

JAKUB MISUN

---

## Podręczny słownik przezroczystości

### 1. *All this transparency*

Europejską historię przezroczystości można zacząć, jak czyni to Marek Bieńczyk, od *Wyznań* Jana Jakuba Rousseau, który jako pierwszy na większą skalę zaczął głosić ideę przezroczystości. Rousseau mówił o ludzkim sercu i społecznej komunikacji. Gdyby niemożliwe było kłamstwo, uwierzono by młodemu Janowi Jakubowi, kiedy ten zarzekał się, że nie połamał zębów w grzebieniu panny Lambercier<sup>1</sup>.

Zaczynając od epizodu opisanego przez Rousseau, autor *Tworków* otwiera przed czytelnikiem wielką księgę XIX- i XX-wiecznej historii, by pokazać, na jak wielu polach wspomniana kategoria ma lub miała swoje zastosowanie. Najbliższy współczesnemu czytelnikowi zdaje się rejestr polityczny: przejrzystość władzy jako zasada funkcjonowania państwa demokratycznego, lub odwrotnie — brak intymności jako podstawa ustroju totalitarnego. Autor opisuje wiele własnych perypetii związanych z czytaniem gazet, spisuje swoje obserwacje dotyczące popularności tej kategorii w życiu politycznym, próbuje nawet ująć ją w statystyczne ramy. Przezroczystość już na tym poziomie sprawia Bieńczykowi wiele kłopotu: okazuje się ambiwalentna. Problem z niejednoznacznością przezroczystości, z jej niemalże nieskończoną modalnością, wróci również na innych obszarach badanych przez eseistę. Przecież właśnie nieprzejrzystość relacji społecznych w historii Rousseau stała się powodem braku wiary w jego zapewnienia o własnej niewinności. Zatem, choć przejrzyste społeczeństwo może być kategorią typową dla totalitaryzmu, jasność społecznej komunikacji okazuje się już kategorią wcale pozytywną:

---

<sup>1</sup> Por. M. Bieńczyk, *Przezroczystość*, Kraków 2007.

Przeszkodą dla przezroczystości odczuwaną w sobie przez Jana Jakuba, przeszkodą, która później zostanie podniesiona do rangi negatywnego doświadczenia społecznego [...], jest niemożność — mówiąc dzisiejszym językiem — komunikacji, czyli pełnego i jawnego przekazania przezroczystości, jej wiecznego utrwalenia<sup>2</sup>.

W ten sposób Bieńczyk przechodzi od politycznej i ściśle społecznej rzeczywistości, gdzie „przezroczystość jest niemal zawsze względna, oderwana od metafizyki”<sup>3</sup>, na pole epistemologii. Przezroczystość nie tylko staje się wymogiem w relacjach międzyludzkich, lecz także traktowana jest przez Bieńczyka jako stan psychofizyczny<sup>4</sup>. Rozważania polityczne są wyłącznie punktem wyjścia do refleksji dużo głębszej, osobistej i egzystencjalnej. Kategoria przezroczystości rozumiana jest w tym kontekście „jako jedno z podstawowych pragnień, jako tęsknota naszej wyobraźni”<sup>5</sup>.

Nowoczesność pierwsza zwerbalizowała swój problem z przezroczystością. Rousseau wyszedł od istotnego problemu społecznego, co doprowadziło go do pytania o przejrzystość komunikacji, czyli języka. Okazało się, że język ów nijak się nie odnosi do rzeczywistości: Jan Jakub mówi, że jest niewinny, a panna Lambertier mu nie wierzy. Pomiędzy podmiotem i światem utworzyła się wskutek tego pewna przepaść, którą na różne sposoby starano się zniwelować. Nowożytne badania nad językiem zmierzały w stronę oddzielenia podmiotu od rzeczywistości nieprzezroczystą barierą języka. Jako szczytowy punkt tego oddzielenia Michał Paweł Markowski traktuje filozofię Kanta, w którego wizji doszło do głosu poczucie źródłowej utraty, odczucie, „że świat jako taki jest niepoznawalny, wobec czego jesteśmy skazani jedynie na tworzenie jego podobizn, podróbek i pocztówek”<sup>6</sup>. W tym momencie otuchy powinien dodać Kartezjusz, jego teoria przezroczystej jaźni, tę tezę obali jednak psychoanaliza, o czym później. Oderwanie podmiotu od świata wiąże się z poczuciem dojmującej samotności, niemożności paraliżującej działania i w konsekwencji — permanentnej nudy.

Rozwiązanie Bieńczyka brzmi: przezroczystość. Nie chodzi jednak o gromadzenie szklanych kul, wpatrywanie się godzinami w akwaria i sklepowe witryny, ani nawet śledzenie politycznych dyskusji. Przegląd prasy posłużył pisarzowi jako dowód na

<sup>2</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 90.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>5</sup> K. Szalewska, *Glass-esej*, „Twórczość” 2008, nr 11, s. 120.

