

Joanna Orska

Uniwersytet Wrocławski

Czego doświadcza teoria?

O książce Ryszarda Nycza

Poetyka doświadczenia.

Teoria – nowoczesność – literatura

Abstract

What is theory's experience?

The review on the new book by Ryszard Nycz, *The Poetics of Experience*, engages in polemic with an anthropological-literary project of the author. On one hand, the review seeks to realise the theoretical outcome given by the new conditions of anthropological, experience reading of the literature and culture. On the other, it's being disputed, how far actually are going the changes at the literary theory research field, that are being assumed in Nycz's book.

Słowa kluczowe: doświadczenie estetyczne, antropologia literatury, analiza tekstu kulturowego, kondycja nowoczesna i ponowoczesna

Keywords: aesthetic experience, literary anthropology, cultural text analysis, modern and postmodern condition

Czym może być doświadczenie dla (w) teorii literatury? To chyba najbardziej istotne pytanie, które stawia przed nami nowa książka Ryszarda Nycza, zatytułowana *Poetyka doświadczenia* właśnie¹. Doświadczenie jako element „praktyki”, zwłaszcza z perspektywy antropologicznej, stanowi ważny przedmiot zainteresowania badaczy nadal zamkniętych w ramach tradycyjnie rozumianych dyscyplin, a poprzez dynamiczne, „aktywistyczne”, czynnościowe czy

¹ *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, (Warszawa 2012). Wszystkie cytaty z tej książki lokalizuję bezpośrednio w tekście, podając w nawiasie numer strony.

„doświadczeniowe” właśnie koncepcje próbujących przełamać teoretyczny impas, w który nowoczesność wpędziła zinstytucjonalizowaną dyskusję o kulturze. Martin Jay, zdając sprawę z problemu wiążącego się ze stosowaniem kategorii doświadczenia, wskazuje na pewnego rodzaju poznawczy kłopot, w jaki nieuchronnie wikała się każdy, kto próbuje o tymże pojęciu w naukowy sposób rozprawić:

Kiedy wycofujemy się z doświadczenia realnie przeżywanego, by na zimno studiować jego modalne odmiany jako konstrukty kulturowe, natychmiast docieramy do jawnego paradoksu: słowa „doświadczenie” często używano, by wskazać coś, co wykracza poza pojęcie, a nawet poza sam język².

Odrazu na wstępie wypada jednak zaznaczyć, że propozycja Ryszarda Nycza – jakkolwiek krytyczna refleksja Jaya wydaje się jej patronować – właściwie tego rodzaju fundamentalnych pytań o doświadczenie nie stawia. Nie otwiera literaturoznawczej dyskusji o „doświadczeniu” i tekście – bo trudno, by otwierały ją definicje, stanowiące projekt gotowy i co się zowie, totalny, a przy tym szeroko czy, jak to ujmuje autor, „holistycznie” pomyślany. Książka Nycza ma charakter raczej podsumowujący. Zbiera też – co warto zaznaczyć – plon wielu lat pracy. Znajdziemy tutaj większość istotnych tekstów autora publikowanych wcześniej w „Tekstach Drugich”, służących jako artykuły wstępne do kolejnych tomów *Kulturowej teorii literatury*, czy ukazujących się w ważnych dla najnowszej refleksji nad kulturą i historią publikacjach zbiorowych. *Poetyka doświadczenia* zakreśla przy tym mocne pole dla kulturowej teorii, rozumianej – w intencji badacza – nie jako bierne przyglądanie się zjawiskom, ale jako „czynne” współtworzenie badanej rzeczywistości.

