

JERZY KACZOROWSKI  
Lublin

### GEORGES POULET\*

[...] tym, co najbardziej przypomina pobożny  
traktat XVI- czy XVII-wieczny, jest esej krytyczny  
napisany w XX w.

(Georges Poulet<sup>1</sup>)

W 1959 r. pismo "Les Lettres nouvelles" ogłosiło ankietę na temat postępowania badawczego krytyki literackiej. Wśród wypowiedzi krytyków (m.in. Maurice Blanchot, Jean Starobinski) zamieszczono głos Georgesa Pouleta.

Na początku waszego kwestionariusza – pisze Poulet – używacie wyrażenia "metoda krytyczna, która opiera się na preferencjach s u b i e k t y w n y c h". Wydaje mi się to powiedziane tonem zgorszonym, z naganą. Ale – pytam was – na czymże w końcu mogłaby się oprzeć krytyka, jeżeli nie na najbardziej niezaprzeczalnie s u b i e k t y w n e j z preferencji; preferencji tak wyłącznej, tak bezwzględnej nawet, że nie różni się ona niczym od tej, dzięki której wybieramy sami siebie jako centrum i podmiot naszego świata?<sup>2</sup>

---

\* Jest to fragment pracy doktorskiej na temat francuskiej krytyki transcendentalnej pt. *Krytyka i mistyka*. (Georges Poulet na tle francuskiej krytyki transcendentalnej), napisanej pod kierunkiem prof. dra hab. Stefana Sawickiego i obronionej w 1983 r.

<sup>1</sup> "[...] ce qui ressemble le plus à un traité de devotion du XVI<sup>e</sup> ou du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est un essai critique écrit au XX<sup>e</sup>" (G. P o u l e t. *La Conscience critique*. Paris 1971. Corti s. 104).

<sup>2</sup> "Au debut de votre questionnaire vous employez l'expression «une methode critique qui s'appuie sur des preferences subjectives». Ceci me semble dit sur un ton scandalisé, avec reprobation. Mais, je vous le demande, sur quoi, en fin de compte, le critique s'appuierait-elle, sinon sur la plus rigoureusement subjective des préférences; préférence si exclusive, si absolue même, qu'elle ne diffère en rien de celle par laquelle nous nous choisissons nous-mêmes comme contre et sujet de notre univers" (*Enquête sur la méthode critique. À propos des derniers ouvrages d'Henri Guillemin*. "Les Lettres nouvelles" 7:1959 nr 17 s. 10). (Podkreślenia nie występujące w tekście oryginalnym cytowanym w przypisach oraz tłumaczenia – o ile nie zaznaczono inaczej – pochodzą od autora tego szkicu).

Innymi słowy – według Pouleta krytyka subiektywna nie jest jedną z metod; prawdziwa krytyka jest z natury subiektywna. Prawdziwy krytyk wybiera siebie jako centrum i obiekt swoich zainteresowań, zajmuje się sobą, pisze o sobie. Po cóż zatem – moglibyśmy zapytać – literatura, po co dzieło literackie, utwór – czyż nie kontakt z dziełem czyni z X-a krytyka, czy jest ono tylko dodatkiem, pretekstem, podniętą do jego osobistych przeżyć?

J a k w s z y s c y – kontynuuje swą wypowiedź Poulet – wierzę, że celem krytyki jest osiągnięcie intymnego poznania rzeczywistości krytykowanej. Otóż wydaje mi się, że taka intymność jest możliwa tylko w miarę, jak myśl krytyczna *staje się* myślą krytykowaną, kiedy udaje jej się powtarzać jej odczuwanie, myślenie i działanie wyobraźni w samym jej wnętrzu. Nic bardziej obiektywnego niż taki ruch umysłu. Przeciwnie niż to sobie wyobrażamy, krytyka musi się wystrzegać nastawienia na jakikolwiek *przedmiot* (czy to będzie osoba autora pojmowanego jako inny, czy jego dzieło pojmowane jako rzecz); gdyż to, co powinno być uchwycone, to *p o d m i o t*, to znaczy aktywność duchowa, którą można zrozumieć tylko umieszczając się na jej miejscu i w jej perspektywach, krótko – każąc jej grać na nowo w nas swą rolę podmiotu.

Musimy więc stwierdzić – i tu jest punkt zasadniczy – że to, co nie jest uchwycone jako podmiot, będzie w sposób nieunikniony i błędnie uchwycone jako przedmiot. Krytyk, który nie chce albo nie może dojść do zrozumienia czysto subiektywnego, o którym mówię, jest skazany z tego powodu na widzenie i wyrażanie tylko zewnątrz bytów i rzeczy<sup>3</sup>.

"Uchwycić podmiot podmiotem" – można by strawestować słynne powiedzenie Suzy<sup>4</sup> – oto zadanie prawdziwej krytyki. Przytoczona wypowiedź dobrze oddaje istotę poglądów Pouleta. Aby w nią lepiej wniknąć, trzeba zastanowić się, co znacza u Pouleta dwa kluczowe pojęcia – "podmiot" i "przedmiot".

Twórczość<sup>5</sup> tego krytyka zawiera niewiele wypowiedzi, które można określić jako teoretyczne<sup>6</sup>. Istnieją właściwie dwa szkice o charakterze teoretycznym,

<sup>3</sup> "Comme tout le monde je crois que le but de la critique est d'arriver à une connaissance intime de la réalité critiquée. Or il me semble qu'une telle intimité n'est possible que dans la mesure où la pensée critique devient la pensée critiquée, ou aller réussit à ressentir, à repenser, à re-imaginer celle-ci de l'intérieur. Rien de moins objectif qu'un tel mouvement de l'esprit. Au contraire de ce qu'on se figure, la critique doit se garder de viser un objet quelconque (fût-ce la personne de l'auteur, considéré comme autrui, ou son oeuvre, considéré comme chose), car ce qui doit être atteint, c'est un sujet, c'est-à-dire une activité spirituelle qu'on ne peut comprendre qu'en se mettant à sa place et dans ses perspectives, bref qu'en lui faisant jouer de nouveau en nous son rôle de sujet. – Constatons donc, et c'est là le point essentiel, que ce qui n'est pas saisi comme sujet sera inévitablement et erronement saisi comme objet. Un critique qui ne veut ou qui ne peut atteindre à la compréhension proprement subjective dont je parle, est condamné de ce fait à ne voir et à n'exprimer que le dehors des êtres et des choses" (tamże s. 10-11).

<sup>4</sup> "Uchwycić obrazy obrazami".

<sup>5</sup> Można tu użyć tego słowa, przywołując jedną z Pouletowskich definicji krytyki jako "littérature au second degré" (*Poésie du cercle et de la sphère*. "Cahiers de l'Association Internationale des Études françaises" 10:1958 s. 9).

<sup>6</sup> Są to: druga część *La Conscience critique*, cytowana wyżej ankieta, *Une critique de l'identification*, zamieszczony w książce *Les chemins actuels de la critique* (Paris 1968. Plon), wypowiedzi w książce zbiorowej: *The Languages of criticism and the Sciences of man. The structuralist controversy* (London-Baltimore 1970).

które stanowią drugą część książki *La Conscience critique*. Pozostałe wypowiedzi mają charakter bardziej okazyjny (przedmowy, głosy w dyskusji itp.) i są praktycznie parafrazami tamtych dwóch esejów.

Pierwszy z nich jest zatytułowany *Fenomenologia świadomości krytycznej*. Tytuł ten od razu sygnalizuje przedmiot i metodę.

Pojęcie "świadomości krytycznej" jest dla Pouleta jednoznaczne z pojęciem krytyki takiej, jak on ją rozumie. "Cała krytyka – to jego ostatnie zdanie z drugiego z tej pary szkiców – jest inicjalnie i fundamentalnie krytyką świadomości"<sup>7</sup>.

Przedmiotem oglądu fenomenologicznego przeprowadzonego przez Pouleta jest akt lektury. Ten akt czy też fakt stanowi jedyny dostępny oglądowi fenomenologicznemu obiekt tego, co się potocznie nazywa "krytyką literacką". Z punktu widzenia fenomenologii krytyka jako zjawisko ogólne, zbiorowe, abstrakcyjne, nieuchwytnie ontologicznie, redukuje się do aktu lektury, w konsekwencji zostaje z nim wręcz utożsamiona. Akt lektury na pierwszy rzut oka składa się z dwóch elementów: przedmiotu lektury oraz tego, kto czyta. Ten, kto czyta, nie jest jednak dostępny oglądowi fenomenologicznemu w swej integralnej całości (jako człowiek), gdyż redukcja pozwala na włączenie w pole obserwacji tylko jego roli jako czytającego (oczywiście zbyteczne dodawać, że nie chodzi tu o obraz fizyczny (optyczny) człowieka nachylonego nad książką; książka determinuje tu czytającego: nie jest on "nachylony" nad książką, lecz "pochłonięty" nią). Jego zaangażowanie w lekturę jest zaangażowaniem myślnym (wewnętrznym), niedostępnym dla oka. Stąd czytający jest istotny tylko w aspekcie świadomości. Zostaje on zredukowany do roli "czystej świadomości". Nie jest niczym innym niż czytającą świadomością, świadomością krytyczną.

Określenia "fenomenologia" używa Poulet jednakże z zastrzeżeniami. W nie publikowanej wypowiedzi z r. 1978 stwierdza:

Fenomenologia nie jest filozofią. Posługuję się po trosze jej metodą, ale à r e b o u r s, to znaczy idąc szlakiem diametralnie przeciwnym. Metoda ta w istocie dąży do określenia pewnego ukierunkowania umysłu, zbliżenia do celu, to znaczy p r z e d m i o t u będącego celem podmiotu. Ale to, czego ja szukam, jest uchwyceniem przez przeciwny zabieg samego podmiotu, z którym usiłuję się zidentyfikować<sup>8</sup>.

J. Hopkins s. 73-88) oraz wstępy do różnych książek.

<sup>7</sup> *Świadomość siebie i świadomość innego*. "Archiwum Tłumaczeń z Teorii Literatury i Metodologii Badań Literackich" 1980 z. 4 s. 43.

<sup>8</sup> "La phénoménologie n'est pas une philosophie. Je me sers quelque peu de sa méthode, mais à r e b o u r s. Je veux dire en suivant un itinéraire diametralement opposé. Cette méthode, en effet, cherche à définir une certaine orientation de l'esprit, l'approche d'un but, c'est-à-dire d'un o b j e t visé par un sujet. Mais ce que je cherche, moi, c'est à atteindre par une démarche rétrograde le sujet lui-même avec lequel j'essaye de m'identifier" (z listu Georges Pouleta do Jerzego Kaczorowskiego z 12 II 1978 r. – nie publikowane).

Poulet odwołuje się do Kartezjańskiego aksjomatu *C o g i t o*: Jestem dany sobie, gdyż postrzegam siebie myślnie. Jestem myślą, która myśli siebie. Nie jest to więc punkt widzenia egzystencjalny, ale racjonalny. Jestem o tyle, o ile myślę, że jestem.

Akt lektury (resp. krytyczny) jest szczególnym przypadkiem zaszłym w moim myśleniu siebie. Oto, gdy zaczynam czytać, z moim myśleniem siebie zaczyna się coś dziać. Moja świadomość, moje myślenie przez "ja" ustępuje miejsca natłokowi obcych obrazów, idei, myśli. Zaczynam myśleć obce myśli, zaczynam myśleć myśli innego. Ale najosobliwsze jest, że myślę te myśli nie jako myśli innego, lecz jako swoje. "Moja świadomość zachowuje się jako świadomość kogoś innego niż ja"<sup>9</sup>. "Wymawiam w myśli JA, a jednak to JA, które wymawiam, nie jest mną"<sup>10</sup>.