<sup>6</sup> M.P. Markowski, *Życie na miarę literatury. Eseje*, Kraków 2009, s. 18.

to, że przezroczystość jest obecna we współczesnym dyskursie i być może głębiej, za potrzebą przejrzystych związków władzy i społecznej komunikacji, kryje się pragnienie przezroczystości epistemologicznej, pozwalającej przywrócić utraconą jedność człowieka ze światem.

Bieńczyk zatem, mając za punkt wyjścia przepaść, wyrusza na poszukiwanie. Szuka w architekturze, w malarstwie, w literaturze. W każdej z tych dziedzin sztuki znajduje potwierdzenie obecności marzenia o przezroczystości. Jednak sam status ontologiczny przedmiotu poszukiwań wydaje się mało przejrzysty: Czego szukać, jeżeli nie witryn i akwariów? Czym właściwie jest przezroczystość? Bytem? Stanem? Negacją?

Na początku rozważań spróbuję zdefiniować marzenie o przezroczystości jako próbę odzyskania dostępu do siebie i do świata. Bieńczyk bada, jak dalece człowiek może świadomość uzyskać i z jakimi konsekwencjami dlań się to wiąże. Wycieczka w stronę psychoanalizy stanowić będzie dopełnienie relacji ja — świat, z jaką zmagaly się wieki XIX i XX. Reakcją na powstałą przepaść okazywała się histeria lub melancholia. Bieńczyk, oprócz tych konstatacji, poddaje pod dyskusję pewne elementy rzeczywistości, gdzie sam znalazł jakieś pęknięcia, będące być może furtką do upragnionej samowiedzy. Szuka jej w miłości i przezroczystości rozumianej jako pozbycie się własnej biografii, zatarcie śladów. Przyjęty punkt wyjścia jest jednak dla przezroczystości absolutnie niekorzystny. Zaczynamy bowiem od zupełnego zaciemnienia, nieprzejrzystej jaźni, odległej człowiekowi rzeczywistości i dyskursu filozoficznego, podtrzymującego niemożność zrealizowania tego marzenia:

Russowska odyseja przezroczystości [...] zakładała pełną czytelność „ja” i znosiła wszelkie przeszkody w jego lekturze. Po niej nastąpiła w europejskiej filozofii i rodzącej się psychologii głębi rewolucja antyrussowska, kontrrewolucja, którą Peter Sloterdijk nazywa „krytyką przezroczystości”. Wynikała ona bezpośrednio z odkrycia podświadomości w naturze ludzkiej<sup>7</sup>.

## 2. *Mare tenebrarum*, czyli zaciemniania ciąg dalszy

„Postęp przejrzystości jako społecznej utopii idzie w parze z coraz lepszym uświadamianiem sobie zasadniczej nieprzejrzystości

<sup>7</sup> Ibidem, s. 59.

ludzkiej psychiki”<sup>8</sup> — pisze w swoim artykule Michał Warchala. Zygmunta Freud, który odkrył dyskursywną naturę ludzkiej nieświadomości, a właściwie nieświadomego<sup>9</sup> — rozumianego początkowo jako puste miejsce w psychice, które można wypełnić, by przywrócić jedność, sensowność<sup>10</sup> — zwerbalizował jedynie obawy swojej epoki. Wraz z tą teorią obalony został ostatni bastion, ostatnia przystań dla zagubionego w świecie człowieka — kartezyjska jaźń, do której, według francuskiego filozofa, dostęp mamy pełny i niczym nieograniczony<sup>11</sup>. Nieświadome wyraża się w świecie dostępnym człowiekowi jedynie jako seksualne popędy, libido, nad którym człowiek usiłuje zapanować. W topograficznym układzie Freuda *das Es* jest tym elementem jaźni, który „rozpuszcza od dołu kartezyjski podmiot”<sup>12</sup>. Na drugim końcu schematu umieszczone jest *superego* (*Über-Ich*), które jest wyrazicielem społecznych reguł, hamujących nieokiełznane poczynania popędów. *Ego* (*das Ich*) natomiast stanowi pewną wypadkową obydwu tych sił. Aparat psychiczny ma trzymać popęd w ryzach, by niwelować przykrości. Energię libido Freudowska zasada przyjemności przekierowuje na inne obszary, na przykład sztukę. W idealistycznym założeniu libido może zostać stłumione do tego stopnia, że przywrócona zostanie samoprzejrzysta struktura Ja<sup>13</sup>.

