

Michał Kłosiński

Uniwersytet Śląski

Schulz i symulakry

Abstract

Schulz and Simulacra

Schulz and Simulacra is an analysis of Bruno Schulz's short essay entitled *The Mythologizing of Reality*. Michał Kłosiński argues with Dorota Głowacka, who tried to interpret Schulz's prose with the use of Jean Baudrillard's category of simulacrum, that her understanding of the term is wrong. Kłosiński searches for places in Schulz's theoretical essay, where he is the most ambivalent and where his ambivalence works against the text's consistency. He performs an interpretation of some of Schulz's notions, such as sense, myth and poetry, to depict how the author of *The Mythologizing* defines them and how the poetics of Schulz's text somehow changes these definitions. The main objective of the analysis is to show that Schulz's theory points the reader not to the concept of *simulacrum*, but to another Baudrillardian notion – the symbolic exchange. Kłosiński finds evidence of the possibility of such reading in the example given by Schulz of the fragmented body of a snake in legends and the poetic mechanism which he calls "the short circuiting of sense". In the conclusion the author performs an analysis of Schulz's view on poetry and how the mythicization as a poetic act works against *simulacra* and the excess of meaning produced in language to constantly recreate a bond with reality.

Słowa kluczowe: Schulz Bruno, Baudrillard, symulakry, mityzacja

Keywords: Schulz Bruno, Baudrillard, simulacra, mythologizing

Pomysł, żeby – wobec narzucającego się podobieństwa motywów – szukać klucza do rozumienia Schulza w „postmodernistycznych zaułkach”, pojawił się w studium Doroty Głowackiej *Wzniosła tandeta i „simulacrum”* (1996), opatrzonym takim właśnie podtytułem: *Bruno Schulz w postmodernistycznych zaułkach*. Głowacka podjęła się tam interpretacji tekstów Schulza, posługując się kategorią *simulacrum*. Jednakże autorka posłużyła się całkowicie chybio-

nym odczytaniem znaczenia tej kategorii w refleksji Jeana Baudrillarda. Głowacka pisała:

W przeciwieństwie do Platona, Jean Baudrillard wypowiada się na temat *simulacrum* w kategoriach nader pozytywnych; bądź co bądź, jest ono najoczywistszym przejawem kultury naszych czasów¹.

W przeciwieństwie do Doroty Głowackiej, Jean Baudrillard nie twierdzi, że jego kategoria jest pozytywna, co więcej, uważa on, że *simulacrum* ogranicza sztukę, a nie stanowi jej istoty. W wywiadzie z Ruth Scheps, mówił:

Losem sztuki jest zatem przekraczanie i prześciganie samej siebie ku czemuś innemu, a życie sobie...! Owa świetlana perspektywa, rzecz jasna, nigdy się nie urzeczywistniła; jesteśmy raczej świadkami zastępowania życia przez sztukę pod postacią powszechnej estetyki, która prowadzi ostatecznie do „disneylandyzacji” całego świata: disneyowska forma, zdolna odkupić wszystko, by przemienić to w Disneyland, zajmuje miejsce świata!

Nazywa Pan tę formę symulakrem.

Tak, termin ten jednak stosuje się dziś do całego mnóstwa rzeczy! Symulakr stanowił jeszcze pewną grę z rzeczywistością. Tutaj chodzi wszak zdecydowanie o to, by wziąć świat takim, jakim jest, i go „zdisneylandyzować”, czyli wirtualnie opieczętować².

Sprawę kłopotliwego użycia kategorii *simulacrum* do interpretacji jego tekstu rozstrząsa sam Schulz we fragmencie poświęconym podobiznom Franza Josefa I:

Świat był naówczas ograniczony Franciszkiem Józefem I. Na każdej marce pocztowej, na każdej monecie i na każdym stemplu stwierdzał jego wizerunek niezmienną świat, niewzruszony dogmat jego jednoznaczności. Taki jest świat i nie masz innych światów prócz tego – głosiła pieczęć z cesarsko-królewskim starcem. Wszystko inne jest urojeniem, dziką pretensją i uzurpacją. Na wszystkim położył się Franciszek Józef I i zahamował świat w jego wroście³.

Zacytowany fragment nieprzypadkowo opowiada o stosunku Schulza zarówno do rzeczywistości, jak i sztuki oraz symulacji. Schulz opisuje pewne działania na rzeczywistości, które można, stylizując się na Baudrillarda, nazwać franzjozefowaniem rzeczywistości lub po prostu pewnym symulakrycznym, a zarazem estetycznym przejmowaniem przestrzeni, rzeczy itd., przez pieczęć, brand, znak firmowy. Schulz jest pod tym względem prekursorem myślenia o symulacji jako procesie, który ma na celu usunięcie czy zastąpienie świata przez wirtualność. Nie przypadkiem autor wymienia takie sposoby oznakowania świata, jak: „marka pocztowa”, „moneta” i „pieczęć”. „Marka pocztowa” symbolizuje przestrzeń komunikacji, wskazując, że w hiperreal-

¹ D. Głowacka, *Wzniosła tandeta i simulacrum: Bruno Schulz w postmodernistycznych za-
ulkach*, „Teksty Drugie” 1996, nr 2/3, s. 82.

² J. Baudrillard, *Spisek sztuki*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006, s. 137–138.

