

Od linearnej do cyrkularnej komunikacji literackiej, a stąd do milczenia

O sytuacji we współczesnych doktrynach literackich*

ABSTRACT. Kuźma Erazm, *Od linearnej do cyrkularnej komunikacji literackiej, a stąd do milczenia (O sytuacji we współczesnych doktrynach literackich)*. [From the linear to the circular literary communication and from there to silence (On the situation in the modern literary doctrines)]. „Przestrzenie Teorii” nr 1, Poznań 2002, Adam Mickiewicz University Press, pp. 47-64. ISBN 83-232-1238-4. ISSN 1644-6763.

This paper is a part of a whole which will be published later in a book. The first section concerns ambiguities of contemporary terms: “communication”, “literature”, “literary communication”. The second part is devoted to the turn from linearity to circularity in the philosophy of Jaspers and Heidegger. The third part – to the same turn in sociology of Habermas and Luhmann. The fourth part – not included here – examines the turn to circularity in hermeneutics, Marxism, structuralism and deconstruction. The last part contains the outlook on the future of literary theory and literary scholarship.

Przez komunikację rozumie się układ elementów w ciągu linearnym: informacja-przekaz-rozumienie. Komunikacja jest więc procesem, czyli następstwem zdarzeń w czasie. Nie wynika z tego, że każdy proces jest komunikacją, ale – być może – każdy proces dokonuje się dzięki komunikacji. Przyjmuje się bowiem, że komunikacja istnieje nie tylko w świecie ludzkim i nie tylko w makroskali: istnieje ona już w obrębie pojedynczej komórki. Tutaj zajmować się będę jednak tylko komunikacją językową, tylko przekazywaną dźwiękiem, tylko uznawaną za komunikację literacką.

Jeśli pojęcie komunikacji zawiera się w pojęciu procesualności, to trzeba się przywrzeć semantycznym fluktuacjom tego pojęcia, bo ma to wpływ na modele komunikacji literackiej. Procesowi można przypisać wyraźny charakter linearny, z mocno zaznaczonym początkiem, końcem i kierunkiem; charakter spiralny czy sinusoidalny, w którym linearność ograniczona jest wiecznym powrotem do tych samych kategorii na coraz to innym poziomie; charakter labiryntowy, rizomatyczny, nomadyczny, w którym niejasny jest początek i koniec i nie ma reguły kierunku; charakter cyrkularny, w którym linearność jest zniesiona przez powrót do tego samego, przez zniesienie początku i końca. Można wreszcie wyobrazić sobie zanik procesualności, co jest równoznaczne z zanikiem komunikacji.

* Prezentowany tekst jest fragmentem referatu wygłoszonego na XXX Konferencji Teoretycznoliterackiej w Krasiczynie (9-15 IX 2001), zorganizowanej przez Pracownię Poetyki Historycznej IBL PAN.

Jak z powyższego wynika, procesualność zakłada kategorie czasu i przestrzeni, ale relacje między nimi są zmienne: od wyraźnej dominacji czasu w linearyzmie do wyraźnej dominacji przestrzeni w wyobrażeniu o cyrkularnej procesualności. Zanik procesualności – to jakby matematyczny punkt znoszący czas i przestrzeń.

Takie pojęcia procesualności współtworzą *epistémé* pewnych formacji kulturalnych. Mówi się na przykład, że myślenie w kulturze Zachodu ma charakter linearny, zaś myślenie orientalne – cyrkularny. Dlaczego tak jest? Jedni sądzą, że wynika to z dominacji pierwiastka męskiego albo żeńskiego. Inni – że zależy to od dominacji prawej lub lewej półkuli mózgu. Jeszcze inni, że to nie różnica między Zachodem i Wschodem, lecz między kulturą druku i kulturą mediów elektronicznych itd. Jeśli nawet przyjmujemy, że linearność cechuje *epistémé* Zachodu, to i tak trzeba się zgodzić, że podmywana ona była ciągle pokusą nielinearności od Vicańskich *corsi, ricorsi* po Nietzscheański *pierścień wiecznego powrotu*, ideą *powtórzenia* od Kierkegaarda, aż po nam współczesnego Deleuze'a. Znamienne jednak, że odwrót od linearyzmu cechuje *epistémé* Zachodu właśnie w XX wieku. Popularność Vica, Nietzschego, Kierkegaarda ściśle z tą zmianą jest związana.

Jak widać z powyższego, modele procesualności, a więc także modele komunikacji, nie są stabilne i podlegają różnym modyfikacjom. Model linearny może mieć nacechowanie horyzontalne bądź wertykalne, wertykalny może mieć charakterystykę góra-dół albo dół-góra. Pierwszy przypadek zachodzi na przykład wtedy, gdy bogowie przemawiają do ludzi, gdy piszą księgę świata, a ludzkim zadaniem jest jej odczytanie. Drugi – gdy natura jako podświadomość czy instrukcja genetyczna przekazuje informację gorze, czy też gdy ta informacja zawarta jest w kodzie narodu, społeczeństwa, klasy i przekazywana jest członkowi zbiorowości. Te pozornie przeciwstawne układy: góra-dół, dół-góra są jednak też niestabilne, bo zawsze może nastąpić zamiana miejsc: *Deus sive natura* – pisał Baruch Spinoza w *Etyce*, a za naszych czasów naród, społeczeństwo, klasa uznawane były za transcendencję, czyli górę komunikującą jednostce reguły postępowania. Ten układ jest niestabilny także dlatego, że może przybrać charakter sprzężenia zwrotnego. Voltaire mówił: „Bóg stworzył człowieka na swój obraz, ale człowiek «odpłacił mu» tym samym” (*Dieu a fait l'homme à son image mais l'homme lui a bien „rendu”*); podobne sądy o sprzężeniu zwrotnym między Bogiem a człowiekiem można znaleźć u Anioła Ślązaka czy Williama Blake'a. Nasz Bronisław Trentowski w rozprawie *Stosunek filozofii do cybernetyki* (1843) dowodził, że cyberneta wsłuchuje się w informacje przekazywane przez lud, jest ich akuszerem, formułuje je w przekaz skierowany do ludu, a ten, zrozumiawszy go, urzeczywistnia się, rodząc nowe informacje – i tak w koło.

Wszelka komunikacja jest wielofunkcyjna, ale i ona sama jako system, mimo linearności układu: informacja-przekaz-rozumienie, według niektórych badaczy ma charakter kołowy, bo jej naczelną funkcją jest reprodukcja autopojetycznego systemu komunikacji; będzie o tym jeszcze mowa. Samoreprodukcja dokonuje się albo przez dominację poznania jako zjawiska umysłowego, albo działania jako zjawiska praktycznego, albo doznania jako zjawiska zmysłowego, cielesnego. Poznanie prowadzi do poznania tego, co inne, tego, kto inny, do heteroerotyzmu; działanie – do konsensu i dissensu między ja-ty; doznanie – do doświadczenia tego samego, do iluminacji, ekstazy, epifanii, do autoerotyzmu. Doznanie jest najbliższe cyrkularności, a co za tym idzie, najbliższe milczeniu, unieważnieniu komunikacji.

