiąga w tego rodzaju konwersacji biegun uprzedmiotowienia i nieautentyczności, albowiem subiektywność rozmówcy zatracą się zarazem całkowicie w czymś oderwanym i funkcjonującym wyłącznie ze względu na własne autonomiczne wartości. Dialog wyzwolony od „uczuciowego i wolicjonalnego stosunku między rozmówcami” jest dla egzystencjalisty dialogiem pozbawionym treści egzystencjalnej oraz jakiegokolwiek związku z osobowym i subiektywnym istnieniem człowieka. Istnienie to rozplywa się bez śladu w anonimowym i amorficznym „mówi się” (*das Gerade des Man* Martina Heideggera)²⁶. Pochwała błyskotliwej konwersacji — samocelowej gry znaczeń — brzmi nieoczekiwanie jak pochwała nicości. Wyemancypowane myślenie dialogowe, myślenie autonomizujące i ontologizujące dziedzinę tego, co międzyludzkie (*das Zwischenmenschliche*) jawi się tedy z kolei egzystencjaliście jako beznadziejnie porażone „chorobą na subiektywność”.

Dialektyczna koordynacja myśli egzystencjalnej oraz myślenia dialogowego najpełniej przejawia się we wzajemnym demaskowaniu cudzych niedowartościowań. To właśnie wyznacza oddalenie obu kierunków. Ale to samo współtworzy zarazem ich bliskość i w pewnym stopniu ich komplementarność. W sumie oba one odsłaniają wewnętrzną polaryzację zjawiska dialogu i jego sprzeczne wartościowanie w kulturze i społeczeństwie. Czyż samo w sobie nie odzwierciedla to konfliktowych relacji międzyludzkich i relacji społecznych?

Omawiana koordynacja występuje w wielu dziedzinach i na wielu płaszczyznach. Pojawia się w profesjonalnie i specjalistycznie ujętej działalności filozoficznej oraz w szeroko zakreślonym obszarze nauk humanistycznych obejmujących badanie różnego typu tekstów, ich zawartości (treści), form, przedmiotów i sytuacji, w których one występują²⁷. Pojawia się także w rozmaitych typach twórczości, choć przybiera w nich odmienną i bardziej złożoną postać. Rozważania te ograniczają się wszakże do refleksji o literaturze oraz do literatury. Uwzględniają one tedy dialektyczne przenikanie się myśli egzystencjalnej i myślenia dialogowego głównie na polu aktywności literackiej i literaturoznawczej. Do innych dziedzin odwołują się wycinkowo i sporadycznie.

Związki obu omawianych kierunków z literaturą i refleksją o literaturze, warto podkreślić, zawsze odznaczały się głębszą zażyłością. Wynikała ona zarówno z przesłanek negatywnych,

²⁴ J. Mukařovský, *Wśród znaków i struktur. Wybór szkiców*, wybór, redakcja, słowo wstępne J. Sławiński. Warszawa 1970, s. 197.

²⁵ Tamże, s. 197–198.

²⁶ Por. B. Casper, *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Freiburg 1975, s. 117.

²⁷ Por. K. Ajdukiewicz, *Metodologiczne typy nauk*, [w:] tegoż, *Język i poznanie*, t. 1. Kraków 1960, s. 287–313.

jak pozytywnych. Do pierwszych trzeba zaliczyć fakt, że myśl egzystencjalna oraz myślenie dialogowe odrzucały — nie zawsze zresztą kierując się tymi samymi motywami — wąsko wyspecjalizowane oraz partykularyzujące formy poznania człowieka, relacji międzyludzkich oraz świata. Myśl egzystencjalna podawała w wątpliwość perspektywę złożenia całości wiedzy o człowieku i jego bytowaniu w świecie z osiągnięć szczegółowych nauk empirycznych. Stroniła również z natury rzeczy od praktykowanego w nich stylu myślenia i wypowiedania się zmierzającego do precyzji, jednoznaczności i podmiotowej neutralności. W podobny sposób poszczególni przedstawiciele tego kierunku zwalczali tendencje systematyzujące i systemotwórcze w filozofii i naukach humanistycznych (by wspomnieć chociażby tak doniosłą dla wykrystalizowania się myśli egzystencjalnej walkę Kierkegaarda z heglizmem oraz z ideą „systemu odzwierciedlającego rzeczywistość”), strukturalną koncepcją rozumu analitycznego (w głośnym w swoim czasie starciu Sartre’a z Claude Lévi-Straussem) oraz doktryny propagujące poznanie obiektywne (z pozytywizmem na czele)²⁸. Kwestionowali zasadę sztucznej przedmiotowej, problemowej, pojęciowej i językowej separacji wypowiedzi filozoficznej jako warunku uzyskania przez nią istotności poznawczej. Przeciwnie, niejednokrotnie świadomie zmierzali do zatarcia funkcjonalnej specjalizacji poszczególnych form myślenia i wypowiedania się. Dążyli tedy do osłabienia formalno-kompozycyjnych i tematycznych norm określających odrębne powinności wypowiedzi filozoficznej, naukowej, literacko-artystycznej (poetyckiej w szerokim tego słowa znaczeniu), publicystycznej, retorycznej (włącznie z retoryką religijną) i potoczno-życiowej. Dziełu *stricte* literackiemu nadawali status traktatu filozoficznego podejmującego doniosłe problemy egzystencjalne (przykład: powieści i dramaty Sartre’a). Z kolei niektóre programowe pisma filozoficzne egzystencjalistów stanowiły wzorce poetyckiego eksperymentu językowego, nasycenia metaforyką, parabolizacji lub wieloznaczności (Heidegger, Kierkegaard). Przedstawiciele myśli egzystencjalnej zmieniali w rezultacie charakter i wyznaczniki dyskursu uznawanego tradycyjnie za „filozoficzny” i wpływali też na bardziej elastyczne rozumienie dyskursu literackiego. Podważyli autorytet kanonicznych form traktatu filozoficznego w stylu Kanta i Hegla przystosowanego do prezentacji i przekazywania odbiorcom w sposób maksymalnie zracjonalizowany gotowych prawd oraz całościowego, zamkniętego i spójnego obrazu świata. Na czoło wysunęli natomiast zagadnienie podmiotowości dyskursu, adresata, więzi, poszukiwania prawdy *in statu nascendi*. „Filozofowanie”, pisał Kierkegaard, „nie polega na przemawianiu w fantastyczny sposób do

²⁸ Zwięzłe egzystencjalistyczną krytykę racjonalizmu przedstawia S. Sarnowski, *Zmierzch absolutu? Z problemów filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalistycznej*. Warszawa 1974, s. 53–60.

wymyślonych istot”, lecz „w filozofii istniejący przemawiają do istniejących”²⁹. „[...] prawda jako zgodność myślenia i bytu, stwierdzał gdzie indziej, nie istnieje, a tylko się staje. Tym samym nie ma gotowej prawdy...”³⁰. Zbliżenie obu rodzajów dyskursu — literackiego i filozoficznego — dokonywało się zatem w związku z postawionym przed nimi zadaniem zakomunikowania nie tyle poznania, co samej egzystencji. Powodowało to również nasycenie ich pierwiastkami dialogowymi.

2 REFLEKSJA O LITERATURZE: STYL OBIEKTYWNY CZY EGZYSTENCJALNY?

Myśl egzystencjalna rozwinęła i wyostrzyła poczucie przeciwieństwa między ludzką egzystencją a światem rzeczy. Uprzytomniła ona fakt, że egzystencja ta nie daje się żadną miarą sprowadzić do bytu rzeczowego, że oba te porządki — porządek (wyrażając się dokładniej: nieporządek) egzystencji oraz porządek przedmiotów — są w stosunku do siebie zasadniczo niewspółmierne. Oczywiście, nie miało to bynajmniej oznaczać, że utrzymuje się radykalna nieciągłość między nimi, że dzieli je jakaś przepaść, której nie można pokonać. Niejednokrotnie wskazywano przecież, że zachodzą tu różnego typu związki i oddziaływania wzajemne. Dokonują się one za pośrednictwem skierowanej na świat percepcji, świadomości intencjonalnej, komunikacji, manipulowania przedmiotami i działalności praktycznej. Wskazywano również, że jednostka jest zawsze „w świecie”, że pozostaje w nim w pewien sposób cielesnie i społecznie usytuowana. Akcentowano współobecność innych ludzi i różnorodne powiązania z nimi. Ustalenia tego rodzaju nie były jednak w mocy anulować przeciwieństwa założonego u samych źródeł myśli egzystencjalnej. Stanowi ono zresztą o jej tożsamości i odrębności wobec innych kierunków. Nader wyraziście przeciwieństwo to przedstawił Sartre w polemice z Marksem w jednym ze szkiców o Genecie. „Człowiek” mówi Marks „jest przedmiotem dla człowieka. To prawda. Prawdą jest jednak i to, iż dla siebie jestem podmiotem i to w tej samej mierze, w jakiej mój bliźni jest dla mnie przedmiotem. I to nas właśnie oddziela, jako że nie jesteśmy — on i ja — jednorodni i należeć do jednej całości możemy wyłącznie w oczach kogoś trzeciego, kto ujmuje nas obu jako jeden jedyny przedmiot”³¹. Obu tych spojrzeń — spojrzenia na siebie i spojrzenia należącego do kogoś trzeciego — niepodobna zdaniem Sartre’a, ostatecznie uzgodnić. Pierwsze bowiem odkrywa i kształtuje porządek subiektywnego istnienia dla siebie, drugie natomiast ujmuje jednostkę wyłącznie jako przedmiot poznania i zewnętrznej oceny, tj. jako przedmiot w otoczeniu

²⁹ K. Toeplitz, *Kierkegaard*, wyd. 2, Warszawa 1980, s. 234.

³⁰ Tamże, s. 146.

³¹ J.-P. Sartre, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytyczno-literackich*, tłum. J. Lalewicz, Warszawa 1968, s. 434.

innych przedmiotów. Jednostka według trafnego określenia Jaspersa jawi się tutaj jedynie jako „scena ogólności” oraz „służebnica i narzędzie całości”, a „podmiot sam jest jednym z przedmiotów”³². W tym momencie można już zatem ustalić w zarysie charakter niniejszego fragmentu rozważań i sprecyzować jedno z kluczowych pojęć. Otóż przekonanie, że literatura zawiera się wyłącznie w porządku przedmiotowym i że tylko ten porządek jest istotny dla refleksji o niej, określa to, co zwie się tutaj stylem obiektywnym krytyki literackiej lub nauki o literaturze.

Samo pojęcie „styl obiektywny” może wydawać się wewnątrznie sprzeczne, ponieważ słowo „obiektywny” kłóci się ze „stylem”, któryż kolei zakłada pewien aktywny autorski oraz ekspresywny stosunek do przedmiotu. Istotnie, w stylu obiektywnym autorska ekspresja stylotwórcza zaznacza się, paradoksalnie, w ukryciu podmiotu oraz unikaniu ekspresji. Przybiera ona zresztą różnorodne postaci. Działalność stylotwórcza zmierza tedy do uczynienia podmiotu nieistotnym lub niewidocznym. Niekiedy zaś dąży ona do tego, ażeby całkowicie podporządkować go przedmiotowi, zamienić w jakiś jego aspekt lub przekształcić w ogniwo przedmiotowej całości. Styl obiektywny jest zatem stylem o tyle, o ile wiąże się on z działalnością mającą na celu unicestwienie podmiotu. Działalność ta w poszczególnych wypadkach sprowadza się nawet do jego samounicestwienia. Trzeba jednak zawsze pamiętać o tym, że ukrycie się, przemiana w nieistotność, uprzedmiotowienie lub samounicestwienie stanowią rezultat decyzji i działania samego tego podmiotu. Postępowanie takie z reguły łączy się z mniejszym lub większym usamodzielnieniem przedmiotu.