³ B. Schulz, *Proza*, Kraków 1973, s. 153.

nej przestrzeni nie ma miejsca na komunikat, przekaz czy wiadomość, które wychodziłyby poza obszar władzy narzucającej powszechną estetykę. „Mone-ta” wskazuje na ekonomię, wymianę oraz wartość, które determinują relacje międzyludzkie. Trzecim elementem tej układanki jest „pieczęć” czy stempel, czyli narzędzie, a wraz z narzędziem, także instytucja, urząd, władza, które służą potwierdzaniu zgodności z rzeczywistością, ale także potwierdzaniu przynależności, własności. Wszystkie te elementy konstruują w tekście Schulza świat, który został zatrzymany, zahamowany czy ograniczony. Ta wizja jest bardzo wczesną analizą, ale i przedstawieniem, złowrogiego i niebezpiecznego, dla sztuki oraz dla świata, procesu przemiany, podporządkowującego wszystko symulacji i hiperrealności. Schulz pokazuje także istotny dla hiperrealności proces anihilacji: wszystko, co nie poddaje się władzy Franza Jozefa I, musi niechybnie zostać skazane na bycie „pretensją”, „uzurpacją” czy „urojeniem”. Jednym słowem, nadaje się do szpitala lub więzienia, czyli podlega szeroko pojętej penalizacji. Schulz ma głębokie zrozumienie funkcji procesu, który wiele lat później opisze Baudrillard za pomocą kategorii symulakrum, nie można zatem zgodzić się na tezę Doroty Głowackiej, jakoby symulakrum miało stanowić podstawową strategię twórczą Schulza. Wydaje się, że aby odpowiedzieć na pytanie o rolę symulakrum w jego twórczości, należy jeszcze raz, bardzo powoli, wręcz umyślnie spowalniając lekturę, przeczytać zasadniczy dla Schulza esej o *Mityzacji rzeczywistości*.

Mityzacja

Istotą rzeczywistości jest *s e n s*. Co nie ma *s e n s u*, nie jest dla nas rzeczywiste. Każdy fragment rzeczywistości żyje dzięki temu, że ma udział w jakimś *s e n s i e* uniwersalnym. Stare kosmogonie wyrażały to sentencją, że na początku było słowo. Nienazwane nie istnieje dla nas. Nazwać coś – znaczy włączyć to w jakiś *sens* uniwersalny. Izolowane, mozaikowe słowo jest wytworem późnym, jest już rezultatem techniki⁴.

Schulz nie przebiera w słowach, pierwsze zdanie jego manifestu brzmi niczym dogmat, w którym słowo „sens” ulega graficznemu wyróżnieniu. Jest to jedyne słowo w tym tekście, które w czterech na sześć przypadków zapisano spacją, drukiem rozstrzelonym, tak aby jego objętość zwiększyła się, rozciągnęła do granic możliwości. Jest to, oczywiście, stary drukarski zabieg, który równa się podkreśleniu słowa, niemniej czterokrotnie zapisany w ten sposób „*s e n s*” ma, jak się wydaje, szczególną wartość, zwłaszcza że występuje w specyficznych kontekstach, w zdaniach które następują po sobie w określonym porządku: a) „jest sens”, b) „nie ma sensu”, c) „w jakimś sensie”, d) „w sens”. Najciekawsze z tych wszystkich przypadków jest dwukrotne wykorzystanie dwuznacznego: „w jakimś sensie”, ponieważ ten zwrot wprowadza

⁴ *Ibidem*, s. 334.

element niepewności, niejasności, w obręb twardego i dosyć dogmatycznego języka, jakim Schulz otwiera swój tekst. Co bowiem oznacza kwantyfikator (w znaczeniu: są takie p, dla których q): „w jakimś sensie”, szczególnie jeżeli w grę wchodzi „jakiś sens uniwersalny”? Czy uniwersalny może być w ogóle „jakiś”? Czy nie jest już z góry określony jako ogólny, ponad-partykularny, całkowity, pełny? Co oznacza zdanie, iż „Każdy fragment rzeczywistości żyje dzięki temu, że ma udział w jakimś sensie uniwersalnym”? Czy dobór tych dwóch słów: „każdy” i „jakiś” nie wprowadza specyficznego napięcia w tym jednym zdaniu? Jeżeli bowiem „każdy” ma udział w „jakimś sensie”, w „jakimś sensie uniwersalnym”, to sama uniwersalność sensu okazuje się nieokreślona, nie-do-końca sensowna, nie do końca taka, ale właśnie „jakaś”. Słowo „jakiś” ma także swoje echo w pytaniu „jaki?”, które pobrzmiewa za każdym razem w jego wnętrzu i które pozostaje, w swoim niedookreśleniu, bez odpowiedzi. Tego niedookreślenia nie zawierają inne zdania, w których sens: „jest”, „nie ma go” lub coś się w niego „uzupełnia”. Również zapis słowa „sens” wskazuje na jeden, wyjątkowy, określony, istotny „s e n s”. Schulz dookreśla swój wywód, sięgając do porównania: „Stare kosmogonie wyrażały to sentencją, że na początku było słowo”. W refleksji o rzeczywistości i sensie samo słowo już tam jest – jako słowo sentencji, słowo wypowiedane czy konstruowane przez „stare kosmogonie”. Ze znamionami wyroku, przypowieści, przysłowia. Schulz wykorzystuje „stare kosmogonie” w celu dookreślenia „jakiegoś sensu uniwersalnego”, wcześniejszego, ponieważ kosmogonie – czyli opowieści o pochodzeniu wszechświata – posługują się formułami wyroczeni i reprezentują prawo kosmosu czy natury. Sentencją jest także, nie zapominajmy, zdanie: „Istotą rzeczywistości jest sens”, podobne do innych zdań, którymi Schulz zapisuje własną kosmogonię sensu. Formuła: „na początku było słowo” parafrazuje początek Ewangelii wg Świętego Jana z Nowego Testamentu (Jan 1.1–18). Schulz jakby wprowadza tę sentencję z kręgu judeo-chrześcijańskiego, by ją wprowadzić w krąg pogański. Co więcej, cytując, nieprzypadkowo wycina z niej dalszy ciąg. W oryginale cały fragment brzmi następująco:

Na początku było Słowo, / a Słowo było u Boga, / i Bogiem było Słowo. // Ono było na początku u Boga. // Wszystko przez nie się stało, / a bez Niego nic się nie stało, / co się stało. // W Nim było życie, / a życie było światłością ludzi, // a światłość w ciemności świeci / i ciemność jej nie ogarnęła. (Jan, 1.1–5)

Znika u Schulza najważniejsza część sentencji, która odnosi się do Boga i w zasadniczy sposób przedstawia Boga jako dysponenta Słowa, czyniąc pomiędzy nimi najpierw znak przynależności, a następnie znak równości. Ewangeliczne formuły: „przez nie się stało”, „nic się nie stało”, „co się stało”, powtarza Schulz swoim: „jest sens”, „nie ma sensu”, „w jakimś sensie”. Jednocześnie Schulz usunął z tekstu Ewangelii postać Boga, zastępując go „sensem”. Kiedy Schulz mówi: „Istotą rzeczywistości jest sens”, w słowie „rzeczywistość” już niejako „istota” się zawiera. W słowniku Lindego, na przykład,

pierwsze podane znaczenie słowa „rzeczywistość” to „prawdziwa istotność”, którą zresztą poddaje samo brzmienie słowa (rzeczyw-istość). A jeżeli mowa o „istocie” i „istości”, to mowa właśnie o niczym innym jak o „istnieniu” czy „stawaniu się”. Gdyby więc przeczytać pierwsze zdanie Schulza literalnie, wykorzystując znaczenie wspólnego źródłosłowu, wtedy brzmiałoby ono: „Istotą tego, co istnieje/staje się, jest sens”. Usunięte Boskie imię pozostaje zatem wpisane w tekst Schulza, ponieważ zastępuje go jego tautologia⁵.

Ewangelia Świętego Jana pomaga także rozwiązać problem z traktowanym jako niejasne i zawierające błąd w druku zdaniem: „Pierwotne słowo było majaczeniem, krążącym dookoła sensu światła, było wielką uniwersalną całością”. Dopiero zestawienie tego zdania, w którym nie wiadomo czy drukarz nie zastąpił świata – światłem, z fragmentem Ewangelii, powoduje nagle rozjaśnienie jego treści: „W Nim było życie, / a życie było światłością ludzi, // a światłość w ciemności świeci / i ciemność jej nie ogarnęła”. (Jan 1.4–5). Owo „przejęzyczenie” czy „błąd w druku” odpowiada tekstowi Ewangelii, ponieważ podąża za jej metaforyką, w której słowo związane zostało ze światłem. Również i w tym miejscu Schulz dopisuje do „słowa” przymiotnik „pierwotne”, który ma oddalić je od kręgu biblijnego i wpisać w czas pogański. Pozostaje metaforyczny ślad, trop, który pozwala odnieść całe zdanie o sensie światła do opisywanej przez św. Jana światłości, zwalczającej ciemność. Zdaje się, że Schulz pojmuje sens właśnie według tej tradycji, walki światła i ciemności.

Mit dzisiaj?

Po wcześniej cytowanym wyimku *Mityzacji rzeczywistości* Schulz przechodzi do istoty rzeczy, czyli do relacji pomiędzy słowem a mitem:

Słowo w potocznym dzisiejszym znaczeniu jest już tylko fragmentem, rudymentem jakiejś dawnej wszechobejmującej, integralnej mitologii. Dlatego jest w nim dążność do odrastania, do regeneracji, do uzupełniania się w pełny sens. Życie słowa polega na tym, że napina się ono, pręży do tysięcy połączeń, jak poćwiartowane ciało węża z legendy, którego kawałki szukają się wzajemnie w ciemności. Ten tysiąckrotny a integralny organizm słowa rozerwany został na poszczególne wyrazy, na głoski, na potoczną mowę i w tej formie, zastosowany do potrzeb praktyki, przeszedł on już do nas jako organ porozumienia⁶.

⁵ Por. Księga Wyjścia: „Mojżesz zaś rzekł Bogu: „Oto pójde do synów Izraela i powiem im: «Bóg ojców naszych posłał mię do was». Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć?»” Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: „JESTEM, KTÓRY JESTEM”. I dodał: „Tak powiesz synom Izraela: «JESTEM posłał mnie do was»”. Mówił dalej Bóg do Mojżesza: „Tak powiesz synom Izraela: «Jahwe, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was». To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia”. Biblia Tysiąclecia wyd. II, Rozdz. 3:13–15.

