

 [HTTP://ORCID.ORG/ 0000-0003-3804-4845](http://ORCID.ORG/0000-0003-3804-4845)

JOANNA GOSZCZYŃSKA  
Instytut Slawistyki PAN  
e-mail: jogoszcz@gmail.com

## „Gdzie jest moje miejsce” – wokół outsiderstwa Richarda Weinerja

### Abstract

“Where is my place?” – around Richard Weiner’s Outseeding

The main goal of the article is to present the existential situation of Richard Weiner, Czech author, who is a typical representative of the modern era. The author of the article refers in her findings to the late Weiner’s work *Hra doopravdy*. The article focuses on the problem of alienation of the individual, disintegration of personality and attempts to merge it.

The text demonstrates spheres of estrangement in the relations with the Other, inter alia the otherness of sexual orientation, which leads to the destruction of the individual’s subjectivity. He refers to the ideas of Jacques Lacan, Julia Kristeva, and German Ritz.

Keywords: outsider, subjectivity, disintegration, doppelganger, Le Grand Jeu.

Słowa kluczowe: outsider, podmiotowość, dezintegracja, sobowtór, Le Grand Jeu.

Richard Weiner (1884–1937), przez wiele lat umieszczany na marginesie czechosłowackiej literatury – a może raczej należałoby powiedzieć: spychany nań w okresach oficjalnego o nim milczenia<sup>1</sup> – zaczyna być ostatnimi laty plasowany w centrum prozy lat wojny i międzywojnia oraz postrzegany jako najbardziej złożona osobowość twórcza, pomimo iż pisarzy mogących z nim o takie miano konkurować w tamtym czasie nie brakowało (żeby wymienić choćby Ladislava Klímę, Josefa Čapka czy Jakuba Demla). Tom jego opowiadań *Netečný divák a jiné prózy* (Objętny widz i inne utwory), wydany w 1917 roku, Vladimír Papoušek uznał ostatnio za jeden z bardziej nowatorskich tekstów tamtych lat, widząc w nim prze-

---

<sup>1</sup> Losy recepcji Richarda Weinerja przypomina Petr Málek we wstępie do antologii poświęconych pisarzowi prac krytycznych z lat 1917–1969 *Čtení o Richardu Weinerovi. Dimenze (ne)rozumění 1917–1969*, ed. P. Málek, Praha 2017, s. 5–41. Ta bardzo wartościowa praca przynosi reprezentatywny wybór tekstów, dotychczas mało dostępnych, rozproszonych w różnych źródłach.

jaw polifonicznego postrzegania rzeczywistości oraz złożonej, wielowarstwowej autorefleksji obok inspiracji sztukami plastycznymi, co – dodajmy – zbliża go do Josefa Čapka<sup>2</sup>. Będą to przede wszystkim inspiracje ekspresjonizmem (ale także kubizmem, czego przykładem może być opowiadanie *Rovnovaha* [Równowaga]<sup>3</sup>), które początkowo owocowały u Weinerja dosyć tradycyjnym wykorzystaniem ekspresjonistycznych impulsów, ale ulegały stopniowo indywidualnemu pogłębianiu, czyniąc z niego jednego z ważniejszych twórców czeskiego szeroko rozumianego modernizmu. Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych nałożyły się na nie impulsy płynące z egzystencjalizmu czy preegzystencjalizmu. Żyjąc w tym czasie jeszcze w Paryżu, Weiner wydaje w 1929 roku hybrydyczny tekst prozatorski *Lazebník* (Cyruklik), wykazujący pewne koneksje z surrealizmem, ale koncentrujący się przede wszystkim na rozpaczliwej próbie dotarcia do własnej sytuacji egzystencjalnej, a w roku 1933 – tom *Gra na serio* (Hra doopravdy), w którym egzystencjalny kontekst jest już niezaprzeczalny. Mimo że w Pradze panowała atmosfera sprzyjająca zaakceptowaniu tego typu tekstów, nie znalazły one w gronie krytyków – z wyjątkiem F.X. Šaldy – specjalnego uznania. Przypomnę, że w lipcu 1929 roku wygłasza tam publiczny wykład Martin Heidegger (*Czym jest metafizyka?*), w pierwszym roczniku czasopisma „Listy pro umění a kritiku” (1933) publikuje Søren Kirkegaard, ukazując się przekłady między innymi *Dublińczyków* Jamesa Joyce’a i *Podróży do kresu nocy* Louisa-Ferdinanda Célina, których Weiner jest jednym z tłumaczy. Dwie prozy składające się na wspomniany tom (*Zabawa w ćwiartowanie / Hra na čtvrcení* i *Rewanżowa gra w honor / Hra na čest za oplátku*) – które na F.X. Šaldzie wywarły jeszcze większe wrażenie niż powieść Célina, tak że jako pierwszy umieścił je w bliskości Dostojewskiego i Kafki<sup>4</sup>, otwierając tym samym przestrzeń dla późniejszych prac komparatystycznych – będą punktem wyjścia mojej refleksji<sup>5</sup>.