Lektura jest więc aktem, w którym podstawa subiektywna, której daję nazwę JA, nie ginąc praktycznie, zmienia się w ten sposób, że nie mam już prawa uważania jej za moje JA<sup>11</sup>.

Czy ten inny, który myśli we mnie "ja", to "ja-nie ja", nie jest jednak dla Pouleta autorem, pojmowanym jako *persona*? W pierwszej chwili odpowiedź Pouleta wydaje się twierdząca:

Owo JA, które myśli we mnie, gdy czytam książkę, to JA tego, który pisze tę książkę. Kiedy czytam Baudelaire'a albo Racine'a, są to naprawdę Baudelaire albo Racine, którzy się myślą i się czytają we mnie.

I dalej: "Zrozumieć dzieło literackie – to pozwolić bytowi, który je napisał, objawić się dla nas w n a s"<sup>12</sup>.

Po chwili Poulet odrzuca jednak tę interpretację ("ale ta interpretacja jest po części fałszywa"<sup>13</sup>), gdyż – reflektuje się –

każde dzieło, które czytam, odmawia łączenia się z tą bezładną całością [innymi dziełami – przyp. mój – J. K.] [...] Podmiot, który się w nim znajduje, objawiony mi podczas lektury, nie jest autorem, czy to w pomieszonym zespole jego doświadczeń zewnętrznych albo

---

<sup>9</sup> G. P o u l e t. *Fenomenologia świadomości krytycznej*. "Archiwum Tłumaczeń z Teorii Literatury i metodologii badań literackich" s. 22.

<sup>10</sup> Tamże, s. 23.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże s. 24.

<sup>13</sup> Tamże.

wewnętrznych, czy to nawet w bardziej jednorodnej całości jego pism. Podmiot, który rządzi dziełem, może istnieć tylko w dziele<sup>14</sup>.

Pod tym ostatnim zdaniem podpisałby się każdy immanentysta i zwolennik strukturalnego modelu dzieła literackiego, np. Janusz Sławiński, być może także Roman Ingarden (immanentyzm jest tu postawą wspólną fenomenologom i strukturalistom).

Dalsze zdania również są (częściowo) muzyką miłą uszom autorów *Zarysu teorii literatury czy O dziele literackim* (jako przejaw postawy immanentystycznej, nie subiektywistycznej – bo ta ostatnia zdecydowanie różni ich od Pouleta):

Nic z tego, co jest na zewnątrz dzieła, nie mogłoby skorzystać z nadzwyczajnych przywilejów, którymi się cieszy dzieło we mnie. Jest ono tam, we mnie, nie aby mnie odesłać na zewnątrz siebie, do swego autora, ale przeciwnie – aby pilnować mojej uwagi wiecznie zatrzymanej na sobie. To ono właśnie wytycza we mnie te same granice, wewnątrz których zamknie się to "ja". To ono narzuca mi pewną liczbę przedmiotów refleksji i marzenia i stwarza we mnie sieć stowarzyszonych słów, na zewnątrz których tymczasem nie będzie miejsca w moim umyśle dla innych myśli, marzeń i słów. I to ono w końcu nie zadowala się uwięzieniem w ten sposób mojego "ja" w określonym kontekście rzeczywistości myślowych, opanowuje je nadto, aby je sobie przywłaszczyć i zrobić z tego ja wywłaszczonego – JA, które od początku do końca mojej lektury prowadzi albo rejestruje rozwój dzieła i tylko tego dzieła.

To właśnie dzieło jest więc prowizorycznie we mnie jedyną substancją, która wypełnia moje "ja"; i jest ono w większości mnie sobą samym, mną-podmiotem, świadomością wy-prowadzoną z tego, co jest, manifestującą się wewnątrz dzieła<sup>15</sup>.

Przytoczone wyżej cytaty przedstawiają dwie – wydawać by się mogło sprzeczne – interpretacje podmiotowości: transcendentną oraz immanentną. Poulet godzi je jednakże.

Oto wprowadza jeszcze jedną quasi-definicję krytyki:

Zadaniem krytyka – pisze – jest przeniesienie się od podmiotu w związku z jego przedmiotami do samego podmiotu uchwyconego w nim samym i uwolnionego od wszelkiej rzeczywistości obiektywnej<sup>16</sup>.

Zatem kim czy też czym jest ten drugi podmiot – wcześniej określony jako inny we mnie lub jako świadomość manifestująca się wewnątrz dzieła? Poulet odpowiada, że jest to "rzeczywistość czysto subiektywna". Można więc jeszcze raz napisać przytoczoną przed chwilą quasi-definicję w formie:

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże s. 24-25.

<sup>16</sup> Tamże s. 32.

zadaniem krytyka jest przeniesienie się od rzeczywistości subiektywnej w związku z jej przedmiotami [resp. rzeczywistością obiektywną] do samej rzeczywistości subiektywnej uchwyconej w niej samej i uwolnionej od wszelkiej rzeczywistości obiektywnej.

Widzimy teraz wyraźnie przeciwstawienie: rzeczywistość subiektywna – rzeczywistość obiektywna. Pojawia się tu trudność, sprzeczność być może. Wcześniej Poulet pisał, jak pamiętamy, że

dzieło jest we mnie jedyną substancją, która wypełnia to ja [resp. mnie]; i [że] jest ono w większości mnie nim samym, mną-podmiotem, świadomością wyprowadzoną z tego, co jest, manifestującą się wewnątrz dzieła.

Wydaje się, że w tym ostatnim sformułowaniu dzieło jest rozumiane jako coś istniejącego subiektywnie w świadomości czytelnika, jako owa świadomość innego we mnie; z drugiej strony jednak owa obca świadomość jest manifestacją z wewnątrz dzieła, czyli czymś różnym od dzieła samego, (czymś będącym jednym z jego czynników, elementów). Raz więc wydaje się, że mowa o rzeczywistości wyłącznie subiektywnej, drugi raz – że chodzi jednak o rzeczywistość subiektywną związaną z obiektywnymi przedmiotami. Podobnie z wcześniejszą quasi-definicją. Czy rzeczywistość subiektywna konstytuuje się we mnie? Czy dzieło w końcu jest we mnie, czy poza mną? Jeśli jest we mnie – to jest rzeczywistością subiektywną, jeśli poza mną – to wraz z jego podmiotem; czy więc ten podmiot jest w stosunku do mnie rzeczywistością subiektywną? Czy może istnieć jednocześnie subiektywnie we mnie i obiektywnie w dziele? Czy dzieło jako obiektywne we mnie traci swą subiektywność, czy też w mojej subiektywności (świadomości) może istnieć zarazem subiektywność i obiektywność?

Wydaje się, że powodem tych kłopotów mogą być występujące tu trzy różne rozumienia subiektywności. Raz subiektywne bywa rozumiane jako "rozpoznawane przeze mnie jako moja podmiotowość" – to więc, co jest poza moją świadomością, na zewnątrz niej, miałoby wówczas charakter obiektywny. Innym razem moja świadomość wydaje się być złożona z podmiotowości i przedmiotów wewnętrznych (mentalnych, by nie użyć nieszczęsnego określenia "subiektywnych"), jakby obiektywnych w stosunku do tej podmiotowości; w ramach subiektywności istniałaby tu immanentna subiektywność i obiektywność. W trzecim wypadku mielibyśmy do czynienia z wpływem modelu ontologicznego filozofii klasycznej rozróżniającej w bycie formę i materię, istotę i istnienie, czynnik konstytutywny i czynnik materialny. W myśl tego modelu każda rzecz ma swoją podstawę subiektywną, która wyraża się za pomocą obiektywnego wyrazu.

Do pewnego stopnia rozwiązują te trudności rozważania Pouleta poczynione na kanwie jego przeżycia, kiedy to oglądał w Scuola di San Rocco w Wenecji kolekcję obrazów Tintoretta:

uwierzyłem na chwilę w dojście do wspólnej istoty wszystkich dzieł tego wielkiego mistrza, wymazującej z mojego umysłu wszystkie poszczególne obrazy, zbiegające się ku wspólnemu centrum bez obrazów, istoty, która mogła być dostrzeżona tylko, jeśli powziąłem świadomość onegoż w nim samym, samotnego podmiotu, odkrytego dzięki skurczeniu się wszystkiego tego, co wokół niego go oznaczało<sup>17</sup>.

Jaki jest ten podmiot samotny i finalny? Czy to geniusz artysty, główna cecha każdej świadomości twórczej, gdy zostaje zaangażowana w swoje działania, bądź gdy – jak u Valéry'ego – wyzwała się od nich ostatecznie? Albo dokładniej, czy istnieje – jak w to wierzy jeszcze Valéry – prosty odbiór przez moją świadomość krytyczną abstrakcyjnego elementu subiektywnego, świadomość świadomości, która w jakimkolwiek bądź dziele jest jego węzłem i która prowadzi swoją odrębną grę?<sup>18</sup>

Poulet nie daje odpowiedzi na te pytania.

Jakkolwiek by było, muszę stanowczo stwierdzić, że podmiot dzieła nie zadowala się nawiązywaniem stosunków z rzeczywistościami formalnymi, które je współzamieszkują, lecz że jest on zdolny zarówno bądź do narzucenia im porządku, bądź do braku zainteresowania nimi i pozostawienia ich w opuszczeniu.

Widać, że tutaj Poulet rozumie podmiot jako nadrzędny w stosunku do dzieła, niezależny od niego. Wnioskować można wręcz, że może on istnieć bez dzieła, a dzieło jest tylko jego okazjonalnym wcieleniem. Podmiot nabiera więc tu wyraźne cech idei (bytu idealnego). Być może, mamy tu przejaw poglądu Kantowskiego, że przedmioty są zależne od myśli.

"Pełna metoda krytyczna – pisze Poulet – ma więc za wyraźną misję kazać mi rozpoznać ten prymat świadomości subiektywnej". I dalej: "Dzieło jest przede wszystkim świadomością tego, co przedstawia". Obiektywna rzeczywistość formalna służy do uobecnienia się tej świadomości, być może jest nawet jedynym sposobem jej uobecnienia się. Ten podmiot jest kategorią, a więc bytem czysto myślowym. Niemniej nie należy go utożsamiać ze świadomością ani autora, ani czytelnika. Jest więc, można by wnioskować, kategorią wewnątrz tych świadomości. Ale czy świadomość czytelnika, czy świadomość autora nie są kategoriami? Świadomość czytelnika jest świadomością c z y t e l n i k a przecież, a więc "ja-nie ja", nie jest zatem ona ową szukaną świadomością kategorialną.

Trudność wynikająca z faktu, że świadomość podmiotowa jawi się raz jako transcendentna, innym razem jako należąca do dzieła, Poulet rozwiązuje za pomocą modelu wielopoziomowości świadomości, który nieco przypomina modele wielokategorialności podmiotu literackiego, tworzone np. przez Janusza Sławińskiego czy Aleksandrę Okopień-Sławińską.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże s. 32-33.