„Nowość”, inwencyjność, teoretyczny szok – przy założeniu odcięcia się od teoretycznoliterackich tradycji – to zasadnicze cechy, które sprawiają, że model antropologii literatury Nycza można określić jako ściśle „nowoczesny”. Nowoczesna z ducha jest także sama idea twórczego obmyślenia świata, który jeszcze nie został nazwany. Dochodzi ona tu do głosu w pojęciu dynamicznego, wspólnotowego „wypracowywania” znaczeń, „wynajdywania sieci językowo-pojęciowych relacji” (za Adornem), przy uwzględnieniu społecznego kontekstu – tutaj środowiska warsztatowego jako „funkcjonalnego odpowiednika laboratorium” (za Latourem; u Nycza s. 8 i 11). Latourowskie „środowisko warsztatowe” wypracowywanej koncepcji przedstawione zostaje na wstępie nader starannie, kiedy Nycz wspomina o inspirującej współpracy z „badawczo-redakcyjnym” zespołem literaturoznawczego czasopisma, z badaczami Pracowni Poetyki Historycznej PAN czy o udziale w pracach Katedry Antropologii Literatury i Badań Kulturowych WP UJ. Warsztat pracy w ten sposób faktycznie staje się częścią tekstu *Poetyki doświadczenia*. Z jednej strony, te „nowoczesne” właściwości można traktować jako powiązane po prostu z instytucjonalnym umocowaniem kulturowej teorii literatury i zwykłym

² M. Jay, *Pieśni doświadczenia*, przeł. M. Rejniak-Majewska, Kraków 2008, s. 19.

dla nowoczesności trybem dyskusji, w której wszelkie innowacje wprowadzane były na zasadzie spektakularnego odcięcia się od tradycji. W pomysłu „czynnościowej koncepcji tekstu kulturowego” czy też „pracy tekstem” (s. 8 i dalej), moglibyśmy jednak, z drugiej strony, widzieć najciekawszy z wątków krytyki modernizmu (w szerokim, Nyczowym pojęciu) – opowiadającej się za dynamicznymi koncepcjami twórczości, dowartościowującymi procesy, ich płynność i zmienność wobec substancji czy esencji przedmiotowo rozumianych artefaktów. W gruncie rzeczy jednak uważam, że „czynnościowa koncepcja tekstu kulturowego” – jako mocna, stawiana już od pierwszych słów książki teza – sformułowana zostaje na sposób nowoczesny z zupełnie innego względu. Zasadniczym problemem *Poetyki doświadczenia* pozostaje bowiem przekonanie o niedostępności czy też niewyraźności doświadczenia, które stanowi samą nowoczesności esencję.

Problem „zapośredniczenia” doświadczenia, stanowiący jedno z najmocniejszych założeń *Poetyki...*, to jej swoisty punkt zwrotny – żeby nie powiedzieć „zawrotny”. Zamiast spodziewanego zwrotu antropologicznego w literaturoznawstwie, przynosi on bowiem raczej właśnie „zawrócenie” w kierunku tradycyjnie rozumianej instytucji teoretycznej wiedzy. „Zapośredniczenie” doświadczenia waloryzowane jest wśród humanistów (por. Martin Jay) jako niepoddająca się krytyce konieczność, utwierdzana jeszcze przez schyłkowe, nihilistyczne refleksje filozofów końca nowoczesności, którzy od Benjamina po Agambena wskazują na utratę autentycznego doświadczenia w nowoczesności. „Zawracający” teorię tekstu antropodzy proponują nam nie tyle lekturę książek, wytwarzających autonomiczny świat fikcji, ile „czynnościową” lekturę „tekstowego świata” – przy założeniu, że tekst (a czasami bardziej ogólnie: język) stanowi jedyny sposób udostępniania nieprzedstawialnej inaczej rzeczywistości społecznych doświadczeń. Czy otwierają w ten sposób zinstytucjonalizowaną teorię na bogaty żywioł tego, co stanowi społeczną praktykę, wszystko jedno, czy objawia się ona jako *Erlebnis*, czy też jako *Erfahrung*? Czy definicja „literatury jako sztuki artykulacji ludzkiego doświadczenia w jego różnorodności” (s. 30) zasadniczo zmienia cel i metodologię badań literackich, czy tylko nieco modyfikuje jej narzędzia – zamiast literackiej struktury, proponując wspólnotową pamięć, a zamiast narracyjnego zwrotu akcji – traumę? A może samo założenie „utekstowienia świata” wciąga ową niemożliwą do przedstawienia rzeczywistość w bezpieczne granice teorii, w których możemy sobie nieprzedstawialny świat oglądać – tak jak ogląda się sztukę w teatrze?