Współczesna *epistémé* naznaczona jest odwrotem od linearyzmu i zwrotem do cyrkularności, co widać też w zmianach pojęcia komunikacji literackiej. Jednym z przykładów może być historia układu autor-tekst-czytelnik. Niby jest to układ linearny równoległy do układu informacja-przekaz-rozumienie, ale, po pierwsze, literaturoznawcy skupiali się najpierw na pierwszym członie, później na drugim, jeszcze później na trzecim, a ostatnio zwijają ten układ w *czytanie-pisanie* czy też *pisanie-czytanie*. W obu wypadkach, przy *wpismowstąpieniu* czy *wpisaniowstąpieniu* nie chodzi już o komunikację literacką, ale o ekstazę, o spazm, o *ilinx* (jak pisał Caillois), o *jouissance*, o wyzwolenie z melancholii linearnej historii ciężącej na myśli Zachodu, jak pisze polska badaczka¹. Chodzi o *jouissance* opisywaną przez Jacques'a Lacana, Rolanda Barthes'a, Julię Kristevę, Michela Foucaulta czy Gilles'a Deleuze'a. O *ekstazie komunikacyjnej* pisze ostatnio najczęściej Jean Baudrillard. Ma ona charakter wstęgi Möbiusa, jest cyrkularna, nie ma początku ani końca, ani wnętrza, ani zewnątrz. To szybkość obiegu informacji sprawia, że tor linearny zamienia się w kołowy, w którym znika rzeczywistość, znaczenie znaków, a człowiek komunikuje się ze samym sobą. Przekaz „nie przebiega już od jednego punktu do drugiego, lecz zakreśla koło, w którym nie sposób już odróżnić ani umiejscowić pozycji zajmowanych przez nadawcę i odbiorcę”². Symulacja wyprzedza rzeczywistość, wytwarza hiperrealność, która „pozwała jedynie na orbitalną rekurencję modeli i na symulowane generowanie różnic”³. Nie ma już nawet komunikacji seksualnej. Dwa wieki temu Chamfort pisał, że miłość jest „tylko wymianą dwóch fantazji i

¹ A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 61 i n.

² J. Baudrillard, *The Precession of Simulacra*, cyt. za: M. P. Markowski, *Baudrillard: słownik*, w: J. Baudrillard, *Ameryka*, przeł. R. Lis, Warszawa 1998, s. 173.

³ J. Baudrillard, *Precesja symulaków*, przeł. T. Komendant, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybór, oprac. i przedm. R. Nycz, Kraków 1997, s. 177.

zetknięciem się dwóch naskórków” – a więc jednak komunikacją, jednak zetknięciem się! Dzisiaj Baudrillard powiada, że splecenie się dwóch ciał w miłosnym uścisku jest pozorne, przypomina współczesne garnki pokryte teflonem: woda i garnek nie stykają się, a jednak woda wrze. Wszakże pełnym odpowiednikiem ekstazy komunikacyjnej jest autopojetyczny orgazm. „Już teraz – pisze Baudrillard – dzięki ćwiczeniom na mięśnie waginy «muscle woman» wiernie odtwarza wrażenie męskiej penetracji, co stanowi znakomity przykład autoreferencjalności i ekonomii różnicy”⁴. Pęd-cyrkulacja-ekstaza-spazm-znikanie: tak zamiera u Baudrillarda komunikacja. Oczywiście, są to typowe dla niego (i innych Francuzów) błyskotliwe paradoksy: Baudrillard komunikuje, że nie ma komunikacji.

Traktatom o komunikacji towarzyszą często graficzne modele. Nie będą one przedmiotem moich rozważań, zwracam tylko uwagę na dwa zjawiska: komplikowanie się tych modeli przez wpisywanie w nie coraz więcej elementów i coraz wyraźniej rysującą się w nich cyrkularność, autopojetyczność, zaznaczanie sprzężenia zwrotnego. U Karla Bühlera – i później – dominowała triada: nadawca-przekaz-odbiorca; wraz z rozwojem nauki o komunikacji, zwłaszcza w modelach z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, liczba elementów gwałtownie wzrasta do kilkunastu, a nawet do kilkudziesięciu, przy czym modele stają się stereometryczne i coraz częściej zaznaczają sprzężenie zwrotne między nadawcą a odbiorcą⁵. W końcu nowa dyscyplina, jaka się wyłoniła z nauki o komunikacji, mianowicie pragmatyka czytania, wykazała, że liczba czynników warunkujących i określających czytanie, odbiór, rozumienie jest niepoliczalna. Inaczej czyta się tekst pisany systemem pleremicznym, na przykład znakami chińskimi, których jest 80 tysięcy, a inaczej pisany systemem cenicznym, alfabetycznym, gdy jest 20-30 znaków. Inaczej czyta się tekst pisany po angielsku, inaczej pisany po francusku, inaczej czytało się w średniowieczu, inaczej dzisiaj, inaczej utwory fabularne, inaczej poezję itd.⁶

To ostatecznie rodzi pytanie ściśle związane z tematem moich rozważań: komunikacja literacka. Czy różni się ona od komunikacji Nieliterackiej? Nie ma na to dobrej odpowiedzi, bo nie można ustalić, co to jest lite-

⁴ J. Baudrillard, *Ameryka*, s. 63. Jest już i męski odpowiednik autoreferencjalnej seksualności: bohater powieści Janusza L. Wiśniewskiego, *Samotność w Sieci* (2001) masturbuje się e-mailując ze swoją ukochaną; ta ekstaza komunikacyjna dokonuje się w mózgu, masturbacja jest tylko dodatkiem.

⁵ Por. np.: U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, przeł. A. Weinsberg, przedm. M. Czerwiński, Warszawa 1972, s. 89, 136-137; S. J. Schmidt, *Texttheorie. Probleme Linguistik der sprachlichen Kommunikation*, München 1973, s. 107 i n.; L. Zabrocki, *Kybernetische Modelle der sprachlichen Kommunikation*, Wrocław 1975; J. Lalewicz, *Socjologia komunikacji literackiej. Problemy rozpowszechniania i odbioru literatury*, Wrocław 1985.

⁶ Por.: D. Stein (ed.), *Cooperating with Written Texts. The Pragmatics and Comprehensions of Written Texts*, Berlin-New York 1992.

ratura. Pragmatyka czytania pokazuje, że każdy tekst tak zwany literacki może być czytany jako nieliteracki i odwrotnie – każdy tekst nieliteracki może być czytany jako literacki. Wątpliwości dotyczą też pierwszego członu pojęcia komunikacja literacka, bo podobnie jak Baudrillard ideę komunikacji w odniesieniu do literatury kwestionuje wielu badaczy, przy czym zarysowuje się takie rozumowanie: im bardziej tekst jest literacki, im bardziej należy do literatury, tym mniej jest komunikowalny. Twierdził to już Adorno: mówienie o komunikacji prawdziwego dzieła sztuki, to pseudonaukowa ideologia i ta idea niekomunikowalności przeniesiona została przez niego na sztukę z poezji⁷. Współczesny badacz w poważnym wydawnictwie naukowym przedstawia taki wywód: jądrem literatury jest poezja, liryka; jądrem liryki są wykrzykniki: *Ach!* – jako forma elegijnego westchnienia, *O!* – jako forma zwrotu do adresata, którego nie ma, wreszcie *Och!* jako forma mediatyzująca *Ach!* i *O!* Wszystkie one są odmową komunikacji w rozumieniu potocznym, są natomiast Cyceronowską *communicatio* z *De oratore* (111, 204), *communicatio* oznacza tam odwołanie się do słuchaczy, wytworzenie duchowej, emocjonalnej wspólnoty, rodzaj *communio*. Kiedy inny uczony zapytał autora, czy umie liczyć tylko do trzech, ten odpowiedział: nie, do czterech. Czwartym wykrzyknikiem likwidującym komunikację jest *ssso!* (konferencja toczyła się w języku niemieckim)⁸. Oczywiście: cały wywód prowadzony był pół żartem, pół serio. Autor dążył do wyciągnięcia paradoksalnych konsekwencji z pism postmodernistów i poststrukturalistów: powoływał się na Jacques'a Derridę, Barbarę Johnson, Martina Heideggera, Paula de Manna, Niklasa Luhmanna.