Jedną z dróg, którymi nieświadome próbuje wyrwać się spod panowania *superego*, jest język, dokładnie — przejęzyczenia. Pomyłki językowe powstają, według Freuda, na seksualnym podłożu. „Freud jednak nie wyciągnął ze swoich językowych analiz i interpretacji dalej idących konsekwencji — pisze Paweł Dybel. — Nastąpiło to dopiero w pracach Jacques’a Lacana”<sup>14</sup>. W miejsce Freudowskiego „nieświadomego” Lacan wprowadza porządek Symbolu, czyli język. Nieświadome mogłoby być przejrzyste, gdyby przejrzysty był sam język. Tak jednak nie jest, na co uwagę zwrócił już wcześniej Rousseau. Porządek symboliczny to bo-

<sup>8</sup> M. Warchala, *Melanchologia — krótki kurs*, „Literatura na Świecie” 2008, nr 9–10, s. 354.

<sup>9</sup> Niem. *das Unbewusste* — por. P. Dybel, *Nieświadome w psychoanalitycznej teorii Lacana*, w: *Lacan, Žižek — rewolucja pod spodem*, red. P. Czaplinski, Poznań 2008, s. 4.

<sup>10</sup> Zob. P. Dybel, op.cit., s. 3.

<sup>11</sup> Por. M.P. Markowski, *Psychoanaliza*, w: idem, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007, s. 50.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>13</sup> Tam, gdzie panowały żądze, wywłaszczające świadomy siebie podmiot z należnej mu dominacji, powinno się z powrotem ustanowić panowanie samoprzejrzystej struktury Ja, które negując swoją własną popędowość, osiągnęłoby poziom niezakłóconego samopoznania — zob. ibidem, s. 63.

<sup>14</sup> P. Dybel, op.cit., s. 5.

wiem sfera obcości, dyskurs nieświadomości czy, za Lacanem, dyskurs Innego: „[...] człowiek musi mówić, żeby wyrazić siebie, ale mówiąc używa słów, które nie pochodzą od niego, lecz ze sfery alienującej kultury”<sup>15</sup>. Dostęp do świata i do Innego podmiot ma jedynie w porządku Symbolu, który jednak wyklucza ze świata elementy mogące sprawić nam przykrość (w rozumieniu Freuda). Przez to mamy świadomość, że istnieje jakaś część rzeczywistości, do której nie mamy dostępu, ponieważ więzi nas zasada przyjemności<sup>16</sup>. Wnioski z psychoanalitycznych seminariów Lacana jedynie pogłębiają nieprzezroczystość rzeczywistości, dodają do niej bowiem nowe pola niedostępne dla świadomości podmiotu.

Optymistyczna tradycja hermeneutyczna zakłada, że istnieje sposób rozjaśniania nieświadomego dzięki wykorzystaniu metod interpretacji. Nieświadome, ustrukturyzowane według Lacana jak język, może podlegać odczytaniom, podobnie jak każdy inny tekst. Wymaga to jednak przyjęcia pewnego podstawowego założenia, w które wierzą i Ricoeur, i Gadamer: sens istnieje przed aktem interpretacji. Nawet jeśli, to wyalienowani w porządku Symbolu nie jesteśmy w stanie niczego o nim orzec — skomentowałyby zapewne frakcja hermeneutyczna spod znaku Friedricha Nietzschego, Giovanniego Vattimo i Johna Caputo. Jak jednak te ustalenia przekładają się na rzeczywistą egzystencję?

### 3. *Pająk małe licbo*

Histeria staje się tematem osobnego eseju. Bohaterką tekstu jest Olga, która przeżywa doświadczenie utraty: „[...] ktoś miał zniknąć, nieodwołalnie, raz na zawsze”<sup>17</sup> — pisze Bieńczyk. Utrata z kolei, zwłaszcza ta „na zawsze”, czyli śmierć bądź rozstanie kochanków<sup>18</sup>, to klasyczny przykład Jaspersowskiej „sytuacji granicznej”. Gdyby przełożyć Jaspersa na język Lacana, Olga spotkała się z Realnym. Utrata to doświadczenie, które nie poddaje się symbolizacji. W języku brakuje słów na określenie tego stanu. Miłosz powie po prostu TO, co zresztą nie jest odległe

<sup>15</sup> M.P. Markowski, *Psychoanaliza*, s. 64.

<sup>16</sup> Por. J. Lacan, *Touche i automaton*, przeł. K. Kłosiński, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski, Kraków 2007, s. 33.

<sup>17</sup> M. Bieńczyk, op.cit., s. 209.

<sup>18</sup> W terminologii Martina Bubera para kochanków wchodzi ze sobą w relację ja — Ty, która nie bierze pod uwagę własnego zakończenia — zatem rozstanie w tej perspektywie może być potraktowane jako sytuacja graniczna — zob. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.

Freudowskiemu *das Es*, czyli właśnie nieświadomemu. Skutki niemożności werbalizacji opisuje Bieńczyk:

Najpierw biegała po mieszkaniu od pokoju do pokoju, do kuchni i z powrotem, w jednym pokoju rzuciła się na łóżko, lecz nie mogła uleżeć dłużej niż minutę [...] po minucie biegła do kuchni [...] wypluwała pierwszą ślinę [...] wszystko toczyło się z duszącą regularnością [...], lecz coraz szybciej, coraz to szybciej i gdy zabrakło wreszcie czasu, rzuciła się na dywan, spazm wyrwał jej wątrobę, pierwsze wymioty chlusnęły na podłogę [...]<sup>19</sup>.

