

Literaturoznawstwo osobiste¹

ABSTRACT. Januskiewicz Michał, *Literaturoznawstwo osobiste* [Personal literary interpretation]. „Przestrzenie Teorii” 23. Poznań 2015, Adam Mickiewicz University Press, pp. 11–26. ISBN 978-83-232-2920-9. ISSN 1644-6763. DOI 10.14746/pt.2015.23.1.

The article titled “Personal literary interpretation” deals with problems which have usually been marginalized in literary studies, but which seem to be very important in the context of the humanities, as broadly defined. The author of this article intends to rethink the problem of literary studies not in objective, but in personal terms. This is why the author wants to talk about what he calls personal literary interpretation, which has nothing to do with subjective or irrational thinking, but which is rather grounded in the hermeneutical rule that says that one must believe in order to understand a text or the other (where ‘believe’ also means: ‘to love’, ‘engage’, and ‘be open’). The article presents different determinants of this attitude, ranging from Dilthey to Heidegger and Gadamer. Finally, the author subscribes to the theory of personal interpretation, which is always dialogical.

1. Jan Błoński wobec tradycji hermeneutyczno- -personalistycznej

We wstępie do swojej książki pod znamienym tytułem *Romans z tekstem* (1981) Jan Błoński, głowiąc się nad wierszem Celana, zauważył, że jeśli ma ów wiersz znaczenie, to jest to znaczenie „wyłącznie dla mnie”². Tym samym jako pierwszy w Polsce zwrócił uwagę na fakt, że pojęcie znaczenia nie odnosi się tylko do interpretowanego tekstu, ale oznacza coś więcej: znaczenie dla interpretującego. Znaczenie opalizuje tu odniesieniami zarówno do tego, co semantyczne, jak i do pojęcia wartości. Błoński poddaje radykalnej krytyce eliminację osobistego wymiaru interpretacji w mainstreamowym dyskursie literaturoznawczym, który w sposób szczególny ceni sobie dbałość o metodę, narzędzia poetyki i bibliografię, zaś w sposobie formułowania wypowiedzi – bezstronność, która sprowadza się w konsekwencji do obojętności. Badacz zauważa zarazem, że „osobisty stosunek do tekstu” charakteryzuje nawet to działanie literaturoznawcze, które wydaje się najbardziej emocjonalnie obojętne: analizę³.

¹ Artykuł jest poszerzoną i zmienioną wersją referatu wygłoszonego w Krakowie (13-14 maja 2014 roku) na konferencji zatytułowanej „Czytanie Błońskiego” zorganizowanej przez Uniwersytet Jagielloński.

² J. Błoński, *Romans z tekstem*, Kraków 1981, s. 7.

³ Tamże, s. 8.

Gdy opowiada się Błoński za „czytaniem sercem”, miłością i sympatią; gdy powiada, że „człowiek we łzach widzi źle, ale człowiek bez serca nie widzi nic”; gdy mówi więc o tym, co sam nazywa romansem z tekstem, to nie oznacza to bynajmniej pochwały antynaukowości, kapryśnej impresji czy wreszcie apoteozy subiektywizmu, którego jedynym zakotwiczeniem byłoby irracjonalne i niekomunikowalne przeżycie. Przeciwnie, opowiada się Błoński za myśleniem, które odnajdujemy u podstaw humanistyki. Tradycje i uzasadnienia dla tego typu refleksji wskazać należy nie tylko w kręgu nowoczesnych i bliskich Błońskiemu nurtów (takich jak personalizm czy egzystencjalizm), o czym będzie jeszcze mowa, ale i w najdawniejszej refleksji hermeneutycznej. To właśnie tu, jeśli zechcemy sięgnąć do św. Augustyna czy św. Anzelma z Canterbury, pojawia się szczególna dyrektywa: uwierzyć, aby zrozumieć: „Nie usiłuję, Panie, przeniknąć Twojej głębi, gdyż w żadnym razie nie przyrównuję do niej mego intelektu; pragnę jednak do pewnego stopnia zrozumieć Twoją prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym zrozumiał. Albowiem i w to wierzę, że jeżeli nie uwierzę, nie zrozumiem”⁴. Nie ma znaczenia, że słowa Anzelma odnoszą się do kwestii teologicznych. Można i należy je czytać w szerszym zakresie. Chodzi przecież o rozumienie, o docieranie do prawdy. Jednak nie dokonuje się ono na drodze wyłącznie rozumowej (*sola ratio*), lecz za pośrednictwem wiary i miłości. Pojęcie wiary w hermeneutyce należy rozumieć także jako otwartość i zaufanie wobec tekstu, Staigerowskie *Berührung* (poruszenie), elementarną sympatię, która pozwala zobaczyć i zrozumieć więcej. Zapyta ktoś: a dlaczego nie niechęć? Ta także pozwala widzieć rzeczy w wyostrzony sposób. Należałoby wszakże uznać, że zaufanie, otwartość i miłość pozwalają odnaleźć to, co wspólne: wspólną rzecz, do której prowadzi dialogiczne spotkanie tekstu i interpretatora.

Umieszczenie Błońskiego w szeroko pojętej refleksji hermeneutycznej nie jest oczywiście przypadkowe. Najbliższą mu postacią z tego kręgu wydać się może osadzony w Heideggerowskiej tradycji Emil Staiger. Gdy czyta się jego *Sztukę interpretacji* (1951), podobieństwa z rozważaniami autora *Romansu z tekstem* są uderzające:

Wymieniłem tu dalszy powód, dla którego wybrałem wiersze Mörikego. Lubię je; przemawiają one do mnie, ufny w tę bliskość ważę się je zinterpretować. Zdaję sobie sprawę, że takie wyznanie w dziedzinie nauki musi budzić sprzeciw. Najbardziej subiektywne uczucie ma być podstawą pracy naukowej! Nie mogę i nie chcę tego ukrywać. Sądzę jednak, że to „subiektywne” uczucie doskonale zgadza

⁴ Zob. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 144.

się z nauką – z nauką o literaturze! – że tylko ono gwarantuje to, co się jej należy. [...] Poza sprawnością naukową potrzebny jest talent, gorące i wrażliwe serce, dusza o wielu strunach, podatna na najróżniejsze tony. [...] Jest rzeczą konieczną, by każdy uczony był jednocześnie amatorem ożywionym serdecznym uczuciem, by punktem wyjścia była dlań po prostu miłość [...]⁵.