Wreszcie ostatnie ograniczenie i ostatnia wątpliwość: tytuł mówi o komunikacji we współczesnych doktrynach literaturoznawczych; ile ich jest? Tego nikt dzisiaj nie wie⁹. Będę więc mówił tylko o hermeneutyce, marksizmie, strukturalizmie i dekonstrukcji, bo jedynie one wyraźniej zaznaczyły się w literaturoznawstwie polskim. O innych i najświeższej dacie, jak na przykład konstruktywizm, systemizm, kognitywizm, tylko wspomnę, bo w Polsce jeszcze się nie zadomowiły. Inaczej jest z feminizmem, który rozwija się u nas intensywnie, nie potrafię jednak znaleźć w nim jakiegoś wspólnego modelu komunikacyjnego. Gdyby przyjąć jako kanon rozważania Julii Kristevej, to doskonale potwierdziłyby one tezę, którą tu głoszę: komunikacja literacka zdąża od linearności do cyrkularności. Bowiem *Czas kobiet* – twierdzi Kristeva – jest czasem cyrkular-

⁷ T. W. Adorno, *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 584.

⁸ G. Stanitzek, *Kommunikation (Communicatio & Apostrophe einbegriffen)*, w: J. Fohrmann, H. Müller (Hrsg.), *Literaturwissenschaft, München* 1995.

⁹ Por.: H. Müller, *Literaturwissenschaft heute. Beobachtungen aus der Ferne*, w: J. Fohrmann, H. Müller, op. cit.

nym. Pierwsze pokolenie feministek chciało się wpisać w linearny czas męski, czas historii i postępu. Drugie pokolenie, po maju 1968 roku, odrzuciło linearyzm. „Ten feminizm łączy z jednej strony archaiczną (mityczną) pamięć, z drugiej – cykliczną, czyli monumentalną czasowość marginalnych ruchów”¹⁰. Ale oto następuje trzecie pokolenie, rozumiane nie jako sekwencja w czasie, lecz jako *znacząca przestrzeń*, w której różnice, także seksualne między mężczyzną a kobietą, znikną z płaszczyzny społecznej i zostaną zinterioryzowane w każdym indywiduum. Gra tych różnic pozbawi podmiot tożsamości, wyzwoli z *opresji języka*, stanie się *praktyką estetyczną, jouissance* i nową moralnością. W tym trzecim stadium *écriture feminine* traci sens, zanika komunikacja literacka. To jest ujęcie podobne do autoreferencji seksualnej, ekstazy komunikacyjnej Baudrillarda, tyle że Kristeva widzi tę przyszłość jako raj.

Zanim jednak przejdę do próby opisu modelu komunikacji literackiej w wymienionych doktrynach, jeszcze parę uwag w następnej części o przechodzeniu od linearności do cyrkularności w dyscyplinach o ambicjach holistycznych: w filozofii i socjologii. Wybieram tu przedstawicieli tych dyscyplin z kręgu języka niemieckiego, bo wydaje się interesujące to, że w jednym obszarze kulturowym i u prawie rówieśników to przejście od linearności do cyrkularności jest bardzo widoczne. Jest i drugi wzgląd: co najmniej trzech z nich silnie oddziaływało i oddziałuje jeszcze na literaturoznawstwo: Martin Heidegger, Jürgen Habermas i Niklas Luhmann. Ten trzeci dzisiaj jest *en vogue*: uważa się, że po okresie posuchy w literaturoznawstwie niemieckim nowe impulsy płyną właśnie z konstruktywizmu i systemizmu Luhmanna, a autopojetyczność, inaczej mówiąc: cyrkularność systemu, w tym także systemu komunikacji, jest podstawą jego myśli. Jeden z jego entuzjastów tak strawestował dwuwiersz Pope’a na cześć Newtona:

Systems and their laws lay hide in night
God said: *Let Luhmann be* and all was light.

Dowodził, że Luhmann pasuje tu lepiej niż Newton, bo nawet jego nazwisko w swym źródłosłowie zawiera znaczenie: światło. Była to aluzja do przeciwników Luhmanna odwołujących się do tradycji oświeceniowych, przede wszystkim do Habermasa¹¹.

¹⁰ J. Kristeva, *Women's Time*, w: C. Belsey, J. More (ed.), *The Feminist Reader. Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, Baltimore and London 1997, s. 202.

¹¹ D. Schwanitz, *Zeit und Geschichte im Roman-Interaktion und Gesellschaft im Drama: zur wechselseitigen Erhellung von Systemtheorie und Literatur*, w: *Theorie als Passion*. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Dirk Baecker (i inni), Frankfurt am Main 1987, s. 211 i p. 21. Habermas o Luhmannie miał się wyrazić dość dwuznacznie: *Wszystko to jest błędne, ale na najwyższym poziomie (Alles falsch, aber auf höchstem Niveau)*.

Jaspersowskie rozważania o komunikacji wiążą się ze świadomością kryzysu po I wojnie światowej i po wkroczeniu mas na arenę dziejów, co widać w rozprawie *Die geistige Situation der Zeit* z roku 1931. Tu właśnie za jedno ze źródeł kryzysu uznał rządy mas, zanik osobowości w ruchach masowych. W równocześnie powstającej książce *Philosophie* (1932), w t. 2 pod tytułem *Existenzerhellung* pojawia się problem komunikacji, ale ograniczonej do relacji „ja-ty” między członkami elity intelektualnej. Ta komunikacja rozumiana jest właśnie jako budowanie egzystencji broniącej się przed roztopieniem w masie. „Prawdziwa komunikacja – pisze Jaspers – dostępna jest nielicznym. Im większa społeczność, tym mniejsza możliwość komunikacji”¹². Dalsze rozwinięcie idei komunikacji znajduje się w wykładach *Vernunft und Existenz* wygłoszonych w roku 1935, ale jej elitarny charakter nie uległ zmianie. Jeśli Jaspers mówi o wspólnocie, to jest to wspólnota ja-ty: „jesteśmy tym, czym jesteśmy, tylko dzięki wspólnocie, w której świadomie stajemy się nawzajem dla siebie zrozumiałymi”¹³, a zrozumiali stajemy się tylko dzięki komunikacji, w ostateczności więc – jesteśmy komunikacją. Z chwilą, gdybyśmy uznali, że prawda została osiągnięta, komunikacja straciłaby sens. Ale wcale nie chodzi tu o drugiego, o „ty”, lecz o „ja”: słuchając innego pogłębiam siebie, stwarzam siebie. Komunikacja – czytamy – umożliwia mi „jeszcze głębsze dotarcie do samego siebie”¹⁴. O arystokratyzmie tej prawdziwej komunikacji świadczy zalecenie: trzeba być odpowiedzialnym w wyborze partnera: prawdziwa komunikacja jest możliwa tylko *inter pares*. Do swej rozmowy filozoficznej wybierał Jaspers tylko największych: od Platona do Nietzschego, ze współczesnych uznawał tylko Heideggera.