W jej tle pobrzmiewa myśl Davida Huma, który w *Traktacie o naturze ludzkiej* pisał: „wszystkie subtelne zagadnienia, które dotyczą tożsamości osobowej, nie dadzą się nigdy zapewne rozstrzygnąć ostatecznie”<sup>6</sup>. I pewnie wypada mu przyznać rację, choć nie zmienia to faktu, że stale ktoś ulega pokusie ich drażenia i stale powraca pytanie: „Kim się jest?”. Wachlarz odpowiedzi jest szeroki. Jedni podkreślają, że „tożsamość ma każdy, ale by mieć poczucie tożsamości, trzeba posiadać świadomość własnych atrybutów i doświadczeń składających się na od-

<sup>2</sup> V. Papoušek, *Paradigma nové moderny – proměny literárních diskurzů v letech 1905–1923* [w:] *Dějiny nové moderny*, Praha 2010, s. 51.

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 52.

<sup>4</sup> F.X. Šalda, *Dvoji cesta do hlubin noci*, „Šaldův zápisník” 1933/1934, 6, s. 159.

<sup>5</sup> Dyptych Weinerja w przekładzie Maryny Miklaszewskiej ukazał się w serii „Nike” w wydawnictwie Czytelnik w 1984 roku. Warto dodać, że zainteresowanie pisarstwem Weinerja w Czechach w drugiej połowie lat sześćdziesiątych, na fali zainteresowania ekspresjonizmem, bardzo szybko znalazło odbicie w polskim środowisku literackim. W roku 1968 wyszedł tomik jego opowiadań *Sobowtóry* w przekładzie Andrzeja Piotrowskiego, będący wyborem tekstów zawartych w trzech pierwszych zbiorach pisarza: *Litice* (1916), *Netečný divák a jiné prózy* (1917) i *Škleb* (1919) oraz fragmentów prozy *Lazebník* (1929).

<sup>6</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 340.

rębność i podobieństwo z innymi”<sup>7</sup>, inni ostrzegają, że „brak własnej tożsamości to przeistoczenie się w przedmiot dla innych, łatwy w manipulacji, nie stawiający oporu i nieraz poddający się innej silnej ręce, gdy tylko ta ręka nadaje mu jakiś kształt bycia”<sup>8</sup>. Pytanie o tożsamość nie jest naturalnie domeną jedynie filozofów, antropologów, socjologów czy psychologów, ale pod różnymi postaciami wkracza w obszary literatury. W przewrotny sposób stawia je na przykład Witold Gombrowicz, który z jednej strony pogrążony jest w nieustannej refleksji nad samym sobą, z drugiej zaś neguje sens tego pytania, ponieważ uważa, że jest ono z natury swej obnażające. On sam twierdzi o sobie, że nie jest ani pisarzem, ani członkiem czegokolwiek, ani metafizykiem, ani eseistą, ale że jest po prostu „ja”, wolny, swobodny, żyjący<sup>9</sup>.

Pytanie to dręczyło bezustannie Richarda Weinera, który chyba nigdy nie czuł się wolny, swobodny, ale wprost przeciwnie – jak już to wielokrotnie zostało stwierdzone – przeżywał udręki osaczenia, rozdarcia, wyobcowania, obsesyjnego wręcz poczucia inności. Jak pisał Jindřich Chalupecký: „Żyd pośród chrześcijan, Czech wśród Francuzów, poeta pośród ludzi praktycznych, samotnik wśród ojców rodzin, homoseksualista wśród heteroseksualistów, czuł się «człowiekiem marnym»”<sup>10</sup>.

Ta sytuacja egzystencjalna pisarza znajduje odzwierciedlenie w wielu miejscach jego twórczości, która staje się świadectwem wyobcowania i dezintegracji nowoczesnego człowieka; świadectwem tego – jak to wyraził Rainer Maria Rilke – że „nie jesteśmy bezpiecznie zadomowieni w świecie, który chcemy zrozumieć”<sup>11</sup>. Zauważał to już jeden z pierwszych krytyków prozy Weinera, Miroslav Rutte, który wskazując na częste w jego twórczości motywy rozszczepienia osobowości (przejawiające się między innymi w wykorzystywaniu motywu sobowtóra), wiązał je z jego żydowskim pochodzeniem<sup>12</sup>. Absolutnie jednoznacznie wyraził to kilkanaście lat później Gustav Winter, przyjaciel Weinera z kręgu paryskiego:

Swoje żydowskie pochodzenie odczuwał bardzo intensywnie i widział w nim klucz do swojego charakteru i oryginalności swojej twórczości. Były lata, kiedy był tą kwestią wręcz opętany i powracał do niej z uporem świadczącym o tym, jaką erupcję musiała wywoływać w jego wnętrzu<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> M. Melchior, *Spoleczna tożsamość jednostki*, Warszawa 1990, s. 20.

<sup>8</sup> B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 12.

<sup>9</sup> W. Gombrowicz, *Dziennik 1961–1966*, Kraków 1986.