Oddajmy głos Błońskiemu:

Tekst nieczytany, niekochany (lub nie drażniący!) przestaje się mienić znaczeniami. Traci smak, blask, głębię, przestaje opalizować i wieloznaczyć⁶.

I ostatni już cytat:

Zapewne więc trzeźwiej przyznać się do skrywanych niechęci i ulubień, aniżeli w pocie czoła montować uczoną rolę, która i tak przeświecać będzie dziurami. Przynajmniej należałoby te skłonności i namiętności wyodrębnić i sobie samemu uświadomić... Ucieczka od wartościowania, lęk przed jednostkowym wychyleniem, wstyd przed wyłożeniem kart – czyż to nie najgroźniejsze i najbardziej porażające? Nie muszę przypominać, że nie namawiam do spisywania impresji. Przypominam tylko, że u początków badania tekstu stoi zawsze – stoi i stoi! – romans z tekstem. I że ten romans zaczyna się od fascynacji niezrozumiałym (choć „niezrozumiałość” może objawiać się na rozmaitych poziomach tekstu, także wtedy, kiedy znaczenia zdają się na pierwszy rzut oka przezroczyście). Zaczyna się od bolesnego poczucia odtrącenia czy wykluczenia z czyjegoś piękna, z czyjejś prawdy⁷.

Wypowiedź Błońskiego nie tylko potwierdza to, co powiedziane zostało wcześniej, ale zdaje także sprawę z podstawowej prawdy odkrytej już przez hermeneutykę Schleiermachera: to nie rozumienie i przezroczyistość znaczeń są punktem wyjścia do rozumienia tekstu, ale przeciwnie: osobiste doświadczenie niezrozumienia, poczucia wyobcowania, uczucia nieswojności wobec tego, co ciemne, Heideggerowskiego *nicht-zuhause-sein*.

Myślenie Błońskiego nie tylko ukazywać można na gruncie tradycji hermeneutycznej. Sytuowany był przecież i sam siebie chciał widzieć także w obszarze oddziaływania personalizmu i krytyki personalistycznej. Jego szczególną rolę w tym względzie podkreślał nieraz m.in. Krzysztof Dybciak⁸. Jego zdaniem, to właśnie Błoński jako pierwszy w Polsce sfor-

⁵ E. Staiger, *Sztuka interpretacji*, przeł. O. Dobijanka-Witczakowa, [w:] *Z problemów teorii literatury. Kierunki w badaniach literackich*, wybór S. Tomala, Warszawa 1997, s. 211-212.

⁶ J. Błoński, *Romans z tekstem*, s. 9.

⁷ Tamże, s. 20.

⁸ Zob. K. Dybciak, *Personalistyczna krytyka literacka. Teoria i opis nurtu z lat trzydziestych*, Wrocław 1981; tenże, *Przedmowa*, [w:] T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987.

mułował stanowisko dotyczące funkcji i zadań krytyki personalistycznej w swym eseju zatytułowanym *Ofiarny kozioł i koń trojański*⁹. Mówiąc o roli krytyka, opowiada się po stronie nie systemu, lecz jednostki; woli rozumieć, niż wyjaśniać; zamiast konstruować monolog, chce uczestniczyć w dialogu, zdając sprawę z nieostateczności prawdy, której wciąż poszukuje. Trudno nie zauważyć, że postulowany przez krytyka personalizm pozostaje w zgodzie z tradycją hermeneutyczną. W jakim jednak sensie należy umieścić Błońskiego w perspektywie krytyki personalistycznej? Z jednej strony mówić tu możemy o kontekście historycznym. Pod koniec lat czterdziestych, a zwłaszcza w drugiej połowie lat pięćdziesiątych w Polsce pojawiają się bliskie sobie krytyka egzystencjalistyczna (wywodząca się od Sartre'a) i personalistyczna (mająca za swój wzór Mouniera). Obie kładą szczególny nacisk na zainteresowanie sferą ludzkiej podmiotowości. W polskiej krytyce literackiej problematykę tę rozwijają m.in. Andrzej Kijowski, Jan Prokop i właśnie – Jan Błoński, zaś na emigracji – Tymon Terlecki. Ten ostatni przedstawił pierwszy zarys refleksji egzystencjalistyczno-personalistycznej, wypowiedział się też wyraźnie w kontekście roli krytyki personalistycznej. Wspominam o tym dlatego, że właśnie ujęcie personalizmu przez Terleckiego pozwala dostarczyć kolejnych argumentów na rzecz personalistycznej myśli Błońskiego. Wskażę tylko krótko na kilka kwestii. Po pierwsze, krytyka personalistyczna każdy akt twórczy uznaje za akt osobisty. Dotyczy to także tekstu krytycznego, a to dlatego, że tekst interpretowany i interpretacja są w sobie wzajemnie uwikłane¹⁰. Sam Błoński także wyraźnie mówi o tym, że języka interpretowanego dzieła i języka interpretacji nie dzieli żadna ostra granica; języki te zbliżają się ku sobie¹¹. Z postulatami krytyki personalistycznej wiąże się też problem zaangażowania interpretatora w to, co interpretowane. Należałoby wszak powiedzieć: z samej humanistyki wynika postulat swoistego zaangażowania. Nie rozumiem przez to po prostu konieczności jakiegoś społecznego zaangażowania, ale raczej fakt, że humanistyka (w swym hermeneutycznym, egzystencjalistycznym czy personalistycznym wydaniu) przekracza granice czystej teorii i jest zarazem swoistą praktyką¹². I wreszcie, krytyka personalistyczna, tak jak charakteryzują ją Terlecki czy Dybciak, wyznacza też swojego wroga: jest nim formalizm – w szerokim pojęciu tego słowa: naukowa bezdusz-

⁹ Zob. J. Błoński, *Ofiarny kozioł i koń trojański*, „Teksty” 1972, nr 2 (tekst w nieco zmienionej postaci ukazał się później w książce *Odmarsz*, Kraków 1978).