Potem już tylko kolejne wymioty, w ciągłym biegu, ból głowy, aż do wyczerpania wszelkich sił. Gdy zadzwonił telefon, zdziwiła się, że umie mówić. Przez ostatnie godziny przecież nie potrafiła. Dotarcie do kresu języka wywołuje u niej skutki somatyczne, ponieważ organizm jakoś musi poradzić sobie z nagromadzonymi emocjami. A werbalnie pozbyć się ich nie potrafi.

W codziennej egzystencji przepaść między językiem a światem okazuje się nie tak widoczna. Relacje wydają się nam przezroczyste, ponieważ cały aparat psychiczny blokuje wszelkie przykrości, jakie możemy napotkać. Porządek Symbolu skutecznie odgradza nas od Realnego. Do pewnego momentu. „Histeria jest najbardziej z tego świata — pisze Bieńczyk — unaczynia, że owszem, istnieje coś poza (co to jest? Pustka, niebo, wieczność? śmierć?), lecz ten widok nas przerasta, [...] nagle zostaliśmy bez niczego [...], ze zbędnym samym sobą w rękach”<sup>20</sup>. To „coś poza”, o czym pisze eseista, to właśnie Lacanowskie Realne. Histerię powoduje skaza na przezroczystości. To pewne zabrudzenie, rysa, pęknięcie na szybie. Bieńczyk w zupełnie innym miejscu swojej książki opisuje przypadek, kiedy kierując samochodem, przypadkowo potrafił rowerzystę. Ten, wściekły na całą sytuację (wina bowiem leżała po stronie kierowcy), podbiegł do auta i uderzył pięścią w przednią szybę. Powstało pęknięcie przypominające kształtem pająka. Dalej Bieńczyk: „Pająk siedział w swej szklanej pajęczynie z boku, nad prawą wycieraczką, udawałem, że go nie widzę, że jest tylko ciemną plamką, którą zmyje pierwszy lepszy deszcz [...], **ale on był już we mnie, już się we mnie rozrastał** [podkr. — J.M.]”<sup>21</sup>. Przed histerią nie ma ucieczki — narastające napięcie zawsze znajdzie sobie ujście.

<sup>19</sup> M. Bieńczyk, op.cit., s. 212.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 220.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 200.

Ciekawa wydaje się wizja przezroczystości, jaka wyłania się z powyższej analizy eseju o histerii. Wcześniej przecież Bieńczyk, za Rousseau, marzył o połączeniu się podmiotu ze światem, o zerwaniu zasłony, dzielącej „ja” i Innego, o oświeceniu nieświadomego, oglądaniu własnej jaźni w pełnym blasku. Z powyższego wywodu wynika, że histeria jest tym stanem, który właśnie odsłania Realne, daje dostęp do tego, co pozasymboliczne. Lecz Bieńczyk wyraźnie nazywa ją „skazą na przezroczystości”<sup>22</sup>. Rozumieć to można jako chęć podtrzymywania tej „fałszywej” przezroczystości świata, codziennego wrażenia, że język scala nas ze światem bardziej, niż od niego dzieli. Można jednak rozumieć histerię inaczej. Markowski tłumaczy ją jako poczucie, że tu nie ma prawdziwego świata, powstała szczelina, którą trzeba zalepić. Operacja to jednak niemożliwa, histeryk „nie przestanie w nieskończoność inscenizować swojej rozpaczki spowodowanej usunięciem ze świata”<sup>23</sup>.

Sytuacja graniczna, doświadczenie utraty, o którym mowa była wcześniej, to w tej perspektywie strata nie kogoś bliskiego, ale czegoś, czego nie można nazwać. W histerii opisanej wcześniej podmiot nie znajduje słów na opisanie samego doświadczenia utraty. Stąd wezbrane emocje uchodzą przez spazmy, wymioty. Utracony został, w szerokim znaczeniu, związek ze światem, nastąpiło „oderwanie od żywotnych znaczeń”<sup>24</sup>. Gdyby dodać do tej wizji zdanie Bieńczyka: „[...] podmiot histerii odkrywa [...], że dotychczasowa rzeczywistość ucieka spod stóp, że przeszłość nie ma już znaczenia, ale nie uznaje tego i nie ma odwagi wkroczyć w blok czysty, przezroczysty”<sup>25</sup>, to histeria jawi nam się jako pewien **stan przejściowy**. Podmiot powodowany utratą odkrywa przepaść dzielącą go od świata i może albo wciąż manifestować swoją niezgodę na ten stan, czego skutkiem są somatyczne reakcje opisane w eseju, albo zdobyć się na odwagę — i z tego momentu na krawędzi zanurzyć się w przezroczystości. Zanurzyć się — łatwo powiedzieć. Należałoby teraz zadać pytanie o status ontologiczny owej przezroczystości. Lecz wyjaśnienie być może znajdzie się później. Olga natomiast nie ma odwagi nigdzie się zanurzać. Trwa na granicy przyduszona Realnym i przeżywa swoje odkrycie. Wszelkie somatyczne oznaki tej sytuacji to być może jedynie inscenizacja rozpaczki. Histeryk nigdy nie przesta-

<sup>22</sup> M. Bieńczyk, op. cit., s. 219.