W dziedzinie poznawczej refleksji o literaturze styl obiektywny manifestuje się na wiele rozmaitych sposobów. Do jego zasadniczych wyznaczników należy ograniczenie prerogatyw podmiotu (badacza, pisarza lub odbiorcy) oraz usamodzielnienie literatury. Styl ten przejawia się w skrajnym wypadku w teoriopoznawczym unicestwieniu (postawieniu pod znakiem zapytania, zanegowaniu) wszelkich związków łączących literaturę z ludzką subiektywnością. Dotyczy to zarówno subiektywności pisarza, co krytyka, badacza lub czytelnika.

Z pewnością omawiany styl najgłębiej zadomowił się w myśleniu o samej literaturze. Przejawia się on w eksponowaniu jej aspektów przedmiotowych (rzeczowych), w ujmowaniu ich jako konstytutywnych cech i wyznaczników literatury, jej istoty, specyfiki, sposobu istnienia i funkcjonowania. Inaczej mówiąc, aspekty przedmiotowe wyczerpują tyleż esencjalne definicje literatury, co jej historycznie zmienną treść empiryczną. Nie ma ona zatem innego bytu niż ten, który zawiera się w jej właściwościach przedmiotowych. Prezentowany sposób myślenia o literaturze znakomicie odzwierciedla dokonana przez R. S.

³² *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, s. 145–146.

Crane'a charakterystyka *Poetyki* Arystotelesa. „Są one [dzieła poetyckie] — podobnie jak przedmioty nauk biologicznych — przedmiotami generowanymi z pierwotnie istniejącego materiału za pomocą określonych procedur. Zatem istnieją i są w pełni poznawalne tylko jako „konkretne całości”, jako rzeczy — tj. jako coś, z czego możemy sobie adekwatnie zdać sprawę tylko wtedy, gdy sprecyzujemy zarówno materię i elementy, z których są one skomponowane, jak i formę lub zasadę struktury, dzięki której dana materia ma charakter określonej istniejącej rzeczy [...]”³³. Z powyższego punktu widzenia pytaniem teoretycznie istotnym jest nie to, czy dzieło literackie jest przedmiotem, czy też nim nie jest, ale to, jakiego rodzaju jest ono przedmiotem.

Historycznie i typologicznie biorąc, na pytanie to udzielano odpowiedzi najbardziej różnorodnych. Dostrzegano w literaturze m.in. narzędzie przeznaczone do urzeczywistniania wyróżnionych celów (na przykład do wywoływania przeżyć estetycznych) bądź też, w innej wersji, narzędzie uniwersalne o możliwie wszechstronnych zastosowaniach (dostarczanie rozrywki, przedstawianie rzeczywistości, upamiętnianie wydarzeń historycznych, kształtowanie więzi społecznych, upowszechnianie idei, pobudzanie emocji itd.). Interpretacja literatury sprowadzała się do wyodrębnienia w utworze właściwości instrumentalno-operacyjnych oraz do ich oceny z punktu widzenia rzeczywistych użyć lub możliwych zastosowań. Podobnie też rozpoznawano w literaturze określoną technikę (zbiór środków oraz reguły ich montażu w całości wyższego stopnia), umożliwiającą tworzenie konstrukcji literackich. Dzieło literackie prezentowało się tutaj jako rezultat opracowania i stosownego przetworzenia tworzywa językowego, tematów idei oraz przeżyć. Powstawało ono dzięki opanowaniu i przyswojeniu sobie przez pisarza literacko nacechowanych chwytów i zasad konstrukcyjnych, które zasadniczo miały charakter ponadindywidualny i stanowiły wspólne dobro wyróżnionych całości historycznoliterackich (szkoły, prądu, okresu, gatunku, tradycji). Na tej podstawie wyodrębniano również wyspecjalizowane techniki znamienne dla poszczególnych typów utworów (techniki narracyjne, dramatyczne, technikę powieści kryminalnej, powieści psychologicznej itd.) lub aspektów literatury (techniki fabularne, punktu widzenia, strumienia świadomości i in.). Techniki tego rodzaju stanowiły w ogóle o możliwości powstania utworu literackiego a zarazem o jego odrębności. Utrwalone w postaci indywidualnych i typowych właściwości danego dzieła decydowały one o jego przynależności do literatury jako takiej oraz o zajmowanym w niej miejscu. W innych wypadkach natomiast technikę rozumiano nieco szerzej. Literaturę ujmowano wówczas jako

³³ R. S. Crane, *The Language of Criticism and the Structure of Poetry*, Toronto 1953, s. 44. Cyt. wg M. R. Mayenowa, *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*, Wrocław 1974, s. 11.

swego rodzaju „technikę komunikacyjną”, której podstawowym zadaniem jest przekazywanie informacji oraz organizowanie porozumiewania się ludzi w społeczeństwie³⁴. Z kolei jeszcze inne stanowiska metodologiczne i kierunki teoretycznoliterackie akcentowały przede wszystkim fakt, że utwory literackie funkcjonują zasadniczo w oderwaniu od okoliczności towarzyszących ich powstawaniu, „zapominają” o własnej genezie i procesie twórczym (wytwórczym), jawią się naocznemu obserwatorowi (podmiotowi poznającemu) w postaci samodzielnych całości literackich. Utrzymywano, że naga faktyczność pojedynczych utworów — ich usytuowanie jako odrębnych tekstów wśród innych tekstów, rzeczy wśród innych rzeczy, przedmiotów wśród innych przedmiotów — jest bezpośrednią daną nauki o literaturze, od której musi zaczynać się i z którą musi się liczyć proces poznawania literatury. Dotyczyłoby to, na jednym biegunie, opisu lub analizy konkretnego utworu i, na innym biegunie, ogólnych konstrukcji teoretycznych. Dzieło literackie, podobnie jak to świadomie i programowo uczynił Ingarden, ujmowano jako rodzaj bytu w sobie, jako przedmiot odmienny od innych przedmiotów, który odznacza się na ich tle szczególną budową. W ten sposób sam Ingarden uznał dzieło literackie za przedmiot intencjonalny różny od przedmiotów realnych oraz idealnych, następnie zaś przypisał mu wiele konstytutywnych dlań właściwości (budowę wielowarstwową i wielofazową, miejsca niedookreślenia schematyczność i in.). Jeszcze dalej posuwają się w swoim abstrakcyjno-objektywizującym radykalizmie teorie strukturalno-semiotyczne. Utwór literacki utożsamiają one z tekstem, z kolei tekst z pewnym wyróżnionym przedmiotem semiotycznym, który swoją literacką (poetycką) wartość zawdzięcza — dzięki szczególnemu zorganizowaniu, złożoności i funkcjom autotelicznym — właśnie pełnemu zautonomizowaniu³⁵. W skrajnych wersjach tego kierunku utwór literacki jest krystalizacją czystej, nieskażonej przedmiotowości. Jest obiektywnością *par excellence*.

W rzeczywistości występuje ona w refleksji o literaturze w rozmaitych odmianach i, rzecz zrozumiała, w różnym stężeniu. Na jednym biegunie wyraża się w kulcie „samych faktów” oraz w głoszeniu programu badań „czysto empirycznych” w oderwaniu od jakichkolwiek teorii. Innym jej przejawem wydaje się usamodzielnienie i zontologizowanie wyabstrahowanych przez badacza relacji strukturalnych. Na przeciwległym biegunie

³⁴ Por. M. Schorer, *Technika jako odkrywczość*, tłum. K. Stamirowska, [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. H. Markiewicz, t. 1, Kraków 1970, s. 258–279. Poznawczą oraz komunikacyjną funkcję literatury eksponuje szkoła tartuska i tzw. semiotyka kultury.

³⁵ Teorię przedmiotu semiotycznego prezentuje S. Żółkiewski w książce *Wiedza o kulturze literackiej. Główne pojęcia*, wyd. 2, Warszawa 1985, s. 28–33. Przedmioty semiotyczne pełnią równocześnie funkcję rzeczową i znakową. „Aspekt rzeczowy przedmiotu semiotycznego możemy inaczej nazywać przedmiotowym, aspekt semiotyczny — tekstowym” (s. 34). Uwaga o zautonomizowaniu literackiego przedmiotu semiotycznego (tekstu) w większym stopniu dotyczy poetyki lingwistycznej niż cytowanego autora, który koncentruje swoje zainteresowania na społecznej cyrkulacji tekstów oraz na ich uwarunkowaniach systemowych, funkcji poznawczej (modelującej) i uczestnictwie w zinstytucjonalizowanych formach porozumiewania się.

miernikiem tejże obiektywności staje się z kolei nadanie cech substancjalnych odpowiednio wymodelowanej „istocie” dzieła literackiego lub „swoistości” literatury³⁶.

Przedstawione uwagi nie pretendują do wyczerpania złożoności problematyki stylu obiektywnego i do zaprezentowania jego rzeczywistych i możliwych odmian, wariantów i niuansów. Nie wiążą one również stylu obiektywnego z określonymi stanowiskami metodologicznymi oraz kierunkami teoretycznoliterackimi³⁷. To prawda, że styl ten znajduje swoje szczególnie wyraziste krystalizacje w metodologiach nawiązujących do pozytywistycznych ideałów poznania obiektywnego oraz nauki o literaturze ostro odgraniczonej od krytyki literackiej i samej twórczości. To prawda, że dominuje on w fenomenologii Ingardena, który w *O dziele literackim* nie wahał się zadeklarować, że „dzieło i jego autor tworzą dwa różnorodne przedmioty [sic! — E. K.]” i dla którego oba te pojęcia – poznanie oraz porządek przedmiotowy — występują w związku nierozzerwalnym³⁸. Na terenie bliższym empirycznej nauki o literaturze styl ten obowiązywał w znacznym stopniu w formalizmie rosyjskim oraz strukturalizmie czeskim. W drugiej połowie XX wieku znamionował on wpływowe nurty strukturalizmu semiotycznego. Semiotyka — stwierdzał wybitny polski reprezentant tego kierunku — „dała warunki naukowości analizom znaków”³⁹. Sprawdzianem tego miał stać się m.in. fakt, że „analiza semiotyczna pozwala intuicje znaczeniowe zastąpić postępowaniem naukowym, posłusznym określonym rygorom poprawności odczytywania znaków [...]”⁴⁰. Ideał poprawnego odczytywania znaczeń i opatrywania go sankcją naukowości wydaje się znamienny dla omawianego stylu. Wiąże się on m. in. z nadzieją ostatecznego rozstrzygnięcia przez naukę sporów o znaczenia, sporów interpretacyjnych (jakaż byłaby to ulga, gdyby analizie semiotycznej udało się raz na zawsze ustalić, co znaczą słowa ideologemy „prawda”, „wolność”, „demokracja”, „równość”, „socjalizm” i wiele innych!). Charakterystyczne, że zwolennicy obiektywizmu zwalczali jako przeciwnika intuicyjną i subiektywistyczną hermeneutykę współczesną, a równocześnie bądź to twierdzili, że oba stanowiska koncentrują się na zupełnie innych zjawiskach, bądź też starali się przenosić styl obiektywny na teren hermeneutyki. Zbieżna z tą ostatnią tendencją interpretacja, by posłużyć się trafnym

³⁶ Łączy się to zazwyczaj z upodmiotowieniem „istoty” lub „swoistości” i przyznawaniem im przymiotów sprawczych oddziaływających na historyczny rozwój literatury.

³⁷ Jest paradoksem, że nawet koncepcje skrajnie irracjonalne dążą do obiektywizowania i racjonalizowania głoszonych poglądów. Wychodząc z podobnych założeń L. J. Pojman poświęcił książkę „logice subiektywności” Kierkegaarda (*The Logic of Subjectivity*, Alabama 1984). Toteż styl obiektywny zdaje się być zjawiskiem transmetodologicznym, obecnym u badaczy, którzy jawnie mogą się wypierać go.

³⁸ R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1960, s. 47.

³⁹ S. Żółkiewski, *Kultura. Socjologia. Semiotyka literacka. Studia*, Warszawa 1979, s. 590.