Jak różne by nie były przedmioty, którym świadomość siebie używa tak ściśle, że na pewnym poziomie wydaje się ona spójna z nimi, jest nie mniej prawdziwe, że na innym poziomie, właśnie przez inferencję, przekroczyłaby ona swoje przedmioty i uchwyciła siebie samą. Otóż te dwa poziomy, wydaje się, znajdują się w każdym dziele literackim (i prawdopodobnie także w każdym dziele sztuki). Jest w dziele element umysłowy, głęboko zaangażowany w formy obiektywne, które jednocześnie go odsłaniają i ukrywają – i jest także w dziele plan odmienny, bardziej wzniosły, gdzie opuszczając swoje formy świadomość ujawnia się samej sobie i nam poprzez swoją transcendencję względem tego wszystkiego, co się w niej odbija. Wreszcie istnieje punkt, gdzie ona nie odbija już niczego, gdzie zawsze w dziele, a jednak poza dziełem, zadowala się istnieniem. A więc wszystko, co można o świadomości powiedzieć, to to, że ona tam jest. W punkcie tym żaden przedmiot nie może już jej wyrażać, żadna struktura nie może już jej określać, odkrywa ona siebie w swej niewysłowności, w swojej fundamentalnej nieokreśloności.

A jednak nie możemy powiedzieć, że mowa tu o trzech odmiennych kategoriach podmiotu, jak to bywało we wzmiankowanych ujęciach strukturalnych. Świadomość kategorialna Pouleta, w dziele czy poza dziełem, jest zawsze jedna i tożsama. Bardziej czy mniej przeczualna, jest ona we mnie tym jednym, który staje się mną.

W 1954 r. Poulet porównywał krytykę do poezji według Mallarmego:

Literatura o literaturze, świadomość o świadomości – odpowiada w dziedzinie krytyki dokładnie temu, co Mallarmé zrealizował w bardziej wzniosłej dziedzinie poezji<sup>19</sup>.

Począwszy od tego dokładnie momentu, kiedy została przekroczona granica dzieła, trzeba pożegnać się z dniem i przedmiotami. Niewątpliwie, znane kształty jawią się oświetlone nowym światłem – ale należy uważać – ujawniają one tylko nieobecność bytów, które miały zwyczaj pokazywać. Bo literatura – czyż potrzeba to mówić – jest światem całkowicie i do ostateczności wyobrażonym. To najczystszy wynik aktu, za pomocą którego pisarz, przemieniając swoje przedmioty w myśl, każe zniknąć temu wszystkiemu, co już nią nie jest. Pozostaje więc tylko myśl<sup>20</sup>.

W cytowanej już ankiecie (1959) Poulet pisał:

[...] tekst literacki to przede wszystkim rzeczywistość żywa i świadoma, myśl, która się myśli i która, myśląc siebie, staje się myślaną przez nas, głosem, który się mówi i który, mówiąc się, mówi nami z wnętrza<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> "Littérature de la littérature, conscience de la conscience, elle correspond exactement dans le domaine de la critique à ce que Mallarmé a réalisé dans un plus haut domaine, celui de la poésie" (G. P o u l e t. *Préface*. W: J.-P. R i c h a r d. *Littérature et sensation*. Paris 1954. Du Seuil s. 9).

<sup>20</sup> "À partir du moment précis on se trouve franchie la lisière d'une oeuvre, il faut dire adieu au jour et aux objets. Sans doute des formes familières apparaissent, éclairées d'une nouvelle lumière, mais que l'on y prenne garde, elles ne révèlent que l'absence des êtres qu'elles avaient coutume de montrer. Car la littérature, est-il besoin de le dire, est un monde entièrement absolument imaginaire. C'est le résultat très pur de l'acte par lequel, en transmuant ses objets en pensée, l'écrivain a fait s'évanouir tout ce qui n'est plus celle-ci. Reste donc une pensée" (tamże s. 9).

<sup>21</sup> "[...] un texte littéraire, c'est avant tout une réalité vivante et consciente, une pensée qui se pense et



Ostatni cytat zawiera charakterystyczne przeakcentowania w porównaniu z poprzednim. Tam literatura była "światem całkowicie wymyślonym", tu jest "rzeczywistością żywą i świadomą". Niemniej świadomość jest tu "sama z siebie" – nie jest "nim", który mówi, ale jest bezosobowym "mówi się". Kiedy w *La Conscience critique* Poulet pisze: "dzieło żyje się we mnie", "myśli się we mnie", mówi to samo.

Krytyka Pouleta jawi się tutaj jako krytyka myśli, chciałoby się wręcz powiedzieć, "myśli czystej" i analogicznie do idei poezji czystej, jaką mieli Mallarmé czy Valéry, nazwać by ją można po prostu "krytyką czystą". Tak jak poezja Mallarmégo, zamyka się ona w świecie idealnym, całkowicie odseparowanym, uznanym wręcz za jedynie istniejący. Krytyka idealistyczna, gdzie nie istnieje nic poza czystymi kategoriami. Czy można mówić tu o pokrewieństwie z kategoriami strukturalnymi?

W cytowanej ankiecie używa Poulet pojęcia struktury w następującym kontekście: "właściwością dzieła jest zarazem tworzenie swych struktur i przekraczanie ich – rzekłbym nawet – niszczenie". Wydaje się dopuszczalna tutaj możliwość strukturalnej kategorii podmiotu dzieła.

Gdzie indziej Poulet widzi możliwość połączenia "spirytualistycznego" widzenia literatury ze strukturalistycznym:

Krytyka to literatura o literaturze. Literatura o literaturze byłaby więc z jednej strony – z mojej strony – po pierwsze świadomością i poprzez to zostałyby osiągnięte owo uduchowanie, które jest zarazem czymś głębokim i czymś z gruntu nieokreślonym. Ale wierzę [...], że literatura o literaturze jest także czymś innym, co jest dokładnie przeciwne. [...] Literatura jest także strukturą; literatura także, tzn. dzieło w swojej rzeczywistości obiektywnej. Cały problem sprowadza się do tego, jak uwzględnić część radykalnie subiektywną (podmiotową) dzieła i część radykalnie obiektywną (przedmiotową) arcydzieła<sup>22</sup>.

Wypowiedź pochodzi z r. 1966.

W 1970 r., a więc w czasie wydania *La Conscience critique*, Poulet przedstawił referowany esej z tej książki jako referat na sesji poświęconej kontrowersjom strukturalistycznym. W dyskusji zabrał głos James Eddie, który

---

qui, en se pensant, nous devient pensable, une voix qui se parle et qui, en se parlant, nous parle du dedans". (*Enquête* s. 11).

<sup>22</sup> "[...] la critique c'est de la littérature sur de la littérature. La littérature sur de la littérature, ce serait donc d'un côté, qui est mon côté, en premier lieu conscience de la conscience, et par là serait atteinte, autant que possible, cette spiritualité qui est à la fois quelque chose de profond et, en même temps, de foncièrement indéfinissable. Mais je crois [...] que la littérature sur de la littérature, c'est aussi quelque chose d'autre qui est exactement l'inverse. [...] La littérature aussi, c'est l'oeuvre dans sa réalité objective. Toute la question est de savoir comment concilier la partie radicalement subjective de l'oeuvre et la partie radicalement objective du chef-d'oeuvre" (*Une critique de l'identification*. W: *Les chemins actuels* s. 31).

próbował strukturalistycznie zinterpretować Pouletowskie doznanie jednopodmiotowości Tintoretta w Scuola di San Rocco.

Słuchając twego bardzo gęstego wykładu, odczuwałem początkowo, że w pewnym sensie wracamy do Greków, z tak ostrym przeciwstawieniem przedmiotu i podmiotu oraz pragnieniem rozpoznania, czy w różnych odmianach badań krytyk przechodzi od podmiotu do przedmiotu czy odwrotnie, aż w końcu dostrzeżemy, że właściwa droga to przechodzenie od podmiotu do przedmiotu przez przedmiot. Pomyślałem, że świetnie to zilustrowałeś pod koniec, kiedy przypomniałeś o twój wizycie w Scuola di San Rocco, zapelnionej tymi rozmaitymi dziełami Tintoretta, odkrywając, jakby można powiedzieć, samą istotę twórczości Tintoretta. Obecnie wydaje mi się to odkryciem fenomenologicznym i czuję (myślę, że także rozumiem), iż pojęcie struktury, *signifié*, które jest transcendentne wobec doświadczającego, jest doświadczane jako transcendentne nie tylko wobec doświadczającego, lecz w pewnym sensie transcendentne wobec twórcy, ponieważ jest ono w każdym jego dziele, a jednocześnie nie jest w pełni w żadnym z tych dzieł. Jest to pewnego typu struktura ejdetyczna. Podkreślasz niezdeterminowany charakter tej struktury; jest to czysty subiektywizm, a ty podkreślasz niezdeterminowany charakter, tak iż wydaje mi się, że w końcu zgubisz całą strukturę. W końcu rzeczywiście powiedziałeś, że struktura jest zaniknięciem formy, i teraz czuję się całkowicie zagubiony. Mogę pojąć strukturę ejdetyczną, powiedzmy, odkrycie umysłu Tintoretta – ale nie jest to *jak a ś* świadomość i nie jest to zanik świadomości; jest to świadomość Tintoretta. [...] Odkryłeś subiektywizm Tintoretta, a nie Tycjana czy kogokolwiek innego. Zatem nie jest to całkowity brak określoności; albo inaczej, jeśli tak jest, to chciałbym wyświelenia, co rozumiesz przez strukturę i jakie jest twoje stanowisko wobec strukturalizmu?

Odpowiedź Pouleta była następująca:

Jestem w jakiś sposób w posiadaniu istoty powiedzmy Tintoretta albo może geniuszu Tintoretta różnego od Tintoretta człowieka albo lepiej istoty, która jest osiągalna jedynie wówczas, gdy mamy na myśli jakąś całość dzieł tego samego autora. Prawdopodobnie dlatego staje się dostrzegalne w takim szczególnym momencie coś, co nie jest dostrzegalne wyraźnie w żadnym dziele pojedynczym, a mianowicie jakaś liczba nawyków, obrazów, cech charakterystycznych myślenia, tematów myślowych, które – moim zdaniem – stanowią samo przedstawienie innej świadomości, która – obawiam się – niekoniecznie jest świadomością samego Tintoretta. [...]

Czy jestem "za" czy "przeciw" strukturalizmowi? Po prostu nie wiem; to nie ja mam stwierdzić; to zadanie samych strukturalistów. Osobiście czasami czuję się obcy abstrakcyjnemu i woluntarystycznie obiektywnemu sposobowi, w jaki strukturaliści wyrażają swoje odkrycia, czasami nawet mnie takie stanowisko szokuje. Niekiedy szokuje mnie ta ich atmosfera obiektywizmu. [...] Jestem szczególnie wstrząśnięty, kiedy domaga się on przyjęcia postawy naukowej. Muszę wyznać, że dla mnie badania literackie oczywiście i zdecydowanie mają charakter wiedzy, ale nie jest to wiedza naukowa i bardzo mocno wzbraniam się przed określeniem "naukowiec". Nie jestem naukowcem i nie sądzę, by jakikolwiek badacz, dokonując aktu badawczego, mógł być naukowcem. To jest bardzo jasne i to prawdopodobnie wytrąca mnie z szeregów strukturalistów, niekiedy jednak – bardzo często [...] wobec Rolanda Barthesa czy Gerarda Genette'a i niektórych strukturalistów rosyjskich – mam poczucie ściślej zbieżności i wydaje mi się, że ich postulat dotarcia do swoistego absolutnego obiektywizmu

nie jest wcale odległy od mojej nadziei dojścia do czegoś, co nazywam absolutnym subiektywizmem<sup>23</sup>.