¹⁰ T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna...*, s. 27, 30.

¹¹ J. Błoński, *Romans z tekstem*.

¹² Zob. H.-G. Gadamer, *Teoria, technika, praktyka*, przeł. A. Przyłębski, [w:] tenże, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Warszawa 2008.

ność charakterystyczna dla epistemologicznego podmiotu, w którego żyłach, jak mawiał Dilthey, nie płynie krew. Widać wyraźnie, że i w tym sensie myśl Błońskiego wpisuje się w tradycje, o których mowa: personalizmu i hermeneutyki.

2. Literaturoznawstwo osobiste – problem legitymizacji

Mogłoby się wydawać, że uprawiana przez Błońskiego twórczość, wraz z jej bogatą tradycją, stanowi wystarczające uzasadnienie dla tego, co dziś nazywamy literaturoznawstwem osobistym. Można by wszak powiedzieć, że z samego istnienia danego zjawiska nie sposób wyprowadzić jeszcze uzasadniających go racji: przecież to, że ludzie kradną, kradzieży nie uzasadnia. Sam dobrze pamiętam, że gdy w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku (będąc u początku swojej pracy naukowej) przedstawiałem swoje stanowisko w sprawie literaturoznawstwa osobistego, pewna Pani Doktor z Krakowa próbowała mnie odwieść od tej złej drogi. Nie było w tym nic dziwnego, teoretyczne myślenie o literaturze w Polsce podążało wtedy jeszcze innymi torami... (pomimo że *Tekstowy świat Ryszarda Nycza* był już wtedy znany). Lecz nawet wprowadzanie nowych trendów nie było wystarczające. Paradoksalnie, moda na poststrukturalizm sprawiła, że na linii teoretycznego sporu znalazły się tylko opozycyjne wobec siebie strukturalizm i poststrukturalizm. Myślenie w kategoriach literaturoznawstwa osobistego nie skupiało wówczas na sobie większego zainteresowania: egzystencjalizm był przebrzmiałą historią, której odgrzewać, zdaniem wielu, nie było warto; personalizm – podobnie, pozostawiono go zresztą uczelniom katolickim. O hermeneutyce wspominać nie trzeba – straszono nią na uniwersyteckich polonistykach. Dlaczego o tym mówię? Dlatego, że uważam, że literaturoznawstwo osobiste z najwyższym trudem wciąż dochodzić musi swoich racji, czego dowodzą na przykład przez lata toczące się polemiki między Michałem P. Markowskim a Henrykiem Markiewiczem. Sądzę więc, że racje te warto wyłożyć.

Zacznijmy od tych najbardziej ogólnych, a przeto „fundamentalnych”. Literaturoznawstwo osobiste to przecież tylko jedna z odsłon dyskusji, toczących się na temat humanistyki. Dlatego też cały czas na boku pozostawiam jeszcze definicję literaturoznawstwa osobistego, pojęcia zaproponowanego przez Ryszarda Nycza w roku 2010. Przejdę do tego później. Najpierw interesuje mnie legitymizacja humanistyki, w konsekwencji dopiero – literaturoznawstwo osobiste. Ponieważ o swoim sposobie rozumienia humanistyki pisałem już wielokrotnie i szczegółowo, do sprawy tej odniosę się teraz bardzo krótko. Humanistykę wywodzę od neokanty-

stów (Windelbanda i Rickerta), a bardziej jeszcze od Diltheya. Chodziło, jak wiemy, o to, że nauki o duchu (*Geistwissenschaften*), nauki humanistyczne, wyodrębnione zostały w opozycji do nauk przyrodniczych (nomotetycznych)¹³. Te drugie zainteresowane są wyjaśnianiem przyczyn i skutków, poszukiwaniem praw i reguł, uznają zasadę determinizmu statystycznego. Tymczasem nauki humanistyczne, tak jak pokazuje to Dilthey, wyrastają z ducha hermeneutyki: ich drogą nie jest wyjaśnianie, lecz rozumienie sensu. Sensu zobiektywizowanych tworców ducha ludzkiego. Jeżeli Diltheyowi bliska była jednak jeszcze idea świadomości porządkowania doświadczenia, to już np. Heidegger wyprowadza pojęcie rozumienia poza metodę i poszerza je o wymiar ontologiczny: rozumienie to podstawowy sposób ludzkiego bycia-w-świecie, który nie daje się sprowadzić do jakiejś procedury, ale oznacza umiejętność „znajdowania się”, „orientowania się” w świecie, w który zostaliśmy rzućeni.

Można powiedzieć, że dzieje refleksji hermeneutycznej (humanistycznej) można by krótko wyłożyć w trzech ogólnych fazach. Faza pierwsza to wspomniane wyodrębnienie nauk humanistycznych od nauk przyrodniczych przez Diltheya, które nie może obyć się jednak jeszcze bez pojęcia metody. Co to w praktyce oznacza? To mianowicie, że pomimo iż Dilthey domaga się praw dla tego, co indywidualne (poszczególne), to jednak chce znaleźć dlań miejsce w obrębie ogólnego. Rozróżnienie na podmiot i przedmiot nie zostaje jeszcze zupełnie zniesione. Zdecydowanie dalej idzie już Heidegger, który (w *Byciu i czasie* czy w *Podstawowych problemach fenomenologii*) wyswobadza poszczególne z ogólnego, pokazuje wagę pozytywnie pojętej subiektywności jako zaangażowanej w swój własny świat: *Dasein* to byt, w którego byciu chodzi mu o samego siebie. Można wszak odnieść wrażenie, że Heidegger nie chce albo nie potrafi uczynić dalszego przełomowego kroku. Jego refleksja zastyga pośród dylematów *Dasein* niezdolnego wyjść ku drugiemu człowiekowi. Ten zarzut, jak wiemy, postawili Heideggerowi m.in. Levinas czy Buber, którzy postanawiają przekroczyć ontologię ku metafizyce i etyce¹⁴. W tradycji hermeneutycznej krok taki wykonują Hans-Georg Gadamer i Paul Ricoeur. Humanistyka jako hermeneutyka staje się odtąd dialogiczna. Oznacza to, że subiektywność nie może już być mylona z irracjonalnym subiektywizmem czy relatywizmem, ale zdefiniowana być może jedynie w odniesieniu do innego (Boga, człowieka, innych istot żywych czy tekstów – w tym zasadniczo – tekstów tradycji).