Wobec dylematu koniecznego „zapośredniczenia” doświadczenia ma nas ustawić nieco inaczej samo pojęcie „tekstu kulturowego” jako wykraczającego poza granice literatury i znajdującego się poza zasięgiem oddziaływania nieinteresującej już dziś, przebrzmiałej kwestii „literackości” – otwartego za to na „holistycznie” rozumiane uniwersum społecznych doświadczeń. Jednak gest mocnego rozdziału „tekstu kultury” jako pewnego świadectwa czy rozumiejącego „zanotu” doświadczenia i tego, co literackie, wydaje się w książce

Nycza w końcu jakoś retoryczny. Jakkolwiek głównym materiałem rozważań *Poetyki doświadczenia* pozostaje właśnie literatura – jako nowa historia, teoria literatury czy też w końcu alternatywna lektura wiersza – Nycz deklaruje, że wcale nie ona jest tu zasadniczym przedmiotem zainteresowań. Przedmiotem tym ma być sama dynamika kultury, procesy „interaktywnego, wzajemnego formowania (współkonstruowania) tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne, podmiotu i przedmiotu, umysłu i świata”: „Pojetyczna «technika» (od *techne*) tworzy bowiem czy wypracowuje dostęp do świata doświadczenia, który pozwala nam odkrywać/konstruować jego znaczenia – w rezultacie zmieniając go i nas jednocześnie” (s. 151). Wobec tego, jak zaznacza na wstępie autor nowej *Poetyki...*, nawet samo słowo „przedmiot” w przypadku „czynnościowej koncepcji tekstu” nie jest właściwe. Chodzi o wyeliminowanie z teorii tekstu (także literackiego) rozumianego jako przedmiot badań, zamiast tego zaś proponuje się badanie twórczych czynności i ich systematów. Czym jednak będzie ów „dostęp”, ukonstytuowany przez twórczą technikę, jeżeli przyjmiemy założenie o „zapośredniczeniu” doświadczenia? Procesem czy też reprezentacją procesu? Działaniem czy artefaktem twórczego istnienia człowieka? Porządkującą funkcją czy obrazem w muzeum?

Dopóki będziemy zakładali, że zasadniczym elementem konstytuującym jakkolwiek pojęty tekst – jako pewien rodzaj narzędzia do porządkowania czy doświadczenia świata – jest jego konieczne „zapośredniczenie”, pozostaniemy tak czy inaczej uwięzieni w mocno jednak zhierarchizowanej przestrzeni faktów kultury, z których jedne pozostaną intelektualne i sformalizowane, a inne będą już elementami procesu czy rzeczywistej zmiany i jako ‘fakty’ pozostaną nieprzedstawialne. Właśnie w związku z elementem „zapośredniczenia doświadczenia” zasadniczy rozdział pomiędzy tym, co żywe, „doświadczeniowe”, procesualne, a tym, co stanowi jedynie tego doświadczenia rozumiejące powtórzenie, zostaje w kulturowej teorii literatury odziedziczony po zupełnie zwykłej teorii literatury i przynosi w jej ramach bezpośrednio „literackie” – związane z tautologicznością pojęcia fikcji w nowoczesnej teorii – konsekwencje. Kiedy w kuszącym, ultranowocześnie brzmiącym tytule podkreślimy znaczenia związane z „poetyką”, zamiast – jak chce autor – wierzyć w te, które związane są z „doświadczeniem”, zwrot antropologiczny okaże się właśnie „zawrotem”, odcięcie od teoretycznej tradycji zaś zwykłym zwróceniem się do lustra, w którego powierzchni odbije się to, co jedynie odbić się może... Teoria jak dotychczas...