Co zaś do komunikacji literackiej, artystycznej: nie obchodziła Jaspersa funkcja społeczna literatury. Prawdziwa komunikacja literacka zachodzi tylko wtedy, gdy objawia ona nam naszą egzystencjalną głębię, gdy mnie samego objawia i pogłębia¹⁵. W ostateczności jednak, gdy dokonujemy skoku w transcendencję, komunikacja się kończy: „Czymś ostatecznym, tak w myśleniu, jak i komunikacji, jest milczenie”¹⁶. Komunikacja z transcendencją kończy więc komunikację „ja-ty”; pisze Jaspers:

¹² K. Jaspers, *Philosophie*, t. 2: *Existenzerhellung*, Berlin 1932, s. 250, cyt. za: H.-M. Gerlach, *Existenzphilosophie – Karl Jaspers*, Berlin 1987, s. 61.

¹³ K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche i chrześcijaństwo*, przeł. i wstępem opatrzyła Cz. Piecuch, Warszawa 1991, s. 79.

¹⁴ Tamże, s. 107.

¹⁵ Por.: K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, wybór S. Tyrowicz, wstęp H. Sauer, posłowie D. Lachowska, przeł. D. Lachowska i A. Wołkowicz, Warszawa 1990, s. 304-318.

¹⁶ K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, s. 116.

O prawdzie mojej komunikacji decyduje to, czy potrafię sam stanąć naprzeciw transcendencji, bezgranicznie samotny, nie niszcząc siebie, lecz utrzymując w pogotowiu moje możliwości¹⁷.

Albo:

Prawdziwy jestem w komunikacji tylko [wtedy], gdy na granicy i u źródła potrafię być sam naprzeciw transcendencji¹⁸.

Ta transcendencja przemawia do nas szyfrem *wpisanym we wszystkie rzeczy*¹⁹. Komunikacja z transcendencją polega na próbie złamania tego szyfru.

Jaspersowska idea komunikacji jest więc przykładem komunikacji linearnej i wertykalnej. Linearnej wtedy, gdy dzięki komunikacji „ja-ty” rozpoznają swoją egzystencję. Wertykalnej zaś, gdy komunikują się z transcendencją, łamiąc szyfr zawarty w rzeczach tego świata. Ale w obu wypadkach jest odcień cyrkularności: w linearnej jest sprzężenie zwrotne między „ja-ty”; w wertykalnej podobnie, bo „stojąc w obliczu transcendencji na własną odpowiedzialność [rozstrzygam], co jest bezwarunkowo prawdziwe”²⁰.

Są oczywiście zbieżności między myślą o komunikacji Jaspersa i Heideggera, ale istotniejsze są różnice świadczące, że ich drogi się rozchodzą. Model Heideggera przybierze wyraźniejszy kształt kołowy. Najpierw jednak o zbieżnościach, zwłaszcza w okresie przed *zwrotem*. Chodzi wtedy o egzystencjalne współbycie „ja-ty”, nawet samotność jest takim współbyciem²¹. Ale ważne jest w tym współbyciu zachowanie dystansu; jego brak sprawia, że „ja” upada w się, w *gadaninę*. Wprawdzie się i *gadanina* są egzystencjalami i, jak zastrzega Heidegger, nie mają pejoratywnego znaczenia, a i upadanie nie jest upadkiem moralnym, ale elitaryzm, arystokratyzm duchowy dają tu o sobie znać. Widoczne są one zwłaszcza w *Przyczynkach do filozofii*. Masowość to jeden ze sposobów zapominania bycia, bo wtedy

władą już liczba i kalkulacja, to znaczy coś każdemu jednako dostępne. Coś wspólnego wielu i wszystkim jest dla „wielu” czymś, co znają oni jako prze-wyższające, stąd wymóg kalkulowania i pośpiechu, jako że, odwrotnie, jedno i drugie zapewnia masowości tory i ramy. Tu największa, bo najmniej zauważalna wrogość wobec tego, co rzadkie, jedyne (istota bycia). Wszędzie w tych zasłonięciach opuszczenia bycia szerzy się bezistocie bytu, niebyt, i to pod pozorem „wielkiej” dziejby²².

¹⁷ Tamże, s. 131.

¹⁸ Tamże, s. 132.

¹⁹ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, s. 73.

²⁰ Tamże, s. 75.

²¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł., przedm. i przyp. B. Baran, Warszawa 1994, s. 169, 172.

²² M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, przedm. J. Mizera, Kraków 1996, s. 119.

We wstępie do *Znaków drogi* samotny myśliciel stoi naprzeciw zmanipulowanej masy²³. Samotny myśliciel to zresztą nie „ja”, nie „ty”, lecz to, co jest pierwotniejsze: sobość²⁴. Podobnie jak Zaratustra Nietzschego – samotny myśliciel przygotowuje *przyszłych nielicznych* do skoku w bycie.

Komunikacja, komunikat – już swym źródłosłowem niemieckiego *Mitteilung* wskazuje na współbycie jestestwa i równocześnie oznacza też, że jest możliwością bycia-w-świecie jestestwa. Komunikacja dla Heideggera, to przede wszystkim mowa, rozmowa. *Jesteśmy rozmową* – z aprobatą cytuje i powtarza Heidegger Hölderlina. Chodzi oczywiście o rozmowę tych, którzy myślą, rozmowa innych to gadanina. Otóż w takiej prawdziwej rozmowie poddajemy się samej mowie. Nie zdąża ona linearnie, teleologicznie do końcowego rozstrzygnięcia, przeciwnie, jest cofnięciem się, krokiem wstecz do pytania, a nie do twierdzenia, odpowiedzi²⁵. Komunikacja za pomocą druku to dzisiaj sfera tego, co masowe, planowe, policzalne. W dziedzinie nauki „Myśliciela zastąpił badacz, któremu to, co ma pisać, dyktują wydawcy, księgarze, publiczność”²⁶. Heidegger uznaje tylko taki druk, z którym można rozmawiać, druk poezji od Hölderlina po Georgego, druk filozofii od presokratyków po Nietzschego. Pisma współczesnych badaczy to pierwszy przykład cyrkularności, ocenianej wszakże negatywnie. Za Stefanem Żółkiewskim można by powiedzieć, że rządzi tymi pismami nadawca w szerokim znaczeniu współdecydujący o tekście: kod językowy, społeczność komunikacyjna, cenzor, wydawca, księgarz, czytelnik²⁷. Z innych wypowiedzi Heideggera można jednak wnosić, że komunikacja naukowa dlatego jest ułomna, bo jest linearna, a jest taka, bo nie ujmuje całości bytu, lecz tylko jego wycinki.

Tej komunikacji przeciwstawia Heidegger komunikację filozoficzną w dobrym tego słowa znaczeniu. Filozofia i poezja kołują bowiem wciąż wokół tych samych pytań. „W filozofii – czytamy – żaden «postęp» nie istnieje, dlatego też nie występuje w niej «zacofanie»”²⁸. Koło hermeneutyczne jest więc najwłaściwszym sposobem myślenia, bo „Byt, któremu jako byciu-w-świecie chodzi o samo bycie, ma ontologiczną strukturę koła”²⁹. Kto myśli całość bytu, musi siebie i swoje myślenie umieścić wewnątrz bytu,

²³ Tenże, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi (i inni), Warszawa 1995, s. 7.

²⁴ Tenże, *Przyczynki*, s. 298.

²⁵ Por. rozmowę Heideggera z gościem z Japonii: M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959, s. 100 i n.

²⁶ Tenże, *Czas światobrazu*, przeł. K. Wolicki, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór, oprac. i wstęp K. Michalski, Warszawa 1977, s. 138, 151.

²⁷ Por. S. Żółkiewski, *Wiedza o kulturze literackiej. Główne pojęcia*, Warszawa 1980, s. 104 i n.

²⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, przeł. A. Gniazdowski (i inni), oprac., wstęp C. Wodziński, Warszawa 1998, s. 317.

²⁹ Tenże, *Bycie i czas*, s. 218.

człowiek i świat kolicie oświetlają się wzajemnie. Ale co to takiego: człowiek? – pyta Heidegger. To ten, który dzięki mowie ogarnia całość bytu³⁰. Mowa, która jest formą myślenia, nie podlega prawom logiki (ta bowiem jest linearna), lecz właśnie cyrkularności. Przejście od linearności do cyrkularności jest *skokiem*. *Skokiem* jest pytanie: poprzez co świat staje się światem? Oczywiście, poprzez bycie, które związane jest z mową i jej źródłem – milczeniem³¹. Logikę zastępuje Heidegger sygetyką, czyli milczeniem, które mówi o mowie³². Bo mówić mową o mowie, czyli posługiwać się metajęzykiem, to tyle, co uprawiać dalej metafizykę, zapominać o byciu³³. Byt pomyślany jako całość – to teraz *przeciw-wzajemnie-ponad* (*gegen-einander-über*) czterech elementów tej całości: Ziemi-nieba-człowieka-Boga, ale te cztery elementy, zgodnie z relacją *przeciw-wzajemnie-ponad* są otwarte na siebie, mieszają się, chowają się w sobie, są sobie bliskie. Bliskość – Heidegger tworzy neologizm *Nahnis* – nie dzieli, lecz wprawia w ruch³⁴. I to ostatecznie mowa tę bliskość wytwarza, mowa jako Saga³⁵.

Mowa jako poruszająca świat saga jest warunkiem wszystkich warunków. Warunkuje, podtrzymuje, rozciąga i ogranicza to przeciw-wzajemnie-ponad elementów świata, utrzymuje i chroni je, o ile ona sama, saga, siebie samą chroni³⁶.

Nie chodzi przy tym o jakąś abstrakcyjną mowę, lecz o języki naturalne. Każdy z nich (Heidegger wysoko ceni prace Wilhelma Humboldta) inaczej stwarza bycie owego czworokąta i jego *naprzeciw-wzajemnie-ponad*. „A Człowiek jest o tyle człowiekiem, o ile sprzyja przemawianiu mowy, o ile daje się użyć mowie, by przezeń mówić”³⁷.

Wszystko więc dzieje się w krążeniu wewnątrz autopojetycznego systemu, jakby powiedział Niklas Luhmann. Znajduje to swój odpowiednik w Heideggerowskich tautologiach: mowa mówi, czas czasuje, przestrzeń przestrzeniuje czy w inwersjach: istota prawdy – prawda istoty, istota mowy – mowa istoty itd. Rozmowa Heideggera z poezją ma więc inny niż literaturoznawczy sens. On nie interpretuje poezji, czyta ją po to, by mowa obdarzyła go *skinieniem* (*Wink*) swej istoty. „Interpretacja”, „analiza”,

³⁰ Tenże, *Nietzsche*, s. 363-364.

³¹ Tamże, s. 471.

³² Tenże, *Przyczynki...*, s. 79-85.

³³ Tenże, *Unterwegs...*, s. 149, 160.

³⁴ Tamże, s. 211.

³⁵ Sage wyprowadza Heidegger z *Sagen*: *Sagen = sagan heisst zeigen: erscheinen lassen lichten-verbergend freigeben als dar-reichen dessen, was wir Welt nennen* (tamże, s. 200).

³⁶ *Die Sprache ist als die Welt-bewegende Sage das Verhältnis aller Verhältnisse. Sie verhält, unterhält, reicht und bereichert das Gegen-einander-über der Weltgegenden, hält und hütet sie, indem sie selber – die Sage – an sich hält* (tamże, s. 215).

³⁷ Tamże, s. 196.

„nauka o literaturze” – wszystko to w cudzysłowie – to nie są sposoby, dzięki którym mowa Hölderlina mogłaby obdarzyć nas *skinieniem*. Nieważny jest autor, okoliczności, które skłoniły go do napisania wiersza, uczucia, których wiersz jest wyrazem; ważna jest tylko mowa, która mówi w utworze, dialog myśli z poematem. Ale na końcu tej *drogi do mowy* (*Unterwegs zur Sprache*) jest milczenie, otchłań, tajemnica, śmierć. Dialogując z wierszem Stefana Georgego *Słowo* (*Das Wort*), a zwłaszcza z ostatnim wersem:

Nie będzie tam rzeczy, gdzie brakuje słowa
(*Es sei kein ding, wo das wort gebricht*)

Heidegger zgadza się z zawartym w nim stwierdzeniem: słowo powołuje rzecz do istnienia, ale samo bycie jest niewyraźne, jest poza słowem:

„Jest” ujawnia się wtedy, gdy załamuje się słowo
(*Ein „ist” ergibt sich, wo das Wort zerbricht*)³⁸.

*

Przejdźmy teraz do socjologii Jürgena Habermasa i Niklasa Luhmanna. W myśleniu Habermasa trzy pojęcia są podstawowe: działanie komunikacyjne, rozum komunikacyjny, świat życia:

Pojęcie działania komunikacyjnego zakłada język jako swego rodzaju medium procesów dochodzenia do porozumienia, w toku których ich uczestnicy, odnosząc się do jednego ze światów, wysuwają wzajem roszczenia ważnościowe, które można akceptować bądź kwestionować³⁹.

Rozum komunikacyjny jest wytworem czy też objawem działania komunikacyjnego. Nie podmiot, nie świadomość, nie poznanie jest wyrazem rozumu, lecz działanie, działanie komunikacyjne. „Rozum jest od początku rozumem ucieleśnionym w układach działania komunikacyjnego, tak jak w strukturach świata przeżywanego”⁴⁰. Świat życia (*Lebenswelt*) z kolei to to, co przez działanie komunikacyjne i rozum komunikacyjny udaje się wyłowić ze świata w ogóle, który jest poza tym niepoznawalny. Świat życia – to to, co udaje się stematyzować w czasie działania komunikacyjnego, to pewien zasób możliwości porozumienia się i stematyzo-

³⁸ Tamże, s. 216.

³⁹ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. M. Kaniowski, przekład przejrzał M. J. Siemek, Warszawa 1999, s. 186.

⁴⁰ Tenże, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 363.

wania⁴¹. Tymi pojęciami i systemem na nich zbudowanym walczy Habermas z postmodernizmem, z Heideggerem, Luhmannem, z francuskimi – jak ich nazywa – poststrukturalistami. To, co oni robią, to „Błażeńska gra z religijno-estetyczną ekstazą, która przyciąga widzów zwłaszcza z kręgu intelektualistów, którzy na ołtarzu potrzeby orientacji gotowi są złożyć *sacrificium intellectus*”⁴².

Cyrkularność w ujęciu Habermasa polega na tym, że trzy wspomniane podstawowe elementy wzajemnie się pobudzają, procedowanie przebiega kółkiem. Tak chce uniknąć podejrzeń, że rozum ma charakter transcendentny, że jest poza tym obiegiem. Z tej samej przyczyny odrzuca Habermas ideę postępu⁴³, nie da się ona obronić przy współczesnym stanie wiedzy. Słowem: Habermas broni się przed zarzutem kontynuowania myślenia metafizycznego. Pewne „residua metafizyczne” – jak pisze jego komentator i tłumacz – jednak pozostają⁴⁴. Wynikają one z roszczenie do uniwersalności procesów przez niego opisanych, z założenia, że działanie komunikacyjne jest jednak postępowaniem w porównaniu na przykład do działania strategicznego za pomocą perlokucji, że postępowaniem jest lingwicyzacja *sacrum*, że komunikacja intersubiektywna jest coraz gęstsza, w związku z tym przybywa intersubiektywności, a więc i rozumu komunikacyjnego, działania komunikacyjnego i świata życia. Proces z kołowego przekształca się w linearny, a nad wszystkim czuwa intuicyjna racjonalność.