<sup>10</sup> J. Chalupecký, *Richard Weiner a český expresionismus*, wydanie samizdatowe, 1975, s. 37. Chalupecký nawiązuje tu do wypowiedzi Weinera zatytułowanej *O sobě*, umieszczonej w rubryce „Rozprawy Aventina” w 1928 roku, w której pisarz stwierdza: „Jestem człowiekiem marnym”. Zob. R. Weiner, *O sobě* [w:] *Čtění o Richardu Weinerovi...*, s. 42.

<sup>11</sup> R.M. Rilke, *Elegie duinejskie*, tłum. M. Jastrun, Kraków 1962.

<sup>12</sup> Do takich wniosków dochodzi Peter Málek w cytowanym wstępie do swojej antologii. Por. P. Málek, *Úvod* [w:] *Čtění o Richardu Weinerovi...*, s. 11.

<sup>13</sup> G. Winter, „Kalendář českožidovský” 1937/1938, s. 68, cyt. za: P. Málek, *Úvod*, s. 12. Peter Málek zwraca w tym kontekście uwagę na włączone do antologii eseje Bohumila Nováka, który specyfikę Weinerowskiego języka łączy z jego zakorzenieniem w żydowskiej kulturze.

Sam Weiner w krótkim tekście zatytułowanym *Kde moje místo?* (Gdzie jest moje miejsce?), opublikowanym w 1918 roku w piśmie „Národ” – wpisującym się w trwającą po wojnie dyskusję, którą w uproszczeniu można sprowadzić do pytania, czy pisarz pochodzenia żydowskiego może być zaliczany do literatury czeskiej – stwierdzał:

Piszę te słowa jako czeski pisarz i Żyd. [...] Od czasu, kiedy zacząłem się interesować życiem publicznym, czułem, że nie wolno mi przechodzić obojętnie obok kwestii żydowskiej, że jest moją koniecznością życiową pokonać przepaść pomiędzy prawdą, że „wśród Czechów moja ojczyzna”, a faktem, że nie jestem całkiem taki sam, jak inni Czesi<sup>14</sup>.

Postrzegany jako outsider w czeskim kontekście kulturowym, Weiner był typowym przedstawicielem epoki, którą dziś określamy jako epokę nowoczesności. Jak przypomina Ryszard Nycz:

Globalny proces modernizacji, obejmujący stopniowo wszystkie sfery życia, naznaczył swym piętnem całą modernistyczną literaturę europejską tego okresu. Jest wszakże nader symptomatyczne, że niezależnie od tempa technologiczno-cywilizacyjnych przemian oraz szybkości ich artystycznej problematyki w poszczególnych literaturach narodowych, w tym samym mniej więcej czasie – około roku 1910 – pojawiają się podobne rozpoznania nowej sytuacji człowieka w świecie. [...] To właśnie niepokojące doświadczenie nowoczesności spowodowało, że przewartościowaniu uległy tradycyjne wzory tożsamości<sup>15</sup>.

Silna potrzeba autentyfikacji, ustanowienia granic swojego „ja” w relacjach z Innym i Obcym, znajduje eksplikacje w wielu tekstach literackich Weinerja. W swoich rozważaniach ograniczę się jednak do ostatniej fazy jego twórczości, kiedy to, jak sądzę, przybiera ona najbardziej drastyczną postać. Stawiane przez pisarza pytania o tożsamość sytuują się przede wszystkim w perspektywie indywidualistycznej. Obcość wpływająca z odmienności kulturowej czy wyznaniowej zostaje przysłonięta poszukiwaniem tożsamości podmiotowej.

Maria Dąbrowska-Partyka w jednym ze swoich szkiców przypomina, iż: „Ciągła konfrontacja z obcością nasuwa [...] jednostce dwa skrajnie odmienne modele rozstrzygnięcia problemu własnej tożsamości: albo ucieczkę w «ja», albo ucieczkę w «my»”<sup>16</sup>. Weiner, dla którego stanem permanentnym jest ucieczka w „ja”, a zarazem niezgoda na ten stan, który oznacza samotność, dwukrotnie podejmuje próbę ucieczki w „my”, próbę przekroczenia granicy pomiędzy sobą a wspólnotą.

Pierwszy raz dzieje się tak po zakończeniu wojny, kiedy od 28 października 1918 do 13 czerwca 1919 roku jako korespondent „Lidových novin” pisze z Paryża felietony, które wydaje już w 1919 roku w książce pod tytułem *Třásničky dějiných dnů* (Frędzelki historycznych dni). Zdaniem Jindřicha Chaluppeckiego,

<sup>14</sup> R. Weiner, *Kde moje místo?*, „Národ” 1918, 2, nr 23. Tekst opublikowany w cytowanej antologii opracowanej przez P. Málka na stronach 37–41. W przytoczonym cytacie Weiner nawiązuje do frazy „Kde domov můj”, będącej początkiem czeskiego hymnu narodowego. Kwestię żydowskiej tożsamości Weinerja porusza Málek szerzej w artykule „*Kde moje místo? Richard Weiner a otázka židovské identity: moderní umělec jako „cizinec”* [w:] *Kultura a totalita. Národ*, red. I. Klimeš, J. Wiendl, Praha 2013, s. 323–353.