Poetyka doświadczenia – definiowana przez Nycza jako „czynnościowa” – to formuła w gruncie rzeczy paradoksalna. Odsyła nas do arystotelejskiego jeszcze rozdziału *poiesis* i *praxis*. W *Etyce Nikomachejskiej* *poiesis* powiązana była wprawdzie ze sferą praktyczną, ale jedynie poprzez własne (rzeczywiste) wytwory. W odróżnieniu od praktyki nie oznaczała natomiast „działania”, definiowanego tu jako coś, co posiada cel samo w sobie³. *Poiesis*, traktowana

³ Arystoteles w odniesieniu do *praxis* mówił: „działanie jest [celem w znaczeniu bezwzględnym – J.O.], ponieważ celem jest tu powodzenie w działaniu i to powodzenie

jako „obmyślanie” czegoś, nie posiadała właściwie dynamicznych właściwości „pracy”, które dzisiaj często się jej przypisuje. Według Arystotelesa, *poiesis* nie jest faktycznym „działaniem” (czy „działalnością”), a wszystkie charakteryzujące ją kategorie (wynajdywania, obmyślenia, poszukiwania nowego znaczenia) nie przydają jej „praktycznego” wymiaru⁴. Nycz, traktując „pracę tekstem” (obok rozumianych bardziej tradycyjnie filologicznej „pracy nad tekstem” i „hermeneutycznej pracy z tekstem”) jako „kluczową i specyficzną dla działalności humanistycznej”, opisuje ją konsekwentnie w kategoriach całkowicie zgodnych z po arystotelejsku rozumianą *poiesis* – nadając jej sens techniki:

[...] od *technaksein kai theorein* („wynałazczego obmyślenia, by powstało coś z rzeczy, które mogą być albo nie być”, jak mówił Arystoteles) i sztuki inwencyjnego poszukiwania „brakującego słowa” (Steiner), po ideę „egzotopicznej” poetyki Bachtina (opartą na założeniu koniecznej niewspółobecności – czasowej, przestrzennej, kulturowej – rozumianego i rozumiejącego) i Adornowską koncepcję tekstu jako idiosynkratycznej procedury wynajdywania sieci językowo-pojęciowych relacji, w której rzeczy formują swą postać, udostępniającą się ludzkiemu poznaniu bądź przynajmniej zarysowującą się na horyzoncie rozumienia (s. 11–12).

Konstytuując swoją kategorię „poetyki doświadczenia”, Nycz podtrzymuje więc arystotelejskie rozdzielanie *praxis* od *poiesis* (oraz *phronesis* od *techne*), przyznając – tu już w zgodzie z założeniami nowoczesnej i poromantycznej estetyki – samej *techne* własności łączące ją z kontemplacją (więc teorią i odpowiadającą jej mądrością, *sophia*). Nowoczesne przekonanie o koniecznym „zapośredniczeniu doświadczenia” w tekście to nie tylko pogłos romantycznego lamentu nad utratą tego, co autentyczne. Powtarza ono antyczny rozdział, zakładający zasadniczą i niemożliwą do przekroczenia różnicę pomiędzy działaniem intelektualnym jako abstrakcyjnym (uzyskującym dopiero swoje urzeczywistnienie w wykonanym przedmiocie) a praktyką społeczną, trakto-

jest przedmiotem pragnienia” (Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przekł., wstęp i kom. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 194. *O różnicy między działaniem i tworzeniem*, s. 196).

⁴ Giorgio Agamben w *L'uomo senza contenuto* (1994) pokazuje, jak nowoczesność rozmyła granice pomiędzy pojęciami *poiesis* i *praxis*, a nawet doprowadziła do odwrócenia ich znaczeń, w wyniku którego *poiesis* nabiera cechy autoteliczności. Powiązane to było według filozofa między innymi z włączeniem do rozmowy o kulturze dziewiętnastowiecznej kategorii „pracy” związanej z filozofią ekonomiczną, choć filozof wskazuje na zasadniczo romantyczne źródła postrzegania tego, co związane z „wymyśleniem”, jako swego rodzaju praktyki. Według włoskiego filozofa rozdział *poiesis* i *praxis* w antycznej Grecji łączył się z pierwotnym podziałem pracy na intelektualną (lepszą) i fizyczną (gorszą); nowoczesne zachwianie proporcji pomiędzy nimi przyniosło z sobą między innymi taką anomalie, jak rozumienie refleksji intelektualnej jako działania quasi-praktycznego, wyposażonego przy tym w autoteliczną zasadę ujmowania działania jako tego, co ma cel w samym sobie. Stąd tylko krok do wolicjonalnych projektów zmiany w intelektualnie wytwarzanej przez człowieka rzeczywistości – jak w Nietzscheańskiej krytyce podejrzeń (korzystam tu z angielskiego przekładu książki: G. Agamben, *The Man Without Content*, przeł. G. Albert, Stanford-California 1999, s. 68 i n.).