Habermas zajmuje się przede wszystkim działaniem komunikacyjnym w życiu codziennym, potocznym. Takie działanie wymaga warunków fortunności, o których mówili Austin i Searle, na nich też często się powołuje. A co z komunikacją literacką? Nie należy ona do działania komunikacyjnego, lecz dramatycznego i ma wyraźnie charakter linearny – wertykalny. Polemizując z Gadamerem, Habermas dowodzi za Freudem, że literatura odwołuje się do tego, co przedjęzykowe, do *paleosymboli* zanurzonych w podświadomości. Literatura jest ich werbalizowaniem, a więc badanie literatury jest *hermeneutyką głębi* czy też *metahermeneutyką* i nie ma nic wspólnego z badaniem działania komunikacyjnego⁴⁵. Oczywiście: te zwerbalizowane paleosymbole są komunikatem, są ekspresją, za pomocą której *mówiący odnosi się do czegoś w świecie subie-*

⁴¹ Tenże, *Pojęcie działania komunikacyjnego (Uwagi wyjaśniające)*, przeł. A. M. Kaniowski, „Kultura i Społeczeństwo” 1986, nr 3, s. 36.

⁴² Tenże, *Filozoficzny dyskurs...*, s. 350.

⁴³ Tenże, *Teoria działania...*, s. 251.

⁴⁴ A. M. Kaniowski, *Wstęp. Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej*, w: J. Habermas, *Teoria działania...*, s. LXIII.

⁴⁵ J. Habermas, *Uniwersalistyczne roszczenia hermeneutyki*, w: *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec. Antologia*, wybór, oprac. i wstęp H. Orłowski, przeł. M. Łukasiewicz, W. Bialik, M. Przybecki, Warszawa 1986.

ktywnym, i to odnosi się w taki sposób, że pragnie odsłonić przed publicznością przeżycie, do którego ma uprzywilejowany dostęp⁴⁶.

Jednym z zadań, jakie sobie stawia Habermas w swym sporze z postmodernistami, jest zachowanie rozdziału między dyskursem naukowym i literackim, stąd płynie zmarginalizowanie komunikacji literackiej. Jest to także spór z Niklasem Luhmannem, który znalazł się po drugiej stronie barykady, po stronie ponowoczesności, tak namiętnie atakowanej przez Habermasa. Nie znaczy to wszakże, że ta druga strona ma charakter monolityczny. Luhmann często powołuje się na Derridę, de Mana, Kristevą, ale inny ponowoczesny konstruktywista i systemista – Siegfried J. Schmidt – teorie postmodernistów, zwłaszcza *jouissance* francuskich postmodernistów, określa jako *formę masturbacji*⁴⁷.

Co pozwala uznać Luhmanna za przedstawiciela ponowoczesnej socjologii? Po pierwsze – odrzucenie humanistycznego wymiaru socjologii Habermasa opartej na zasadzie *konsens*. Dla Luhmanna podstawą jest różnica *konsens-dissens*, różnica, która różnicuje, jak często powtarza⁴⁸. Humanizm, uczynienie z człowieka miary wszystkiego, pisze Luhmann, blokuje dostęp do bogatych strukturalnie teorii. Człowiek jako podmiot zdekonstruował się, intersubiektywność jest fikcją. Próby ratowania tej fikcji koncepcją języka jako podstawy komunikacji czy też rozumienia nie są już przekonywujące⁴⁹. Po drugie, Luhmann nie tylko powołuje się na postmodernistów, ale uważa, że kamień węgielny jego socjologii, mianowicie cybernetyka drugiego stopnia, jest lepszą wersją dekonstrukcji niż ta zaproponowana przez Derridę⁵⁰. Po trzecie, jego socjologia autopoetycznych systemów wyklucza wszelką transcendencję, wszelką metafizykę. Trzeba jednak dodać, że Luhmann krytycznie ocenia intelektualne mody na strukturalizm czy poststrukturalizm, hermeneutykę czy estetykę recepcji, marksizm czy psychoanalizę. „Takie etykietowanie – pisze – ciągle ujawnia się w nieodpartym pędzie uniwersyteckich intelektualistów do klasyfikowania siebie i innych”⁵¹.

Podstawą jego teorii jest cybernetyka drugiego stopnia, która zasadza się na obserwacji obserwatora, opisie opisu, co znosi sens pytania: *co?*,

⁴⁶ Tenże, *Teoria działania...*, s. 535-536.

⁴⁷ S. J. Schmidt, *Vom Text zum Literatursystem. Skizze einer konstruktivistischen (empirischen) Literaturwissenschaft*, w: *Einführung in den Konstruktivismus*, München 1992, s. 149.

⁴⁸ Por.: N. Luhmann, *Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung*, „Zeitschrift für Soziologie” Jg. 11, Heft 4, Oktober 1982, s. 366.

⁴⁹ Tenże, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1992, s. 111-113.

⁵⁰ Tenże, *Deconstruction as Second-Order Observing*, „New Literary History” Vol. 24, N. 4 (Autumn 1993).

⁵¹ Tenże, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1999, s. 496-497.

a uzasadnia jedynie pytanie: *jak?* Obserwator pierwszego stopnia zaczyna od rozróżnienia: obserwuję to, a nie tamto. Widzi więc to, co widzi, a nie widzi tego, czego nie widzi, a przede wszystkim nie widzi swego rozróżnienia, to jest właśnie – przeniesiona przez Luhmanna z anatomii i fizjologii oka – *ślepa plamka*. Obserwator pierwszego stopnia nie zadaje sobie pytania, *jak* widzi, lecz *co* widzi i na tym *co* buduje obraz świata jako prawdy. Obserwator drugiego stopnia widzi natomiast *jak* widzi obserwator pierwszego stopnia i wie, że nieuprawnione jest orzekanie o świecie, o prawdzie, o całości. Wie, że *jest tylko szczurem obserwującym z pewnego dobrze wybranego kąta widzenia inne szczury w labiryncie*⁵². Kąt widzenia jest tak długo dobry, póki produktywnie jest jego binarne kodowanie (o tym niżej): „tak-nie”, zapewniające reprodukcję autopojetycznych systemów. Kiedy „tak” staje się tylko odchyleniem, trzeba znaleźć nowy punkt widzenia pozwalający stworzyć nową jakość, by utrzymać binarne kodowanie, warunek reprodukcji systemu, a obserwatorowi zapewnić prawo do włączenia się w komunikację, prawo do publikacji, a co za tym idzie, prawo do rangi społecznej, autorytetu i pieniędzy.