W przytoczonej wypowiedzi Pouleta widać obawę przed utożsamieniem owej czystej świadomości (nadświadomości w stosunku do dzieła) z autorem-człowiekiem, jest jednak uczucie, że kategoriałna interpretacja to jakiś odpowiednik strukturowania (może właśnie wspólna jest tu obawa przed mieszaniem z jednej

---

<sup>23</sup> [James Eddie]: "[...] in listening to your very dense and concentrated exposition, I felt at the beginning that, in a sense, we were brought back almost to the Greeks with this radical opposition between subject and object and the desire to know, in discerning various types of criticism, whether the criticism going from the object to the subject or from the subject to the object, until we found, toward the end, that the proper route is to go from subject to the object. Then I thought that you illustrated this very well at the very end when you recalled your visiting the Scuola di San Rocco surrounded by all those creations of Tintoretto, discovering there the very essence, one might say, of the creativity of Tintoretto. Now this seems to me to be a phenomenological discovery and I sense [and I think I understand] that notion of a structure, of the *signifié* which is transcendent to the experiencer and is experienced, not only transcendent to the experiencer but transcendent, in a sense, to the creator because it is in every one of his works and yet it is not completely in any one of them. It is a kind of eidetic structure. You emphasize the indeterminate character of this structure; it is pure subjectivity and you so emphasize the indeterminate character that it seems to me that in the end you lose all structure. In fact, you said that structure is disappearance of form and now I am lost again completely. I can understand the eidetic structure, let us say, of the discovery of the mind of a Tintoretto, but this is not *any* consciousness, and it is not the disappearance of consciousness; it is the consciousness of Tintoretto. [...] Nevertheless, it is the subjectivity of Tintoretto that you have discovered and not of Titian or of something else. Therefore it is not a lack of all determinacy: or otherwise, if it is, then I would like some elucidation about what you understand structure to be and what your position is on structuralism. [Poulet]: If I had to attempt some kind of explanation or conciliation of those different statements that I made which risk self-contradiction, I would say that speaking of Tintoretto and not of my experience at the School of Nice, what I had clearly in my mind at the time (but I am not so sure of that right now) was the fact that I was somehow in possession of the essence of, shall we say, Tintoretto; or, perhaps, of the genius of Tintoretto distinguished from Tintoretto the Man; or, better, of an essence which is only accessible when you have in mind the certain totality of the works of the same author. Probably because what becomes visible then, at that particular moment, and which is usually not so clearly visible in any particular work, are a certain number of habits, of images, of characteristics of the mind, of mental themes which, to my mind, are the very representation of another consciousness which is not necessarily, I fear, the consciousness of Tintoretto himself. [...] Am I 'for' or am I 'against' structuralism? I simply do not know; it is not for me to say; it is for the structuralists themselves. For my own part, sometimes I feel rather alien to the abstract and to the voluntarily objective way in which these structuralists express their own discoveries, and sometimes I am even shocked by that position. Sometimes I am shocked especially by their air of objectivity [...]. I am particularly shocked when he claims to arrive thereby at scientific attitudes. I must confess that, to my own mind, very clearly, very definitely, criticism has the character of knowledge, but it is not a kind of scientific knowledge, and I have to decline very strongly the name of *Scientist*. I am *not* a scientist and I do not think that any true critic when he is making an act of criticism can be a scientist. That is very clear and probably it puts me completely out of step with the structuralists, but sometimes also – very often [...] with Roland Barthes or with Gerard Genette, for instance, and some of the Russian structuralists – I fell (I may be wrong) a close affinity and it seems to me that their claim to arrive at a kind of absolute objectivity is not very far from my hope of arriving at something which I call absolute subjectivity" (*The Languages of criticism and the Sciences of Man. The structuralist controversy*. Ed. R. Macksey, E. Donato. London–Baltimore 1970. The John Hopkins Press s. 76-78). Tłumaczenie z angielskiego zawdzięczam uprzejmości Józefa Japoli.

strony kategorii, z drugiej struktury – z człowiekiem-personą). Różnica, którą Poulet uważa za podstawową – subiektywizm, a więc nienaukowość, bo naukowa postawa musi być *par excellence* obiektywna – nosi też piętno kategorialne: jest COGITO, a nie subiektywnością psychologiczną bądź personalistyczną.

Co to znaczy, że akt świadomości ma charakter *k a t e g o r i a l n y* albo *k a t e g o r y c z n y*?

Oto, co uzasadniało w moich oczach nazwę "kategoryczny": akt świadomości siebie, jak zróżnicowany by nie mógł być w różnych umysłach, pojawiał się mi zawsze jako stanowiący podstawowy warunek *i s i n e q u a n o n* ich aktywności myślowej. Nikt nie mógłby odkrywać świata bez odkrywania siebie w trakcie odkrywania świata<sup>24</sup>.

Akt świadomości jest każdorazowo fundamentalny. Kategoria jest więc tu rozumiana jako przyczyna, fundament, bezwzględny warunek, nie zaś jako funkcja wyznaczona przez strukturę.

"Świadomość siebie". Jak ten termin, tak nacechowany psychologicznie bądź egzystencjalnie, pozbawić mylących w tym wypadku implikacji? Świadomość siebie, która jest jednocześnie świadomością siebie jako odkrywającego świat – to przypomina monadę Leibniza. Poulet adoptuje ten pomysł i traktuje swoje Cogito jako Leibnizowską monadę.

Monadą Leibnizowską jest świadoma – w sposób mniej lub bardziej wyraźny – jednocześnie siebie samej i otaczającej totalności. [...] wydawało mi się, że wszystkie *C o g i t a*, które odkrywałem, łączyły w sposób nieprzerwany tym samym aktem całkowitą obecność w sobie siebie i całkowitą obecność w sobie świata. Krótko mówiąc, myśląc siebie samego każdy człowiek nadawałby kształt nie tylko swojemu bytowi, ale na swój sposób wyobrażałby sobie wszystkie byty. W ten sposób świadomość siebie określałaby świadomość świata, którego jest zwierciadłem. Wszystko zależałoby więc od *C o g i t o* inicjalnego, *C o g i t o* odnalezionego następnie, rozpoczynającego się nieskończoną ilość razy, ale we wszystkich swych wznowieniach wiernego swojemu wyglądowi początkowemu. Znaleźć *C o g i t o* pisarza znaczy wykonać więcej niż połowę pracy krytyka, która może rozwijać się tylko począwszy od tego punktu<sup>25</sup>.

Uznanie przez Pouleta Cogito za monadę ułatwia odpowiedź na pytanie, czym jest dla niego świadomość.

Leibniz pojmował monady jako substancje indywidualne, na podobieństwo osób, nie rzeczy, tworzące same dla siebie swój zamknięty świat, swój wewnętrzny kosmos, mające naturę bardziej podobną do dusz niż do ciał (spirytualizm), których własności są podobne do własności psychicznych. Także różny stopień świadomości, jakim są obdarzone monady (począwszy od pełnej

<sup>24</sup> *Świadomość siebie* s. 40.

<sup>25</sup> Tamże s. 40-41.

świadomości, która cechuje najdoskonalszą monadę – Boga), odpowiada różnym stopniom świadomości, które przejawiają Cogito w ujęciu Pouleta. Cogito Kartezjańskie ma tu najpełniejszą świadomość siebie, Cogito Rousseau jest ledwo świadome ("jestem, bo zaledwie myślę") – pomiędzy nimi rozciąga się cała gama możliwości. W tym, że Cogita dają się ustawić w szereg o różnym nagromadzeniu ilościowym cech, też widać inspirację Leibniza. Wreszcie można wyjaśnić – w myśl teorii Leibniza – trudność w wyznaczeniu u Pouleta stosunku między podmiotem a dziełem. Dzieło może być uważane za zjawisko w sensie Leibnizowskim. Dla Leibniza ciała nie były substancjami (monadami), lecz "zjawiskami substancyj, postacią, w jakiej monada zjawia się monadzie. (Ciała są wobec substancyj tym, czym odbicia ciał w zwierciadłach są wobec ciał)"<sup>26</sup>. To tłumaczy, dlaczego świadomość innego jawi się mojej świadomości za pomocą dzieła. Moja świadomość i świadomość innego są monadami, dzieło – zjawiskiem (odbiciem), w postaci którego inny-monada jawi się mnie-monadzie.

Przyjęcie przez Pouleta teorii kategorii-monad pozwoliło mu na utwierdzenie się na gruncie idealizmu, intelektualizmu i subiektywizmu; pozwoliło mu także na pozbycie się wcześniejszej ambiwalentnej postawy wobec strukturalizmu, którego obiektywizm go odpychał, ale którego intelektualizm go pociągał. W 1977 r. Poulet już pisał:

Dodajmy słowo, aby skończyć z fałszywą świadomością siebie, którą znajdujemy w określonych kołach najnowszej krytyki. Żywe "ja" zostaje tam zastąpione przez zasadę lingwistyczną, operującą jako sztuczna świadomość wewnątrz dzieła. Ta zasada jest tylko zwykłym przedmiotem myślowym, odgrywającym rolę podmiotu, nie będąc nim. [...] Świadomości nie są istotami badanymi wyłącznie w ich funkcjonowaniu. Są to byty umysłowe, które istnieją przede wszystkim jako same w sobie, nie ćwicząc swego działania na przedmiotach, które od nich zależą<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> W. T a t a r k i e w i c z. *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa 1968 s. 87.

<sup>27</sup> "Disons un mot pour finir de la fausse conscience de soi qu'on trouve dans certains milieux de critique tout à fait récents. Au moi vivant s'y trouve substitué un principe linguistique opérant comme une conscience postiche à l'intérieur de l'oeuvre. Ce principe n'est qu'un simple objet mental, jouant le rôle de sujet, sans en être un. [...] Les consciences ne sont pas entités étudiées exclusivement dans leur fonctionnement. Ce sont des êtres spirituels qui existent d'abord en eux-mêmes, tout en exerçant ou en n'exerçant pas leur action sur les objets qui dépendent d'eux" (G. P o u l e t. *Entre moi et moi. Essais critiques sur la conscience de soi*. Paris 1977. Corti s. 277). – P. Grotzer (*Albert Béguin ou la passion des autres*. Paris 1977. Du Seuil s. 160) dostrzeża ewolucję postawy Pouleta od pewnego realizmu w stronę czystego idealizmu: "Georges Poulet obstaje przy «przymiocie rzeczy wcielonej», który charakteryzuje tekst: «Jak w tekście poety tym, co narzuca się bezpośrednio, jest odkrycie za pomocą zmysłów świata, który czynią one komunikowalnym, tak w tekście krytyka tym, co powinno pojawić się na pierwszym miejscu, jest studium eksperymentalne środków fizycznych używanych przez poetę do odkrycia swego świata». Lecz cieniuje on stopniowo swoje wypowiedzi na temat materialności tekstu, który nas pobudza do «zmieszania się przez zabieg ducha ze swą własną substancją». Dla autora *Conscience critique* lektura implikuje więc także rodzaj operacji ontologicznej. Lecz wraca on po trochu do koncepcji idealistycznej i widać, że tekst jest dla niego «obecnością» tylko w miarę, jak czytelnik «przez włamanie się, które wymaga czasem gwałtownego wysiłku» forsuje «przeszkodę materii», która rozciąga się

Kolejny chronologicznie tekst, który znaczy radykalizację poglądów Pouleta, pochodzi z 1978 r. Jest to odpowiedź na wysłany przeze mnie list-ankietę:

Mój antystrukturalizm jest całkowity. Struktura dzieła jest dla mnie rzeczywistością obiektywną, której istnieniu nie zaprzeczam, ale którą muszę zniszczyć albo zignorować, aby uchwycić to, co jest dla mnie jedynie ważne, p o d m i o t – podmiot, który jest, b y ć m o ż e, tym samym, co autor<sup>28</sup>.