<sup>23</sup> M.P. Markowski, *Życie na miarę literatury...*, s. 62.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 61.

<sup>25</sup> M. Bieńczyk, op. cit., s. 220.

nie odgrywać swojego przedstawienia, ponieważ to jeden z tych, co nigdy nie odnajdą straty<sup>26</sup>.

#### 4. *Zakochany zabiera głos i mówi...*

Przezroczystość byłaby zatem tym stanem, który leczy podmiot i z historii, i z melancholii. Jak jednak sporządzić odpowiednie lekarstwo? Bieńczyk proponuje: zakochać się. I znów wraca Rousseau jako wielki teoretyk miłości. „Mały Jan Jakub żył w przekonaniu, że raj to wzajemna przezroczystość serc, porozumienie między ludźmi pełne i bezpośrednie, że słowa i uczucia przechodzą od jednych do drugich”<sup>27</sup> — pisze eseista. Gdzie indziej można szukać takiego porozumienia, jeśli nie pomiędzy dwoma zakochanymi sercami? Wystarczy przejrzeć kilka listów z *Nowej Heloizy*, by przekonać się, że „bohaterowie [...] w ogóle nie potrzebują języka, nie tylko pisanego, lecz także mówionego [...], nie muszą zasłaniać słowem swych uczuć”<sup>28</sup>. Czyżby ten stan idealnej przezroczystości naprawdę był osiągalny?

Chyba nikt po Rousseau nie napisał więcej o miłości niż Roland Barthes. W swoich *Fragmentach dyskursu miłosnego* definiuje on zakochanego jako kogoś, kto traktuje innego jako swoje dobro i wiedzę: „[...] tylko ja go znam, sprawiam, że istnieje w swej prawdzie. Każdy, kto mną nie jest, nie zna go”<sup>29</sup>. Autor rozwija tę myśl dalej: „Miłość szeroko otwiera oczy, czyni jasnowidzącymi: «Mam do ciebie, o tobie, wiedzę absolutną»”. Nie pisałbym jednak o tym, gdyby zaraz nie miał nastąpić pewien zgrzyt, chwila zawahania:

Tkwią w sprzeczności — pisze Barthes — z jednej strony wierzę, że znam innego lepiej niż ktokolwiek i tryumfalnie mu to oznajmiam, a z drugiej często ulegam tej oto oczywistości: inny jest nieprzenikniony<sup>30</sup>.

Znów natrafiamy na przepaść. Wizja wzajemnej przejrzystości to złudzenie kochanków. Miłość również okazuje się stanem,

<sup>26</sup> Rewersem postawy historycznej jest oczywiście melancholia. Z powodu braku miejsca na szersze omówienie tej kwestii odsyłam do innej pracy M. Bieńczyka, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 1998.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>29</sup> R. Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, przeł., posłowie M. Bieńczyk, wstęp M.P. Markowski, Warszawa 1999, s. 315.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 197.



który znika w momencie symbolizacji. Im więcej mówię<sup>31</sup>, tym bardziej mówię już o kimś innym niż obiekt mojego uczucia. Zostaje jedynie jego językowy wizerunek, pewien obraz, który okazuje się „tym, z czego jestem wykluczony”<sup>32</sup>. Wizerunek zostaje utożsamiony z obiektem miłości. Tylko w ten sposób można cokolwiek o nim powiedzieć, czyli zmierzyć się z Realnym, przedzierającym się przez językową zasłonę. „Obraz — tak jak na przykład obsesjonata — jest *samą rzeczą*. Zakochany jest zatem artystą i jego świat jest światem przewróconym, gdyż każdy obraz jest swoim własnym końcem (poza obrazem nie ma nic)”<sup>33</sup>.

O nosie Olgi Bieńczyk pisze:

[...] jego obraz w moich oczach jest równie realny, realny do tego stopnia, że twarz Olgi może być tego obrazu lustrzanym odbiciem, rzuconym na kołdrę z mojej własnej twarzy, tak jak moja twarz jest odbiciem obrazu, który osiadł w jej źrenicach [...] <sup>34</sup>.