<sup>15</sup> R. Nycz, „*Każdy z nas jest przybyszem*”. *Wzory tożsamości w literaturze polskiej XX wieku*, „Teksty Drugie” 1999, 58, nr 5, s. 41.

<sup>16</sup> M. Dąbrowska-Partyka, *Literatura pogranicza – pogranicza literatury*, Kraków 2004, s. 85.

pierwszego monografisty pisarza, Weiner w tym przełomowym momencie historycznym „wyrazi pełniej i szczerzej niż ktokolwiek inny swoją radość z nowych perspektyw”<sup>17</sup>. Podporządkowuje się, dodajmy: na krótko, powszechnej atmosferze „państwowotwórczej”. Jak pisał Chalupický: „W Czechach, gdzie doświadczenie starego świata spływało z zanikającymi właśnie Austro-Węgry, «nowy człowiek» stawał się automatycznie patriotycznym i demokratycznym obywatelem nowej Czechosłowacji”<sup>18</sup>.

Ceną, jaką płaci za próbę włączenia się we wspólnotę, za pozorne, jak się okazało, wyzwolenie ze świata samotności, jest redukcja tożsamości osobowej. Weiner na kilka lat milknie jako pisarz i poeta, realizuje się jedynie jako publicysta. Ale gorset, który sobie narzucił, wydaje się go uwierać. O ile początkowo w swych ocenach dadaistów wpisuje się, jak to określa Chalupický, w optymistyczno-moralizatorskie czeskie nastroje, o tyle już w komentarzach do *Manifestu surrealizmu* André Bretona otwarcie krytykuje literaturę o charakterze pragmatycznym.

Druga próba przekroczenia granicy następuje kilka lat później, kiedy Weiner na początku 1927 roku poznaje w Paryżu dwukrotnie od siebie młodszych „zbuntowanych poetów”, przyszłych członków grupy *Le Grand Jeu*, którzy sami siebie nazywają symplistami, i ulega fascynacji ich urokiem osobistym, stylem życia i metafizycznymi poszukiwaniami<sup>19</sup>. W początkowym okresie ich znajomości bliiski jest mu zwłaszcza ten aspekt ich filozofii, którego korzeni upatrywać można w filozofii Wschodu. Jak przypomina Maryna Miklaszewska w pionierskiej na gruncie polskim pracy poświęconej Weinerowi: „Pisarz od pierwszej chwili znajomości z młodymi Francuzami zorientował się w tej ich fascynacji Wschodem; w liście do znajomej nazywa ich Francuzami z «generacji zarażonej nostalgią za Wschodem»”<sup>20</sup>.

Jednym z celów symplistów było, mówiąc w pewnym uproszczeniu, odnalezienie siebie za pomocą doświadczenia mistycznego, a nawet magii. Trudno tu w pełniejszy sposób relacjonować ich koncepcje, rozproszone w wielu wypowiedziach i nie zawsze precyzyjnie formułowane. Samorealizacja miała polegać na wprowadzeniu się w stan, który byłby wyzwoleniem z wszelkiego ograniczenia, stan w gruncie rzeczy niewyraźny inaczej jak poprzez negację: negację granic, które determinują i określają każdą egzystencję. Osiągnięcie takiego stanu oznaczałoby osiągnięcie pełni absolutnej: najwyższej i właściwie jedynej rzeczywistości; oznaczałoby totalną rezygnację z własnej podmiotowości na rzecz rozpłynięcia się w Absolucie, zgodnie ze wschodnim rozumieniem doświadczenia mistycznego.

<sup>17</sup> J. Chalupický, *Richard Weiner...*, op. cit. s. 18.

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 17.

<sup>19</sup> Początkowo w skład tej grupy wchodziło czterech poetów: Roger Gilbert-Lecomte, Robert Meyrat, Roger Vailland i René Daumal. W ciągu następujących dwóch lat grupa poszerzyła się o kilku innych i przyjęła nazwę *Le Grand Jeu*. Weiner nigdy nie stał się oficjalnym członkiem grupy. Por. V. Linhartová, *Předběžné poznámky k dílu Richarda Weinerja* [w:] *Čtení o Richardu Weinerovi...*, s. 197.

<sup>20</sup> M. Miklaszewska, *Wokół paryskiego okresu twórczości Weinerja*, „Pamiętnik Słowiański” 1976, 25, s. 167.

Jednym z etapów na drodze do samorealizacji, na drodze do całkowitego wyzwolenia, był dla symplistów – podobnie jak w doktrynach filozoficznych Wschodu – powrót człowieka do „stanu pierwotnego”, do stanu dziecięcej prostoty. Był to stan, który ludzkość utraciła na skutek upadku. Wydaje się, że z tym aspektem metafizyki symplistów Weiner najbardziej się utożsamiał, ponieważ podobne motywy odnaleźć można w bliskiej mu doktrynie judeo-chrześcijańskiej, z takimi jej nieodłącznymi atrybutami, jak pojęcie grzechu pierworodnego, niezawinionej winy czy utraconego raju. Zwłaszcza mit utraconego raju i idea powrotu do niego opanowała wyobraźnię pisarza w pierwszym okresie ich przyjaźni, czego świadectwem jest tom poetycki *Mezopotamie* (1930).