¹³ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.

¹⁴ Zob. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998; M. Buber, *Ja i ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.

Powróćmy do głównego wątku rozważań. Humanistyka zatem, od Diltheya począwszy, przywraca człowieka światu, tzn. wszelkim powiązaniom ze światem na gruncie doświadczenia. Uznane dotąd przez przyrodników jedynie słuszne kryteria wiedzy naukowej (depersonalizacja podmiotu epistemologicznego, obiektywizacja przedmiotu badanego, neutralność metody czy ahistoryczność) poddane zostały wątpieniu. Zarazem też humanistyka sytuuje się w opozycji nie tylko do nauk przyrodniczych, ale także do logiki (matematyki), gdzie główny stosunek logiczny polega na podpadaniu przedmiotu pod pojęcie, np. pomidor jest warzywem, kot jest ssakiem, wódka jest napojem alkoholowym. Humanistyka nie kwestionuje całkowicie tego stosunku logicznego. Zaświadcza jedynie o tym, że ma do czynienia z tym, co jednostkowe, tym, co nie daje się całkowicie zredukować do tego, co ogólne. Podważono też koncepcję dystansu jako wyróżnika pracy naukowej.

Zakwestionowanie tych kryteriów dało asumpt do pojawienia się humanistyki, a w konsekwencji także – literaturoznawstwa osobistego. Humanistyka okazuje się odtąd nieuchronnym zaangażowaniem podmiotu w przedmiot. Podmiot nie jest już bowiem dłużej podmiotem transcendentnym wobec świata, ale w świat zanurzonym. Oznacza to, że podmiot (pojmowany już teraz jako uczestnik, a nie jako podmiot *poznający*) sam przynależy do tego, co stara się zrozumieć. Rozumienie jest nieodłącznie samorozumieniem, w tym sensie okazuje się wyróżnionym sposobem egzystowania. Zmienia się wszakże zarazem i natura przedmiotu, który nie jest już dłużej przedmiotem *poznawanym*. Chodzi o to, że trudno już dłużej mówić o możliwości takiego dostępu do przedmiotu, który przebiegałby na sposób abstrahowania i eliminowania tego, co w procesie poznawania ma wymiar osobowy. W obowiązującej dotąd postawie epistemologicznej, charakterystycznej dla przyrodniczego modelu nauki, taki sposób odniesienia do przedmiotu uważany jest za niewłaściwy, bo zamiast usuwać „nieczystości” i to, co przygodne (a więc przeszkody na drodze do poznania), eksponuje je właśnie i afirmuje. Nie sposób wszak nie zauważyć, że model humanistyki, którego tu bronię, jasno dowodzi, że rozumienie jest sprawą egzystencji, a nie jakiegoś niezaangażowanego opisu. Tym samym pojawia się też konieczność innego postawienia problemu przedmiotu: nie dawałby się on sprowadzać do obiektywnej wiedzy o tym przedmiocie. To, co przedmiotowe, nieuchronnie wikła się tedy w to, co podmiotowe. W istocie trudno byłoby już mówić o podmiocie i przedmiocie w sensie epistemologii. Humanistyka zdaje raczej sprawę z nieuchronnego wzajemnego zawikłania obu. To z kolei oznacza, że za pośrednictwem tego, co przedmiotowe, dokonuje się samopoznanie czy, jak należałoby raczej powiedzieć, samorozumienie podmiotu.

Jeżeli literaturoznawstwo osobiste ma szukać swojej ogólnej przesłanki, to jest nią humanistyka w sensie, jaki prezentuję. Fundamentalną jej kwestią jest problem, sformułowany przez Wilhelma Diltheya w bardzo ciekawym i ważnym pytaniu, które sparafrazuje: w jaki sposób to, co indywidualne, jednostkowe, irregularne, osobiste i subiektywne, wynieść można do rangi powszechnej ważności?¹⁵. Pytanie to dotyczyło (o czym już wspominałem) w historycznym sensie jeszcze problemu metody. Jednak za sprawą Heideggera czy Gadamera mamy prawo pytanie to na nowo zinterpretować. Czego ono zatem teraz dotyczy? Zawiera ono postulat konieczności uzasadnienia i uznania tego, co jednostkowe. Czy jednak mowa tu o subiektywizmie? Z pewnością – nie. Subiektywizm, w kontekście, który tu przyjmuję, oznacza niezdolność albo zawieszenie referencji, niekomunikowalność, niemotę. Albo/i pogrążenie się w przeżyciu – tak samo niekomunikowalnym. Nie chciałbym jednak za subiektywizm uznać stan, w który ktoś niezależnie od swej woli popadł albo sytuację, gdy ktoś przymuszony został do milczenia. Jak zauważył to Heidegger, milczenie też jest często mówiące. Subiektywizm jest raczej kwestią wyboru, wolą odmowy wiązania się ze światem i wyboru tego, co „wsobne”. Na nowo zinterpretowane pytanie Diltheya nie dotyczy zatem subiektywizmu. Dostrzegamy w nim raczej ruch hermeneutycznego koła, w którym część odwołuje się do całości, poszczególne do ogólnego, jednostkowe do społecznego. To niekończący się dialog i negocjowanie sensu. W pytaniu Diltheya dostrzegam echo Hegłowskiej walki o uznanie. I Platonńskiego *thymos*, gdzie walczą z sobą wstyd i duma. Wstyd jest obawą, lękiem związanym z własną jednostkowością, innością, lękiem przed wyśmianiem; ale jest tu też miejsce dla dumy: to, co moje i tylko moje, odrębne, wymykające się regule pragnę wniesić do świata nas wszystkich, do wspólnoty. Proszę o uznanie.