Obraz w oczach. Czyli nic realnego, a tym bardziej żadne Realne, a jedynie konterfekt. Nie ma bezpośredniego dostępu do Innego, choć zakochany może być przekonany, że wie o nim wszystko. Porządek Symbolu zabija porządek miłości. Bieńczyk doskonale zdaje sobie z tego sprawę. Przeczytał przecież bardzo wnikliwie masę listów Zygmunta Krasieńskiego do Delfiny Potockiej i dowiedział się z nich bardzo ważnej rzeczy: „[...] że taką mową, na wzór «posłańców nieba», przemawiać będą mogli dopiero w objęciach Boga, za progiem śmierci, który nie przepuści słów, zasłon i masek. Tu, na ziemi, trzeba mówić językiem wielu słów, trzeba nie jednego, lecz wielu znaków”<sup>35</sup>. Markowski pisze, że książka Bieńczyka to „wielka pochwała miłości, której inną nazwą jest przezroczystość”<sup>36</sup>. Przezroczystość okazuje się jednak przestrzenią, stanem nie po naszej stronie. Wie to histeryk, lecz boi się przekroczyć granicę. Wie to zakochany i zostaje mu jedynie „ciągle natykać się na taką masę języka z siebie wydzielaną, na taki wytrącony osad”<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Im więcej mówię (myślę), tym mniej jestem — to inna konsekwencja mówienia, najbardziej antykartezjańskie zdanie możliwe do zbudowania.

<sup>32</sup> R. Barthes, op.cit., s. 193.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> M. Bieńczyk, op.cit., s. 250.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 243.

<sup>36</sup> M.P. Markowski, *Życie na miarę literatury...*, s. 373.

<sup>37</sup> M. Bieńczyk, *Fragmety posłowie miłosnego*, w: R. Barthes, op.cit., s. 333.

## 5. Pozbyć się własnej biografii

Po pierwsze — miasto. Przestrzeń, która pozwala pozostać anonimowym. Marzenie melancholika. Daje złudzenie uczestnictwa: niby jestem, ale właściwie mnie nie ma. Miasto to

szklana *tabula rasa*, na której nic się wszak trwale nie zapisuje, miasto tarcza chroniąca swych mieszkańców przed rozpamiętywaniem, przed gromadzeniem rzeczy, przed stłumieniami i chowaniem myśli i przedmiotów po kątach, po ciemnych zaułkach duszy i mieszkań<sup>38</sup>.

Najlepiej miasto szklane. Szklane domy tym bardziej chronią przed brudem, przed chowaniem się w zakamarkach; brak tu ciemnych zaułków, dużo jest przestrzeni. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jest przeraźliwie puste, lecz to „dobroczynna pustka nowej przestrzeni, dzięki której mieszkańcy, uwolnieni od duszących nagromadzeń, od swych skarbów, odnajdują po odsunięciu rzeczy warunki, by na nowo zaczerpnąć powietrza i odzyskać wolność”<sup>39</sup>. Bieńczyk zdaje się hołdować strategii popopu. Oczyszczenie, zbudowanie wszystkiego od nowa wyleczy człowieka ze starych lęków i utopi stare problemy. Oczyszczona przestrzeń to nie pustka nicości, lecz miejsce, w którym może pojawić się świadomość. Całe tło zostało usunięte, wszystkie drugorzędne elementy zniknęły, nie ma nic, co potwierdzałoby nasze osobiste trwanie, nic, co odróżniałoby podmiot od tła — bo nie ma już tła. Nastaje formalna asceza<sup>40</sup>.

Podmiot melancholijny wpada w pułapkę autoanalizy. Powiedzieć coś o sobie można jednak tylko wtedy, gdy posiada się jakiś punkt odniesienia. Obsesja przezroczystości dąży jednak do zniesienia wszelkiego układu odniesienia. Miłość to jedna z form przezroczystości, a nadmiar własnego „ja” okazuje się główną przeszkodą w miłości<sup>41</sup>. Przeciążenie narracji własną biografią okazuje się podstawową przeszkodą w przezroczystości *en globe*. Oderwanie podmiotu od determinującej go autonarracji, od jego własnej historii, to przerwanie permanentnego przymusu opowiadania o samym sobie. Zmęczenie, o którym pisze i Bieńczyk, i Benjamin<sup>42</sup>, związane z nagromadzeniem życiowych brudów, smug i rys na szybie własnej jaźni, pozwala odrzucić od siebie ten

<sup>38</sup> Ibidem, s. 108.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 131.

<sup>40</sup> Por. ibidem, s. 198.

<sup>41</sup> M.P. Markowski, op.cit., s. 371.

<sup>42</sup> Por. M. Bieńczyk, *Przezroczystość*, s. 115.

pryzmat, szablon, przez który postrzegamy własne „ja”. Odrzucając jednak ten układ odniesienia, narażamy się na powolne zanikanie: „To jest ta inna strona przezroczystości, jej śmiertelny, magiczny urok, gdy ulec słodczy bezruchu, marzeniu o krystalizacji”<sup>43</sup> – pisze Bieńczyk. „Zapowiedź zanikania – dodaje Bojda – to nieodłączne doznanie przezroczystości”<sup>44</sup>.