Nie tylko zresztą od strukturalizmu odcina się teraz Poulet z racji anty-obiektywistycznych. Odrzuca również pokusę psychologizmu. W tej samej ankiecie pisze on:

Nie rozważam mojej metody jako psychologii. Psychologia jest nauką (albo pseudonauką), która ma pretensje do postrzegania i analizowania życia wewnętrznego jako r z e c z y w i s t o ś c i o b i e k t y w n e j. Otóż życie wewnętrzne można zrozumieć tylko od wewnątrz, jako zjawisko radykalnie subiektywne<sup>29</sup>.

W pierwszej z dwóch przytoczonych wypowiedzi Pouleta – radykalnie anty-strukturalistycznej i radykalnie subiektywistycznej – dźwięczy jednakże nadto inna jeszcze nuta: wahanie ("być może") co do sytuacji ontologicznej podmiotu wskazuje na to, że na krystalicznie czysty intelektualizm zaczyna padać dyskretny cień personalizmu. "Inny we mnie" nie jest tu już w sposób oczywisty kategorią mentalną, lecz jawi się jako nieśmiały refleks osoby. Identyfikacja traci swój chłodny, spekulacyjny, intelektualny charakter.

---

bardziej lub mniej grubymi warstwami między myślą czytelniczą a rzeczywistością subiektywną, która pulsuje i opiera się w głębi tekstu". – ("Poulet insiste sur «la qualité de chose incarnée» qui caractérise un texte: «De même que dans le texte du poète ce qui s'impose directement c'est la découverte par les sens d'un monde avec lequel ceux-ci le mettent en communication, ainsi dans le texte du critique qui se doit apparaître en premier lieu c'est l'étude expérimentale des moyens physiques employés par le poète pour découvrir son monde». Mais il nuance graduellement ses propos sur la matérialité du texte, qui nous incite «à nous confondre par l'opération de l'esprit avec sa propre substance». Pour l'auteur de *La Conscience critique* la lecture implique donc aussi une sorte d'opération ontologique. Mais peu à peu il revient à sa conception idéaliste et l'on voit que le texte n'est pour lui «présence» que dans la mesure où le lecteur, «par une effraction qui demande un effort parfois violent», arrive à forcer «la paroi de matière qui s'étend par conches plus ou moins épaisses entre la pensée lectrice et la réalité subjective qui palpite et se refuse au fond du texte»").

<sup>28</sup> "Mon anti-structuralisme est total. La structure d'une oeuvre est pour moi une réalité objective dont je ne nie pas l'existence, mais que je dois détruire ou dépasser, pour atteindre ce qui m'importe seul, le s u j e t – le sujet, qui est p e u t - ê t r e le même que l'auteur" (por. przyp. 9 niniejszego artykułu).

<sup>29</sup> "Je ne considère pas ma méthode comme une psychologie. La psychologie est une science (ou une pseudo-science) qui a la prétention de percevoir et d'analyser la vie intérieure en tant que réalité objective. Or la vie intérieure ne peut se comprendre que du dedans, comme phénomène radicalement subjectif" (tamże).

Czym jest dla Pouleta identyfikacja?

W 1966 r. pisał on:

Nowoczesna krytyka [...] jest przede wszystkim krytyką uczestnictwa, więcej – identyfikacji. Nie ma prawdziwej krytyki bez zbiegnięcia się dwóch świadomości<sup>30</sup>.

Ale oto dalej spostrzegamy jakby cofnięcie się, zawahanie.

Sądzę, że istnieje rodzaj dialektyki: musi się zacząć od identyfikacji, od pogrążenia się w mrokach dzieła, w którym czasowo jesteśmy zanurzeni, a potem trzeba nieco się cofnąć, wziąć dystans.

Podobnie wymowa wypowiedzi:

To, co wydaje się najbardziej uderzające w rozwoju współczesnej krytyki, to – jak mi się zdaje – wysiłek, jakiego dokonuje ona, aby umieścić się wewnątrz świadomości innego. Świadomość świadomości – krytyka jest najczęściej uczynionym przez uprzywilejowanego czytelnika wysiłkiem identyfikacji z myślą i uczuciami autora, którego czyta<sup>31</sup>

okazuje się inna w kontekście kolejnych zdań:

Otóż, identyfikując się w ten sposób, świadomość krytyczna pozwala się zalać przez przepływ obrazów, jakie zawiera w sobie myśl, z którą ona się identyfikuje. Zalana przez koncepcje i marzenia tej drugiej świadomości, ryzykuje ona utratę swojej autonomii, być może także swojej jasności.

W 1978 r. dialektyka identyfikacji i dystansu ustępuje wyraźnie na rzecz identyfikacji, co widać w przytoczonym fragmencie listu-ankiety oraz w innym tekście, którego fragment cytuję:

---

<sup>30</sup> "[...] la critique nouvelle [...] est, avant tout, une critique de participation, mieux encore, d'identification. Il n'y a pas de véritable critique sans la coïncidence de deux consciences" (*Les chemins actuels* s. 9).

<sup>31</sup> "Ce qui paraît le plus frappant dans le développement de la critique contemporaine, me semble-t-il, c'est l'effort qu'elle fait pour se situer à l'intérieur de la conscience d'autrui. Conscience de la conscience, la critique est, le plus souvent un effort d'identification, fait par un lecteur privilégié, avec la pensée et les sentiments de l'auteur qu'il lit". – I dalej: "Or, en s'identifiant de la sorte, la conscience critique se laisse envahir par le flot d'images que recèle la pensée avec laquelle elle s'identifie. Submergée par les conceptions et les rêveries de cette conscience seconde, elle risque de perdre son autonomie, peut-être aussi sa lucidité" (G. P o u l e t. *La crise de la critique littéraire*. W: *Les crises de la pensée scientifique*).

Krytyk jest w rzeczywistości "idealnym czytelnikiem", ale tylko w tym sensie, że konstituuje on się w "ja" opuszczonym, będącym do dyspozycji, które przychodzi zamieszkiwać autor ze wszystkimi swoimi ideami i odczuciami<sup>32</sup>.

Ewolucja od rozumienia podmiotu jako kategorii do coraz bardziej osobowo nacechowanego Innego-autora widoczna jest też w dyskretnej z początku, potem coraz bardziej wyraźnej obecności mistycznego obrazu wejścia Innego we mnie, najmocniej chyba, tak że nabiera cech realnych, widocznej w następującym fragmencie innego listu z 1980 r.:

Ma Pan całkowicie rację myśląc, że to, co jest być może najważniejsze w moich oczach w działalności krytycznej, przynajmniej takiej, jaką uprawiam, to związek, który ustala się między "ja krytykującym" i "ja krytowanym": związek, który Pan oddaje za pomocą wyrażenia: j a (le moi) i i n n y (un autre). Ale czy w takim wypadku mamy jeszcze prawo mówić o "innym"? Istnieje wówczas – wydaje mi się – przynajmniej we wzorcowych przypadkach – takie przybliżenie między "ja" i "innym", że n i e m a j u ż i n n e g o, niczego poza drugim "ja", rozwijającym się wewnątrz "ja" pierwszego i zajmującym nawet w tej podwójnej wewnętrzności miejsce najważniejsze – zjawisko być może analogiczne do tego, poprzez które – w przeżyciu mistycznym – byt boski nie jest już odczuwany jako obcy, ale jako "bardziej ja sam niż ja", mówiąc słowami św. Augustyna i Claudela. W przypadkach, o których mówię, identyfikacja pragnie być tak całkowita, że implikuje z n i k n i ę c i e i n n e g o j a k o i n n e g o albo – jeśli Pan woli – rozpoznanie "innego" jako naszego prawdziwego "ja", "ja" wyższego, współzyczącego z naszym zwyczajnym "ja" i formującego z nim najintymniejszy związek, taki jaki realizuje połączenie dwóch podmiotów. W ten sposób zostaje zawieszony na czas nieokreślony zwykły związek między podmiotem i przedmiotem. Gdy n i e m a t u j u ż p r z e d m i o t u<sup>33</sup>.

Podkreślić należy szczególnie dwa momenty w tej wypowiedzi. Pierwszy to ten, kiedy Poulet sprzeciwia się użyciu przeze mnie zaimka nieokreślonego "un",

<sup>32</sup> "Le critique est en effet un «lecteur idéal», mais seulement en ce sens qu'il se constitue lui-même en un moi vacant et disponible qui vient habiter l'auteur avec toutes ses idées et tous ses sentiments" (por. przyp. 9 niniejszego artykułu).

<sup>33</sup> "Vous avez tout à fait raison de penser que ce qu'il y a peut-être de plus important à mes yeux dans l'activité critique, du moins telle que je la pratique, c'est le rapport qui s'établit entre le moi critique et le moi critiqué: rapport que vous exprimez par l'expression: l e m o i e t u n a u t r e. Mais dans une telle conjoncture avons-nous encore le droit de parler d'«un autre»? Il y a alors, me semble-t-il, à tout le moins dans les meilleurs cas, un tel rapprochement entre le moi et l'autre, q u' i l n' y a p l u s d' a u t r e, rien qu'un moi second se développant à l'intérieur du moi premier, et prenant même dans cette intériorité double la place la plus importante – phénomène peut-être analogue à celui par lequel, dans l'expérience mystique, l'être divin n'est plus perçu comme étranger, mais comme «p l u s m o i - m ê m e q u e m o i», dans les termes de St Augustin et de Claudel. Dans les cas dont je vous parle, l'identification tend à être si totale qu'elle implique la d i s p a r i t i o n d e l' a u t r e c o m m e a u t r e, ou, si vous préférez, la reconnaissance de l'autre comme notre vrai nous-même, un nous-même supérieur, cohabitant avec notre nous-même habituel et formant avec lui l'association la plus intime, celle que réalise la conjonction de deux sujets. Ainsi se trouve suspendu, pour un temps variable, le rapport ordinaire entre un sujet et un objet. Car ici i l n' y a p l u s d' o b j e t" (z listu do J. Kaczorowskiego z 11 XI 1980 r.).



kiedy mówię o innym "un autre". Poulet nie tylko chce, bym mówił o "l'autre", innym konkretnym, zindywidualizowanym, jakby nacechowanym osobowo, ale uważa, że chodzi już nie o odczucie "innego", lecz o odczucie kogoś, kto jest ze mnie, kto jest częścią mnie według zapożyczonego od mistyków wyrażenia – kto jest bardziej mną niż ja sam.