⁴⁰ Tamże, s. 588.

sformułowaniem Henryka Markiewicza, miałyby służyć „ujawnieniu wartości w dziele rzeczywiście obecnych”⁴¹. W jeszcze bardziej wyostrozonym ujęciu obiektywno-depersonalizującym powinna ona docierać do „reguł określających całościowy charakter utworu”⁴². Styl obiektywny, warto podkreślić, zagościł również w wielu popularnych szczególnie w latach siedemdziesiątych teoriach odbioru. Wyrażał się, ogólnie biorąc, w utożsamianiu czynności odbiorczych z czynnościami odtwórczymi⁴³, imitującymi właściwości bądź strukturę poznawanego zjawiska. W ten sposób ulegała unicestwieniu nie tylko podmiotowość twórcy odbieranego utworu. Idea odtwórczego i dublującego odbioru unicestwiała również podmiotowość czytelnika, krytyka i samego badacza. Aktywność poznawczo-odbiorcza przejawiała się bowiem w przystosowaniu percepcji i rozumienia do zastanego i gotowego przedmiotu odbioru bądź w wykonywaniu przekazywanych przezeń sygnałów sterowniczych⁴⁴. W stylu obiektywnym podmiotowość osiąga apogeum, paradoksalnie, w całkowitym samouprzedmiotowieniu lub w całkowitym poddaniu się manipulacji. Trzeba jednak przyznać, że zasięg omawianego stylu nie ogranicza się do wymienionych koncepcji, stanowisk i kierunków. Działa on w przekroju rozmaitych tendencji, niejednokrotnie pod innymi względami sprzecznych bądź nawet konfliktowych. Można tedy styl obiektywny uznać za formację transhistoryczną, która przekształca się i konkretyzuje w poszczególnych epokach i okresach i która przybiera w nich postać dostosowaną do warunków i potrzeb danego czasu. W jakiejś mierze postawa obiektywizująca zbiega się zresztą z potocznym, zdroworozsądkowym myśleniem o świecie. Może dlatego właśnie tak często przyjmuje się ją w sposób bezrefleksyjny i spontaniczny. Może dlatego styl ten praktykuje się „obok” i neutralnie wobec składanych oświadczeń metodologicznych i światopoglądowych.

W *Dialektyce negatywnej* Theodor W. Adorno utrzymywał, że postawę egzystencjalizmu znamionuje indyferentny stosunek do wszelkiej przedmiotowości⁴⁵. Trzeba stwierdzić, że krytyka Adorno wydaje się nader celna. O ile zarzut „bezprzedmiotowości” (Objektlosigkeit) z pewnością brzmi niesprawiedliwie, o tyle potwierdza się, że w kręgu myśli egzystencjalnej o świecie przedmiotowym mówi się ogólnikami i w sposób zazwyczaj mglisty. Świadczy o

⁴¹ H. Markiewicz, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984, s. 188.

⁴² J. Sławiński, *Dzieło — język — tradycja*. Warszawa 1974, s. 164.

⁴³ Najgłębiej postępowanie takie uzasadnił R. Ingarden w pracy *O poznawaniu dzieła literackiego*, [w:] *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1957.

⁴⁴ E. Balcerzan, *Perspektywy „poetyki odbioru”*, [w:] *Problemy teorii literatury*, Seria II, Wrocław 1976, s. 51–52, 55.

⁴⁵ *Negative Dialektik*, Frankfurt a. Main 1966, s. 56.

tym chociażby posługiwanie się przez egzystencjalistów kategorią Innego lub Obcego, która oznacza międzyludzkie uprzedmiotowienie i która zaciera zarazem występujące w tej dziedzinie różnice stopnia i jakości. Myśl egzystencjalna jest na swój sposób bezsilna i bezradna wobec nieskończonego zróżnicowania i bogactwa świata przedmiotowego, ba, więcej, swoją bezradność i bezsilność zasłania często moralizującą retoryką skierowaną przeciwko samotności, urzeczowieniu i wyobcowaniu człowieka. Niedostatek myśli egzystencjalnej uzmysławia jednakże to, co stanowi przewagę postawy obiektywizującej. Istotnie, w postawie tej, zgodnie z cytowaną wcześniej opinią Sartre'a, świat przedmiotowy odbiera się zwykle jako jednolity i jednorodny, jako przedmiotową całość. Można by rzec, że tego rodzaju ujęcie tworzy warunek możliwości myślenia przedmiotowego w ogóle. Wszelako ekspansja zwraca się tutaj w kierunku wyodrębnienia i ukonstytuowania w tej całości przedmiotowej poszczególnych dziedzin przedmiotowych, w kierunku uchwycenia ich materialnej i formalnej specyfiki. W ekspansji tego typu najpełniej zarysowały się historyczne zasługi formalizmu rosyjskiego, strukturalizmu czeskiego, francuskiego i radzieckiego (szkoły tartuskiej!), semiotyki czy nawet realistycznej fenomenologii Ingardena dla nauki o literaturze. Ich wysiłek skupiał się wszakże na „wycinaniu” w świecie przedmiotowym odpowiednio rozległej dziedziny (przedmiotów intencjonalnych, znaków), następnie zaś na jej wewnętrznym różnicowaniu, specyfikowaniu i strukturoowaniu, włączaniu w kompleksy funkcjonalne. Często produktem ubocznym odgraniczania i strukturoowania poszczególnych dziedzin przedmiotowych stawało się ich wzajemne odseparowanie i usamodzielnienie. Rozpoczynano płodną hipotezę o jedności świata przedmiotowego i jego wewnętrznym zróżnicowaniu, ale kończono peregrynację badawczą nierzadko obrazem rzeczywistości, na który składała się mnogość izolowanych i rozproszonych struktur. Co prawda, próbowano temu zaradzić proponując, jak w szkole tartuskiej, coraz to bardziej abstrakcyjne, ogólniejsze „modele świata”, które miały za zadanie wprowadzić jaki taki ład w narastający chaos samoistnych struktur. Trudno byłoby jednak zaprzeczyć, że ogólność tych „modeli świata” szła w parze z ich coraz większą dowolnością i przypadkowością⁴⁶. Nie działało się to bez powodu. Proponowane „modele świata” nadbudowywały się bowiem nad coraz to bardziej

⁴⁶ Było to następstwem m.in. dowolnego przenoszenia wyabstrahowanych cech języka naturalnego (np. opozycji fonemicznych) lub artystycznego (opozycji metafora — metonimia) na całokształt zjawisk kulturowych i w ogóle „na rzeczywistość”. J. Łotman i B. Uspieński oznajmiali w ten sposób w szkicu *O semiotycznym mechanizmie kultury* (1971): „Kultura jest generatorem strukturalności i dlatego wytwarza wokół człowieka sferę społeczną, która, na podobieństwo biosfery, czyni możliwym życie, co prawda — nie organiczne, lecz społeczne”. *Semiotyka kultury*. Warszawa 1975, s. 179. Metoda strukturalna J. Łotmana i B. Uspieńskiego w taki to nieskomplikowany sposób stawała się własnością kultury jako takiej, ba, czynnikiem wytwarzającym życie społeczne! Metodę badania utożsamiono z badanym obiektem i przekształcono w jego właściwość. Odkrywano w nim koniec końcem własne à priori metodologiczne badaczy.

oderwanymi od empirii przedmiotami myśli, w konsekwencji zaś, coraz bardziej oddalały się od rzeczywistości i traciły z nią wszelki związek (z czego zresztą wtórnie robiła cnotę sama teoria modelowania). Jest tedy historycznym paradoksem, że postawa obiektywizująca znajdowała często koniec w miejscu, które mogłoby dla myśli egzystencjalnej stanowić początek drogi: w pustej empirycznie przedmiotowości.

Jednym z następstw postawy obiektywizującej stawało się m.in. odseparowanie podmiotu i przedmiotu. W nauce o literaturze oznaczało to oddzielenie — wskutek ukształtowania odrębnych procedur i porządków badawczych — pisarza i jego dzieła, czytelnika i przedmiotu lektury, badacza i poznawczego obiektu. To właśnie zabieg tego rodzaju umożliwił potraktowanie odseparowanych członków jako zasadniczo innorodnych, zamkniętych i nieprzenikalnych dla siebie całości rządzonych odmiennymi prawidłowościami i odmiennie ustrukturuowanych. Naturalnie, oddzielenie to nie pociągało zignorowania problematyki wiążącej się z pisarzami, czytelnikami lub badaczami literatury. Równało się ono natomiast poddaniu wymienionych zjawisk warunkom i rygorom, które stosowano do wszelkich innych form przedmiotowych. Postępowanie takie w niemałym stopniu znamionowało formalistyczne, strukturalistyczne, fenomenologiczne czy nawet marksistowskie programy socjologii literatury. Konkretność podmiotowości ludzkiej przekształcano w nich notorycznie w „scenę ogólności” i poddawano rozmaitym zabiegom redukcyjnym. Sprowadzano je do ogólnych i jednorodnych pod względem treści „ról”, „norm”, „funkcji” czy „prawidłowości”. Czyniono je elementami klas wyodrębnionych z uwagi na wyizolowanie właściwości, takie jak wiek, płeć, zawód, wykształcenie czy przynależność grupowa. Analogicznie jak wyróżniano samą literaturę (ze względu na przysługujące utworom „cechy swoiste”), konstruowano jednorodne i sfunkcjonalizowane całości socjologiczne w rodzaju „publiczności literackiej” lub „społeczności nadawców literatury”⁴⁷. Jednak tylko w niewielkim stopniu udawało się powiązać owe wyodrębnione i usamodzielnione konstrukty socjologiczne z dziedziną przedmiotową tego typu, co literatura. Mimo czynionych w tym kierunku poważnych wysiłków kategorie socjologiczne stosowane do opisu i analizy „przedmiotów ludzkich” (społecznych) oraz kategorie teorii literatury (poetyki) stosowane do literackich przedmiotów semiotycznych okazywały się na ogół niewspółmierne i nieskoordynowane. Do całości socjologicznych doczepiano wprawdzie zapobiegawczo przymiotnik „literacki”, a do przedmiotowych całości literackich przymiotnik „społeczny”, ale operacje te — nie rozwiązując problemu współzależności — uzmysławiały go. Możliwe i stosunkowo proste okazywało się porównywanie jednego utworu literackiego z innymi

⁴⁷ Były to raczej konstrukty, pojęcia — deklaracje, a nie nazwy o treści empirycznej.

utworami oraz wyabstrahowanie metodą komutacji i substytucji wspólnych dla nich jednostek i reguł konstrukcji, słowem, systemu literackiego, który, zgodnie z przyjętą koncepcją, generował pojedyncze utwory. Możliwe i stosunkowo proste okazywało się konstruowanie całości socjologicznych w rodzaju społeczności nadawców literatury i publiczności literackiej. Trudną rzeczą stawało się natomiast zaprezentowanie związków, zależności, odpowiedniości lub dialektycznych koordynacji między wyróżnioną całością o charakterze socjologicznym i przedmiotowo-literackim (zbiorem utworów oraz ich własnościami). Każda z tych całości tworzyła sama dla siebie dziedzinę jednorodną, ale obie okazywały się w stosunku do siebie heterogeniczne. Pominąwszy nawet złożone relacje między grupami społecznymi i systemami literackimi, rzeczą kłopotliwą okazywało się samo zestawienie pojedynczego utworu z jednostkową, konkretną i niepowtarzalną egzystencją jego autora. Własności tego utworu zatracaly się w systemie literackim, autor zaś — w ponadosobowych strukturach zbiorowych. Rzecz oczywista, zwolennicy pansemiotyzmu dążyli do wypracowania „wspólnego języka opisu heterogenicznych faktów, twórców kultury i sytuacji historycznych, dotąd opisywanych w różnych i nieporównywalnych językach”⁴⁸ i osiągnęli na tej drodze niemało sukcesów. Rychło jednak musieli stwierdzić, że zamiar ten przekracza możliwości semiotyki. Zakładał on bowiem bezpodstawnie, że rzeczywistość składa się wyłącznie ze znaków, w następstwie zaś, różnorodną empirycznie rzeczywistość sprowadzał do jednorodnej rzeczywistości znaków stanowiącej jedynie wycinek świata materialnego. Z faktu, że opis jakiegokolwiek dziedziny rzeczywistości dokonuje się za pomocą znaków nie wynika przecież, że jest to opis znaków (że przedmiotem tego opisu są lub mogą być wyłącznie znaki). Koniec końcem, semiotycy musieli przyznać, że „na świecie obok rzeczy istnieją i znaki”⁴⁹, co pociągało za sobą m.in. konieczność odgraniczania przedmiotów semiotycznych od przedmiotów rzeczowych. Nie ulega jednak wątpliwości, że obraz świata podzielonego dychotomicznie na znaki i rzeczy wydaje się uproszczony ponad dopuszczalną granicę. Pomija się w nim, drobnostka, ludzi i procesy. Jeśli zaś w podziale tym nie mamy do czynienia z przeoczeniem, oznacza to z kolei, że ludzi i procesy podciąga się bądź to pod kategorię rzeczy, bądź to pod kategorię znaków. Oba rozwiązania tego typu budzą