## 6. „Czy to jest ta granica,

do której trzeba, myśląc o przezroczystości, wciąż dochodzić?”<sup>45</sup>. Każde pragnienie przybiera na sile, gdy otrzymamy pewną próbkę związanych z nim możliwości. Bieńczyk tęskni za przezroczystością, ponieważ zna uczucie, które dają chwile jasności. Te momenty epifanii pojawiają się kilka razy w jego książce: „Wzrok niósł daleko, nie znajdował przeszkody i wszystko stawało się przejrzyste, przezroczyste. Ja sam, mój kraj, jego los zebrany w jedną czystą błękitną poświatę nad Wisłą”<sup>46</sup>. Skoro możliwe są chwilowe epifanie, dlaczego by nie rozszerzyć tego stanu na całą egzystencję? Sądzę, że to pytanie było punktem wyjścia dla wszystkich późniejszych rozważań na temat predyspozycji człowieka do przezroczystości.

Te momenty nie wystarczały; poczucie połowiczności spełnienia nie dawało Bieńczykowi spokoju:

Bo też wciąż czułem, że czyste światło nigdy nie jest dane wprost; to zasłona między nim a naszymi oczyma, między światem a nami, stawała się niewidzialna, łaskawie godziła się wycofać z siebie wszystkie cienie i zacieki, światło okazywało się tylko tolerowaną przezroczystością<sup>47</sup>.

Tolerowana przezroczystość to coś, czym mogą zadowolić się zwykli śmiertelnicy, lecz nie melancholik, obsesjonat. Stąd tak usilne, zakrojone na wielką skalę poszukiwania. Od szklanych kul do szklanych wierszy. Za każdym razem jednak, gdy przezroczystość zaczynała funkcjonować jako kategoria egzystencjalna, kiedy Bieńczyk zadawał sobie pytanie o jej ontologiczny status, na dnie pojawiał się osad. Marzenie o przezroczystości to nic innego jak wyrwanie się z porządku Symbolu, który oddala

<sup>43</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>44</sup> W. Bojda, op.cit., s. 92.

<sup>45</sup> M. Bieńczyk, *Przezroczystość*, s. 216.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 7. Zob. też wcześniej na tej samej stronie.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 20.

podmiot od świata i samego siebie. „Czy da się wymknąć z tej osobistej mitologii, z tego mitycznego kręgu, o którym sami zapominaamy? [...] Czy w jego wnętrzu istnieją furtki do przeszłości, które da się odkryć?”<sup>48</sup> — pyta Bieńczyk. Potrzeba mówienia, niepowstrzymany słowotok, dający chwilowe wytchnienie od lęku, tak naprawdę wciąga podmiot coraz głębiej w sieć języka. Wyzwolenie jest możliwe, lecz jego cena okazuje się bardzo wysoka. Idzie się dalej, zrzucając z siebie kolejne warstwy życia, i nagle „kończy się przestrzeń po tej stronie, dalej posunąć się nie sposób, lecz dotarło się aż do tego punktu, ostatniego w miejscu, w którym żyjemy, tam gdzie raczej czegoś nie ma, niż coś jest”<sup>49</sup>.

Na tej drodze, zanim dojdziemy do opisanego kresu, pojawia się samotność. To też ścieżka, którą przebył Rousseau. *Przechadzki samotnego marzyciela* filozof rozpoczyna konstatacją: „Oto jestem sam na świecie”<sup>50</sup>. Samotność pozwala na mówienie już wyłącznie do siebie. Według Ciorana tylko takie ma wartość: „Ci, którzy piszą, by innych o czymś poinformować [...], równie dobrze mogliby robić coś innego”<sup>51</sup>. O Rousseau Bieńczyk pisze:

Teraz, gdy kieruje [słowa] do samego siebie, przestają, może po raz pierwszy, nużyć ciężarem przekazu, który ma gdzieś docierać, przedzierać się do odbiorców. Wszystko jest w nich od razu oczywiste, są już niczym innym jak oddechem samotności, a prawdziwa samotność jest zawsze przezroczysta<sup>52</sup>.

Pewnie można by bez szkody dla sensu odwrócić ostatnie zdanie i stwierdzić, że prawdziwa przezroczystość jest zawsze samotna. „Bieńczyk wie dobrze, aż za dobrze, dlaczego byt jest biały i przezroczysty”<sup>53</sup> — pisze Markowski. Przezroczystość bowiem „przychodzi od strony śmierci, od strony obojętnej natury, od zimnego nieba. Jest hipnotyczna, lecz zdaje się już nie całkiem z tego świata. Łączy się w z wyobrazeniami końca, śmierci, odejścia, milczenia”<sup>54</sup>. Samotność niczego nie rozwiązuje. Wydaje się, że Rousseau, oddalając się od ludzi, odrzucił tło,

<sup>48</sup> Ibidem, s. 217.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Cyt. za: A. Waśkiewicz, *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*, Warszawa 2008, s. 315.