Wychodząc z tych założeń, zbudował Luhmann konstruktywistyczną teorię społeczeństwa jako swoistego agregatu autopojetycznych systemów gospodarki, prawa, wiedzy, religii, sztuki itd. Te systemy same stwarzają siebie i same dla siebie ustalają prawidła i prawdy, nie mają transcencji, nie są zależne od zewnątrz. Dla każdego systemu inny system jest tylko otoczeniem (*Umwelt*), z którym się ściera, co zmusza system do ciągłych autopojetycznych wewnętrznych regulacji, ale są to regulacje wytworzone wewnątrz systemu i w tym sensie niezależne od zewnątrz. Dlatego nie istnieje, według Luhmanna, „wiedza o społeczeństwie” ani „socjologia wiedzy”. Pierwsze sformułowanie zakłada, że można spojrzeć na społeczeństwo z zewnątrz, a jest to niemożliwe. Drugie – że to społeczeństwo wytwarza wiedzę, czyli że jest jej stwórcą, Bogiem, tymczasem wiedza jest autopojetycznym systemem, uprawnione jest więc tylko sformułowanie „wiedza społeczeństwa”. Podobnie z innymi systemami, stąd charakterystyczne tytuły ostatnich książek Luhmanna: *Gospodarka społeczeństwa (Die Wirtschaft der Gesellschaft, 1988)*, *Prawo społeczeństwa (Das Recht der Gesellschaft, 1993)*, *Sztuka społeczeństwa (Die Kunst der Gesellschaft, 1995)*, a nawet *Społeczeństwo społeczeństwa (Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1997)*.

Teza jest taka: *Społeczeństwo nie składa się z ludzi, lecz z komunikacji*⁵³. Ona jest warunkiem istnienia wszystkich systemów, ale sama komunikacja też jest autopojetycznym systemem, któremu nie można zadać

⁵² Tenże, *Die Wissenschaft...*, s. 607.

⁵³ Tamże, s. 562.

pytania: co komunikuje, bo komunikuje ona tylko samą siebie: *Tylko komunikacja jest komunikowalna*⁵⁴. I nie jest ona zależna od języka. Język nie jest systemem, umożliwia on tylko strukturalne sprzężenie komunikacji ze świadomością. Świadomość również jest autopojetycznym systemem, nieprzenikliwym dla innych systemów, także dla komunikacji, aczkolwiek nie ma komunikacji bez świadomości ani świadomości bez komunikacji. To, co nazywamy elementami komunikacji: informacja-przekaz-rozumienie, to nie są elementy zewnętrzne, to komunikacja je wytworzyła. Uczestnik komunikacji słyszy na przykład słowo *jabłko* i wie, co to jest, ale komunikacja wytworzyła to słowo jako informację i dla niej jest obojętne, czy *jabłko* rzeczywiście istnieje⁵⁵. Informację określa Luhmann jako *temat, zawartość przekazu*, sam przekaz jako *komunikacyjne działanie*. To rozróżnienie jest konieczne, by zaistniał trzeci element: rozumienie. Rozumienie jako różnica między informacją a przekazem jest warunkiem dalszego autopojetycznego stwarzania się komunikacji⁵⁶. Gdy ta różnica zaciera się, gdy przekaz staje się informacją, a informacja przekazem (Luhmann obserwuje to zjawisko we współczesnej sztuce), komunikacja zamiera.

Autopojetyczność systemów jest więc wyrazem pełnej cyrkularności. System społeczny poprzez przyrost gęstości komunikacji różnicuje się coraz bardziej i wytwarza coraz liczniejsze systemy. Istnieje więc ewolucja, ale i ona jest autopojetycznym systemem. Warunkiem wyodrębnienia się systemu jest wytworzenie specyficznego medium komunikacyjnego i formy binarnego kodowania. Przykładowo, system prawa posługuje się medium: prawo – i formą wynikłą z binarnego kodowania: zgodny z prawem – niezgodny z prawem. I odpowiednio: medium gospodarki to pieniądź, własność, a formą – płacić-nie płacić, mieć-nie mieć; medium wiedzy to prawda, a formą – prawda-nieprawda; medium polityki to władza, a formą – rząd-opozycja. Medium, pisze Luhmann, jest luźnym powiązaniem elementów; forma – mocnym. Patrząc na te rozważania z naszej perspektywy (obserwacja obserwacji!), można by powiedzieć, że medium to de Saussure'owski *langue*, forma – to *parole* albo że jest to Jakobsonowska *projekcja zasady ekwiwalencji z osi wyboru na oś kombinacji*⁵⁷, że chodzi tu o wybór i przyległość, o porządek parataktyczny i syntaktyczny.

Medium komunikacyjne i forma służą tworzeniu programu działania, którego celem jest reprodukcja systemu. Tak więc programem prawa jest formułowanie prawa, ferowanie wyroków, tworzenie zarządzeń. Gospo-

⁵⁴ Tamże, s. 20.

⁵⁵ Tamże, s. 25.

⁵⁶ Tamże, s. 38.

⁵⁷ R. Jakobson, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, przeł. K. Rosner, w: tenże, *W poszukiwaniu istoty języka*, t. 2, Warszawa 1989, s. 88.

darki – ustalanie cen. Wiedzy – formułowanie teorii i metodologii. Polityki – głoszenie ideologii, programów partyjnych. Pewne kłopoty są ze sztuką i literaturą. Otóż Luhmann uznał, że autopojetyczny system sztuki wytworzył się na zachodzie Europy między XIV a XVIII wiekiem, nie wydzielał jednak ze sztuki literatury jako osobnego systemu⁵⁸. Czy tak pojęta sztuka ma swoje medium komunikacyjne i formę wynikłą z binarnego kodowania? Pierwsze jego wnioski były takie: medium – to piękno, a forma wynika z kodowania piękny-niepiękny⁵⁹. Później jednak Luhmann wycofał się z tego stanowiska⁶⁰ i uznał, że zarówno medium, jak i forma sztuki, to *mobilne struktury* zmieniające się w zależności od sytuacji, istotne jest tylko zachowanie binarnego kodowania „tak-nie”⁶¹, przy czym skłaniał się raczej do kodowania „zgodny-niezgodny” (*stimmig-unstimmig*). Kiedy wszakże mówił o programie sztuki, przyznawał jej jakby większą rolę niż innym systemom. Przyrównywał ją do nauki, bo zarówno wiedza społeczeństwa, jak i sztuka społeczeństwa pokazują, iż świat jest niepoznawalny, obie bowiem, obserwując świat, muszą go przygodnie dzielić na część obserwowaną i nieobserwowaną, na część nacechowaną i nie-nacechowaną i nie mogą objąć całości, ta na zawsze już jest niewidzialna⁶². W świetle teorii Luhmanna nie brzmi to wcale nihilistycznie ani nie prowadzi do uznania Niepoznawalnego jako transcendencji. Po prostu, jest jak jest. W późniejszej książce Luhmann idzie jeszcze dalej:

System sztuki przedstawił w sobie samym społeczeństwo jako egzemplaryczny przypadek. Pokazał, jak jest. Pokazał, na co zdało się społeczeństwo, gdy wyodrębniło się jako system funkcyjny i przez to podporządkowało się autonomicznej samoregulacji. Pokazał na sobie samym, że przyszłość nie jest zapewniona przez przeszłość, że jest nieprzewidywalna. Operacyjne domknięcie, wytworzenie przygodności, samoorganizacja, polikonteksturalność, hiperkompleksowość samoopisów albo prościej i niezrozumialej: pluralizm, relatywizm, historyzm – wszystko to są tylko różne przekroje losu struktury nowoczesności. Sztuka w formie swych właściwości pokazuje, że jest jak jest. Kto to potrafi dostrzec, we współczesnej sztuce widzi paradygmat współczesnego społeczeństwa. Ale nawet jeśli to się zdarza, to prowadzi tylko do pytania, czy sprawia to jakąś różnicę, że się zdarza⁶³.