⁶ B. Schulz, *op.cit.*, s. 334.

Sięgnijmy – dla porównania – do innej próby postawienia obok siebie mitu i dnia dzisiejszego. W *Mitologiach* Roland Barthes pisze:

Czym jest mit dzisiaj? Od razu udzielę na to pytanie pierwszej, bardzo prostej odpowiedzi, która zgadza się doskonale z etymologią: *mit jest słowem*.

Nie jest to naturalnie dowolne słowo: mowa, jak zobaczymy za chwilę, wymaga szczególnych warunków, aby mogła stać się mitem. Od razu trzeba jednak powiedzieć, że mit jest systemem porozumiewania się, jest komunikatem⁷.

Można wymienić dwa podstawowe podobieństwa między myślą Schulza i Barthes'a. Obaj traktują mit jako słowo, co całkowicie zmienia jego znaczenie wobec rozumienia *mythos* jako opowieści⁸. Obaj też uważają, że słowo staje się mitem czy uzyskuje swoją mityczną wartość wtedy i tylko wtedy, kiedy spełni określone warunki. Jak dotąd nie ma różnicy w rozumieniu mitu przez Schulza i Barthes'a. Ukazuje się ona dopiero, gdy Barthes przedstawia swoją koncepcję w pełnej – teoretycznej formule, w której mit jako metajęzyk konstruuje się poprzez sprowadzenie całości znaku (czyli *signifiant* i *signifié*) do *signifiant* i dopisanie własnego *signifié* do tak powstałej konstrukcji. Barthes następująco pisze o tym procesie:

Jak widać, w mowie mamy dwa systemy semiologiczne, przy czym pierwszy w stosunku do drugiego jest przesunięty o jeden szczebel: system języka, *la langue* (lub wchłonięte przez niego systemy przedstawiania), który będę nazywał *językiem-przedmiotem*, bo jest językiem zagarniętym przez mit do skonstruowania własnego systemu; i sam mit, który będę nazywał *metajęzykiem* – ponieważ jest on jakimś wtórnym językiem – w którym mówi się o tym pierwszym⁹.

Schulz pisze coś zupełnie odwrotnego. Dla niego mit nie jest wtórny, ale właśnie pierwotny, natomiast mowa potoczna traktuje mityczny sens jako przedmiot służący komunikacji. To jedno założenie pozwala odczytać całą koncepcję mitu-słowa u Schulza jako symetryczne odwrócenie schematu mitu Barthes'a. Co ciekawe, Schulz okazuje się także mitotwórcą w sensie Barthesowskim, kiedy porównuje „życie słowa” do „poćwiartowanego ciała węża z legendy”. Zaskakujące jest w tym fragmencie zdecydowane zastąpienie słowa mit – legendą, tak jakby Schulz wzbraniał się przed użyciem terminu „mit” w jego klasycznym rozumieniu – jako opowieści. Język mityczny występuje w tym fragmencie dokładnie w funkcji pewnego metajęzyka, który

⁷ R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 2008, s. 239.

⁸ Tłumacząc Arystotelesowskie *mythos* jako ‘fabułę’, Tadeusz Sinko (*Trzy poetyki klasyczne. Arystoteles. Horacy. Pseudo-Longinos*, przekł., wstęp i objaśnienia T. Sinko, Wrocław 1951, BN s. III, nr 57) notuje: „ta nazwa najlepiej odpowiada greckiemu *mythos* i usuwa możliwość nieporozumień” (s. 14). Natomiast greckie *leksis* Sinko oddaje słowem ‘wyraz’, „ten termin dzisiejszej estetyki najlepiej oddaje sens greckiej *leksis*” (s. 14). „Wyraz” jest to, według słów Arystotelesa w tym przekładzie, „zdolność do wyrażania się w słowach” (s. 16); „częściami wyrazu” są „głoska, zgłoska, spółnik, przyimek, imię, słowo, odmiana i zdanie” (s. 41), „słowo” oznacza ‘czasownik’.

⁹ *Ibidem*, s. 246.

wykorzystuje takie słowa, jak: „odrastanie”, „regeneracja” czy „uzupełnienie” i konstruuje z nich nowy system mówienia o słowie jako wężu, fantazmacie poćwiartowanego ciała itp. Metaforyka „regeneracji” czy „odrastania” wskazuje na ponowne tworzenie (*re-generatio*), od-tworzenie, od-rastanie. W tym ciągu metafor słowo przedstawione jest jako organizm, który nie tyle powraca do swoich korzeni, ile rozrasta się na nowo, ponownie się generuje, stwarza. Jeżeli Schulz uważa, że pierwotnie istniała jakaś „wszechobejmująca” czy „integralna” mitologia, to ten ruch „re-generacji”, paradoksalnie, zawiera w sobie powrót do niej, poszukiwanie jej źródeł, ale jednocześnie ponowne wytworzenie jej z fragmentów. Schulz pisze o „integralnym organizmie słowa”, który przechodzi dokładnie ten sam proces co legendarny wąż, to znaczy staje się fantazmatem poćwiartowanego ciała. Co więcej, owo ćwiartowanie ma funkcję ekonomiczną, ponieważ z jednorodnej całości wytwarza przedmiot do wymiany, do „porozumienia”. Słowo „porozumienie” nie oznacza jedynie „porozumiewania”, a raczej pakt, ugodę lub umowę. Ponadto tym co pieczętuje owo „porozumienie” jest wycięty z ciała „organ”.