<sup>51</sup> É. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, Warszawa 2008, s. 178.

<sup>52</sup> M. Bieńczyk, *Przezroczystość*, s. 244.

<sup>53</sup> M.P. Markowski, *Życie na miarę literatury...*, s. 373.

<sup>54</sup> M. Bieńczyk, *Przezroczystość*, s. 189.

o którym była mowa w rozdziale na temat biografii. On jednak jedynie zmienił układ odniesienia: „Egzystencja jest po prostu obecnością dla siebie samej, ale potrzebuje wokół siebie szumu wody, kołysania fal, wielkiego, gwiaździstego nieba: płynnego środowiska sprzed narodzin”<sup>55</sup>. Zmienił tło na naturalny krajobraz. „Świadomość jest przejrzystością wtedy, kiedy ukazują się w niej mętne formy, tak jak szkło okazuje się szkłem wtedy, gdy pokrywa się parą”<sup>56</sup> — pisze dalej Starobinsky. Przezroczystość, jeżeli możemy ją zobaczyć, nie jest już przezroczystością. Do wyboru zostają albo połowiczne epifanie, albo oddanie się żywiołowi w całości. Jeżeli przezroczystość rzeczywiście istnieje w postaci jasnego kwadratu na ścianie, jak na obrazach Hoppera, lub bryły, wypełnionej materią, o której pisze Bieńczyk w różnych miejscach, to wkroczenie w nią pociąga za sobą cenę najwyższą. „Zakończenie książki [...] odkrywa jeszcze znacznie poważniejszą — bo właściwie eschatologiczną — perspektywę”<sup>57</sup>. Markowski uznaje, że marzenie o przezroczystości to tak naprawdę marzenie o śmierci, o ucieczce od trudnej egzystencji<sup>58</sup>. A może nieco mniej tchórzliwie — Bieńczyk zdaje sobie sprawę z własnej śmiertelności, może zatem napisać: „Któregoś dnia, pomyślałem, dnia wysyłającego z przyszłości swe pierwsze zarysy, wejść w ten kwadrat, stanę się przezroczysty”<sup>59</sup>. Autor pisze o tym nie bez lęku, z drugiej strony jednak wypływa z jego słów poczucie wyzwolenia, ukojenia. Wie bowiem, choć nigdzie nie pisze o tym tak syntetycznie jak Starobinsky, że „trzeba umrzeć, aby *być* ostatecznie po stronie przejrzystości”<sup>60</sup>.

JAKUB MISUN

### A Concise Dictionary of Transparency

The article discusses an essay collection by Marek Bieńczyk, *Przezroczystość* [Transparency]. The concept, placed in various context, shows various aspects and is seen in various shades. The author does not put forward a statement, but rather proposes a work to be done: to determine the modality of transparency. The concept initially seems to be mainly epistemological: the cognizant subject would like to make the world transparent, to discover all possible mysteries. Before that,

<sup>55</sup> J. Starobinsky, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 2000, s. 306.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Z. Król, *Osiłek czy niebyt?*, „Zeszyty Literackie” 2007, nr 3, s. 250.

<sup>58</sup> Por. M.P. Markowski, *Życie na miarę literatury...*, s. 373.

<sup>59</sup> M. Bieńczyk, *Przezroczystość*, s. 250.

<sup>60</sup> J. Starobinsky, *op.cit.*, s. 302.

however, the subject must know itself, and here the dream of transparency also plays the key role. Lack of epistemological transparency is the main cause of melancholy and its reverse — hysteria. The concept turns out to be important in the domain of love — the lover thinks that (s)he knows the desired person more better anybody else, that (s)he has entirely penetrated the subjectivity of the Other. Ultimately, however, the dream of transparency goes down to a slow demise of the subject: as self-discovery progresses, there is less and less of the discoverer. In conclusion of this work, the border of modality of the concept turns out to be horrifyingly obvious. The desire for transparency consequently searches not for knowledge, but for an escape whose name is death.

**Keywords:** Marek Bieńczyk, Roland Barthes, Jacques Lacan, transparency, psychoanalysis, death, melancholy, hysteria, weak subject, love.

**Jakub Misun** — krytyk literacki, tłumacz. Student poznańskiej polonistyki; zainteresowany wszystkim, co nieoczywiste. Redaktor naczelny studenckiego czasopisma „Stan Krytyczny”, współpracownik redakcji magazynu internetowego „Spectrum Animae”. Publikował w „Kulturze Popularnej”, „RicieBaum” oraz w magazynie „Słowa i Rzeczy”.