Dochodzimy tu zatem do istoty humanistyki: nie sposób jej pojąć jako prostej opozycji w stosunku do nauk przyrodniczych. Opozycji, która wyrażać by się miała w samowoli, dowolności mówienia. Humanistyka nie jest wieżą Babel bełkotów czy wymianą opinii na temat skłonności, niewymagających uzasadnienia, są bowiem wyrazem „jednostkowej niepowtarzalności”. Pojęcie jednostkowej niepowtarzalności, jednej z najgłębszych prawd humanistyki, może być rozumiane opacznie, tzn. jako możliwość wyrzeczenia się możliwości uzasadniania siebie samych z uwagi na brak konieczności. Niebezpieczeństwem postmodernistycznego usunięcia podstawy jest właśnie to: nie ma potrzeby odpowiadać na pytanie: dlaczego? (podstawa to bowiem zawsze odpowiedź na pytanie: dlaczego?).

¹⁵ W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki*, [w:] tenże, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzymieniowa, Warszawa 1982, s. 291.

Mówiąc innymi słowy: humanistyka nie jest apoteozą subiektywności i indywidualizmu. Zarazem jednak broni właśnie tego, co własne, indywidualne, niepowtarzalne (jedna z definicji osoby: to, co nie może zostać powtórzone), osobiste. Zawsze wszakże obrona ta przebiega na gruncie wspólnoty historyczno-kulturowo-językowej, do której się przynależy. To, co osobiste, jest negocjowane. Subiektywne i „wsobne” przeżycie zastąpione zostaje przez komunikowalne *doświadczenie*.

Dopiero teraz przejść możemy do problemu literaturoznawstwa osobistego. W zgodzie z tym, co powiedziane zostało wyżej, Ryszard Nycz, autor pojęcia powiada:

Literaturoznawstwo osobiste [...] nie ma nic wspólnego z proklamacjami subiektywnego widzimisię, egzaltowania się własną wrażliwością, wyobraźnią czy erudycją. Wynika raczej z potrzeby odrzucenia sztucznych opozycji: afektu i intelektu, doświadczenia i rozumienia. Rozumiemy, o czym jest tekst, o ile go doświadczamy; potrafimy go doświadczyć, o ile reaktywuje w nas i zmienia przyswojone struktury rozumienia. [...] Nie ma tekstu (sensownej całości dyskursywnej) bez ożywiającego go doświadczeniowego zaplecza. I nie ma doświadczenia (nie jesteśmy go świadomi), dopóki nie zastuka do bramy wypowiedzenia [...]¹⁶.

Nie sposób nie zgodzić się z ujęciem Nycza. Warto zauważyć, że, dla uniknięcia niepotrzebnych sporów, w definicji tej proponuje się bardzo przekonujące rozróżnienie na to, co osobiste i na to, co subiektywne. Zgadza się na to rozróżnienie w tej mierze, w jakiej „subiektywne” scharakteryzujemy właśnie poprzez odniesienia do egzaltacji, niekomunikowalnego przeżycia czy bełkotu. Dlatego słusznie zauważa krakowski badacz, że w opozycji do tak rozumianej subiektywności należałoby raczej mówić o wypowiedalnym i pozwalającym się rozumieć doświadczeniu. Doświadczenie (egzystencjalne, kulturowe, społeczne) okazuje się tedy podstawowym horyzontem rozumienia tekstów. Można tu nawet zaproponować inną wersję hermeneutycznego koła: w tej tylko mierze, na ile, na mocy własnego doświadczenia rozumiemy samych siebie, możemy rozumieć tekst (tylko wtedy on do nas przemówi); i na odwrót: na tyle, na ile rozumiemy tekst, możliwe jest pogłębianie i poszerzanie własnego horyzontu rozumiejącego bycia-w-świecie.

3. Wokół sporu o literaturoznawstwo subiektywne

Problem literaturoznawstwa osobistego wciąż jeszcze należy i należeć chyba będzie do spornych kwestii nauki o literaturze. O tyle jednak, o ile kwestię tę stawiać będziemy w obliczu alternatywy: albo literaturoznaw-

¹⁶ R. Nycz, *Tekstowe doświadczenia*, „Teksty Drugie” 2010, nr 1/2, s. 12.

stwo obiektywne, albo subiektywne. Wydaje się, że nie ma potrzeby stawiać sprawy w tak mocny sposób, bo oba sposoby uprawiania literaturoznawstwa są równo uprawnione. Konstruowanie mocnej alternatywy należy jednak do przywilejów, wyrastających z pragnienia uczestnictwa w żywiole polemicznym. W Polsce najważniejszy spór o kształt literaturoznawstwa w kwestii, która nas interesuje, wiąże się z wieloodślonową i zażartą (dlatego też tak ciekawą!) dyskusją pomiędzy Henrykiem Markiewiczem i Michałem P. Markowskim¹⁷. Pierwszy z oponentów zabawnie określił ten spór jako spór psa z kotem (odwołując się zresztą do uwagi o psie poczynionej przez Markowskiego), gdzie w roli psa wystąpił autor sformułowania, a w roli kota – jego polemista. Samo sformułowanie nie tylko i nie tyle wskazywać miało na zażartość dyskusji, ale na pewną wyjściową metaforę literaturoznawczą, w której skonfrontowane zostały dwa sposoby podejścia do literatury. Postawa psa dotyczy więc sądujących, że badanie literatury oznacza *wierne* za nią podążanie. Tu interpretacja pojmuje siebie jako działanie *służebne* wobec tekstu, poszukujące obiektywnych uzasadnień. Postawa kota, a więc stworzenia chodzącego swoimi własnymi drogami, odnosić się ma zatem do takiego sposobu myślenia, w którym interpretacja w istotny, osobisty i subiektywny sposób, naznacza praktykę obcowania z tekstami.