⁴⁸ S. Żółkiewski, *Kultura. Socjologia. Semiotyka literacka*, Warszawa 1979, s. 567. Por. tamże, s. 582, 583–584. „Systemy semiotyczne, pisał autor, znakowe, są już homogeniczne, są porządkami znaków. Znaki są porównywalne niezależnie od heterogeniczności ich zmysłowej postaci, funkcjonalnej roli, odmiennej genezy. [...] O wszelkich znakach mówimy w jednym i tym samym języku teorii znaków, analizy semiotycznej” (s. 583). W kategoriach teorii dialogu powyższa wypowiedź jest programem homofonii teoretycznej. Nie jest jednak całkiem jasne, pod jakimi to względami znaki są porównywalne, skoro dokonuje się to „niezależnie od heterogeniczności ich zmysłowej postaci...”. Powstaje obawa, że teoria znaków pretenduje do miejsca zajmowanego... przez Pana Boga.

⁴⁹ Tamże, s. 573.

zastrzeżenia. Semiotyczna próba stworzenia jednorodnego i jednolitego obrazu świata załamała się wyraźnie pod ciężarem własnych ambicji. Wyszło na jaw, że oferuje ona wcale niejednorodny i zintegrowany opis świata, ale jedynie opis jego opisów w języku ogólnej teorii znaków. Jest to z pewnością niemało, ale zarazem nie jest to aż tak wiele, jak zapowiadały wystąpienia programowe. Wydało się, że przedmiotem, narzędziem i rezultatem opisu są twory językowe, znaki. Fakt, że są one ustanawiane i zmieniane przez ludzi działających w zmiennych warunkach społecznych i historycznych, podrywa wiarę w to, że opisy (analizy) semiotyczne są bezwzględnie „naukowo obiektywne” i że wykluczają z zasady subiektywne interwencje podmiotu. Możliwe, że poszczególne „intuicje znaczeniowe” kojarzone ze znakami w procesie ich odczytywania i rozumienia bywają chybione. Ale nie wynika stąd bynajmniej, że każda zaproponowana przez badacza konstrukcja systemowa — tylko dlatego, że nosi etykietkę „systemu” — jest trafna. Nasuwa się przypuszczenie, że zadomowiona w semiotyce strukturalnej opozycja systemu i subiektywności jest w istocie zawodna. Byłby to dodatkowy argument przemawiający za tym, że nowsze próby oparcia idei obiektywności i poznania obiektywnego — powiązane z wykluczeniem podmiotu — na analizie znaków i pojęciu systemu zawiodły właśnie tam, gdzie wydawały się najmocniejsze, najbardziej nowatorskie.

Styl obiektywny przedstawia zazwyczaj konstrukcję teoretyczną jako niepodważalny głos samej rzeczywistości. „Głos rzeczywistości” — tego, co faktyczne i zastane — wyklucza, rzecz jasna, jakikolwiek sprzeciw i spór z rzeczywistością. Jak można spierać się o coś, co narzuca się w postaci logicznej lub przyrodniczej konieczności? Styl ten zakłada, że owa rzeczywistość prezentuje się w ostatniej instancji w sposób naoczny i bezpośrednio dany. Zakłada też, że znaczenie tej rzeczywistości (jej sens) zawiera się w niej samej i że zadaniem procesu poznawczego jest znaczenie to odsłonić, odkryć, odzwierciedlić lub powtórzyć. Dlatego też — i tak właśnie brzmi teza krytyczna przedłożonego fragmentu rozważań — unieważnienie podmiotu egzystującego, urzeczowienie (*Verdinglichung*) i usamodzielnienie literatury uniemożliwia podjęcie z nią dialogu w procesie jej poznawania. Dialog podmiotu z nagą rzeczą jest możliwy tylko w przenośni⁵⁰.

Styl egzystencjalny mieści się na antypodach stylu obiektywnego. Przenikliwie to usytuowanie obu stylów przedstawił Karl Jaspers. „Nie jestem zdolny, pisał, do pochwycenia świata w odbiciu zwierciadła i nie mogę się w niego przeobrazić, lecz mogę tylko udzielić sobie jasności, aby stać się w świecie tym, czym jestem. Skoro zamknięta całość świata

⁵⁰ Tzn. w wyniku jej personifikacji.

zostaje złamana, pozostaje orientacja w świecie”⁵¹. Myśl egzystencjalna rezygnuje z poszukiwania jedności i jednorodności świata, z poszukiwania sensu zawartego w jego przedmiotowym zorganizowaniu i spójności. Przyjmuje właśnie za pewnik to że, jak to plastycznie wyraził Jaspers, „zamknięta całość świata zostaje złamana”. Nie pragnie ona jednak, wzorem sztuki romantycznej, przedstawiać tego świata ruin dla niego samego. Nie wierzy już bowiem ani w możliwość wiernego i dokładnego odtworzenia czegokolwiek, ani też w sensowność podobnych przedsięwzięć. Odrzuca estetykę mimesis w jej znanych historycznych redakcjach (realistycznej czy naturalistycznej), chociaż nie zawsze odrzuca ją do końca. Nie wierzy także w kreatywną lub konstrukcyjną działalność artystów i pisarzy. W rozbitym i pokawałkowanym świecie — w świecie bez stałych punktów oparcia, bez ideałów, do których można by się odnieść, bez celów wykraczających poza doczesność i teraźniejszość — estetyka kreacji lub autokreacji nie ma siły przebicia. Samozwańczy „demiurgowie słowa”, „budowniczości poematów”, „konstruktorzy wierszy” lub „inżynierowie dusz ludzkich” wyglądają anachronicznie lub przypominają szarlatanów w świecie, którego pejzaż proroczo odmalowały w XIX wieku *Kwiaty zła* Baudelaire’a lub *Piekieło* Norwida. Nie na wiele zda się również estetyka ekspresji, według której artysta lub pisarz dokonuje od czasu do czasu erupcji jakichś nadzwyczajnych skarbów ukrytych w jego wnętrzu. Jakimiż to skarbami swego wnętrza może obdarzyć rozdarty, zagubiony i zatrwożony poeta — rozdartego, zagubionego i zatrwożonego czytelnika? Myśl egzystencjalna stawiała sprawę bez osłonek i niedomówień. Tam, gdzie nie ma się na czym oprzeć i gdzie nie ma do czego nawiązywać, kryterium istotności dla tego, co się robi i co się zamierza robić, można znaleźć jedynie w sobie samym, we własnych decyzjach podejmowanych także na własny i tylko własny rachunek. Jaspers, którego zresztą nie sposób potraktować tu jako wyraziciela ogółu egzystencjalistów, wyraził rzecz skromnie, ale i bez ogródek. Jasności można udzielić nie światu przedmiotowemu, ale jedynie sobie samemu. Dostrzegł on sens egzystencji w rozumieniu własnej sytuacji w świecie, w nasyceniu jej świadomością⁵². Łączyło się to z zaniechaniem planów intelektualnego opanowania rzeczywistości na sposób heglowski. Oznaczało także zaniechanie jej praktycznego podboju i formułowania w tej dziedzinie, jak

⁵¹ *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, s. 174.

⁵² „Właśnie wtedy stajemy się sami sobą – pisał Jaspers – gdy z otwartymi oczyma wkraczamy w sytuacje graniczne. [...] Przeżywać sytuacje graniczne i egzystować to jedno i to samo. Wobec bezradności istnienia empirycznego jest to wzlot bytu (Seins) we mnie”. Na sytuacje graniczne składają się według Jaspersa sama empiryczna sytuacyjność istnienia ludzkiego, tj. jego historyczność oraz „sytuacje ogólne w ramach specyficznej historyczności”, tzn. „śmierć, cierpienie, walka, wina”, por. *Philosophie*, t. 3, 1932 Cyt. wg R. Rudzińskiego, *Jaspers*. Warszawa 1978, s. 189, 197. Oto jak Rudziński lapidarnie streszcza rozumienie „bycia sobą” u Jaspersa: „Być sobą to przede wszystkim zajmować postawy, ustosunkowywać się do siebie samego pod kątem wartości i sensu”, [w:] R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980, s. 259.

marksizm, perspektywicznych celowi zadań. Myśl egzystencjalna zajęła się w pierwszej kolejności rozbitym wnętrzem jednostki zagubionej w świecie, który utracił dla niej swoją przejrzystość, na którym u rozstajnych dróg pozdejmowano kierunkowskazy. I to właśnie kształtowało jej styl.

Wyrażał się on, ogólnie biorąc, w przenoszeniu kategorii wypracowanych w związku z doświadczeniem, przeżywaniem i uświadamianiem egzystencji na literaturę oraz na samo myślenie o literaturze. Uznając nie dającą się usunąć do końca odmienność subiektywnej egzystencji jednostki oraz różnorodnych form literackich (co przejawiało się chociażby w respektowaniu podziału na poezję i prozę, na rodzaje i gatunki literackie w wystąpieniach czołowych przedstawicieli myśli egzystencjalnej), poszukiwano równocześnie uzasadnienia i usprawiedliwienia pisarstwa z perspektywy egzystencji. Starano się osadzić je w ruchu stawania się egzystencji, w procesie nasycania jej autentycznością. Tytuł jednego z wcześniejszych szkiców Sartre'a *Po co się pisze? (Pourquoi écrire?)* nie ma charakteru w tym względzie przypadkowego. Wynikał on z typowego dla wielu egzystencjalistów przekonania, że pisarstwo nie zjawia się, jak to głosili nadrealiści, na zasadzie jakiegoś „zapisu automatycznego” (*l'écriture automatique*), lecz że „pisze się po coś”, w jakimś celu i z jakąś myślą przewodnią. Skoro autentyczne istnienie ludzkie ma być przeświecone świadomością, samozrozumieniem, pisarz powinien zdawać sobie sprawę nie tylko z tego, jaki sens zawiera się w jego dziele, ale — i to w pierwszej kolejności — jaki sens miało jego napisanie. Pytanie o sens pisania wyprzedza tedy pytanie o sens zapisany w utworze. Myśl egzystencjalna uznała bowiem, że ten drugi, tj. sens zapisany, wynika z podstawowych zaangażowań, wyborów i decyzji pisarza i że ostatecznie do nich się również sprowadza. Przekonanie to stanowi o jednej z jej osobliwości. Wyróżnia się ona dzięki niemu wśród innych stanowisk teoretyczno-literackich.