Drugi moment, który zresztą ściśle łączy się z pierwszym, to użycie przez Pouleta określenia "ja wyższe" (nous-mêmes supérieur), owo "ja wyższe", które jest rozpoznane przeze mnie jako moje prawdziwe "ja", prawdziwsze niż "ja" powszednie, zazwyczaj doznawane. Samo rozróżnienie na "moi supérieur" i "moi habituel" przypomina niewątpliwie Bergsonowskie, ale i wcześniejsze, rozróżnienie w jaźni "moi profond" i "moi superficiel", jaźni głębokiej i jaźni powierzchniowej. Jest to jednak refleks. Jest to jednak refleks (podobnie zresztą jak u Bergsona) chrześcijańskiej wiedzy o duszy i różnie nazywanych rozszczepień duszy: na ducha (odpowiednik "ja powierzchniowego") i duszę ("ja głębokie"), wydzielenia w duszy części najbardziej "dusznej", jakby "duszy duszy", iskry duszy (scintilla animae), szatni duszy, którą Eckhart nazywa domkiem Boga.

Przytoczona wypowiedź wyraźnie uobecnia wielką obsesję Pouleta, jego "wielką metaforę", lejtymotyw obecny w całej jego twórczości krytycznej. Pouletowi akt lektury jawi się wciąż jako akt quasi-mistyczny czy też wprost mistyczny. "Inny we mnie" w trakcie aktu lektury upodabnia się do mistycznego boskiego oblubieńca. To zajęcie przez "innego we mnie" innego miejsca w trakcie lektury następuje podobnie jak w akcie mistycznym w wyniku ogołocenia. Zwróćmy uwagę na przytaczaną już wcześniej wypowiedź:

Zadaniem krytyka jest przeniesienie się od podmiotu w związku z jego przedmiotami do samego podmiotu uchwyconego w nim samym i u w o l n i o n e g o od wszelkiej rzeczywistości obiektywnej.

Ów podmiot związany z przedmiotami wydaje nam się w atmosferze całej tej wypowiedzi raczej tymi przedmiotami związany, wręcz przygnieciony przez nie, uwięziony, innymi słowy, uwięziony przez rzeczywistość. Dostrzegamy tutaj refleks filozofii platońskiej. Zadaniem krytyka nie jest więc poznanie rzeczywistości (resp. dzieła), nie jest też poznanie podmiotu w rzeczywistości, ale jego powinnością jest ten podmiot u w o l n i ć. Rzeczywistość (resp. dzieło) odgrywa tu rolę platońskiego więzienia-materii. Tak jak ciało jest więzieniem platońskiej duszy, tak tutaj dzieło jest więzieniem swego podmiotu, czyli swojej duszy. Podmiot dzieła traktuje jako należący do świata idei; samo dzieło stanowi tylko przeszkodę w jego kontemplacji. A więc sam jedynie będący ideą podmiot jest dzieła jedyną prawdziwą rzeczywistością.

Jeśli Poulet pisał, że "celem krytyki jest osiągnięcie intymnego poznania rzeczywistości krytykowanej", to zaraz dodawał, iż "jest to możliwe tylko w

miarę, jak m y ś l krytyczna staje się m y ś l ą krytykowaną". Cała więc akcja krytyczna – podkreślmy także w tym miejscu – rozgrywa się na arenie myśli (resp. świadomości); reszta ("materia" dzieła) jest niemal niezauważalna, jest zauważalna jako przeszkoda – o tyle, o ile boli.

Dualizm myśli i przedmiotu u Pouleta jest wyraźnym refleksem platońskiego dualizmu idei i materii oraz duszy i ciała. Poulet to platonik także w afirmacji myśli i nieufności do przedmiotu. Jest on oczywiście spadkobiercą nurtu neoplatońskiego w filozofii, wreszcie intelektualizmu Kartezjusza. Można także powiedzieć, że nieufność do materii dzieli z gnostycyzmem i z tym nurtem w chrześcijaństwie, który utożsamiał grzech z materią (np. kalwinizm, jansenizm).

Poulet chce się wyzwolić od materialności dzieła-przedmiotu jak gnostyk od rzeczywistości materialnej. "Wydaje się więc – pisze – że aby towarzyszyć umysłowi w jego wysiłku wyzwolenia, krytyka potrzebuje zapomnieć ostatecznie o aspekcie obiektywnym dzieł i wznieść się aż do bezpośredniego uchwycenia subiektywności w przedmiotach<sup>34</sup>.

"Ten podmiot samotny i finalny" u Pouleta wydaje się przedstawiać jakiś Absolut w owym świecie myśli, który dzieje się jako "ja". Absolut ów jest poznawalny poprzez formy obiektywne (resp. dzieło), które go jednocześnie odkrywają i zasłaniają, jest także poznawalny, gdy "opuszczająca swoje formy świadomość ujawnia się samej sobie i nam poprzez swoją transcendencję względem tego wszystkiego, co się w niej odbija", jest poznawalny jako transcendentny. Jest wreszcie poznawalny jako inny we mnie, jako istniejący we mnie – jako utożsamiający się ze mną, a jednak różniący, jako "ja-nie ja" – jako immanentny, a jednak odrębny, quasi-osobowy. Bo mimo iż Poulet nazywa go bytem kategorialnym, jego odczucie go w sobie jest odczuciem, że to "INNY", a nie "coś innego", a więc że ten INNY nosi jakieś piętno osobowe. I gdy Poulet mówi:

[...] wreszcie istnieje punkt, gdzie ona [świadomość – J. K.] nie odbija już niczego, gdzie zawsze w dziele, a jednak poza dziełem, zadowala się istnieniem. A więc w s z y t k o, co można o świadomości powiedzieć, to to, że ona tam jest,

przypominają się słowa objawienia z góry Horeb: JESTEM, KTÓRY JESTEM (Wj 3, 14).

Obecność u Pouleta tego quasi-absolutu, którego jestestwo odczuwa w czasie quasi-mistycznej iluminacji w San Rocco bądź odczytuje w kontakcie z "obiektywną" quasi-rzeczywistością-dziełem, który jest ostatecznym celem badań krytyki, sprawia, że krytyka Pouletowska nabiera cech jakiejś quasi-teologii.

---

<sup>34</sup> *Fenomenologia świadomości* s. 33.

Można nawet powiedzieć więcej. Poulet realnie nie będąc egzystencjalistą, jest nim intencjonalnie, prawem podświadomie wyrażanej tęsknoty. Za jego intelektualizmem i subiektywistycznym idealizmem ukrywa się autentyczne poruszenie pytaniem o sens ludzkiej egzystencji.

W przytoczonej wypowiedzi Pouleta nie odczuwamy już tego, co nazywamy wielką Pouletowską metaforą mistyczną, jako metafory, jako analogii. Odczuwa się w niej intuicję, że lektura, że akt krytyczny jest jakimś rodzajem partycypacji bytu w odkrywaniu, że najprawdziwszą rzeczywistość jest inną Osobą zamieszkałą we mnie, że krytyka jest jakimś mistycznym – nie quasi-mistycznym, ale tajemniczym, mistycznym odkrywaniem w sobie cząstki, którą odczuwam jako sakralną sferę mojej subiektywności. Widać tu jakieś niejasne odczucie, że także ten rodzaj działania, jakim jest krytyka, osiąga największy stopień powagi, największy stopień głębi, gdy doznaje siebie jako aktywności mistycznej, ogołocenia siebie z rzeczywistości obiektywnej, ogołocenia siebie z dzieła.

Pojawiający się nieustannie na kartach interpretacji Pouletowskich obraz mistycznego wejścia "innego" we mnie jako figury ekstazy zjednoczenia z Bogiem świadczy, że jest tu ślad jakiejś osobistej obsesji krytyka, uwrażliwienia na to egzystencjalne misterium: "inny" we mnie, świadomość "innego" – "Kim jest ten uzurpator, który zajmuje pierwszy rząd i który, gdy mówię «JA», jest «MNA», które mówię?"<sup>35</sup> – Poulet jawi się tu jako natchniony artysta, w którego dziele czuje się mistyczne tchnienie Boga. Stąd też cały fenomenologiczny opis aktu lektury odczuwany jest jako wyraz czegoś więcej, jakiejś podstawowej, egzystencjalnej, metafizycznej tęsknoty, jako wyrażenie symboliczne, tak że właściwie akt lektury sam staje się "wielką metaforą" twórczości Pouleta: wyraża on mistyczne przeczucie, że jestem "pokojem do wynajęcia", przygotowanym na przyjęcie tego Innego, który bywa nazwany Absolutem, Bytem, Bogiem po prostu, a tu szczególnie Bogiem immanentnym.

Poulet jednak jako świadomość pisząca, jako świadomość samokontrolująca się, jako świadomość wyrażająca to, co uzmysławia sobie *ś w i a d o m i e*, poprzestaje tylko na delikatnym zaznaczeniu analogii, na dyskretnej sugestii pokrewieństwa przeżycia mistycznego i przeżycia lektury, tak wyraźnej np. u jego "powinowatych" Raymonda i Béguina, i w swej medytacji wnika tylko w to, co ma: w swoją świadomość i w zmieniające ją w czasie czytania dzieło.

Niemniej wszechobecność "mistycznej metafory" lektury nadaje precyzyjnym, rygorystycznym dywagacjom "filozofa-fenomenologa" czy interpretatora walor nie tylko artystyczny, ale dzięki niej odczuwa się istnienie w jego twórczości krytycznej owych Ingardenowskich "jakości metafizycznych", które bardzo podnoszą jej wartość i nadają jej głębię. To współistnienie w działalności krytycznej

---

<sup>35</sup> Tamże s. 24.

Pouleta dwu właściwie obcych sobie, "odpychających się" postaw – kartezjanisty i mistyka, fenomenologa i metafizyka – wydaje się największym walorem jego piśmiennictwa.

W pracy staram się mówić właśnie o tym, o wyjściu tej krytyki na pierwszy rzut oka immanentystycznej w metafizyczne "l'au-delà", w wymiar transcendentny, ba! wręcz transcendentalny.

Tu też jest ukryty powód, dla którego ową "kategorialną" krytykę, inspirującą się w myśl własnych deklaracji Kartezjuszem i Leibnizem, zaliczymy do tzw. przez nas krytyki transcendentalnej.

Pojawia się również u Pouleta pojęcie "expérience", które nosi znamię egzystencjalne i wówczas widzenie przez niego aktu krytycznego jakby humanizuje się, jakbym "ja" przestawał być czystą subiektywnością.

Doświadczenie jest tym, czego doznaję, tym, co jest odczuwane przeze mnie jako formujące na chwilę zawartość mojej egzystencji. Otóż krytyka ma tę szczególną właściwość ustanawiania widzialnym doświadczenia osobistego, zawierającego albo przedłużającego doświadczenie innego. Jest ono odczuwaniem we mnie tego, co czuje inny. Jest koincydencją dwóch sposobów bycia, które są jednakże doświadczane przez dwie różne osoby<sup>36</sup>.

Zwraca uwagę użycie słowa "personne", wzmacniającego nasze wrażenie. Mamy tu obraz współistnienia dwóch przeżyć doświadczonych przez dwie różne osoby. Staje się ta koegzystencja swoistą samopomocą udzielaną przez autora krytykowi:

Krytyk jest kimś, kto nie jest zdolny do bezpośredniego widzenia pewnych rzeczy. Może je widzieć tylko pośrednio, dzięki działaniu innego, który jest autorem "krytykowanym". Ślepiec, któremu zostały pożyczone oczy, głuchy, który nabywa zdolność słuchania, nie-poeta, który otrzymuje dar poezji – oto, kim jest krytyk.