Początek sporu datować możemy na rok 2005, kiedy to Markiewicz udzielił wywiadu, zatytułowanego *O kryzysie literaturoznawstwa*¹⁸, koniec zaś przypadł na rok 2009. Zarzuca on w nim literaturoznawstwu skażenie subiektywizmem, upadek standardów naukowych, a wreszcie posługuje się – dla określenia tego, co dzieje się we współczesnej nauce o literaturze – zwrotem relatywistycznym, względnie agnostycznym. W związku z takimi uwagami do odpowiedzi poczuł się wywołany Markowski (*Pochwała subiektywizmu*¹⁹). Przyjmuje on biegunowo przeciwne stanowisko, w ramach którego uznaje, że kryzys literaturoznawstwa nie leży w subiektywizmie, ale w „beznamiętnym obiektywizmie”. Co więcej: „Skrupulatne i odpowiedzialne czytanie [...] wymaga postawienia na szali własnej, mocnej jednostkowości, która odpowiadałaby jednostkowości tekstu”. Swoje przekonania uzasadnia dalej, opierając się na fundamentalnych trzech zwrotach badawczych w humanistyce. Ze zwrotu lingwi-

¹⁷ Zob. H. Markiewicz, *O kryzysie literaturoznawstwa (rozmawia Maciej Nowicki)*, „Europa” 2005, nr 32; M.P. Markowski, *Pochwała subiektywizmu*, „Europa” 2005, nr 45; H. Markiewicz, *Spór psa z kotem. W odpowiedzi Michałowi Pawłowi Markowskiemu*, „Europa” 2005, nr 52; M.P. Markowski, *Erudyci i entuzjaści*, „Tygodnik Powszechny” 2009, nr 35; H. Markiewicz, *Sporu psa z kotem ciąg dalszy*, „Tygodnik Powszechny” 2009, nr 40.

¹⁸ H. Markiewicz, *O kryzysie...*

¹⁹ M.P. Markowski, *Pochwała...*

stycznego daje się wyprowadzić przekonanie o nieuchronnym zniesieniu dystansu pomiędzy językiem tekstu interpretowanego a językiem interpretacji; ze zwrotu etycznego wynika nierozzerwalna etyczna i dialogiczna więź pomiędzy tekstem a interpretatorem; ze zwrotu narratywistycznego, dotyczącego tożsamości, bierze swe uzasadnienie pogląd, że interpretacja oznacza rozumienie siebie samych w obliczu tekstu. Jak zauważa Markowski:

obstawanie przy kryterium obiektywności jest niezrozumiałe dla kogoś, dla kogo interpretacja jest zajęciem poważnym, powiedziałbym nawet egzystencjalnym, w którym nie chodzi o to, co znaczy naprawdę tekst, który czytam, tylko o to, kim – dzięki czytaniemu tekstowi – jestem i czym – dzięki mnie – może być czytany tekst.

Innymi słowy, Markowski wyjaśnia, że mówienie o subiektywizmie nie ma tu nic wspólnego z relatywizmem, lecz jedynie wskazuje na podmiotowy wymiar interpretacji zorientowanej na sens. Henryk Markiewicz nie przystaje na wyjaśnienia Markowskiego i stawia kolejny zarzut: takie podejście do dzieła, jakie proponuje jego oponent, to nic innego, jak tylko używanie tekstów literackich do własnych potrzeb²⁰ i zarzuca mu także zbyt duże zaufanie do interpretacji adaptacyjnej²¹. Nie rozumie on również, dlaczego ze zwrotów w humanistyce miałyby wynikać takie implikacje, o których mówi Markowski. Obawia się natomiast, że zwrot narratywistyczny może niebezpiecznie przekształcić się w zwrot autonarratywistyczny, czyli po prostu narcystyczny. Odwołuje się przy tym Markiewicz do zdrowego rozsądku: jest chyba rzeczą oczywistą, że w nauce o literaturze ważniejsze jest, co badacz powiedział np. o *Kosmosie* Gombrowicza, a nie, że opowiada o sobie.

Na to Markowski: nie ma interpretacji innej niż adaptacyjna. Nie chodzi tylko o to, aby interpretator wypowiadał się rzeczowo, ale by potrafił także powiedzieć coś nowego, oryginalnego i ciekawego. Tylko w ten sposób tekst interpretowany, poddawany wciąż nowym kontekstualizacjom, zachować może życie: stale i na nowo przyswajany jest do dzisiejszych potrzeb, aktualizowany w kulturze współczesnej odbiorcy²².

Ostatecznie Markiewicz pozostaje jednak przy swoim zdaniu: uprzywilejowuje interpretację historyczną, w stosunku do adaptacyjnej, choć tej ostatniej całkowicie nie odrzuca. Wierzy wszakże w zasadność ich różnicowania²³.

²⁰ H. Markiewicz, *Spór psa z kotem...*

²¹ W sprawie interpretacji adaptacyjnej zob. J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971, s. 81-82.

²² M.P. Markowski, *Erudyci i entuzjaści*.

²³ H. Markiewicz, *Sporu psa z kotem ciąg dalszy*.