Podstawowe pytanie wiąże się z integralnością mitologii. „Integralny” oznacza nie tylko cały, spójny, jednolity, lecz także zdrowy, bez skazy. To drugie znaczenie, które wskazuje na cielesny czy zdrowotny aspekt integralności, pasuje do przykładu dezintegracji „ciała węża z legendy” i mówi o metaforyce Schulza o wiele więcej niżby się zdawało. Mitologia nie może być integralna, nie ma takiej mitologii, która byłaby całkowicie spójna pod względem znaczenia, sensu. Nawet jeżeli rozumieć chrześcijaństwo lub judaizm jako mitologię, nie sposób scalić żadnego z nich bez reszty, nie pozostawiając fragmentów, takich jak np. apokryfy, które nie pasują do sensu całości. Mitologia jako integralne, zdrowe ciało, ciało bez skazy po prostu nie istnieje – takie ciało byłoby aporetyczne, pozbawione relacji z innym. A zatem metaforyka Schulza wskazuje na fantazmat integralności w jej dwojakim rozumieniu. Dopiero w tym kontekście można analizować dalsze metafory z *Mityzacji rzeczywistości*, ponieważ dopiero fantazmatyczna czy niemożliwa integralność jako punkt odniesienia uzmysławiają, że projekt Schulza jest projektem niemożliwym. Mitologia jako niemożliwe, scalone, zdrowe i nieskazitelne ciało pozostaje zatem w sferze wiecznej tęsknoty za tym, co utracone. Nieprzypadkowo Schulz przeciwstawia integralnemu ciału mitologii fantazmat poćwiartowanego ciała „węża”. Wąż jest w jego opisie postacią pozytywną – nie jak w Biblii, w której jest kusicielem, złym. Tu – wprost przeciwnie, można powiedzieć, że wąż jest parabolą mitologii, w tym znaczeniu, w jakim jego ciało odzwierciedla poćwiartowane ciało języka, a jego fragmenty – poszczególne części znaczące. Niemniej, bez węża nie ma utraty raj, nie ma także utraty nieskazitelności. Wąż jest zatem kolejnym punktem, w którym rozgrywa się ambiwalentne napięcie pomiędzy czasem mitycznej integralności oraz czasem fragmentarycznej tęsknoty.

Mit i Poezja

Życie słowa, jego rozwój sprowadzony został na nowe tory, na tory praktyki życiowej, poddany nowym prawidłowościom. Ale gdy jakimś sposobem nakazy praktyki zwalniają swe rygory, gdy słowo, wyzwolone od tego przymusu, pozostawione jest sobie i przywrócone do praw własnych, wtedy odbywa się w nim regresja, prąd wsteczny, słowo dąży wtedy do dawnych związków, do uzupełnienia się w s e n s – i tę dążność słowa do matecznika, jego pierwotną tęsknotę, tęsknotę do praojczyzny słownej, nazywamy poezją¹⁰.

Ten fragment *Mityzacji rzeczywistości* jest szczególnie istotny, ponieważ w tekście Schulza zamyka on pierwszy akapit rozważań. Owo domknięcie myśli kończy się wyraźną pointą, słowem „poezja”. Poezja jest zatem punktem dojścia pierwszego akapitu teorii Schulza w *Mityzacji rzeczywistości*. Kilka kwestii w zacytowanych zdaniach wymaga bardziej szczegółowego omówienia. Przełamana zostaje cielesna metaforyka, która nie odchodzi w zapomnienie, ale zostaje wzbogacona wyrażeniami z innej epoki. Pojawiają się, z jednej strony: „tory”, „prawidłowości”, „regresja”, „prąd wsteczny”. Z drugiej: „dawne związki”, „matecznik”, „pierwotna tęsknota”, „prawa własne” i „praojczyzna”. Aby mowa stała się mitem, muszą zostać spełnione odpowiednie warunki, o których zacytowany fragment także wspomina.

Spełnienie odpowiednich warunków zdaje się najbardziej niejasną kwestią, po raz kolejny Schulz używa słowa „jakiś” w odniesieniu do sposobu uwolnienia słowa z „rygorów” i „nakazów” praktyki życiowej. W zasadzie nie wiadomo, jak słowo uwalnia się z przymusu praktycznego użycia. Schulz unika dookreślenia tego sposobu, nawet pointująca akapit „poezja” odnosi się nie do „sposobu uwolnienia słowa”, ale do jego „dążności” już po uwolnieniu. Co ciekawe, Schulz wytwarza sytuację, w której słowo zostaje „pozostawione samemu sobie”, można powiedzieć, że jest bezpieczne. Owo bezpieczne słowo nagle objawia „własne prawa”, które są pierwotne w stosunku do reguł użycia w mowie. Nie jest to kwestia obojętna dla odczytania relacji mit – słowo w tekście Schulza. Wiąże się ona z uniwersalnością lub integralnością, ponieważ odwołuje się do pierwotnego prawa, które nie jest dane słowu z zewnątrz, ale jest w nim – to prawo wcielone w słowo. Można powiedzieć, że jest to kolejna metafizyczna pozostałość Boga w systemie myśli mitologicznej Schulza, ale wobec zastosowania metafor naturalistycznych można równie dobrze mówić o pierwotnych prawach słowa, jak o pierwotnych prawach natury. Schulz mówi także o „dawnych związkach” słowa, co wpisuje w nie dokładnie tę samą tęsknotę, którą można wyczytać w odniesieniu do integralnej mitologii. Sprawa komplikuje się jednakże, gdy Schulz wprowadza kolejne metafory: „matecznika” i „praojczyzny”. Otóż, w kontekście tęsknoty, powrotu do „dawnych związków” te dwa słowa poprzez rdzenie słotwórcze zderzają z sobą krainy czy przestrzenie ojca i matki. Można powiedzieć, że fakt niedokonania