Krytyk jest tutaj kimś ogołoconym z siebie, pozbawionym własnego bogactwa wewnętrznego, kto dopiero zostaje obdarowany, kimś, kto sam z siebie nie jest do niczego zdolny; jest jakby instrumentem, którego struny ktoś dopiero musi trącić, aby przemówił. Znowu narzuca się silnie obraz człowieka, na którego spływa łaska dana mu za darmo, obraz przeżycia mistycznego ("expérience mystique").

---

<sup>36</sup> "[...] l'expérience est ce que j'éprouve, ce qui est ressenti par moi comme formant sur le moment le contenu de mon existence. Or la critique a cette particularité extraordinaire de constituer une expérience personnelle reprenant ou prolongeant l'expérience d'autrui. Elle est le ressentir en moi du sentir d'un autre. Elle est la coïncidence de deux façons d'être qui sont pourtant expérimentées par deux personnes différentes" (*Les chemins actuels* s. 405-406).

Takie widzenie krytyki zbliża się do tego, jakie pół wieku wcześniej miał Charles Du Bos, jeden z protoplastów Pouleta, z którym pokrewieństwo ten ostatni sobie uświadamiał i o którego krytyce pisał kilkakrotnie. Według Pouleta u Du Bosa

na początku myśli krytycznej znajduje się jeszcze nie aktywność, nawet nie właściwość pozytywna, ale po prostu zezwolenie na niebycie już sobą, z czego myśl innych wieków uczyniła wstępną cnotę chrześcijanina<sup>37</sup>.

Dar, który u chrześcijanina Du Bosa staje się chrześcijańską łaską, jest nią również u nie-chrześcijanina Pouleta. Obsesję łaski tego ostatniego zaczynamy odczuwać już nie jako lejtymotyw jego krytyki, ale jako niepokój otwierającego się w jej kierunku człowieka.

Jeszcze mocniej tę chrześcijańskość Charlesa Du Bosa podkreśla Poulet w innym swoim szkicu:

Świadomość siebie, do której – u Du Bosa, jak również u Gabriela Marcela – dociera byt przyjmujący, nie musi więc nigdy być pojmowana jako aktywność egoistyczna. Zarówno w wypadku krytyka, jak filozofa chrześcijańskiego nie ma – przeciwnie – aktu bardziej bezinteresownego. Czuć, że się istnieje, to – bez niedomówień i obracania na swoją własną korzyść – akceptować uczestnictwo w egzystencji. Znajdujemy się tu w ruchu myśli, która – otwierając się na życie duchowe innego – odnajduje siebie uniesioną do poznania siebie samej. Taka jest racja analogii, tzn. fundamentalnej idyntityczności, która istnieje między tym, co Du Bos nazywa mistyką świętą (sacrée), a mistyką profaniczną (profane). W jednej i drugiej istotnym warunkiem jest wymazanie siebie. Zezwolić na działanie łaski, zezwolić na działanie lektury to pozwolić się zagarnąć przez inną egzystencję<sup>38</sup>.

Bardzo ważne dla nas jest to podkreślenie, że dla Du Bosa stosunek między krytyką a mistyką nie jest czystą analogią, że krytyka to nie tylko metafora mistyki, ale jest uważana wprost za mistykę, za "mystica profana":

---

<sup>37</sup> "Au début de la pensée critique, il y a, non pas encore une activité, non pas même une faculté positive, mais simplement le consentement à ne plus être soi, dont la pensée d'un autre âge avait fait la vertu initiale de chrétien" (*La Conscience critique* s. 103).

<sup>38</sup> "La conscience de soi à laquelle, chez Du Bos comme chez Gabriel Marcel, parvient l'être recevant, ne doit donc jamais être considérée comme une activité égoïste. Dans le cas du critique comme dans celui du philosophe chrétien, il n'est pas au contraire d'acte plus désintéressé. Se sentir exister, c'est, sans réticence et sans détournement à son profit propre, accepter de participer à une autre existence. Nous sommes ici dans le mouvement d'une pensée qui en s'ouvrant à la vie spirituelle d'autrui se trouve élevée à la connaissance de soi-même. Telle est la raison de l'analogie, voire de l'identité fondamentale qui existe entre ce que Du Bos appelle la mystique sacrée et la mystique profane. Dans l'une et dans l'autre la condition essentielle est l'effacement de soi. Céder à l'action de la grâce, céder à l'action d'une lecture, c'est se laisser envahir par une autre existence" (*Entre moi et moi* s. 175-176).

Kiedy czytam – jest we mnie jakieś nieczyste wprawdzie i zaćmione, jakby niepewne i ledwie przezuwane, poczucie istnienia we mnie sacrum.

Czy jednak Du Bos w tym miejscu opisywany przystaje całkowicie do widzenia krytyki przez samego Pouleta? Otóż wydaje się, że Poulet nawet w swych najpóźniejszych cytowanych tutaj wypowiedziach nie odważyłby się na sformułowanie konkluzji z przytoczonego fragmentu jako dotyczącej bezpośrednio własnej krytyki. Nawet wówczas, kiedy odczuwamy, iż to, co mówi o mistyce i lekturze, przestaje być dla niego czystą figurą metaforyczną, odczuwamy jednocześnie, że nie mówi jasno do końca, w pełni *explicite*, że nie stawia kropki nad "i". I jest to zrozumiałe. By uznać takie przekonanie za swoje całym sobą, całą powagą swojej egzystencji, trzeba po prostu wierzyć, że to wszystko – łaska, obecność Boga w człowieku – jest prawdą, rzeczywistością. W przeciwnym razie obracamy się w kręgu aluzyjności, na pograniczu tęsknoty i metafory.

"Pozwolić się zagarnąć przez inną egzystencję". Słowo "existence" (egzystencja) nie należy do słownika Pouleta. Zbliżone do niego "expérience" jest chyba dwa razy użyte wyraźnie w odniesieniu do przeżycia krytycznego (por. wyżej); jest to maksimum Pouleta – "existence" to już za wiele. Poulet nie ma bowiem integralnej wizji osoby ludzkiej. "Se sentir exister" – ta postawa, wspólna chrześcijańskiemu filozofowi Gabrielowi Marcelowi i krytykowi-chrześcijaninowi Charlesowi Du Bos, to u Pouleta zaledwie "se sentir penser". Człowiek zostaje tu zredukowany do czystej myśli (możliwa do poznania w człowieku jest jego myśl), tylko w myśli jest sam dla siebie uchwytny. "Myślę, więc jestem". Kartezjanizm kładzie tutaj tamy perspektywom interpretacyjnym, które mogłyby dać personalizm. U Du Bosa krytyka i mistyka mogą spotkać się na nadrzędnej – szerszej, transcendentnej wobec nich podstawie "persony". To osoba, jej doznania, jej egzystencja, łączy je obie jako służebne jakiemuś wyższemu, autonomicznemu wobec tych dwóch zjawisk powołaniu. U Pouleta jest tylko myśl, wypełniona sobą czy inną myślą, i gdy ona siebie czy też inną myśl przestaje myśleć, nie możemy już sobie wyobrazić jej istnienia, przestaje po prostu istnieć – ona, a więc i ten, który ją myśli. Podmiot myślący, czytający krytyk, jest więc uzależniony od myśli cudzej, istnieje sam, o ile ona istnieje; gdy ta przestaje go wypełniać, umiera ta zamyślona nad sobą monada i pozostaje po niej tylko czarna kosmiczna dziura.

Sądy Pouleta nie zawsze są konsekwentne. To, o czym mówi, nie kamienieje w naszych oczach w zastygły kształt, nie jest określone jasną, raz na zawsze ustaloną definicją. Co to jest świadomość, co to jest podmiot? co to jest krytyka? za – czy przeciw strukturalizmowi? czy mistyka to rzeczywistość, czy metafora? Odpowiedzi mienią się niuansami i wielorakością wyrazu. Ale nie jest to słabość, nieudolność, błąd autora. Poulet sam jest również wplątany w opisany przez siebie paradoks. Wyraża niewyrażalne, materializuje niematerialne – uwikłany w język

stara się nie zatrzasnąć myśli w jego pułapce – czasami powtarza do znudzenia wariacje na jeden temat, czasami rzecz sama – choć się o niej mówi – rozplywa się, po prostu nie ma jej. Albo jest raczej, ale niewidzialna, jak duch, jak zjawia. Atmosfera książek Pouleta jest trochę taka: są one jak tiulowy welon narzucony na niewidzialność. Pisać o czymś – zazwyczaj znaczy interpretować, ujednoznaczniać, zamykać, przyłapać, przyszpilić. Jak pisać o Poulecie, żeby go nie przybić szpilą jak pechowego motyla? Zamknę go w jednej konkluzji, a tu inna podstawi swoje zwierciadło. Metamorfozy. "Metamorfozy koła", "metamorfozy czasu", metamorfozy mnie, innego we mnie i tego wszystkiego, co o tym myślę.

Moje pisanie stara się trochę być wierne tej nieokreśloności Pouleta. Jest ono może jak wahadło, od cytatu do cytatu, od możliwości do możliwości, od widzenia do widzenia. Poulet jest między sobą a sobą, między możliwością a możliwością, interpretacją a interpretacją, widzeniem a widzeniem, sobą a innym, tematem a tematem.

A może jego tematem, tematem wyrażającym jego świadomość, jest objawiający się czas wcielony – wahadło? "Je suis entre moi et moi", jestem między mną a mną, powiedział w tytule jednej ze swych książek. Niech pozwoli więc, że ja będę trochę między nim a nim, między Pouletem a Pouletem.

Paul de Man, autor jednej z najwnikliwszych analiz twórczości Pouleta, także widział tę niekoherencję:

Ta kombinacja stabilności i ruchomości wyjaśnia pewne sprzeczności między tym, co można by nazwać stroną publiczną i stroną prywatną krytyki Pouleta. Postępując w sposób systematyczny i prawie monumentalny od swych początków aż do pięciu kolejnych tomów *Études sur le temps humain*, wydaje się ona niesiona przez wzrastającą pewność metodologiczną. Ten stan szczęścia metodologicznego pozwala autorowi kontynuować od wielu lat postępowanie krytyczne, które jest przedstawiane jako *s t a ł e d o ś w i a d c z e n i e* (acquis stable) i które bardziej niż jakiegokolwiek inne posiada niezbędny autorytet, aby założyć szkołę. Ta pewność nie jest nigdy złudna i stanowi jedną z pozytywnych sił, z którymi każde badanie powinno jednocześnie liczyć się i zdawać sobie z nich sprawę. Ryzykuje ona jednakże – przede wszystkim w obecnej atmosferze, gdzie każda postawa krytyczna dąży do zakrzepnięcia natychmiast w przyjętej pozycji – zamaskowanie drugiego oblicza, dzięki któremu dzieło staje się ruchome, otwarte, problematyczne, w sposób nieredukowalny osobiste i nieprzekazywalne.

Pozwólmy sobie nie zbliżać się do lektury Georgesa Pouleta od jego strony systematycznej, ale – przeciwnie – od strony jego ambiwalencji, głębi i niepewności, które kształtują oblicze prywatne. Stanowczość metody da się rozumieć tylko przez wzgląd na delikatność, z jaką rysowane jest tu wyobrażenie umykającej i buntującej się prawdy. Względny spokój tej metody staje się bardziej zrozumiały, jeśli wyjdziemy od trudnego doświadczenia prawdy, którego jest ona rezultatem. Odwrotna droga, wychodząca od pozornie nabytej pewności, ryzykuje utratę tego, co istotne<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> "Cette combinaison de stabilité et de mobilité explique certaines contradictions entre ce qu'on pourrait appeler la face publique et la face privée de la critique de Poulet. Ayant progressé d'une manière systématique et presque monumentale depuis ses débuts jusqu'aux cinq volumes consécutifs des *Études sur le temps humain*,

Niech te słowa, słowa autorytetu, znawcy i przyjaciela Pouleta, będą usprawiedliwieniem pewnej niespójności moich dywagacji.