Badacz powrócił wszak jeszcze do sprawy literaturoznawstwa osobistego w swej odpowiedzi na przeczytaną ankietę „Tekstów Drugich”²⁴ w tekście opublikowanym w „Dekadzie Literackiej”, pt. *Czytając ankietę „Tekstów Drugich”*²⁵. W szerokim kręgu literaturoznawstwa osobistego umieszcza, obok swego stałego polemisty, Michała P. Markowskiego, także m.in. Agatę Bielik-Robson, Annę Burzyńską, Inge Iwasiów, Ewę Kraszkowską czy Michała Januszkiewicza. Markiewicz nie chce zaakceptować nazwy zaproponowanej przez Nycza (literaturoznawstwo osobiste), woli określić je mianem literaturoznawstwa subiektywnego. Badacz zauważa ze zdziwieniem, że ten sposób myślenia o literaturze nie wzbudza w autorach odpowiedzi na ankietę niepokoju. Taka sytuacja go dziwi, bo jak zauważa, dawne standardy naukowe w tym, co „prezentystyczne” czy „subiektywne”, upatrywały słabości, które należy eliminować. Wśród tych słabości wymienia także Markiewicz *Vorurteile* (przedrozumienia, przedśady). W związku z tymi ostatnimi nie ma jednak badacz zupełnie racji, bo na gruncie mocno wpisującej się w formację nowoczesną hermeneutyki (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) przedśady są nie negatywnym, ale jak najbardziej pozytywnym warunkiem rozumienia. I nie chodzi o to, by je *en bloc* eliminować, lecz raczej by być otwartym na możliwość ich rewidowania w procesie interpretacji. Podobnie niepokój Markiewicza, dotyczący krytycznego stosunku do pojęcia metody w literaturoznawstwie, nie jest uzasadniony. Kontrowersje związane z metodą naukową w humanistyce i teorii interpretacji znakomicie przecież objaśnił Hans-Georg Gadamer w bynajmniej wcale nie relatywistycznej *Prawdzie i metodzie*.

4. Literaturoznawstwo osobiste jako literaturoznawstwo dialogiczne

Humanistyka nierozzerwalnie wiąże się z czynnikiem osobistym²⁶. Tak zresztą wyobrażam sobie humanistykę z jej Diltheyowskim postulatem rozumienia kultury, a więc tego, co można nazwać światem. Ów „świat” nie jest przecież jednak po prostu przedmiotem dostawionym do podmiotu, ale tym, do czego sam już przynależę. Owa przynależność oznacza zarazem szczególnego rodzaju usytuowanie, Heideggerowskie

²⁴ Tematyczny numer „Tekstów Drugich” 2010, nr 1/2, zatytułowany *Czas na wyznania*.

²⁵ H. Markiewicz, *Czytając ankietę „Tekstów Drugich”*, „Dekada Literacka” 2010, nr 4-5.

²⁶ Ma rację Henryk Markiewicz, umieszczając mnie w nurcie „literaturoznawstwa subiektywnego” czy „osobistego”. Nie sądzę wszakże, aby czynił to z tych samych powodów, co ja. Zob. H. Markiewicz, *Czytając ankietę „Tekstów Drugich”*, s. 242-243.

Geworfenheit, które odkrywa przede mną jakiś aspekt świata, wyznacza mi tematy zainteresowań. Te zainteresowania można określić jako „bycie-przy”, to, przy czym zawsze jesteśmy na podstawie zarówno „wyłożoności” świata wobec nas, jak i naszych doświadczeń, przeżyć, obsesji, problemów, tematów czy wartości, a wreszcie moralnych niepokojów.

Nie wyobrażam sobie humanistyki w izolacji do etycznego wymiaru bycia-w-świecie. Wynika to m.in. z hermeneutycznego przekonania o potrzebie przekształcenia dualistycznego rozszczepienia na podmiot i przedmiot – w rozmowę. To, co badane, nie oznacza wtedy obszaru tego, co przedmiotowe, ale przekształcone zostaje w rozmówcę, partnera dialogu. Widać to wyraźnie na gruncie spotkania z tekstem: nie jest on, jak widział to Platon, martwą mową, raz i na zawsze ustaloną sekwencją znaków, pismem, które mówi tylko to, co mówi. Przeciwnie, tekst, jak pokazuje to np. Hans-Georg Gadamer, winniśmy traktować już zawsze jako odpowiedź na pytanie, do którego pragniemy dotrzeć w akcie interpretacji. Jednakże, tu chciałbym wyjść zdecydowanie poza Gadamera, tekst staje się dla interpretatora również przedmiotem swoistego gwałtu. Tylko wtedy może on do nas przemówić. Przemawia jednak naszymi własnymi słowami, naszymi obsesjami i osobistymi tematami, których jest rewatorem, jak powiedziałby Andrzej Szahaj, „wyzwalaczem”²⁷. Zarazem wszakże spotkanie z tekstem oznacza gotowość do rewizji tych osobistych mniemań i przedsądów, gotowość na to, co niespodziewane, inne, nieoczekiwane. Tak więc relację między podmiotem a przedmiotem zastępuje relacja wzajemnego zawikłania, transakcji, szczególnej wymiany: nie jest tak, że między interpretatorem a interpretowanym istnieje tylko jednostronny ruch ku interpretowanemu; dzieje się także na odwrót: interpretator sam jest interpretowany przez to, ku czemu się zwraca: nie jest ono już żadnym przedmiotem, lecz swoistym „ty”. Kim jestem w obliczu Innego? Kim jest ten, kto rozumie? Co się właściwie dzieje w trakcie rozumienia? Kim/czym jest to, co rozumiane (drugi człowiek, ja sam czy tekst)? Rozumiejące pytanie o tożsamość, o to, kim jestem ja i kim jesteś ty, przynależy do obszaru etyki. Nie mogę bowiem pytać o swoją tożsamość, nie odnosząc się do Innego i na odwrót. W ten sposób przełamane zostaje odosobnienie czy atomizacja tego, co indywidualne. Ja rozświetla się (i zarazem zaciemnia) jedynie w perspektywie Ty. Rozumienie nie jest formą zawłaszczenia, opanowania, pełnej transparencji, lecz stanowi raczej dialektykę zawłaszczania i wywłaszczania, nieusuwalne i dynamiczne napięcie tworzone zarówno przez wiarę, ufność i miłość, które niosą z sobą możliwość wynajdywania i odkrywania sensu, jak i podejrzliwość,

²⁷ Zob. A. Szahaj, *Siła i słabość hermeneutyki*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1/2.

niepokój i niepewność, które w tej samej chwili ów sens zasłaniają, zaciemniają i wymazują²⁸.