waną jako sfera żywych, wspólnotowych doświadczeń czy działań (którą różnicuje się czy waloryzuje również dopiero w połączeniu z rozumiejącym bądź „technicznym” aspektem ludzkiego umysłu). Jeśli podział ów nie zostanie na nowo opracowany czy przewartościowany – to z logicznego punktu widzenia o „czynnościowej” koncepcji tekstu nie ma co marzyć. Zamiast „wypracowywania” pozostaniemy ze zwykłym teoretycznym „oglądem” tego, co już się wydarzyło, co stworzone, więc zapośredniczone – i z nieco inaczej przedstawianym przedmiotem badań.

Właśnie paradoksalność nowoczesnego złączenia wytwórczości intelektualnej z praktyką pozostaje wielkim nieobecnyim zagadnieniem *Poetyki doświadczenia*, która teoretyczną nieprzystawalność dwóch sfer ludzkiej aktywności nie tyle ignoruje, ile „poetycko” przyjmuje jako własną podstawę. Romantyczna teoria literatury, kładąc tym samym podwaliny dla całej nowoczesności, swoje największe nadzieje wiązała z takim filozoficznym przedstawieniem doświadczenia, praktyki, by można było je traktować w kategoriach *episteme* – uzyskując tym samym całościowy, dynamiczny i doskonały obraz jaźni, której nie znaczyłby rozdział na to, co wieczne i doraźne, intelektualne i naturalne. *Poetyka doświadczenia*, chociaż za przedmiot swoich starań przyjmuje wytwarzanie pewnych samoznających, tekstowych procedur, dziedziczy całą zagadkowość nowoczesnego zatarcia granicy pomiędzy *poiesis* a *praxis*⁵. Nie podejmuje się przy tym ani wyłożenia filozoficznej zasady tego złączenia, ani jego krytyki. Na sposób tradycyjny uznaje zasadniczy brak praktycznego/doświadczeniowego kontaktu pomiędzy tym, co profesjonalizowane, w tym przypadku teoretyczne, a wspólnie doświadczaną przez nas rzeczywistością. Na sposób nowoczesny, na nierozwiązanym arystoteleskim podziale, funduje romantyczny projekt czynnościowego „wytwarzania” znaczeń – pomimo wszystko! Wcale nie dlatego, że się podobnie odnosi do najbardziej istotnej bolączki współczesności, wyrażającej się jako rozbitcie epistemologiczno-empirycznego świata człowieka. Raczej dlatego, że podstawowym założeniem wszelkiego rodzaju teorii o ambicjach poznawczych pozostaje zawsze konieczność podkreślania dystansu pomiędzy narzędziami wiedzy a tym, co badane czy doświadczane. Problem nowoczesnej teorii tkwi w jej niestabilizowanej u podstaw podświadomości, skazującej ją na ciągłą, poznawczo-doświadczeniową schizofrenię.

W samej książce Nycza prowadzi to w wielu miejscach do prawie niezauważalnego, a przecież istotnego rozszczelniania projektu, które staje się widoczne zwłaszcza wtedy, kiedy przychodzi badaczowi interpretować teksty literackie. Kiedy Nycz w ostatniej części *Poetyki...* przestaje przedstawiać teoretyczne i historyczne warunki nowej, antropologicznej teorii i przechodzi do lektury samych wierszy, „czynnościowa koncepcja tekstu” okazuje się prowadzić do „słabiej czynnościowej” jednak lektury. Znaczącą sprawą wydaje się tu wybór czy też wyeksponowanie kategorii doświadczenia jako świadectwa,