Sartre udzielił odpowiedzi na pytanie „po co się pisze?”. „Jednym z głównych motywów twórczości artystycznej, stwierdzał, jest niewątpliwie potrzeba poczucia się istotnym w odniesieniu do świata”⁵³. Odpowiedź ta wiązała pisarstwo z kruchością ludzkiej egzystencji, której istotność (konieczność) nie jest dana sama przez się, lecz trzeba jej dopiero dowieść. Pisanie nabierało znaczenia poprzez udział w realizacji tego zadania. Można więc przyjąć, że w interpretacji Sartre'a twórczość literacka (i sztuka w ogólności) podpira egzystencję, nadaje jej znamię istotności i ładu, chroni ją przed pogrążeniem się w bezsensie i przypadkowości. Sartre zajął pod tym względem stanowisko odmienne zarówno od Gide'a,

⁵³ J.-P. Sartre, *Czym jest literatura?*, s. 186.

jak i Claudela⁵⁴. Odrzucał skrajną przypadkowość egzystencji, nie przyjmował dla niej żadnych nadprzyrodzonych czy religijnych uzasadnień. Poszukiwał ich właśnie w literaturze, w twórczości artystycznej. Nadają one bowiem według niego egzystencji ludzkiej orientację i celowość już poprzez samo zaangażowanie „pisarza w pisanie” (artysty w tworzenie), a następnie — poprzez celowość sensu wpisanego w dzieło i usytuowanie tego dzieła w pewnej szczególnej perspektywie wartości. Perspektywę tę kształtowała idea rozszerzania widnokągu wolności ludzkiej.

Jednak akt twórczy — wbrew narzucającemu się tutaj oczekiwaniu — nie zaspokaja w pełni tej potrzeby podmiotu, ażeby „poczuć się istotnym w odniesieniu do świata”. Akt ten jest bowiem domeną subiektywności samego twórcy, w której, zgodnie z filozofią egzystencjalną, wszelka przedmiotowość ulega przetopieniu, w której przestaje się ona liczyć. Zdobyte w tworzeniu poczucie istotności podmiotu pozostaje połowiczne, okupuje je wszakże utrata przedmiotu. Dlatego Sartre, egzystencjalista, odrzucił wyjaśnienie, jakoby dostatecznym usprawiedliwieniem twórczości było pisanie jedynie dla siebie. Istotność podmiotowego istnienia twórcy, głosił on w *Czym jest literatura?*, potwierdza się zatem w istotności wytworzonego przezeń przedmiotu, tj. dzieła literackiego, natomiast istotność ostatniego przejawia się w odbiorze go przez innych ludzi. Sartre pogląd ten wyraził nader dobitnie. „Kant mniema, pisał, iż dzieło najpierw istnieje faktycznie, a potem jest oglądane. Istnieje ono tymczasem o tyle tylko, o ile jest oglądane, przedtem zaś jest jedynie apelem, czystym domaganiem się istnienia”⁵⁵. Teza ta miała niezwykle doniosłe konsekwencje teoretycznoliterackie. Okazało się, że pisarstwa w żaden sposób nie można usprawiedliwić wyłącznie ze stanowiska subiektywnej egzystencji, ze stanowiska pojedynczego człowieka. Świadom tego faktu, Sartre nie wahał się przed formułowaniem śmiałych wniosków. „Czynność pisania zakłada jednak, jako swój dialektyczny korelat, czynność czytania, a do tych dwóch wiążących się ze sobą aktów potrzebne są dwa odrębne podmioty. [...] Sztuka może istnieć tylko dla i przez innych (Il n’y a d’art que pour et par autrui)”⁵⁶. Nic dodać, nic ująć. Podobnie jak wielu innych przedstawicieli myśli egzystencjalnej Sartre poczuł się niewygodnie w mateczniku subiektywności pisarskiej. Pragnął uwzględnić konstytutywną dla twórczości artystycznej i literackiej relację międzyludzką. Zdradzał niewątpliwie symptomy opisaną już poprzednio „choroby na dialog”. Niewiele jednak wskazywało na to, że były to

⁵⁴ K. Kohut, *Was ist Literatur? Die Theorie der „littérature engagée” bei Jean-Paul Sartre*, Marburg 1965, s. 104–115.

⁵⁵ J.-P. Sartre, *op. cit.*, s. 194.

⁵⁶ Tamże, s. 189.

jakieś symptomy „myślenia dialogowego”. W rzeczywistości utrzymywał się na gruncie myśli egzystencjalnej.

Niepodobna ukryć także inne niejasności czy niekonsekwencje w jego stanowisku. Z przytaczanego przez Sartre’a twierdzenia, że pisarz może „uchwycić siebie, jako istotnego dla swojego dzieła” „jedynie poprzez świadomość czytelnika” wynikała bowiem nie tylko programowa teza myśli egzystencjalnej (uznana dość szeroko w teorii literatury, ale charakterystyczna już dla Kierkegaarda, głoszona m.in. przez Jaspersa), że „każdy utwór literacki jest apelem”⁵⁷. Z twierdzenia tego wynikało również to, że czytelnik — a więc inny człowiek — jest Sartre’owi potrzebny nie do ustanowienia z nim równoprawnej więzi, lecz przede wszystkim dla utwierdzenia się we własnej subiektywności: właśnie po to, ażeby poczuć się „istotnym dla swojego dzieła”. Pisarz egzystencjalista pragnie zatem kontaktu z czytelnikami, chce w ten sposób wydobyć się z macecznika subiektywności, w którym na ogół pozostaje on przedmiotem zainteresowania sam dla siebie (co też kształtuje, mówiąc językiem filozofii egzystencjalnej, jego „byt dla siebie”). Potrzebuje czytelników, ale zarazem lęka się spoufalenia z nimi. Jego postawę wobec nich znamionuje nieufność i podejrzliwość. W rezultacie pisarz ten waha się ustawicznie między pragnieniem zbliżenia się do nich i obawą nakazującą mu dystansowanie się od nich. W sensie teoretycznym ambiwalencję tę wyraża znakomicie m.in. podkreślanie przedmiotowości dzieła (czytelnik styka się bezpośrednio jedynie z przedmiotem, a nie z pisarską subiektywnością, pozostaje on tedy poza zasięgiem pisarskiego „bytu dla siebie”, tylko w niewielkim stopniu obciąża jego konto) oraz traktowanie literatury jako „apelu” (pisarz apeluje do wolności czytelnika, ale z góry zwalnia się od odpowiedzialności za to, jaki użytek czytelnik ten uczyni ze swej wolności).

Przedmiotowość dzieła u Sartre’a nie jest zatem jedynie skorupą krępującą subiektywną egzystencję, która wyraża się w odniesieniu „do innego-niż-ja” (co oznacza również: do innej postaci własnego ja) i spełnia się w ruchu „na zewnątrz siebie ku...”⁵⁸. Pełni ona również funkcje wobec niej ochronne. Tworzy ona w rzeczywistości trudny do przebycia mur między „dwoma odrębnymi podmiotami”, tj. między pisarzem i czytelnikiem, którzy znajdują się po jego przeciwnych stronach i dlatego porozumiewają się ze sobą jak przez ścianę. Obaj oni pozostają w pierwotnej — kształtującej ich sytuację egzystencjalną — relacji do dzieła przedmiotu, a dopiero wtórnie w relacji do siebie samych i potrzeby porozumiewania się ze sobą. Relacja podmiot — przedmiot wyprzedza genetycznie i logicznie relację podmiot —

⁵⁷ Tamże, s. 192.

⁵⁸ J.-P. Sartre, *Problemy metody*, [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. H. Markiewicz, t. 3, Warszawa 1982, s. 336.

podmiot. Ta druga jest wywodliwa z tej pierwszej, ale nie odwrotnie. Toteż można w sposób zasadny stwierdzić, że, wbrew składanym niekiedy deklaracjom teoretycznoliterackim, czytelnik jest w egzystencjalnej koncepcji literatury rzeczywiście pożądanym (dosłownie!), ale naprawdę nie jest on konieczny w sensie logicznym. Istotnie, czytelnik dopełnia literaturę, ale jej nie konstytuuje, nie określa impulsu twórczego. Impuls ten zawiera się bowiem w subiektywności pisarza, w potrzebie poczucia się istotnym wobec świata przedmiotowego, wobec własnego uprzedmiotowionego wytworu. Dzieje się to „poprzez świadomość czytelnika”, a zatem jest on dodatkiem czy środkiem umożliwiającym zaspokojenie pierwotnej potrzeby pisarza: potrzeby odróżnienia się od rzeczy, usankcjonowania za jego pośrednictwem nieprzypadkowości (istotności, ważności, konieczności) własnego ja subiektywnego i jego egzystencji. W tym też odzwierciedla się podstawowa różnica między myślą egzystencjalną oraz myśleniem dialogowym. W obrębie tej pierwszej ja subiektywne konstytuuje się w pewnej złożonej, dialektycznie zapośredniczonej relacji do przedmiotu, podczas gdy stosunki z innymi odgrywają rolę katalizatora. W myśleniu dialogowym natomiast, przeciwnie, ja konstytuuje się pierwotnie w relacji do ty (do innych ludzi), a przedmioty pojawiają się tylko wtórnie, jako tło, przeszkody lub ułatwienia⁵⁹. Oba stanowiska dzieli głównie funkcja oraz wartościowanie innego człowieka.

Między egzystencją a literaturą zaznacza się, mówiąc w pewnym uproszczeniu, stosunek komplementarny. Uzupełniają się one pod względem bytowym oraz dowartościowują w aspekcie intelektualno-etycznym. W celu wyjaśnienia tej komplementarności myśl egzystencjalna posługuje się zazwyczaj modelem dwubiegunowym. Na jednym z tych biegunów egzystencja i literatura wręcz pokrywają się ze sobą. Stają się one czymś jednorodnym, tworzą pewną niepodzielną całość, trudno je odróżnić od siebie. Można by rzec, że stanowią one dwa aspekty jednego i tego samego zjawiska, dwa aspekty dziania się. W podobnym kierunku zmierza, jak się wydaje, wieloznaczna interpretacja Martina Heideggera⁶⁰. Odrzuca on autoteliczno-przedmiotowe oraz instrumentalno-praktyczne rozumienie literatury. Nie jest ona ani czymś ostro i jednoznacznie odgraniczonym od egzystencji, czymś w stosunku do niej samoistnym i samocelowym, ani też nie jest jakąś pomocą czy podporą dla istnienia ludzkiego. Uprawianie literatury, na dobrą sprawę, nie wyróżnia niczym szczególnym w porównaniu z innymi ludźmi osoby pisarza (w tej materii Heidegger odbiega od

⁵⁹ Porównaniem egzystencjalizmu oraz filozofii dialogu zajmuje się S. Boni, *The Self and the Other in the Ontologies of Sartre and Buber*, Washington 1982, s. 177-179 (schematyczne zestawienie podobieństw i różnic).

⁶⁰ Panoramę poglądów M. Heideggera na literaturę — a także panoramę ich różnorodnych interpretacji i krytyki — przedstawia antologia *Martin Heidegger and the Question of Literature. Toward a Postmodern Literary Hermeneutics*, pod red. W. V. Spanosa, Bloomington 1979 (wyd. I w 1976 roku).

prometejskich w swej intencji rozwiązań Sartre'a) lub jego życia. Literatura zatem, zgodnie z prezentowanym stanowiskiem, nie wyraża osobowych przeżyć lub treści egzystencjalnych; nie uzewnętrznia także jednostkowych bądź ogólnych struktur egzystencjalnych. Nie odzwierciedla sytuacji egzystencjalnych. Nie odzwierciedla również pozaosobowej rzeczywistości. W tej ostatniej dziedzinie Heidegger, krytyk metafizyki subiektywności, prezentował się jako jeden z bardziej radykalnych krytyków mimetyzmu i reprezentacjonizmu teoretycznoliterackiego⁶¹. Literatura natomiast w swoich najbardziej skondensowanych formach — dotyczy to przede wszystkim poezji — jest stanowieniem bycia⁶². Poezja jest stanowieniem bycia „przez słowo i w słowie”⁶³. Poprzez słowo jest samym byciem. Ujawnia, stanowi i przechowuje ona bycie. Właśnie w byciu zawiera się jedność poezji z mową, człowiekiem i bytem. Z byciem wiąże się również właściwy poezji wymiar rozumienia (kształtowania sensu) oraz wymiar dziejowości. Dzięki stanowieniu bycia „poezja jest podstawą wspierającą dzieje [...]”⁶⁴. Z tego samego powodu uważa ją również Heidegger za „pramowę”, tj. za warunek możliwości pojawienia się i posługiwania się mową codzienną. Wbrew teoriom formalizmu rosyjskiego (choć zapewne bez intencji polemizowania z nim) Heidegger przeciwstawiał się pogładowi głoszącemu, że poezja jest „obróbką” mowy potocznej, co zakłada, że mowa potoczna „poprzedza” poezję, że jest od niej strukturą bardziej podstawową i pierwotną. Otóż według Heideggera w rzeczywistości jest na odwrót. „Podstawą ludzkiego istnienia jest rozmowa, jako właściwe działanie się mowy. Pramową jest jednak poezja jako stanowienie bycia”⁶⁵. Można darować sobie w tym miejscu naświetlenie genezy poezji jako pramowy, albowiem Heidegger nawiązywał tu bez wątpienia do bardzo starych poglądów: niemieckich poetów mistycznych z XVII wieku, Jakuba Boehme, Vico, romantyków, Herdera, Humboldta i wielu innych⁶⁶. Jego zasługą wydaje się jednak silne i wyraziste powiązanie poezji — a poprzez poezję całej literatury — z ponadindywidualnie (tj. nie indywidualistycznie) rozumianym byciem, istnieniem, stawaniem się dziejowym

⁶¹ Por. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1977; zwłaszcza „Czas światobrazu”, s. 128–167. Filozoficzne wprowadzenie do poglądów Heideggera daje książka K. Michalskiego, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1968, por. rozdz. II: „Główne wątki filozofii egzystencjalnej”, s. 49–160.