Wejście pisarza we wspólnotę symplistów stwarzało szansę ucieczki od samotności, utożsamienia się z Innym, który przestaje być postrzegany jako Obcy. Weiner zaczyna funkcjonować w przestrzeni, która wydaje się niwelować jego poczucie opresji. Nawet więcej – jak pisze w jednym z listów do Daumala, czuje się szczęśliwy. Oczywiście nie bez znaczenia były ich relacje osobiste, a nie tylko więź intelektualna. Kontakt z symplistami powoduje też uwolnienie potencjału twórczego poety. Weiner powraca do twórczości literackiej, pisze wiersze wyraźnie zainspirowane kontaktami ze swoimi mistrzami (jak twierdzi Věra Linhartová, mimo tak znaczącej różnicy wieku stosunek Weinerja do symplistów był stosunkiem ucznia do mistrzów), formułuje swój program estetyczny w zbiorze *Lazebnik* (Cyruлик; 1929), aby wreszcie dokonać rozrachunku z tym etapem swojego życia w dwuczęściowej prozie *Gra na serio* (Hra doopravdy; 1933). Potwierdzałoby to w pełni tezę Julii Kristevej, że – jak napisał Paweł Markowski we wprowadzeniu do jej książki *Czarne słońce. Depresja i melancholia* – „tym, co pozwala umknąć piekłu melancholii, jest wspólnota: wspólnota realna (inni ludzie) i wspólnota wyobrażona (sztuka)”<sup>21</sup>. Można powiedzieć, że relacje Weinerja z Innym przechodzą przez trzy etapy: od pewnego zatracenia się, zachłyśnięcia się poczuciem wspólnoty, poprzez etap pewnego dystansu, który stwarza zarazem szansę wyrażenia, uzewnętrznienia siebie, po poczucie przegranej.

I tym razem bowiem wyzwolenie ze świata samotności jest przejściowe i kończy się niepowodzeniem. Wspólnota, to, co zostało określone jako „my”, przynosi po pewnym czasie zniewolenie, staje się dla „ja” ciężarem, a nie wyzwoleniem. Kontakt z Innym stanowi zagrożenie dla podmiotowości. Mówiąc inaczej, doświadczenie życia w swego rodzaju sekcie staje się równoznaczne z doświadczeniem totalitaryzmu.

Weiner powraca do tego problemu wielokrotnie w *Grze w ćwiartowanie* (Hře na čtvrcení). Proces stopniowego ubezwłasnowolniania podmiotu rysuje już w pierwszych scenach utworu. Bohater wpada w sieć relacji z Obcymi, którym bezwzględnie się podporządkowuje:

Cofnąłem się, żeby ona mogła przejść pierwsza. Ruszyłem za nią i, wszedłszy do środka, odwróciłem się; z pewnością nie dlatego, żeby się upewnić, czy on także idzie za mną, lecz chciałem po prostu zamknąć za nim drzwi. I w tej chwili spostrzegłem, że kroczę, mając

<sup>21</sup> M.P. Markowski, *Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristevej* [w:] J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. P.M. Markowski, R. Rzyński, Kraków 2007, s. XLV.

z jednej strony jego, a z drugiej ją. Nie wiem, jak to się stało, ale wzięli mnie między siebie. Mówię wzięli, albowiem pachniało to przemocą, nie mogłem nawet sobie przypomnieć, kiedy i jak zmusili mnie do tego<sup>22</sup>.

Dzieje się to w drodze powrotnej do domu, czyli do miejsca własnego, które powinno dawać schronienie, a nie przynosić zagrożenie. Pojęcie domu, pojęcie „u siebie” nie jest, jak pisał Lévinas, „zawartością, lecz miejscem, w którym *ja mogę*, w którym, choć zależę od zewnętrznej rzeczywistości, jestem, mimo tej zależności albo dzięki niej, wolny”<sup>23</sup>. Przy tak rozumianej przestrzeni domu można uznać, że u Weinera pozycję wyjściową bohatera wyznacza sytuacja bezdomności, wyobcowania czy może wydziedziczenia. Ma on poczucie egzystencji w świecie na opak. Obcość domu wygenerowana przez kontakt z Obcymi, przez zawłaszczenie go przez Obcych, jest dla bohatera znacznie bardziej dotkliwa niż uwikłanie w relacje z Obcymi:

Podobnie przedstawia się sprawa z moimi nieproszonymi gośćmi. Byli mi obcy; poczułem ich obcość nieoczekiwanie, jednak nie do tego stopnia, jak stało się to z moim mieszkaniem, chociaż pozostawało ono na wygląd znajome i niezmiennione. Byli w jakiś sposób bardziej realni niż ono. Byli to nieznajomi, obcy, ale byli to nieznajomi przydzieleni, przyobiecani; tylko że nie wiedziałem „gdzie ich umieścić” (s. 40).