I znowu nie brzmi to pesymistycznie. Pesymizm polega na przewidywaniu przyszłości, a ona jest przecież nieprzewidywalna. Są wszakże sy-

⁵⁸ N. Luhmann, *Die Kunst...*, s. 203.

⁵⁹ Tenże, *Ist Kunst codierbar?* w: tenże, *Soziologische Aufklärung*, t. 3, Opladen 1981.

⁶⁰ Tenże, *Die Kunst...*, s. 310-311 i p. 20.

⁶¹ Tamże, s. 324.

⁶² Tenże, *Die Wissenschaft...*, s. 718-719.

⁶³ Tenże, *Die Kunst...*, s. 499. Luhmann pisze bardzo zawile i powiada, że nie można pisać prosto o skomplikowanych sprawach. Ostatnie zdanie trudno tłumaczyć, bo zawiera ono grę słów: *Aber dass dies geschieht, führt nur auf die Frage, ob. es einem Unterschied macht, wenn es geschieht.*

stemieści wyciągający pesymistyczne wnioski: sztuka się skończyła, bo utraciła swą funkcję: wystarczy przerzucić pilotem kanały w telewizji, by przekonać się o przygodności świata⁶⁴.

Liczni kontynuatorzy Luhmanna zmagali się z problemem binarnego kodowania sztuki i literatury, ale nie zyskali uznania mistrza⁶⁵. Przedstawię tylko jednego z nich, Nielsa Werbera, bo zajmuje się on nie sztuką w ogóle, ale literaturą. Według niego literatura wyodrębniła się jako system w XVIII wieku, kiedy wykreowała medium komunikacyjne *zainteresowanie* i formę kodowania *interesujące-nudne*, kiedy ostatecznie porzuciła kodowanie innych systemów: prawdziwe-nieprawdziwe, dobre-złe, nawet piękne-brzydkie i zaczęła programować rozrywkę. A stało się to już w XVIII wieku, kiedy literatura przedstawiła dobro, cnotę jako nudne, a zło, zbrodnię jako interesujące⁶⁶. Oczywiście, literatura może być obserwowana z perspektywy innego systemu jako prawdziwa czy nieprawdziwa, moralna czy niemoralna, piękna czy brzydka, ale literatura jako system obserwująca samą siebie i chcąca istnieć jako autopoietyczny system uznaje tylko kodowanie ciekawa-nudna. Jakie będą losy koncepcji Luhmanna w literaturoznawstwie, pokaże przyszłość. Na razie koncepcje te są produktywne.

*

W literaturoznawstwie, jak w wielu innych dyscyplinach, panują okresowe mody. I nie należy myśleć o tym źle: zmiana kąta widzenia jest warunkiem reprodukcji systemu literaturoznawstwa i znaczenia samego badacza literatury. W pewnym okresie modne było zainteresowanie komunikacją literacką, dzisiaj moda ta przemija. Związana ona była z tak zwanym *zwrotem językowym*, kiedy to prawie wszystko, od poezji do związków pokrewieństwa, rodzajów pokarmów i podświadomości usiłowano wyjaśnić prawami językowymi. W doktrynach, w których prymarność języka była podważana, komunikacja literacka schodziła na dalszy plan. Tak było na przykład w semanalizie Julii Kristevej: mówiła ona, że nie interesuje jej komunikacja, lecz rodzenie się znaczeń w drodze od genotekstu do fenotekstu, a genotekst nie ma charakteru semantycznego, lecz numeryczny. Podobne impulsy płynęły z semantyki strukturalnej Algirdasa Greimasa, z generatywizmu Noama Chomskiego czy teorii dys-

⁶⁴ H. U. Gumbrecht, *Pathologien in Literatursystem*, w: *Theorie als Passion*.

⁶⁵ Mowa o Nielsie Werberze i Gerhardzie Plumpem, którzy wprowadzili kodowanie interesujące-nieinteresujące i Siegfriedzie Schmidcie oraz Peterze Fuchsie, którzy posługiwali się kodowaniem literackie-nieliterackie (*Die Kunst...*, s. 234 i p. 29, s. 300 i p. 8).

⁶⁶ N. Werber, *Literatur als System. Zur Ausdifferenzierung literarischer Kommunikation*, Opladen 1992, s. 20.

kursu Michela Foucaulta. Teoria dyskursu zrobiła błyskawiczną karierę i wyparła lingwizm jako sygnał komunikacyjności⁶⁷. Dyskurs oznaczał bowiem kategorię wypowiedzi zorganizowaną instytucjonalnie i ideologicznie nastawioną nie tyle na komunikację, ile na pełnienie władzy, między innymi władzy dopuszczającej do dyskursu. Foucault, od którego rozpoczęła się kariera dyskursu, uważał zresztą, że literatura nie ma charakteru komunikacyjnego, jest samozwrotna, zamyka się w swej radykalnej nieprzechodniości. Także filozofia Jaspersa i Heideggera, jak pisałem wyżej, podważała rolę komunikacji, skoro głosiła, że ostatecznym celem poezji jest milczenie. Nawet ci, którzy mówili o ekstazie komunikacyjnej, o spazmie komunikacyjnym, o *jouissance*, podważali sens komunikacji literackiej. Prymat językowej komunikacji podważali i podważają także konstruktywiści i kognitywiści. Wprawdzie autopojetyczny system komunikacji jest podstawą systemizmu Luhmanna, ale chodzi tu o komunikację zarówno poniżej języka, na przykład w pojedynczej komórce, jak i powyżej, w gospodarce, polityce itd. Kognitywiści z kolei, a Luhmann ma z nimi wiele wspólnego, twierdzą, że następne dekady literaturoznawstwa zwiążą się nie z językoznawstwem, nie z komunikacją, lecz z biologią, badaniami neurologicznymi⁶⁸.

Spojrząc na zachodzące zmiany trzeba także z innej strony: cały dyskurs literaturoznawczy przechodzi kryzys, nie tylko badania nad komunikacją literacką, a to z tej przyczyny, że literatura dzisiaj jeszcze raz zmienia swój kształt, burzy system wytworzony w oświeceniu nazywany *literaturą piękną, beletrystyką*. Mówi się o tym głośno na Zachodzie, zwłaszcza na uniwersytetach amerykańskich. Być może i my powinniśmy powiedzieć adeptom polonistyki: przed wami trudna przyszłość. Dążcie więc do przekształcenia dyscypliny. A jeśli chcecie się zajmować komunikacją, to zajmijcie się literaturą ergodyczną, której ostatnim etapem jest cybertekst. W literaturze ergodycznej nie ma odbiorcy, jest użytkownik, który z dostarczonych elementów tworzy własny tekst. W Raymonda Quenau *Sto tysięcy miliardów poematów* (1961) jest tylko 140 *tekstonów*, ale użytkownik może z nich stworzyć owe miliardy poematów poprzez własne *skryptony*. Użytkownik ma jeszcze większe możliwości w cybertekście, bo sam tworzy *tekstony*, a poza tym nie jest jedynym użytkownikiem cybertekstu, stwarza go wraz z innymi użytkownikami gry, stąd nazwa formy komunikacji: MUD⁶⁹.

⁶⁷ Por.: S. Mills, *Discourse*, London and New York 1997.

⁶⁸ A. Richardson, *Cognitive Sciences and the Future of Literary Studies*, „Philosophy and Literature”, Vol. 23, April 1999.

⁶⁹ Skrót od Multi User Dungeon, Multi User Domain, Multi User Dialogue, Multi User Dimensions. (E. J. Aarseth, *Cybertext. Perspectives on Ergodic Literature*, Baltimore and London 1997).