⁵ *Ibidem*.

rozumianej jako *experimentum* i *testimonium* – więc pamięci o traumatycznych, strasznych wydarzeniach, o których „świadczy” się dla wspólnoty, poniekąd na przyszłość, budując tym samym społeczne rozumienie świata w kategoriach wiedzy czy historii przeżyć, doświadczeń. Do bardzo podobnych wniosków dochodzi w swoich *Pieśniach doświadczenia* Martin Jay, kiedy pisze, że doświadczenie stanowi węzłowy punkt pomiędzy publicznym językiem i prywatną subiektywnością, obiegowymi twierdzeniami i niewyraźnością indywidualnego wnętrza. „Doświadczenie” jest tu przede wszystkim czymś, przez co trzeba przejść, co trzeba przecierpieć, nie zaś czymś, czego się praktycznie, tutaj i teraz, doświadcza. Może być ono zabarwione przez wzorce kulturowe, a udostępniane jest za sprawą późniejszego procesu opowiadania, „wtórnego opracowywania” we Freudowskim znaczeniu, które przemienia wydarzenie, doświadczenie w znaczącą narrację. Tym, co łączy Jaya i Nycza, jest przede wszystkim poszukiwanie w źródłosłowie łacińskim *experientia* trzonu odsyłającego do *periculum* jako ‘niebezpieczeństwa’. W taki oto sposób ‘doświadczenie’ formułuje się zawsze w spotkaniu z tym, co inne, nieznanne, dziwne, przerażające, niebezpieczne, co postrzegane jest przede wszystkim w kategoriach ‘wydarzenia’, niedostępnego poznaniu inaczej niż poprzez opis czy – jak chce Nycz – „pętlę przebiegu doświadczenia”:

[...] wiedzie ona od transgresywnego wykroczenia ku światu i/lub nim owładnięcia; poprzez stopniowy powrót do siebie przemienionego nieznanymi przeżyciami czy wiedzą, której stał się nosicielem; po próby retrospektywnego, a czasem i retroaktywnego świadczenia – w pojęciach, języku, gestach, zachowaniach, zrozumiałych dla siebie i wspólnoty – o tym, co się wydarzyło (s. 237).

Aby taki opis „pętli przebiegu doświadczenia” w terminach właściwych dla (nowoczesnej) metafizycznej transgresji mógł być jednak przejrzysty, by mógł wystąpić jako formuła nowoczesnej narracji tożsamościowej podmiotu – musimy założyć jeden zasadniczy fakt: nieobecności doświadczenia w doświadczeniu. Doświadczenie jako proces czy jako *praxis* – doświadczenie „wypracowywania” czegoś, które mogłoby stanowić w projekcie Nycza samonarzucającą się oczywistość – ciągle zmieniałoby swój sens, a więc i treść tego, co doświadcza. Uniemożliwiłoby to zarówno domknięcie „pętli przebiegu”, jak i wyciąganie z przedmiotowo tu traktowanego ‘wydarzenia’ jakiegokolwiek wiążącej nauki. „Opis” następuje więc pomiędzy znaczącymi wydarzeniami jako ich ‘świadeństwo’, sam jednak, aby stać się społeczną wiedzą (więc doświadczeniem w sensie bycia ‘już raz doświadczonej’), nie może pozostawać wydarzeniem w sensie procesualnym. Jest wydarzeniem-faktem, artefaktem, podobnie jak w tradycyjnej teorii literatura. Tak „literackie” pojęcie doświadczenia zawsze będzie czymś, co jest teoretycznie pozbawione wymiaru społecznej praktyki – samo wszak, jako zapośredniczone, praktyką już nie będąc. Chyba żeby w końcu sam „opis” nazwać doświadczeniem – społeczną i epistemiczną praktyką – ze względu na jego wartość uzawodo-

wionej *praxis*, która wiedzy wprowadzie z sobą nie niesie, ale nią w całkiem bezpośredni i praktyczny sposób „jest”.