Obecność Obcych w przestrzeni wydziedziczenia wywołuje poczucie uzależnienia, a zarazem utwierdza stan samotności bohatera:

Kto to jest, na Boga, ten paradoksalnie obecny, który istniejąc w sposób tak niezwykły, właśnie dlatego istnieje tak, jak gdyby go nie było, i pod którego przerażająco wystraszonego dozorem wykonują szereg stereotypowych, wiarygodnych gestów, po których położę się z czystym sumieniem, że mogę spokojnie zasnąć, że jestem sam, że znów jestem sam, mimo, że jest ze mną on? Nie przeszkadza mi, nie przeszkadza mi ten ktoś, kogo widzę i nie spostrzegam (s. 32–33).

Samotność i obcość to – zdaniem antropologicznie zorientowanych filozofów i socjologów – podstawowe wyznaczniki usytuowania człowieka w świecie.

Symplisci w swoim buncie przeciwko systemowi wartości zachodniej cywilizacji poszli jednak znacznie dalej niż na przykład bliscy im pod pewnymi względami surrealiści. W pewnym momencie przekroczyli granice obszaru, który penetrowali wspólnie. Jak pisze Maryna Miklaszewska: „wkroczyli na tereny, w porównaniu z którymi surrealistyczne ekstazy i upojenia, poddanie się siłom instynktu i szaleństwa wydać się mogą dziecinną zabawą”<sup>24</sup>. Po ukonstytuowaniu grupy *Le Grand Jeu* zaczęli głosić zasadę ujmowania życia w kategoriach gry. Ich doktryna zakładała, że to przez udział w grze, a nie przez udział w życiu, człowiek realizuje swą rzeczywistą rolę w świecie. Głównym ich celem było hartowanie własnych osobowości i przygotowywanie się do momentu, w którym

<sup>22</sup> R. Weiner, *Gra na serio*, tłum. i wstęp M. Miklaszewska, Warszawa 1984, s. 22. Pozostałe cytaty pochodzą z tego wydania – numer strony umieszczam w tekście.

<sup>23</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1987, s. 24.

<sup>24</sup> M. Miklaszewska, op. cit., s. 170.

osiągną zdolność do przekroczenia granicy pomiędzy sobą a światem. Aby dojść do punktu granicznego, muszą być w stanie ciągłej gotowości i oczekiwania.

„Wielcy gracze” akceptowali wszystkie środki, które prowadziły do wyznaczonego celu, jakim było wyzwolenie osobowości jednostki; preferowali wręcz środki ostateczne, takie jak alkohol, narkotyki, okrucieństwo, rosyjska ruletka. Ich doktryna bezlitośnie odzwierciedlała integralny popęd człowieka do zniszczenia i śmierci. Weiner, który w gruncie rzeczy, jak sam przyznawał w *Lazebniku*, był moralistą, nie mógł takich praktyk zaakceptować.

Scena, w której rozgrywa się akt jettatury, czyli dokonywania destrukcyjnych zabiegów na lalce symbolizującej konkretną osobę, to najbardziej chyba wyrazisty przykład ubezwłasnowolnienia, redukcji tożsamości podmiotu przez Innego. Smíšek, ofiara „dzielstwa”, jest nie tylko marionetką w rękach Mutiga, nie tylko obiektem czy raczej ofiarą jego okrutnej gry intelektualnej, lecz także obiektem powolnego uśmiercania psychicznego. Z kolej Mutig, uosobienie zła, poprzez kontakt ze Smíškiem i zawładnięcie jej podmiotowością, zbliża się do stanu wyzwolenia. Jego amoralność powoduje, że nie poczuwa się do żadnej odpowiedzialności, ponieważ ukrywa on swoją prawdziwą twarz pod maską samorealizacji:

Nie tylko mam do wyzwolenia prawo – jest to mój obowiązek. Mam obowiązek zrealizować się. (Pauza). Nasi przeciwnicy nic a nic z naszej etyki nie rozumieją. Mówią: nieodpowiedzialność, swawola, wyzwolenie fundamentalnego zła! Ale my nie jesteśmy źli, jesteśmy tylko wolni. Śmieszko, czy ja jestem zły? (s. 70)

Postać Smíška, partnerki Mutiga, zbliża nas do jeszcze jednej sfery obcości w relacjach z Innym, do sfery, która pojawi się w drugiej części *Gry na serio*. Mutig, mówiąc o Smíšku, używa czasami takich form gramatycznych, jakby mówił o mężczyźnie<sup>25</sup>.