⁶² M. Heidegger, *Hölderlin i istota poezji*, [w:] *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. S. Skwarczyńska, t. 2, cz. 2, Kraków 1981, s. 192–194. Zwięzłą, ale treściwą wykładnię poglądów Heideggera na istotę poezji przedstawia również S. Skwarczyńska w pracy *Kierunki w badaniach literackich. Od romantyzmu do połowy XX wieku*. Warszawa 1984, s. 215–218.

⁶³ M. Heidegger, *Hölderlin i istota poezji...*, s. 192.

⁶⁴ Tamże, s. 194.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Por. na ten temat M. R. Mayenowa, *Język poezji, język poetycki – dzieje problemu*, [w:] *teżże, Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka...*, rozdz. II, s. 47–106, zwłaszcza od s. 53 i dalej.

człowieka. Poezja w tym ujęciu nie jest zjawiskiem wtórnym i pochodnym wobec zastanego i gotowego już bytu, lecz najgłębiej współtworzy bycie tego bytu, w tym również bycie człowieka. Nadaje temu byciu charakter dynamiczny, czasowo-dziejowy i transgresywny.

Nie sposób też przeoczyć znaczenia, jakie Heidegger przypisuje właśnie rozmowie w kształtowaniu mowy i poprzez mowę istnienia ludzkiego. Mowa warunkuje fenomen bycia dzięki temu, że jest ona czymś więcej niż narzędziem: dzięki temu, że jest wydarzeniem⁶⁷. Z kolei wydarzeniem jest ona dzięki rozmowie. „Rozmowa, pisał Heidegger, nie jest jednak tylko jednym ze sposobów spełniania się mowy — mowa jest istotna tylko jako rozmowa”⁶⁸. Wszelako Heidegger w odróżnieniu od myślenia dialogowego szczególnie mocno uwydatnił jednoczący i zespalający charakter rozmowy. Myślenie dialogowe z racji rozmaitych uwikłań polemicznych (m.in. w przeciwstawieniu do transcendentalizmu przyjmującego istnienie „świadomości w ogóle”) akcentowało w pierwszym rzędzie empiryczną odmienność i różnorodność porozumiewających się ze sobą podmiotów. Inaczej niemiecki filozof: wskazywał, że „jesteśmy jedną rozmową. Jedność rozmowy polega na tym, że istotne słowo ujawnia za każdym razem Jedno i To samo, coś, ze względu na co jednoczymy się, na podstawie czego jesteśmy czymś jednym, a tym samym jesteśmy we właściwy sposób sobą. Rozmowa i jej jedność są podporą naszego istnienia”⁶⁹. Nie miał chyba racji Buber wyklinając Heideggera ze wspólnoty myślicieli kształtujących dwudziestowieczną filozofię dialogu⁷⁰. Przyjmując zdepersonalizowane i zontologizowane rozumienie egzystencji Heidegger musiał zarazem inaczej — a może tylko pod innym kątem — ujmować zagadnienie dialogu. Można by naturalnie postawić mu zarzut, że świadomie lub nieświadomie homofonizował on dialog (rozmowę). Bez wątpienia, zawiera się w tym część prawdy. Jednak porozumiewanie się, w którym byłyby artykułowane wyłącznie różnice i odrębności oraz w którym absolutyzowano by je, również zatraciłoby znamiona dialogu.

Zamieniłoby się ono w kakofonię izolowanych w swej odrębności głosów. Toteż wypada zastosować względne i bardziej dla Heideggera przychylnie kryteria oceny zaprezentowanego stanowiska. Uznając ponadindywidualny oraz intersubiektywny charakter dialogu — fakt, że rozgrywa się on pomiędzy ludźmi, a nie w samych jednostkach czy też w oderwanych od nich utworach — autor szkicu *Hölderlin i istota poezji* podkreślał znaczenie tożsamości słów i

⁶⁷ M. Heidegger, *Hölderlin i istota poezji...*, s. 190.

⁶⁸ Tamże, s. 191.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Problem ten naświetla S. Boni, *The Self and the Other in the Ontologies of Sartre and Buber*, Washington 1982, s. 162–163.

sensów wypowiedzianych w sytuacji porozumiewania się ludzi. Tożsamość ta była według niego nieodzownym warunkiem „dziania się dziejów” (w mowie i za pomocą mowy), ich ciągłości oraz umożliwiała kształtowanie międzyludzkiej wspólnoty. To prawda, że programowe, skrajnie pluralistyczne myślenie dialogowe — stanowiące w niemałym stopniu filozoficzną i humanistyczną reakcję na działające w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku systemy totalitarne, na uniformizację nowoczesnych społeczeństw przemysłowych itp. — ignorowało częstokroć występowanie w dialogu tożsamych słów i sensów, w konsekwencji zaś, elementów wspólnego języka. Tymczasem bez minimum wspólnego języka i osiągnięcia jakichkolwiek uzgodnień między dialogującymi, i samo porozumiewanie się byłoby w rzeczywistości niemożliwe⁷¹. Jeśli zatem Heidegger w przytoczonej wypowiedzi („istotne słowo ujawnia za każdym razem Jedno i To samo”) naprawdę miał na myśli owo minimum wspólnego języka pożądane i niezbędne w porozumiewaniu się, jego stanowisko, choć jednostronne i wieloznaczne, trudno byłoby podważyć.

Nakładanie się egzystencji i literatury nieco inaczej przedstawił Sartre. Jak pokazują jego interpretacje *Pani Bouary* oraz innych utworów Flauberta⁷², zarodki przyszłych znaczących rozwiązań literackich tkwią już w początkowych stadiach kształtowania się osobowości pisarskiej, we wczesnych kontaktach z najbliższym środowiskiem rodzinnym i społecznym. Dialektyczna jedność egzystencji i pisania szczególnie otwarcie i dramatycznie zaznacza się w szeroko rozumianym procesie twórczym, w którym pojęcia te stają się właściwie zamienne. Życie subiektywne wypełnia się literaturą, powstające dzieło — subiektywnością. Każdy pisarski akt komponowania utworu, nadawania czemuś w nim sensu, wartościowania, rozumienia, przedstawienia czegoś itp., o ile nie jest czynnością całkowicie zapożyczoną i wtórną, jest równocześnie aktem na wskroś egzystencjalnym, realizacją pewnego „sposobu istnienia” człowieka jako pisarza i odwrotnie, pisarza jako człowieka. Już sama decyzja pisania — a nade wszystko decyzja pisania właśnie o tym, a nie o czymś innym, w ten, a nie inny sposób, dla tej, a nie innej publiczności — jest zawsze pewnego rodzaju wyborem, jest egzystencjalnie nacechowana i znacząca. Dotyczy ona bowiem tego, jaką treść jednostka postanawia nadać swemu życiu, co zamierza z nim zrobić. Otwiera przed nią perspektywę stania się kimś innym niż była dotychczas. Otóż przesłanki takiej decyzji, jak przyjął Sartre i jak głoszą inni przedstawiciele myśli egzystencjalnej, tkwią w całym doświadczeniu egzystencjalno-społecznym jednostki, w jej stosunku do siebie samej oraz w stosunkach z innymi ludźmi. Przesłanek tych nie można wywieść wyłącznie na przykład z faktu nabycia

⁷¹ Akcent na potrzebę „wspólnego języka” (kodu) kładła m.in. współczesna teoria komunikacji. Por. R. Jakobson, M. Halle, *Podstawy języka*, Wrocław 1964, s. 110–114.

⁷² Por. na ten temat J. Halpern, *Critical Fictions*, New Haven 1976, s. 115–164.

przez daną jednostkę określonego wykształcenia lub sprawności technicznych, z przyswojenia sobie przez nią obiegowych konwencji literackich lub schematów tradycji. W świetle prezentowanej koncepcji procesu powstawania literatury tworzonej indywidualnie nie można też wydzielić abstrakcyjnie z innych, złożonych aspektów ludzkiego życia i potraktować go jako pewnego autonomicznego procesu twórczego⁷³. Co więcej, nie można sprowadzać go do gotowych, wcześniej ukształtowanych warunków osobowościowych, literackich, kulturalnych czy społecznych. Dzieło literackie — zanim zostanie uformowane — występuje w postaci skierowanego ku przyszłości projektu, który z natury rzeczy przekracza zastane warunki. W tym też znaczeniu nie tylko wyraża egzystencję, nie tylko stanowi jej część, ale również ją aktywnie kształtuje.

Egzystencjalna koncepcja literatury przeciwstawia się tedy utożsamianiu jej ze strukturalno-semiotycznymi właściwościami przekazu literackiego. Gdyby jednak poszukiwać jej wykładników właśnie na tym gruncie, to można by stwierdzić, że ponad symboliczną bądź ikoniczną interpretację utworu przedkłada ona interpretację indeksualną (w znaczeniu nadawanym tym terminom przez Ch. S. Peirce'a)⁷⁴. Uwydatnia ona faktyczny — w przeciwstawieniu do konwencjonalnego, arbitralnego lub motywowanego relacją podobieństwa — związek znaczący między dziełem i jego twórcą⁷⁵. Koncepcja ta podważa również interpretację literatury w kategoriach proponowanych przez teorię produkcji literackiej, o ile teoria ta zakłada opis i wyjaśnienie literatury za pomocą wyabstrahowanych czynności operacyjno-technicznych, w oderwaniu od jej egzystującego i cech osobowych wytwórcy⁷⁶. Do mimetycznej teorii dzieła literackiego zbliża się Sartre'owska teoria prozy, która wszelako mówi nie o odbiciu lub odzwierciedlaniu rzeczywistości, lecz o jej „odsłanianiu”, i która łączy je z działaniem, tj. z przekształcaniem sytuacji pierwotnie zastanej według określonego projektu. „Nazywać, pisał Sartre, to pokazywać, pokazywać zaś — to zmieniać”⁷⁷. Działanie literatury przejawia się pośrednio, poprzez to, że „pisarz wyposaża

⁷³ Proces ten autonomizują, tzn. odgraniczają od pozostałych aspektów życia twórcy, kierunki tak odmienne, jak fenomenologia R. Ingardena i psychologia C. G. Junga. Pisarz — i w ogóle „każdy twórczy człowiek” — „jako artysta jest zrozumiały jedynie na podstawie swego twórczego czynu”, a „motywy osobiste są ograniczeniem, ba, wręcz grzechem sztuki”, C. G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, wybrał, przełożył i wstępem poprzedził J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 398. Kierkegaard, przeciwnie, całą swoją twórczość filozoficzną kształtował jako wyraz własnej, jedynej i niepowtarzalnej egzystencji.