Nycz w swojej *Poetyce doświadczenia*, pomimo teoretycznego marginalizowania tego, co literackie, ostatecznie zachowuje się wobec literatury jakoś ładnie. Ma swoich poetyckich mistrzów – przede wszystkim Czesława Miłosza – i w teorii w pewnym stopniu podąża ich tropem: tropem utopijnej (z perspektywy filozoficznej) „po(j)etyckiej praktyki”. Pojęcie literatury jako ‘świadcstwa’ – zwłaszcza związanego z doświadczeniem nowoczesności czy też historyczną traumą – jak i przyznawanie samej literaturze, literackości, tylko drugorzędnej roli do odegrania wobec możliwości pozostawiania świadectwem cierpienia zwykłego człowieka, jest czymś właściwym dla teorii twórczych Miłosza. Wystarczy spojrzeć na wieńczący jego rozważania teoretyczne cykl amerykańskich wykładów, zatytułowany *Świadcstwo poezji (sześć wykładów o dotkliwosciach naszego wieku)* (Paryż 1983). Być może nie powinno dziwić, że do „inwencyjnych”, antropologicznych badań w czynnościowej koncepcji tekstu pasuje najlepiej poeta konserwatywny, w swoich wypowiedziach metaliterackich najgłębsze zaufanie pokładający w kategorii swoście rozumianego realizmu. To właśnie jego wiersze reprezentują przewidywalną prawdę o zaklętych w słowach poezji doświadczeniach przeszłości. Teoria poetyckości Miłosza jest dokładnie taka, jakiej potrzebuje Nycz – kontemplatywna i refleksyjna, przedstawiająca wielorakość świata w gotowych, skończonych, niekoniecznie zaś „czynnościowych” – bo filozoficznych przecież i „prawdziwościowych” formułach. Humanistyczne świętowanie semantycznej wspólnoty, pozostającej wspólnotą tekstu, więc (w pośredni sposób) jedyną możliwą, świadomą świata i siebie wspólnotą, stanowiłoby element zasadniczo oddzielający zarówno poezję Miłosza, jak i teorię Nycza od awangardowych wierszy Stevensa, którego słynny wiersz *Studium dwóch gruszek* jest w rozdziale *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm*, właśnie za Miłoszem, przez badacza przywoływany. Nycz nawiązuje do eseju poety z *Życia na wyspach*, w którym sformułowana została idea kontemplatywnego „obiektywizmu” poezji w roli potwierdzającej wspólnotowe (czytaj: zapisane) doświadczenie świata. Miłosz bardzo krytycznie odnosi się tam zwłaszcza do relatywizmu poznawczego, przedstawianego na przykładzie poetyckich eksperymentów Stevensa, poety wypracowującego artystycznie, od początku, całkowicie nowy język. Sieć znaczeń, którą kreuje wspólnotowe doświadczenie, to u Miłosza społeczny konstrukt, konstrukt pamięci, z którym się negocjuje w bardzo niewielkim stopniu, a który się przez własne doświadczenia przede wszystkim potwierdza. Wiedzy społecznej u Miłosza się nie „wypracowuje”: można ją raczej ponownie odkrywać. W nowoczesności okazuje się ona doskonałym zastępnikiem nieosiągalnego inaczej świata doświadczenia – i chyba podobnie jest w *Poetyce*...

Może dlatego, kiedy u Nycza czytamy o „cierpiącym ciele wiersza” (s. 244 i dalej) jako terenie doświadczenia poznawczych i językowych granic człowieka, boleśnie przeżywającego swoje rozłączenie ze światem, uzyskujemy