Zmaskulinizowana forma imienia z jednej strony daje efekt niesprecyzowanej seksualności postaci, quasi-androginiczności, z drugiej zaś sugeruje, że związek Mutiga i Smíška może być odczytany jako związek homoseksualny. Przynosi on całkowitą destrukcję podmiotowości jednego z uczestników dialogu. O ile jednak w tym wypadku charakter tego związku pozostaje w sferze sugestii, o tyle problem ten w sposób niebudzący wątpliwości powraca w *Rewanżowej grze w honor*. Jej bohater to – używając określenia Julii Kristevej – „człowiek mnogi” (*homo multiplex*). Jego podmiotowość jest rozbita, zaburzona, dwuznaczna. Podejmuje on próby uznania, zaakceptowania siebie poza sobą, ale odnajduje w sobie obcość, wstręt do samego siebie (*abjekt*), który usiłuje z siebie wyrzucić, zaniegować. Termin *abject*, którym posługuje się Julia Kristeva, ma podwójne znaczenie: jest to zarówno „odrzucony, darzony pogardą”, jak i „nikczemny, wstrętny”. Według Kristevej za słowem tym skrywa się ten obszar podmiotowości, w którym gromadzi się to wszystko, co marginalizowane, nieakceptowane społecznie: nieczystość, nikczemność, ohyda<sup>26</sup>. Bohater, niesłusznie posądzony o kradzież,

<sup>25</sup> Polski przekład nie oddaje tej dwuznaczności, zachowuje bowiem konsekwentnie żeńską formę gramatyczną.

<sup>26</sup> J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Kraków 1980, s. 10–11.



ucieleśnia zarówno wiele wariantów swojej osobowości, jak i różne możliwości postrzegania go przez Innych. Jak sam mówi, może grać, kogo chce, ale to go ani nie zbliża do samopoznania, ani nie wyzwala ze stanu wykluczenia.

Ważną rolę w procesie ustanawiania własnej podmiotowości odgrywa lustro. Jest ono wykorzystane jako swoiste medium, przestrzeń, poprzez którą wprowadzona jest figura rozdwojenia – centralna w całej twórczości Weinerja. W kontaktach bohatera z lustrem można zaobserwować pewną gradację. Pierwszy kontakt odsłania w podwojonym „ja” oczekiwaną obcość („Widział kogoś niepożądanego; ale był to niepożądany, którego oczekiwano. Obcy”, s. 157) i oswojaną niechęć „do tego drugiego” („Obraz w lustrze nie był ohydny; owszem, wzbudzał w nim wstręt, ale przyzwyczał się do niego”, s. 157). Stopniowo przeradzają się one w wyartykułowany wstręt. Bohater poddaje swoje nagie ciało, poszczególne jego części, masochistycznej kontemplacji, by wreszcie, w kolejnym kontakcie z lustrem, wyodrębnić definitywnie ciemne, złe strony swojego „ja”:

Wstał i podszedł do lustra; obrastało go przygnębiające uczucie szczęścia – rozpełzła skarlłowaciała kosodrzewina: a więc nareszcie stoi twarzą w twarz z tym łotrem, którego już tak długo szuka, łotrem, który go zagadywał, ludził, okłamywał; teraz go ma, teraz nim zawładnął, teraz już nie umknie; będzie się paść jego bezsilną nienawiścią, zanim... (s. 214).

Uświadamiając sobie, że mieszka w nim zły sobowtór, dąży do jego wyparcia, wyrzucenia z siebie. Ostatecznie jednak w geście chrześcijańskiej pokory („szczęśliwi ci, którzy cierpią krzywdę”) akceptuje swoją podmiotowość. W „lancanowskim” lustrze próbuje nawet scalić to, co podwojone (i pokawałkowane):

Wyciągnął ręce: nie zapobiegł tym swojemu upadkowi na lustro, tylko go złagodził. On i ten tam dotykali się teraz niemal czołami. Brzydota widzianej twarzy nadeszła tak okrutnie, że się jej o mało nie wyrzekł: bez cienia litości, twardo, jak zaprzysiężonego, nareszcie upokorzonego wroga – gdy wtem, niby rozsypane kwiaty, rozpostarł się przed nim kobierzec ze słów: „szczęśliwi ci, którzy cierpią krzywdę” (s. 217).

Okazuje się jednak, że scalona podmiotowość jest podmiotowością fałszywą, niepełną:

Przechodząc obok lustra, znów zobaczył siebie – tym razem było to przypadkowe. Przeszedł; ale po dwóch, trzech krokach coś go zatrzymało: musiał się cofnąć i znowu stanął przed lustrem; widział się z profilu. W przedziwny sposób znajdował się tam sam, i to sam w taki sposób, jak gdyby był *pozbawiony* tego, co w nim myśli, tego, co w nim pojmuje, zubożony o obie te rzeczy, jakby zostawił je w miejscu, z którego uciekł aż tutaj (s. 218).

Akceptowalne „ja” to stan podwojenia. Notabene w opisanych scenach widać bardzo wyraźne nawiązanie nie tylko do znanych tekstów literatury światowej, lecz także do opowiadań Jesefa Čapka, zwłaszcza do *Lelio*.