Gdy humanistyki nie legitymizują dłużej obiektywistyczne normy, funkcję tę spełnia na różne sposoby etyka. Ona to więc pozwala zasadniczo uzasadnić konieczność porzucenia owego, jak powiedziałby John Ellis, *disinterested critical inquiry*²⁹, w zamian natomiast wprowadzić i ugruntować przekonanie, że humanistyczne badania są zawsze szczególnego rodzaju postacią *zainteresowania*, bliskości, wzajemnego uwikłania interpretatora i interpretowanego. Przekonanie, że to, kim jesteśmy, nasz światopogląd, uznawane wartości, język, a nawet płeć, nie mają wpływu na to, co w humanistyce robimy, jest kompletnym nieporozumieniem. Nie chodzi wszak o to, by bezmyślnie i bezkrytycznie przesądom swym ulegać. Wymóg etyczny dotyczy bowiem tego, by, po pierwsze, być świadomym własnych przedrozumień, które uruchamiamy w badaniach (dostrzegać, że nie są „niewinne”), po drugie zaś, by zachowywać zdolność do ich rewidowania i otwarcia na pogląd innego/tekstu³⁰.

W związku z tym trudno nie uznać, że silny związek badacza, nawet emocjonalny, z problematyką badań jest oczywistością. Nie chodzi tu wszak o jakąś identyfikację w sensie „złania się horyzontów” interpretatora i tekstu, zachowują one bowiem względną odrębność. Tylko w ten sposób bowiem utrzymana być może perspektywa etyczna „ja-ty”. To, o czym mówię, nie jest jakimś „nowinkarstwem”, ale pragnieniem wpisania się w najgłębszą tradycję hermeneutyki (np. św. Augustyna czy św. Anzelm z Canterbury), której jedna z prawd brzmi: „uwierzyć, aby zrozumieć, zrozumieć, aby uwierzyć”. Bez tego wyjściowego gestu zawierzenia, sympatii, miłości, zaufania czy otwartości nie ma rozumienia. Dziś hermeneutyce zawierzenia przeciwstawia się czasem hermeneutykę podejrzliwości. Nie wydaje mi się, aby należało absolutyzować tę opozycję. Jest raczej tak, że zawierzenie, sympatia i zaufanie nieustannie podminowane, podszyte są obawą, niepewnością, podejrzaniem. Tak jednak być chyba powinno, nie ma w tym nic złego. Warto w tym miejscu z pewnością dodać, że to, o czym mówię, nie oznacza zgody na jakąś „kapryśną impresyjność” czy irracjonalność wywodu. Innymi słowy: nie chodzi więc o stylistyczną egzaltację czy idiosynkratyczność myśli.

²⁸ Zob. moją książkę *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012.

²⁹ Zob. J.M. Ellis, *Literature Lost: Social Agendas and the Corruption of the Humanities*, New Haven 1999.

³⁰ Oczywiście, pojęć przedrozumienia czy przesądu używam tu w sensie Heideggerowsko-Gadamerowskim. Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993.

Etyka ma początek w relacji ja – ty, ja – inny, w tym, co dialogiczne. W tym dialogu *nikt nie wypowiada pierwszego słowa*. Nikt z nas nie jest bowiem Adamem i Ewą. Nie wyruszamy bowiem od jakiegoś punktu „zero”, lecz zawsze historycznie zanurzeni jesteśmy w wielu różnorodnych tradycjach i trwałych konstruktach kulturowych, przekonaniach i wartościach, które podzielimy na gruncie tych czy innych wspólnot (interpretacyjnych). Dialog to także, a może przede wszystkim (jak przekonująco pokazał to Gadamer), sytuacja, w której *nikt nie wypowiada ostatniego słowa*.

Dialogiczność interpretacji jest zarazem najprostszym uzasadnieniem nie dla tego, co subiektywne (a więc monadyczne), lecz dla tego, co osobiste. Dialog tekstu i interpretacji stanowi, jak się wydaje, najpoważniejszą rację literaturoznawstwa osobistego.

BIBLIOGRAFIA

- Anzelm z Canterbury, *Monologion. Prosligion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992.
- Błoński J., *Ofiarny kozioł i koń trojański*, „Teksty” 1972, nr 2.
- Błoński J., *Romans z tekstem*, Kraków 1981.
- Buber M., *Ja i ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.
- Dilthey W., *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982.
- Dybczak K., *Personalistyczna krytyka literacka. Teoria i opis nurtu z lat trzydziestych*, Wrocław 1981.
- Dybczak K., *Przedmowa*, [w:] T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987.
- Ellis J.M., *Literature Lost: Social Agendas and the Corruption of the Humanities*, New Haven 1999.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993.
- Gadamer H.-G., *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa 2008.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- Kmita J., *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971, s. 81-82.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Markiewicz H., *Czytając ankietę „Tekstów Drugich”*, „Dekada Literacka” 2010, nr 4-5.
- Markiewicz H., *O kryzysie literaturoznawstwa (rozmawia Maciej Nowicki)*, „Europa” 2005, nr 32.
- Markiewicz H., *Sporu psa z kotem ciąg dalszy*, „Tygodnik Powszechny” 2009, nr 40.

- Markiewicz H., *Spór psa z kotem. W odpowiedzi Michałowi Pawłowi Markowskiemu*, „Europa” 2005, nr 52.
- Markowski M.P., *Erudyci i entuzjaści*, „Tygodnik Powszechny” 2009, nr 35.
- Markowski M.P., *Pochwała subiektywizmu*, „Europa” 2005, nr 45.
- Nycz R., *Tekstowe doświadczenia*, „Teksty Drugie” 2010, nr 1/2, s. 12.
- Staiger E., *Sztuka interpretacji*, przeł. O. Dobijanka-Witczakowa, [w:] *Z problemów teorii literatury. Kierunki w badaniach literackich*, wybór S. Tomala, Warszawa 1997.
- Szahaj A., *Siła i słabość hermeneutyki*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1/2.
- Terlecki T., *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987.