¹⁰ B. Schulz, *op.cit.* s. 334.

przez Schulza wyboru jednej z tych dwóch opcji świadczy o zasadniczej dla jego pisarstwa kwestii zawieszenia porządku ojca i matki w stanie równowagi. Dawne związki z ojcem i matką świadczą o wymianie, która dokonuje się pomiędzy nimi a uwolnionym z więzów „praktyki życiowej” słowem. W metaforze *Mityzacji rzeczywistości* dokonuje się potajemne, nieświadome przepracowanie relacji z ojcem i matką, relacji „pierwotnego prawa”, która zostaje podporządkowana, sprowadzona na inne tory w ramach rygoru mowy (kultury), praktyki. Nie możemy również zapominać, że zarówno matecznik, jak i praojczyzna to mity. Schulz metaforycznie opowiada historię słowa, jakby opowiadał historię dziecka, które rozumie sens jako moment bycia z ojcem i matką, moment bycia integralną częścią ojca i matki. Być może dla Schulza istotą słowa, istotą poezji jest właśnie odzyskiwanie owej utraconej wspólnoty, utraconej relacji z matką i ojcem? Paradoksalnie, ta koncepcja odpowiada na wiele pytań, które pojawiają się wraz z lekturą tekstu Schulza. Jeżeli sens jest za każdym razem powrotem do ojca i matki jako do integralnej mitologii, integralnego ciała, to nie ma rzeczywistości poza tym sensem, to znaczy poza słowem matki i ojca jako uniwersalnym odniesieniem dla naszych własnych słów. Proponuję zatem rozumieć słowo-mit w pierwszym akapicie tekstu Schulza jako tęsknotę za utraconą relacją, w której pierwotne słowo należy do ojca i matki i można je odzyskać jedynie dzięki poezji umożliwiającej powrót do fantazmatycznej relacji z nimi.

Poezja

Poezja – to są krótkie spięcia sensu między słowami, raptowna regeneracja pierwotnych mitów.

Zapominamy o tym, operując potocznym słowem, że są to fragmenty dawnych i wiecznych historyj, że budujemy jak barbarzyńcy, nasze domy z ułamków rzeźb i posągów bogów. Najtrzeźwiejsze nasze pojęcia i określenia są dalekimi pochodnymi mitów i dawnych historyj. Nie ma nawet okruszyny wśród naszych idei, która by nie pochodziła z mitologii – nie była przeobrażoną, okaleczoną, przeistoczoną mitologią¹¹.

Poezja odpoznaje te sensy stracone, przywraca słowom ich miejsce, łączy je według dawnych znaczeń. U poety słowo opamiętuje się niejako na swój sens istotny, rozkwita i rozwija się spontanicznie według praw własnych, odzyskuje swą integralność¹².

Poeta przywraca słowom przewodnictwo poprzez nowe spięcia, które z kumulacji powstają¹³.

¹¹ *Ibidem*, s. 334–335.

¹² *Ibidem*, s. 335.

¹³ *Ibidem*, s. 335.

Zacytowane fragmenty stanowią przykład pewnego myślenia o działaniu poezji. Schulz używa metafory „krótkich spięć sensu”, która naprowadza na bardzo ważny trop: poezja działa na zasadzie konwulsji, spięć, wybuchów, przerw w łączności, ale także spięć w znaczeniu gwałtownych niezgodności, zderzeń. Czy takie rozumienie w ogóle pozwala na re-generację? Bo przecież spięcie zawsze kończy się awarią, wybiciem korków, krótkie spięcie niszczy obwody! Schulz przypadkowo mówi o poezji coś całkowicie sprzecznego, przeciwnego idei re-generacji, powrotu do źródeł. Co ciekawe, właśnie poprzez „krótkie spięcia”, czyli awarie w związkach między słowami, odbywa się odradzanie pierwotnych mitów, jakby tylko awaria mowy potocznej, zepsucie się mechanizmu komunikacji i utrata porozumienia były w stanie przywrócić mit.