Epizodów z figurą podwojenia jest w tekście o wiele więcej, nie ograniczają się one do sytuacji kontaktu z lustrem. Sytuują się na dwóch płaszczyznach: jedna zawiera permanentne podkreślanie podwojonej podmiotowości, druga – podwójności świata. Prowadzi to do wspomnianego kolejnego tropu, kolejnego aspektu podmiotowości bohatera, jakim jest dręcząca go świadomość „inności” wynikająca z odmienności orientacji seksualnej. Jak pisze German Ritz, podwójność świa-

ta „należy do każdego homoseksualnego doświadczenia rzeczywistości”<sup>27</sup>. Bohater *Rewanżowej gry w honor* wzbrania się przed zaakceptowaniem tego obszaru swojej podmiotowości, ucieka przed samym sobą (przypomnijmy obsesyjnie powracające zdanie: „Głuptasie, czemu buntujesz się przeciwko sobie?”), mając zarazem poczucie zniewolenia, któremu nie jest w stanie się oprzeć. W kontaktach z Innymi czuje się napiętnowany, osaczony, wykluczony. Ma wrażenie, że zdradza go jego twarz:

Jakiś rys *musi* przecież to wyrażać! Gdyby nie było zapisane w rysach, nie byłoby widoczne. Oni jednak wiedzą. Albowiem gdyby oni nie widzieli, on z kolei nie widziałby... tak, on z kolei nie miałby powodu kurczyć się pod odmianami tego właściwie zawsze identycznego spojrzenia... tego spojrzenia, jak cofnięcie ręki, kiedy dotknie się niechcący żaru albo nieczystości (s. 246).

Wątek pragnienia seksualnego ma u Weinera charakter ambiwalentny. Dotyczy zarówno Zinaidy, pokojówki w starym młynie, gdzie usytuowana jest akcja utworu, jak i nieznanego młodzieńca. Jest to seksualność nienazwana wprost, dająca się deszyfrować za pomocą, jak to określa German Ritz, tajnych znaków<sup>28</sup>.

Pozostawiam na uboczu kwestię, czy tekst Weinera można identyfikować jako tekst homoseksualny (o ile w ogóle można mówić o istnieniu takiego tekstu). Wymagałoby to pełnego zbadania swoistości dyskursu, faktury tekstu, koncepcji postaci. Aczkolwiek trudno nie przyznać racji Věrze Linhartovej, która twierdzi, że w tym analizowanym tekście po raz pierwszy i ostatni homoseksualność zostaje wprost uznana za przyczynę wyobcowania pisarza, jego samotności, egocentryzmu i nieumiejętności komunikowania.

Na koniec krótka refleksja powracająca do punktu wyjścia: wydaje się, że od czasów Huma nasza optyka nie zmieniła się w zbyt dużym stopniu, a badacze zdobywają się na wiele pokory, kiedy przyznają, że myślenie w „horyzoncie inności” prowadzi do przeświadczenia o niewypowiadalności pełnej prawdy o doświadczeniu spotkania z Innym.

## Bibliografia

- Chalupecký J., *Richard Weiner a český expresionismus*, wydanie samizdatowe, 1975.  
 Dąbrowska-Partyka M., *Literatura pograniczna, pogrnicza literatury*, Kraków 2004.  
 Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1963.  
 Kristeva J., *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Ryziński, Kraków 2007.  
 Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Kraków 1980.  
 Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1987.  
 Linhartová V., *Doslov [w:] R. Weiner, Hra doopravdy*, Praha 1967.

<sup>27</sup> G. Ritz, *Ni w labiryncie pożądania*, tłum. B. Drąg, A. Kopacki, M. Łukasiewicz, Warszawa 2002, s. 58.

<sup>28</sup> Ibid., s. 187–191.

- Malek P., *„Kde moje místo? Richard Weiner a otázka židovské identity: moderní umělec jako „cizinec”* [w:] *Kultura a totalita. Národ*, red. I. Klimeš, J. Wiendl, Praha 2013.
- Malek P. (ed.), *Čtení o Richardu Weinerovi. Dimenze (ne)rozumění 1917–1969*, Praha 2017.
- Markowski M.P., *Wstęp* [w:] J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, Kraków 2007.
- Miklaszewska M., *Wokół paryskiego okresu twórczości Richarda Weinera*, „Pamiętnik Słowiański” 1976, 26, s. 161–181.
- Melchior M., *Společna tožsamość jednostki*, Warszawa 1990.
- Nycz R., „Každy z nas jest przybyszem”. *Wzory tožsamości w literaturze polskiej XX wieku*, „Teksty Drugie” 1999, 58, nr 5, s. 41–51.
- Papoušek V., *Paradigma nové moderny – proměny literarních diskurzů v letech 1905–1923* [w:] *Dějiny nové moderny*, Praha 2010.
- Šalda F.X., *Dvojí cesta do hlubin noci*, „Šaldův zápisník” 1933/1934, 6.
- Ritz G., *Niè w labiryncie požądania*, tłum. B. Drąg, A. Kopacki, M. Łukasiewicz, Warszawa 2002.
- Skarga B., *Tožsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997.