⁷⁴ D. G. Marshall, *The Ontology of the Literary Sign: Notes Toward a Heideggerian Revision of Semiology*, [w:] *Martin Heidegger and the Question of Literature*, pod. red. W. V. Spanosa, Bloomington 1979, s. 291.

⁷⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Semiotyka i filozofia znaku*, [w:] M. Bense, *Świat przez pryzmat znaku*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1980, s. 5–38.

⁷⁶ Szeroko problematykę produktywistyczną omawia B. Owczarek, *Twórczość i komunikacja literacka. Spór o podstawy literaturoznawstwa marksistowskiego*, Warszawa 1986.

⁷⁷ J.-P. Sartre, *Czym jest literatura?*, s. 223.

społeczeństwo w świadomość nieszczęśliwą [...]”⁷⁸. Już sam fakt zobrazowania społeczeństwa gromadzi przesłanki dla pojawienia się tego rodzaju świadomości. „W samym fakcie, że społeczeństwo siebie widzi, że — nade wszystko — widzi siebie jako widziane, zawiera się zaprzeczenie ustalonych wartości i ustroju”⁷⁹. Teoria prozy Sartre’a wykazuje również wpływy fenomenologii (idea odsłaniania świata), heglizmu (wewnętrznie podzielona „świadomość nieszczęśliwa”), marksizmu (projekt zmiany stosunków w społeczeństwie). Zawiera ona również element rdzennie egzystencjalny. Tworzy go konfliktowe usytuowanie subiektywności pisarskiej i społeczeństwa. W przeciwstawieniu do wszystkich wymienionych teorii i stanowisk egzystencjalna myśl o literaturze odznacza się wszelako cechą osobliwą i stanowiącą o jej tożsamości. Początek literatury — zasadę jej tworzenia przekształceń i sensu — dostrzega ona zawsze w pisarskiej subiektywności, w egzystencji jednostki. Dzieło literackie jest w jej obrębie odpowiedzią na pytanie, co autor — konkretne ja egzystujące, ja „rzucone w istnienie”, uwikłane w różnego typu chciane i nie chciane sytuacje — ze swoją egzystencją uczynił lub co zamierzał uczynić.

Jednak myśl egzystencjalna jest pobudzana sprzecznymi dążeniami. O ile jedno z nich ożywia pragnienie zanurzenia literatury bez reszty w ludzkiej egzystencji, o tyle zaś — naprzeciwległym biegunie — wskazuje ona ostro odgraniczoną od przeżyć subiektywnych rzeczowość utworu, na jego obcość, nieprzenikliwość, bytową separację wobec pisarza i czytelnika. Skoro literatura istnieje, jak utrzymywał Sartre, „dla i przez innych” (co było m.in. polemicznym sprzeciwem wobec parnasistowskiego hasła „sztuki dla sztuki”), pisarz odkrywał w niej czynnik własnego wyobcowania, a czytelnicy — składnik otoczenia przedmiotowego. Dzieło literackie odsłaniało własną przynależność do świata rzeczy. Myśl egzystencjalna potwierdzała tedy usytuowanie literatury jako „rzeczy wśród rzeczy”, ale na ogół zatrzymywała się w tym miejscu, w którym kierunki obiektywizujące starały się opisać jej rzeczową odrębność i swoistość. Zajmowała się natomiast ludzkimi reakcjami na świat rzeczy. Dotyczyło to również obcowania z literaturą w jej aspekcie rzeczowym. Proponowała w tej dziedzinie swoistą egzystencjalną fenomenologię czytania⁸⁰. W tym duchu Sartre nazywał czytanie „tworzeniem kierowanym” (*création dirigée*), w którym „przedmiot literacki nie ma innej substancji niż podmiotowość czytelnika” i gdzie równocześnie czytelnik użycza swoich przeżyć i namiętności zmyślonym postaciom, konfliktom i wydarzeniom⁸¹. Na

⁷⁸ Tamże, s. 222.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Fenomenologię czytania prezentował Sartre w szkicu *Po co się pisze?*. Trzeba ją odróżnić od socjologii publiczności, którą zajmuje się szkic *Dla kogo się pisze?*.

⁸¹ J.-P. Sartre, *op. cit.*, s. 191.

czytanie składają się łącznie „indukcja, interpolacja i ekstrapolacja, podstawy zaś tym operacjom dostarcza wola autora”⁸². To ostatnie przytoczenie wydaje się nader charakterystyczne. Myśl egzystencjalna stawiała przed dylematem bezwarunkowego uznania wolności czytelnika oraz, z drugiej strony, rzeczowych, obiektywnych właściwości samego utworu, które nieubłagane narzucały tej wolności ograniczenia, tj. nakazywały liczyć się z nadanymi mu przez autora cechami konstrukcyjnymi, organizacją tekstową, doбором i uporządkowaniem znaków słownych, nadanymi im znaczeniami itd. Na jednym krańcu rysowała się idea lektury całkowicie dowolnej, kształtowanej wyłącznie na podstawie impulsów płynących z wnętrza podmiotu, podporządkowujących im przedmiot lektury. Na drugim zaś krańcu majaczyło się widmo lektury obiektywnej, polegającej na wyrzeczeniu się własnej podmiotowości przez czytelnika, na przystosowaniu się do struktury odbieranego dzieła, na zagubieniu czy też zatraceniu się w niej. W pierwszym wypadku lektura sprowadzałaby się do czystej kreacji właściwego danemu czytelnikowi przedmiotu lektury, w drugim natomiast wypadku mielibyśmy do czynienia z samouprzedmiotowaniem czytelnika. Pragnąc uniknąć obu tych skrajności, Sartre zadowolił się rozwiązaniem połowicznym: ideą lektury pojętej jako „tworzenie kierowane”, jako ograniczona kreacja W rzeczywistości wikłał się w sprzeczności nie do rozwikłania, jak choćby ta, w której czytanie raz utożsamiał z tworzeniem, innym razem z logicznymi operacjami typu „indukcja, interpolacja, ekstrapolacja”. Egzystencjalna koncepcja lektury — a wraz z nią koncepcja literatury tworzonej „dla i przez innych” — pruć się i rozlatywała na strzępy, gdyż dialektyka podmiotu i przedmiotu okazywała się ograniczona i zbyt wąska dla rozwiązania postawionego problemu.

* *

*

Dialektyka ta ulega przewyciężeniu na gruncie myślenia dialogowego. Nie oznacza to wszakże, że dialogowy sposób widzenia zjawisk oraz ujmowania i rozwiązywania problemów teoretycznoliterackich stanowi ostatnią przystań, do której refleksja o literaturze może zawinąć i gdzie zakotwicza się na stałe. Oznacza to jedynie tyle, że myślenie dialogowe proponuje odmienny paradygmat dla nauki o literaturze. Paradygmat ten przełamuje ograniczenia stylu obiektywnego i stylu egzystencjalnego, ale zachowuje on równocześnie

⁸² Tamże, s. 199.

problematykę, która w obu stylach jest problematyką doniosłą i poniekąd uniwersalną. Z samej istoty dialogu wynika zresztą, warto podkreślić, sprzeciw wobec gestów, których treścią byłoby bezwzględne wykluczenie i przekreślenie. Nie bez racji Bachtin stwierdzał, że „sens odsłania swą głębię w spotkaniu z innym, cudzym sensem, w zetknięciu z nim”⁸³, co też w rezultacie osłabia bądź eliminuje jednostronność, zamknięcie i skrajności obu tych sensów. Dotyczyłoby to sensów wydobywanych i tworzonych przez oba omawiane style. Stosuje się to także do metody dialogowej, w której krytyka cudzych ograniczeń z natury rzeczy uświadamia jej własne niedostatki i potrzebę ich usunięcia. Nieodparcie nasuwa to wniosek, że dialogowa krytyka stylu obiektywnego (całej formacji kierunków teoretycznoliterackich kształtujących ów styl) oraz myśli egzystencjalnej w ostatniej instancji przeobraża się w samokrytykę idei dialogu oraz podstaw myślenia dialogowego.

Na gruncie myślenia dialogowego przekroczenie założeń stylu obiektywnego dokonuje się w kilku punktach węzłowych. O tyle, o ile na styl ten składa się, ogólnie biorąc, ukrycie podmiotu oraz usamodzielnienie jednorodnych pod określonymi względami dziedzin przedmiotowych, myślenie dialogowe, przeciwnie, ujawnia nieustanną współobecność tego podmiotu oraz akcentuje, że literatura kształtuje się i funkcjonuje na przecięciu się rozmaitych dziedzin języka, świadomości i kultury. W tym też rozumieniu myślenie dialogowe przyjmuje odmienną perspektywę teoriopoznawczą oraz wychodzi z odmiennych przeświadczeń na temat sposobu istnienia i bytowego statusu literatury. Nie odrzuca ono zasady obiektywnego poznania naukowego w obrębie nauki o literaturze, ale zasadzie tej nadaje ono inne znaczenie oraz wielorako ją relatywizuje.

Myślenie dialogowe, rzecz jasna, nie kwestionuje istnienia rzeczywistości niezależnej od dialogującego i poznającego podmiotu. Przeciwstawia się natomiast stanowiskom neutralizującym aktywność podmiotu poznającego (sprowadzającym ją do samounicestwienia się podmiotu jako czynnika zakłócającego nieskazitelnie lustrzane odbicie określonej dziedziny przedmiotowej). Podobnie też odgranicza się wyraźnie od stanowisk utożsamiających poznanie z konstruowaniem dowolnych modeli rzeczywistości (jej fragmentów). Dialogowe myślenie uznaje, że ludzka świadomość jako taka — artykułowana w języku oraz w innych typach znaków — nie odzwierciedla jedynie istnienia i właściwości przedmiotu, który stara się poznać, ale że równocześnie z owym przedmiotem odzwierciedla sposób życia i właściwości poznającego podmiotu. Jeśli więc charakteryzować tę świadomość w kategoriach zwierciadła, to mamy do czynienia z podwójnym zwierciadłem⁸⁴. Z tego też

⁸³ M. Bachlin, *Estetyka twórczości słownej*, Warszawa 1986, s. 474.

⁸⁴ W. N. Wołoszinow, *Frejdzizm. Kriticzeskij oczerk*, Moskwa 1927, s. 40.

powodu trzeba by odrzucić twierdzenia, że literatura jest przedmiotem intencjonalnym nadbudowującym się nad przedmiotami realnymi⁸⁵ bądź też — z innego punktu widzenia — że jest ona systemem semiotycznym modelującym rzeczywistość⁸⁶. Oba te poglądy pomijają doniosły fakt, że literatura jest nie tylko odzwierciedleniem czegoś, lecz że odzwierciedla ona również (ujawnia, wyraża, konstytuuje) człowieka odzwierciedlającego otaczającą go rzeczywistość, słowem, że stanowi ona swoiste odbicie odbicia⁸⁷. Jednakowoż i to stwierdzenie nie wystarcza. Myślenie dialogowe wykracza również poza formułę odbicia w tym sensie, że relację podmiot — przedmiot wiąże z relacją podmiot — podmiot (ponieważ odbicie odbicia można pojąć wyłącznie jako relację międzypodmiotową, tj. jako stosunek odzwierciedleń właściwych co najmniej dwom różnym podmiotom). Wiąże ono w konsekwencji poznawczy i praktyczny stosunek jednostek ludzkich do otaczającego ich świata przedmiotowego ze stosunkami, jakie zawiązują się pomiędzy samymi tymi jednostkami i jakie utrwalają się m.in. w formie typowych stosunków intersubiektywnych, społecznych, kulturalnych i literackich. Metodologia dialogowa wyklucza zatem ujęcia sprzeczne z powyższym nastawieniem.