Kolejną kwestię stawia określenie mowy potocznej jako systemu konstruującego znaczenia z resztek. Ta opozycja: poezji jako spięć i mowy potocznej jako utylizacji resztek, jest kluczowa dla lektury *Mityzacji rzeczywistości*. Dzięki czemu poezja spełnia funkcję scalającą, integrującą? Ciekawe, że owo odzyskiwanie niemożliwej – jak wcześniej ustaliliśmy – „integralności” opisano językiem, który zgrzyta. Schulz pisze, że poezja „odpoznaje [...] sensy stracone” i że słowo „opamiętuje” się – „niejako” – dzięki niej na „sens istotny”. Czy jednak można coś „od-poznawać” albo czy słowo może się „opamiętać”? Schulz jakby stracił w tym momencie z oczu określenia, które są w stanie wyrazić jego myśl, i kurczowo chwycił się formuł o pewnej charakterystyce brzmieniowej. Oba słowa zaczynają się od samogłoski „o”, przy czym pierwsze konstruowane jest przez dodanie prefiksu „od”, który wskazuje na ruch wsteczny: „od-poznawać” znaczyłoby tu przywracanie czemuś wymiaru sprzed poznania. Natomiast „opanować się” zostaje dodatkowo opatrzone prześladowającym Schulza zaimkiem przysłownym w wyrażeniu „opamiętuje się niejako”, co wskazuje na niepewność tego działania, u którego podstaw tkwi zwrot „opamiętaj się”, czyli: wróć do zmysłów, do rozumu.

Integralność, o której Schulz marzy, jest więc rezultatem działania poezji poprzez jej negatywny, czy też destruktywny charakter: niepewny powrót do zmysłów/rozumu oraz wsteczny ruch poznania. W jądrze metaforyki *Mityzacji rzeczywistości* Schulz zapisuje tezę całkowicie przeciwną marzeniu o re-generacji pierwotnego sensu, chyba że re-generacja polega na jakiejś formie jego anihilacji. Czy zresztą integralność nie zakłada właściwie anihilacji... przez scalenie? Jeżeli poezja „przywraca słowom ich miejsce”, to czyni to przez rekombinację, jeśli jednak istotą owej rekombinacji są krótkie spięcia, to integracja musi powodować przepalenie obwodów i spalenie się całego systemu. Schulz pisze, że istotą poezji jest „przywrócenie przewodnictwa”, a przecież metafora „spięcie” wskazuje właśnie na zaburzenie przewodzenia, ucięcie przepływu, zbyt duże natężenie, kumulację. Energia poezji użyta jest zatem nie tyle do przywrócenia przewodnictwa, ile do wywołania krachu, wybuchu, który rozładuje, spala i anihiluje nadmiar natężenia. Poezja działa w tym

znaczeniu tak, jakby jej ostatecznym celem było marnowanie sensu, jego eksplozja w krótkim spieciu.

Anihilacja

W tym kontekście warto przywołać rozważania Baudrillarda dotyczące języka poetyckiego, reinterpretujące koncepcję anagramów Ferdinanda de Saussure'a. Dwa opisane przez Saussure'a prawa języka poetyckiego: prawo parowania znaczenia poprzez podwojenie brzmienia i prawo słowa-tematu rozczłonkującego anagramatycznie imię Boga, oznaczałyby, według Baudrillarda, właściwe językowi poetyckiemu znoszenie i eksterminację znaczenia. Byłoby to przeciwieństwo deklarowanej w myśli nowoczesnej nadwyżki sensu w poezji, czyli przypisanej ekonomii poetyckiej wartości dodatkowej.

Według Schulza, zdaje się, to właśnie rozczłonkowanie pełnić ma rolę kategorii kluczowej dla określenia „życia słowa”. Przypomnijmy:

Życie słowa polega na tym, że napina się ono, pręży do tysięcy połączeń, jak poćwiartowane ciało węża z legendy, którego kawałki szukają się wzajemnie w ciemności¹⁴.

Nie ma ani okruszyny wśród naszych idei, która by nie pochodziła z mitologii – nie była przeobrażoną, okaleczoną, przeistoczoną mitologią¹⁵.

Owo porównanie języka do ciała totemicznego zwierzęcia można odczytywać u Schulza na wzór anagramatycznej anihilacji Bożego imienia prowadzącej do jego zniesienia. Jednakże w ramach owego zniesienia sensu Schulz ustanawia język mityczny, ów poćwiartowany język, jako miejsce wymiany symbolicznej. Baudrillard opisuje ten proces następująco:

Rozczłonkowane i poćwiartowane (a niekiedy rozerwane na strzępy i pożarte) ciało totemicznego zwierzęcia, bóstwa lub bohatera, uczestniczy zatem w wymianie jako materiał symboliczny umożliwiający integrację grupy. Poćwiartowane imię boga, rozłożone na fonematyczne elementy i rozproszone w tym uśmierceniu znaczącego, nawiedza wiersz i scala go na powrót w rytmie jego fragmentów, nie pozwalając się jednak zrekonstruować w swej pierwotnej postaci.

Akt symboliczny nie polega zatem nigdy na rekonstrukcji imienia boga rozproszonego w wierszu ani wskrzeszeniu znaczącego¹⁶.

Analiza Baudrillarda pozwala na odczytanie roli słowa, mitu i sensu w tekście Schulza właśnie jako próby opisanie aktu symbolicznego. Zwróćmy uwagę, że w *Mityzacji rzeczywistości* sens paradoksalnie zastępuje imię Boga, i że

¹⁴ *Ibidem*, s. 334.

¹⁵ *Ibidem*, s. 335.

¹⁶ J. Baudrillard, *Wymiana Symboliczna i Śmierć*, przeł. S. Królak, Warszawa 2007, s. 251.

to dążenie słowa do mitycznego scalenia sensu jest owym ruchem fragmentów, ruchem, który jest wpisany w dążenie do pewnej niemożliwej integralności. Schulz nie postuluje przecież wskrzeszenia sensu, wprost przeciwnie, dążenie do regeneracji jest u niego zawsze przecież okupione eksplozją: „spięciami sensu”.