atrakcyjną reinterpretację tego, co dotychczas było traktowane jako modernistyczna autonomia tekstu literackiego czy zdehumanizowany obraz podmiotu – w kategoriach osamotnienia doświadczonej intelektualnie świata jednostki, przeżywającej swoją wobec niego obcość. Sam autor przy tym, w następnych słowach (w podrozdziale *Jak opisać doświadczenie, którego nie ma*), przyznaje, że jakkolwiek mowa tu o doświadczeniu, do czynienia mamy zawsze jedynie z jego brakiem. Brak ten jednak – jak sądzę – jest nie tyle natury filozoficzno-antropologicznej, ile raczej teoretycznej. Narracja Nycza – ukazująca „pętlę doświadczenia” w postaci wyobcowania wobec nowoczesności poprzez lekturę dwóch wierszy o bałwanach ze śniegu (Leśmiana i Stevensa) – nie może przynieść zasadniczo nowych wniosków interpretacyjnych; nie sie bowiem w samej sobie warunek niemożliwości zmiany warunków lektury. Bez względu na to, czy bałwana, „istotę z pogranicza bytu i nicości”, skazemy na impas intelektualny wynikający z dialektyki autonomii-heteronomii, czy też uznamy, że „bałwan” stanowi upostaciwienie „samej graniczności własnego istnienia, ogołoczonego ze świata, świadomości i sensu” (s. 255), wniośki, z jakimi pozostaniemy w kwestii samej istoty doświadczenia w tekście, pozostaną bardzo „modernistyczne”. Powtórzą one bowiem interpretacyjnie wszystkie „literackie”, tekstowe przesłanki lektury, które jej semantyczne napięcia zbudują na rozdzielaniu (intelektualnego doświadczenia) podmiotu i tego, co zasadniczo nieprzedstawialne, a co owo rozdzielanie funduje. Poetyckie przedstawienie braku w formule „«autoteliczności» doznań cierpiącego ciała”, samo cierpienie w związku z „doświadczeniem graniczności własnego doświadczenia” i traumą jako „kluczową alegoryczną figurą doświadczenia nowoczesności” (s. 255 i 256) sytuuje poezję – jako doświadczenie – po raz kolejny w roli „indeksalnego śladu, znaku bolesnego zetknięcia się człowieka z rzeczywistością” (s. 257). Poezja staje się więc znowu zinstrumentalizowanym, zutylizowanym „narzędziem” jedynie – jej czynnościowa koncepcja nie przekracza, nie ożywia i nie zmienia jej „nowoczesnego” charakteru: języka obcego wobec (już nieobecnego) doświadczenia. Być może zresztą badaczowi chodziło właśnie o to – by odnowić narzędzia, nie zrywając jednocześnie związku z nowoczesnie pomyślaną teorią. Trudno jednak się zgodzić, że w takiej postaci badania mamy do czynienia z „pracą tekstem” o charakterze „czynnościowym”, jakkolwiek jako literaturoznawcy skłonni jesteśmy upierać się, że to, co robimy, jest „pracą” – a „praca”, na którą książka Nycza „indeksalnie” (i nowoczesnie) wskazuje, dopóki rozumiana jest jako „doświadczenie” w sensie praktycznym, teoretycznie jawić się musi jako to, co w tekście czy lekturze boleśnie zapośredniczone. Kiedy myślimy o „czynnościowej koncepcji tekstu”, pamiętać więc powinniśmy, że słowo „czynność” wytraca tu wszystkie swoje znaczenia rzeczownika odsłownego; pozostaje ono wyłącznie charakteryzującą przedmiot badań przydawką.

Mechanizm obecności/nieobecności praktyki, najczęściej odgrywany interpretacyjnie w rozmaitych nowoczesnych lekturach, nie może – z przyczyn obecnych w nim samym – zostać uznany za beznadziejnie tautologiczne

praktykowanie nowoczesności, któremu towarzyszy dzisiaj jeszcze ekonomiczna wszystkich kulturowych znaczeń. Stanowi raczej każdorazowo tryumfalnie odnajdywany, żałobny sens, zawsze ten sam, który społeczności zostaje przedstawiony jako akt dobrej wiary – tutaj w postaci obwieszczenia prawdy traumatycznego wydarzenia, spajającego życie społeczne w charakterze wspólnotowej więzi. Więż ta, niestety, nie może po prostu być „twórczo” wypracowana – dokładnie tak jak w przypadku wszystkich społecznych mitów, jest raczej zapisana i podana do edukacyjnych ćwiczeń. Działanie twórczego intelektu nie stanowi wszak bezpośredniego, społecznego doświadczenia! Doświadczamy tego dość bezpośrednio my, humaniści, codziennie zasiadając do pracy.