Dotyczy to m.in. teorii mimetycznych, których podstawą bywa rozważana samodzielnie relacja tekst — rzeczywistość (nie ma tu znaczenia, czy w grę wchodzi mimetyzm treści, mimetyzm form, analogia bądź homologia struktur). Z dialogowego punktu widzenia tekst literacki tłumaczy się w pierwszym rzędzie nie w odniesieniu do przedmiotowej rzeczywistości pozatekstowej, lecz jako produkt, wykładnik i czynnik międzypodmiotowych oddziaływań wzajemnych i stosunków. Naturalnie, niejednokrotnie naśladuje on, przedstawia, odzwierciedla, wyobraża itp. zastane, *in statu nascendi* lub możliwe obiekty pozatekstowe. Metodologia dialogowa podkreśla jednak, że tekst literacki odnosi się do obiektów pozatekstowych poprzez medium kształtujących go międzypodmiotowych stosunków dialogowych. Strukturę obiektu odtwarza on bądź ją kreuje właśnie poprzez ich pryzmat. Utwór literacki z reguły dwojako ogranicza swoje odniesienie do istniejącej na zewnątrz niego rzeczywistości przedmiotowej. Po pierwsze, jawi się jako dzieło w pełni autonomiczne, niezależne od niej. Po drugie zaś, występuje jako czysta faktyczność, jako twór pozbawiony podmiotu i cech literackich (dokument, stenogram, zapis rzeczywistego wydarzenia). W

⁸⁵ Dotyczy to głównie R. Ingardena, ale w istocie pewne elementy myśli polskiego fenomenologa obecne są w egzystencjalizmie.

⁸⁶ Por. J. Łotman, *Struktura tekstu artystycznego*, tłum. A. Tanalska, Warszawa 1984, rozdz. II, s. 50–73 i rozdz. IV, s. 85–116. W rozdziałach tych szczegółowo jest rozpracowana idea literatury jako wtórnego systemu modelującego.

⁸⁷ Ideę tę prezentuje w szczególności książka Miedwiediewa *Formalnyj mietod w litieraturowiedienii. Kriliczeskoje wwidienije w socjologiczeskuju poetiku*. Leningrad 1928. rozdz. II, ale powracała ona wielokrotnie w pismach Bachtina.

jednym wypadku zrywa z nią wszelkie więzi, w drugim natomiast — sam upodabnia się do obiektów i zjawisk pozaliterackich. Można by mniemać, że w obu tych wypadkach zanika równocześnie problem odzwierciedlenia tych zjawisk (ich modelowania, strukturywania, przedstawiania, naśladowania itd.) oraz problem kształtującej je i rozgrywającej się w nich bądź wokół nich interakcji dialogowej. Można by sądzić, że na czoło wysuwa się w obu skrajnych sytuacjach relacja podmiot — przedmiot, tj. odbiorczo nastawiony podmiot na tle zastanego bądź to autonomicznego obiektu literackiego, bądź to obiektu zaliczanego do tzw. literatury faktu czy paraliteratury. Nie ma tu zastosowania formuła odbicie odbicia, ponieważ utwór literacki nie odzwierciedla niczego poza sobą samym, ponieważ równa się samemu sobie. Podlega odbiorowi, ale on sam nie jest instancją odbiorczą. Parafrazując dyskutowaną w literaturze przedmiotu opinię: komunikuje siebie, nic innego poza tym⁸⁸. Otóż teoria dialogu wskazuje na występującą w tego typu skrajnych przypadkach granicę porozumiewania się, a równocześnie granicę literatury. Zakreśla ją urzeczowienie podmiotu i wytwarzanego przezeń sensu⁸⁹. Wydaje się, że mamy tu do czynienia również z granicą myślenia dialogowego. Wbrew pewnym sugestiom Bubera czy Bachtina nie znaczy to wszakże, że jest to równocześnie granica świadomości lub wszelkiego myślenia. Myślenie dialogowe stanowi jedną z wielu, ale bynajmniej nie jedyną formę problematyzowania i przedstawiania zjawisk. Nie można wykluczyć, że najbardziej płodne i skuteczne okazuje się ono właśnie w stosunku do literatury i procesów porozumiewania się.

W dziedzinie tej uwidacznia się bowiem w pełni odpowiedniość metody dialogowej i przedmiotu poznania. Podczas gdy w stylu obiektywnym rozdziela się badacza i literaturę jako zjawiska względem siebie zewnętrzne i niejednorodne, w myśleniu dialogowym uznaje się, przeciwnie, ich przenikanie się i współdziałanie. Dialog wszakże z samej swej istoty zespala w dynamiczny, procesualny układ elementy inno- oraz różnorodne. Na tej podstawie stosunki dialogowe typu pytanie — odpowiedź, potwierdzenie — zaprzeczenie, propozycja — jej zaakceptowanie itp. kształtują różne wewnętrzne właściwości literatury (relacje między funkcjonującymi w jej obrębie różnymi praktykami znaczącymi oraz ideotwórczymi, językami, stylami, obrazami chronotopicznymi, pozycjami autorskimi oraz pozycjami tekstowych podmiotów mówiących). Ale na tej samej podstawie pojawia się w literaturze dialogowe odniesienie do języka nauki i jej *éthosu* ujętych jako odrębna pozycja znaczeniowa (twórczość Stanisława Lema) i *vice versa*, dialogowa postawa badacza lub krytyka wobec

⁸⁸ Por. krytyka tej formuły E. Kasperski, *Dialog a nauka o literaturze*, [w:] *Dialog w literaturze*, pod red. E. Czaplejewicza i E. Kasperskiego, Warszawa 1978, s. 267 i nast.

⁸⁹ Na istnienie tej granicy wskazywała książka M. Bubera *Ich und Du* rozgraniczając relację Ich – Du (relacja dialogowa) oraz relację Ich – Es (biegun uprzedmiotowienia).

precyzyjnie i neutralnie (ale tylko na pierwszy rzut oka) opisywanego czy analizowanego utworu. Metodologia dialogowa dostrzega bowiem w przedmiotowości i faktyczności gotowego wytworu literackiego — obok jego znaczeniowo zneutralizowanych własności materialnych i semiotycznych — cudzą świadomość i pozycję znaczeniową, słowem, cudzą podmiotowość, która wyraża się i kształtuje w aktualnych i potencjalnych relacjach z innymi podmiotami. Należy jednak zdecydowanie odrzucić utopijną i naukowo bezpłodną ideę Bubera o kulminacji międzyludzkiego porozumiewania się w momentalnym, ekstatycznym zespoleniu dusz — bez pomocy słów, bez pośrednictwa innych znaków⁹⁰. Międzypodmiotowe stosunki dialogowe materializują się w słowie i w innych typach znaków. Nie chodzi przy tym o jakieś szczególne typy stosunków wewnątrzsystemowych lub międzysystemowych. Stosunki dialogowe materializują się bowiem w słownie lub znakowo uformowanych wypowiedziach autorskich, tj. jako stosunki w obrębie danego tekstu oraz jako stosunki pomiędzy różnymi tekstami. Na tym tle zarysowuje się również dialogowa interpretacja obiektywności. Oczywiście, prawdą jest to, że o praktycznych i poznawczych możliwościach podmiotu współdecydują struktury przedmiotowe i że struktury te współokreślają widnokrąg sensu i porozumiewania się. To one również rzutują na właściwości, sens i funkcjonowanie literatury, na jej kulturowe, społeczne i historyczne upostaciowania. Myślenie dialogowe uzmysławia jednakże i to, że na aktywność podmiotu w dziedzinie kształtowania sensu i porozumiewania się oddziałuje — tak dodatkowo, jak ograniczająco — współobecność innego podmiotu (innych podmiotów). Współobecność ta, może ona zresztą wyrażać się w formie możliwości, tj. przewidywania, projektu, apelu, nadziei lub potrzeby, warunkuje literaturę równie dogłębnie i wszechstronnie, jak odbywa się to ze strony struktur przedmiotowych. Na tym terenie metodologia dialogu kwestionuje więc przezorność stylu obiektywnego (pełne wyeksponowanie poznawanego utworu, wyrzeczenie się przez badacza wszelkich interwencji mających na widoku kształtowanie jego znaczenia i wymowy), jak też patos właściwy rzecznikom myśli egzystencjalnej (pełne wyeksponowanie podmiotowości autora i czytelnika-badacza, przyznanie ich subiektywnym wolnościom prawa stanowienia o sensie dzieła). Warunkiem badawczego obiektywizmu, zgodnie z tą metodologią, jest bowiem zrozumienie i wyjaśnienie własnej dialogowej pozycji wobec literatury, tj. wobec artykułowanych w niej samej i na jej temat cudzych pozycji znaczeniowych.

O przekraczaniu myśli egzystencjalnej w sferze idei dialogowych mówiono już wcześniej. W tym miejscu należałoby natomiast wskazać na dwie istotne różnice omawianych stanowisk. Otóż w dziedzinie myślenia dialogowego pojawia się nowa — zasadniczo

⁹⁰ M. Buber, *Between Man and Man*. New York 1969, s. 204 (Prospect w pracy *What is Man?*).

odmienna od egzystencjalnej — koncepcja podmiotu i ludzkiej subiektywności. Myślenie to przyjmuje, że podmiotowe „bycie sobą” kształtuje się w relacjach z innymi ludźmi. Oznacza to zarazem, że świadomość podmiotu jest pierwotnie dana „z całą innością świadomości cudzej”⁹¹, tzn., że jest ona świadomością pierwotnie i niezbywalnie heterogeniczną. W tym sensie Bachtin wyraził się obrazowo, że „świadomość człowieka budzi się spowita w cudzą świadomość”⁹². Metodologia dialogowa pociąga zatem uznanie tego, że świadomość autorska — jako ontyczne i teoriopoznawcze założenie całości i wewnętrznej spójności utworu literackiego — jest świadomością wewnątrznie uspołecznioną oraz społecznie zorganizowaną. Z tezy tej wypływają również inne, doniosłe konsekwencje. Motywuje ona m.in. wielogłosową interpretację utworu, w której występuje on w charakterze „całości wzajemnie oddziałujących na siebie świadomości, z których żadna nie stała się całkowicie obiektem świadomości cudzej”⁹³. Interpretacja tego rodzaju podkopuje zarówno obiektywny i olimpijski „punkt widzenia trzeciego” (obiektywizującego obserwatora), jak też punkt widzenia jedynej i niepowtarzalnej subiektywności (podmiotu egzystującego). Zmienia ona także egzystencjalną koncepcję lektury. Niepodobna jej ująć, jak faktycznie ma to miejsce u Sartre’a, ani jako procesu interioryzowania dzieła przez czytelnika, ani też jako jego zatracenia się w obiektywności utworu. Myśleniu dialogowemu bliższe byłoby ujęcie procesu lekturowego jako „spotkania dwóch świadomości w procesie rozumienia i badania wypowiedzi”⁹⁴. Interpretacja dialogowa akcentuje zatem w lekturze czynnik uspołecznienia podmiotu, tj. autora i czytelników oraz uspołecznienie samego utworu, który w aktach lektury i w wynikających z nich interpretacjach staje się ośrodkiem dialogowej interakcji społecznej. Warto również zauważyć, że w obrębie teorii dialogu daleko idącej konkretyzacji ulega samo pojęcie uspołecznienia. Wydobywa ono znakowo zapośredniczone i skryształizowane w rozmaitych wypowiedziach stosunki intersubiektywne, w których siłą ożywiającą pozostaje niezmiennie społecznie uwarunkowany i społecznie produktywny *homo loquens* i praktyka mówienia urzeczywistniająca się w różnorodnych kontaktach i sytuacjach kształtowanych przez życie zbiorowe i w jego obrębie. Jeśli jednak istotnie myślenie dialogowe rodzi się z postawy, którą swobodnie można by nazwać filozofią intersubiektywności, nie wolno przeto zapomnieć ani o przedmiotowym biegunie relacji międzyludzkich (upostaciowanym w samym utworze literackim, „rzeczy znaczącej”), ani o biegunie subiektywnym (wyrażającym się w świadomości egzystowania i w pytaniach o jego sens).

⁹¹ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, Warszawa 1970, s. 11.

⁹² M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, Warszawa 1986, s. 484.

⁹³ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, s. 28.

⁹⁴ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, s. 481.