Schulz deklaruje, co prawda, odzyskanie integralności słowa, co wcale jednak nie oznacza przywrócenia pełni sensu, nie oznacza poskładania z powrotem poćwiartowanego ciała węża. Gdyby ten proces mógł się zakończyć, nie byłoby sensu go powtarzać. Integralność słowa jest raczej koniecznym dla aktu symbolicznego scaleniem, które dokonuje się w ramach aktu poetyckiego, aktu symbolicznego, w celu uśmiercenia znaczącego, wytworzenia więzi symbolicznej. W jakim celu? Schulz odpowiada na to pytanie w następujący sposób: „Jednakowoż słowo z biegiem czasu sztywnieje, ustala się, przestaje być przewodnikiem nowych sensów”¹⁷. Właśnie owo ustalenie się słowa jest niebezpieczne, bo ustalone słowo przestaje uczestniczyć w wymianie, co oznacza, że jego wartość nie anihiluje się, staje się zatem resztką, która niczym odpad przechodzi do mowy potocznej czy języka ogólnego, aby z owych ruin konstruował on swoje – pozbawione symbolicznego znaczenia – komunikaty. Baudrillard, podobnie jak Schulz, ma na myśli dwa różne obiegi słów, w których język potraktowany jest jako surowiec lub zasób do rozporządzania. Język ogólny funkcjonuje w tej koncepcji jako miejsce, w którym realizują się postulaty utopijnej ekonomii politycznej: każdemu według potrzeb; w tym obiegu słowa znaczenie jest wymieniane i inwestowane w celu akumulacji oraz zysku. Ten pierwszy obieg słowa służy porozumieniu, jego głównym zasobem są resztki. Natomiast język poetycki stanowi zasób zawsze ograniczony, który dąży do tego, aby w akcie wymiany symbolicznej pomiędzy słowami, znakami i dźwiękami, nie została reszta, wartość dodatkowa.

Jakie znaczenie ma zatem tak rozumiany akt symboliczny dla twórczości Schulza? Wydaje się, że kluczem do odczytania innych tekstów pisarza może być ostatni akapit *Mityzacji rzeczywistości*:

Uważamy słowo potocznie za cień rzeczywistości, za jej odbicie. Słuszniejsze byłoby twierdzenie odwrotne: rzeczywistość jest cieniem słowa. Filozofia jest właściwie filologią, jest głębokim, twórczym badaniem słowa¹⁸.

Wielu interpretatorów zapewne dostrzeże w tym fragmencie jakiś przyczynek do pisania o symulakrach Schulza, ja twierdząc coś zupełnie przeciwnego. Po pierwsze, przywołany wcześniej Jean Baudrillard rozwija teorię symulakrum jako teorię negatywną, mówiącą o tym, że generuje ona hiperrzeczywistość:

Symulacja nie jest już symulacją terytorium, przedmiotu odniesienia, substancji. Stanowi raczej sposób generowania – za pomocą modeli – rzeczywistości po-

¹⁷ B. Schulz, *op.cit.*, s. 335.

¹⁸ *Ibidem*, s. 336.

zbawionej źródła i rzeczywistości: hiperrzeczywistości. Terytorium nie poprzedza już mapy ani nie trwa dłużej niż ona¹⁹.

Otóż dla Schulza słowo jest gwarantem rzeczywistości, ponieważ uczestniczy ono w wymianie symbolicznej. Kiedy pisze on, że „potocznie uważamy je za cień rzeczywistości”, to ma na myśli dokładnie utratę owej symbolicznej więzi i rozumienie słowa jako systemu znaków, który opisuje rzeczywistość. Paradoks polega na tym, że potoczne słowo nie uczestniczy już w wymianie symbolicznej – czyli obiegu poetyckim, ale w wymianie ekonomicznej, w której rządzą nim reguły akumulacji i zysku. Właśnie dlatego słowo potoczne jest siłą napędową, generatorem hiperrzeczywistości, bo nie dąży ono do spięcia sensu, ale do jego pomnożenia, nie odbudowuje ono mitologii, nie próbuje złożyć ofiary, aby utwierdzić symboliczną więź. Schulz pisze, że „rzeczywistość jest cieniem słowa”, co odnosi się bezpośrednio do pierwszego zdania jego eseju: „istotą rzeczywistości jest sens”. Tylko przecież dzięki poezji, która polega na spięciach sensu między słowami, możliwe jest istnienie rzeczywistości. Co oznacza, że istotą rzeczywistości jest ciągłe odnawianie symbolicznego aktu scalania pochwytowanego boskiego imienia, że rzeczywistość istnieje dopóty, dopóki odbywa się poetycki rytuał anihilowania wartości, tego co w mowie potocznej zakumulowano. Tak rozumiem znaczenie mitu, słowa, poezji w twórczości Schulza i proponuję w ten sposób odczytywać jego prozę, jako miejsce, w którym dokonuje się – dzięki językowi poetyckiemu – symboliczne spalanie nadmiaru znaczenia, aby podtrzymać ogień rzeczywistości przeciwko symulacyjnemu generowaniu hiperrzeczywistości.

¹⁹ J. Baudrillard, *Symulakry i Symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 6.