Podobnie, tzn. niejednoznacznie, wygląda u Pouleta sprawa jego stosunku do tematu.

Wielu klasyfikuje krytykę Pouleta jako tzw. krytykę tematyczną, tzn. taką, która w centrum swych zainteresowań stawia temat (rozumiany jako obsesyjnie powtarzający się symbol obrazowy)<sup>40</sup>. Wszak u Pouleta wcieleniami idei, wcieleniami Cogito autora, są tematy: różne formy koła, różne kształty czasu.

W przedmowie do książki Jean-Pierre'a Richarda *Littérature et sensation* pisze Poulet:

Można się zastanawiać, czy krytyka jest oddana wyłącznie odbijaniu świadomości. Skoro ta ostatnia jest, jak w to teraz wierzymy, świadomością czegoś, czyż nie jest możliwe całkowite odnalezienie po ukończeniu działania literackiego tego czegoś, co było przedmiotem myśli? [...] Krytyka nie może zadowolić się istnieniem myśli. Trzeba jeszcze, aby przez tę ostatnią wspinała się ona z obrazu na obraz aż do odczuć. Trzeba, aby osiągnęła ona stan, w którym umysł, paktując ze swoją cielesnością i z cielesnością innych, zjednoczył się z przedmiotem, aby odnaleźć się jako podmiot<sup>41</sup>.

---

elle semble portée par une assurance méthodologique croissante. Ce bonheur méthodologique permet à l'auteur de poursuivre, depuis de nombreuses années, une démarche critique qui se donne comme un *a c q u i s s t a b l e* et qui, plus que toute autre, possède l'autorité nécessaire pour faire école. Cette assurance n'est nullement illusoire et constitue l'une des forces positives dont toute étude doit à la fois tenir et rendre compte. Elle risque toutefois, surtout dans l'atmosphère présente, ou toute attitude critique tend aussitôt à se figer en une prise d'une position, de masquer l'autre face par laquelle cette oeuvre demeure mobile, ouverte, problématique, irréductiblement personnelle et intransmissible. – On nous permettra de ne pas aborder la lecture de Georges Poulet par son côté systématique mais, bien au contraire, par les ambivalences, les profondeurs et les incertitudes qui en forment la face privée. La fermeté de la méthode ne se comprend que par égard à la délicatesse avec laquelle se trace ici la figure d'une vérité fuyante et rebelle. La relative sérénité de cette méthode se laisse mieux saisir dans son jour véritable en partant de la difficile expérience de la vérité dont elle est le résultat. Le chemin inverse, partant des certitudes apparemment acquises, risque de manquer l'essentiel" (P. de M a n. *Vérité et méthode dans l'oeuvre de Georges Poulet*. "Critique" [juillet 1969] t. 25 nr 266 s. 609-610). – De Man był dobrze poinformowany. Poulet rzeczywiście przygotowywał piąty tom *Études sur le temps humain*, który mimo zapowiedzi do tej pory (1992) nie ukazał się.

<sup>40</sup> Na przykład W. Karpiński w omówieniu: *Literatura francuska. Esej, szkic, krytyka literacka*, zamieszczonym w "Roczniku Literackim" z 1977 r. (s. 466).

<sup>41</sup> "Mais l'on peut se demander aussi si la critique est vouée à refléter exclusivement la conscience. Puisque celle-ci est, comme nous le croyons maintenant, conscience de quelque chose, n'est-il pas possible de retrouver, tout au bout de l'acte littéraire, ce quelque chose qui fut objet de pensée? [...] La critique ne peut se contenter de penser une pensée. Il faut encore qu'à travers celle-ci elle remonte d'image en image jusqu'à des sensations. Il faut qu'elle atteigne l'acte par lequel l'esprit, pactisant avec son corps et avec celui des autres, s'est uni à l'objet pour s'inventer sujet" (G. P o u l e t. *Préface*. W: J.-P. R i c h a r d. *Littérature et sensation*. Paris 1954. Du Seuil s. 9).



Inna wypowiedź (z 1966 r.) rozpoczyna szkic o Piranesim:

Znaczenie krytyki tematycznej powinno być podwójne. Odsłania i ujawnia ona pewne osobiste obsesje, punkt wyjścia tysięcy myśli lub obrazów promieniujących od centrum indywidualnej myśli, a zarazem czyni tę myśl bardziej poetycką i bardziej wyrazistą. Jest jednak i coś więcej. Krytyka tematyczna może nam także odsłonić to, co jedna myśl przekazuje drugiej, co się w wielu myślach objawia jako zasada lub wspólne tło. Wtedy stara się stopić z historią idei, uczuć, wyobrażeń, która zawsze winna towarzyszyć historii literatury. Tak jakby dla poznania jakiejś epoki niezbędnym było odnalezienie całości "idéés fixes" i marzeń, jakim oddawali się ludzie tych czasów<sup>42</sup>.

Fragment ten daje nam okazję do napisania kilku słów o problemie będącym jedną z głównych przyczyn ataków na krytykę tradycyjną, tzw. uniwersytecką, czyli po prostu tradycyjną historię literatury. Chodzi o "ahistorycznoliterackość" Pouleta i prawie całej "nowej krytyki".

Pytanie, czy Poulet jest ahistorycznoliteracki, należy właściwie rozszczepić na dwa: czy jest w jego teorii krytyki subiektywnej miejsce na historię literatury oraz – czy jego pisarstwo, jego książki są ahistorycznoliterackie.

W pierwszym wypadku nie można dać odpowiedzi jednoznacznej. Przytoczona ostatnio wypowiedź jest przykładem na to, że Poulet (przynajmniej we wcześniejszym okresie) dopuszczał mariaż swojej krytyki z historią idei. W późniejszych wypowiedziach autokrytycznych sprawa nie została poruszona. Można jednak wyobrazić sobie trudność, na jaką Poulet natrafił w tym aspekcie, sformułowawszy wyraźnie swoją teorię krytyki subiektywnej. To nie idea bowiem staje się wówczas dla Pouleta punktem dojścia, ale uchwycona w sobie inna subiektywność, świadomość innego, cogito. Idea miałaby znaczenie jako wehikuł dla cogito, nigdy jako finalny cel interpretacyjny. Trudno natomiast wyznaczyć subiektywne cogito, gdy chodzi o idee ponadjednostkowe, charakterystyczne dla epoki, wyznaczające jej charakter. Nie są one przecież myślane przez jednostkowe "ja" subiektywne, są ponadsubiektywne, obiektywizują się. Z tego punktu widzenia krytyka Pouleta jest ahistorycznoliteracka.

Gdy natomiast przeglądamy książki Pouleta, znajdujemy w nich rozdziały "historycznoliterackie", w których interpretacja stara się wyznaczyć idee ponadjednostkowe. Są to: "Introduction" w pierwszym tomie *Études sur le temps humain*, dająca krótki zarys historyczny idei czasu, "Introduction" do *Entre moi et moi* zatytułowana "Le Romantisme et la conscience de soi", wreszcie "Introduction" oraz rozdziały: "La Renaissance", "L'Époque baroque", "Le dix-huitième siècle" i "Le Romantisme" w *Les métamorphoses du cercle*. Pozostałe szkice Pouleta dotyczą pojedynczych autorów. Ujęci są oni jednak w kolejności chronologicznej i ten układ chronologiczny książek Pouleta zawiera implicite określoną

<sup>42</sup> G. P o u l e t. *Metamorfozy czasu*. Warszawa 1977 s. 493.

interpretację historyczną. Dostrzegamy bowiem, że wcielenia tematyczne czasu, przestrzeni czy też świadomości układają się w pewien sensownie zmieniający się ciąg. Tę historyczność implicite Pouleta zauważył już w 1950 r. Albert Béguin, kiedy pisał w swojej recenzji pierwszego tomu studiów o czasie ludzkim:

Wychodząc od średniowiecznego pojęcia "nieustannego stwarzania", Georges Poulet mierzy tym łokciem późniejsze usiłowania, aby wytłumaczyć doświadczenie osobiste czasu. Śledzi także szeroki proces historyczny, rozpoczęty w renesansie, rozwinięty w następnych wiekach, którego istotny charakter polega na osłabieniu zmysłu ciągłości. Świat separacji, momentu odizolowanego i prawomocnego dla siebie samego, zastępuje coraz bardziej spójny świat teologii i filozofii scholastycznej. Nie obywa się to bez pewnego zawrotu głowy wobec rzeczywistości umykającej, pokawałkowanej, pozbawionej ram, w które była oprawiona, albo punkt ciężkości, wokół którego organizowała się grawitacja. Już to terażniejszość wydaje się zniknąć, ściśnięta między dwa ogromy – wcześniejszy i przyszły. Już to – przeciwnie – jedynie terażniejszość wydaje się rzeczywista i spoista, podczas gdy przeszłość i przyszłość błędna w świadomości [...]. W miarę, jak kształtuje się doktryna indywidualizmu, byt wydaje się jej wymykać wraz z obecnością wspólnoty bytów, pewnością wspólnoty czasów. Ale procesy myśli ludzkiej wydają się iść w jednym kierunku tylko dla tego, kto dopuszcza z góry ich nieodwołalne przeznaczenie, albo dla tego, kto – zbyt przywiązany do form wyrazu, które wydają mu się stracone – nie może już odkryć ich nowych wyglądów. Historia nakreślona przez Georges Pouleta, jeśli zwraca się uwagę na wszystkie jej niuanse, przynosi zaprzeczenie każdemu życiu, które pozwoliłoby przypuścić ewolucję bezpowrotną w stronę pokawałkowania czasu i świadomości. W zbliżeniach naszego wieku przeczuwa się możliwość porzuconej jedności, prawdziwego "czasu odnalezionego", który byłby inny niż czas myśli antycznej czy średniowiecznej. Z Bergsonem, z Valérym, przede wszystkim z Proustem, dostrzega się na horyzoncie nowe "nieustanne stwarzanie", analogiczne do stwarzania dawnych metafizyków, ale różniące się od nich głęboko: gdyż, związane z kresem wszystkich doświadczeń kawałkowania i oparte na wartości wziętej przez każdy moment świadomości, przedstawiałoby się odtąd mniej jako dana struktura bytu a raczej jako dzieło ducha ludzkiego, bez przerwy zaczynające się na nowo. Choć Georges Poulet tego wyraźnie nie powiedział – gdyż powstrzymuje się on od konkluzji i przewidywań – można przypuszczać, że marzy tutaj o tym akcie twórczym osoby niesionym przez doświadczenie, który jest przekroczeniem każdego indywidualizmu<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> "Partant de la notion médiévale de la «création continuée», Georges Poulet mesure à cette aune les tentatives ultérieures pour traduire l'expérience personnelle du temps. Il suit ainsi le vaste processus historique, commencé à la Renaissance, développé aux siècles suivants, dont le caractère essentiel est bien l'affaiblissement de ce sens de la continuité. Un monde de la séparation, de l'instant isolé et valable pour lui-même, remplace peu à peu l'univers cohérent de la théologie et de la philosophie scolastique. Cela na va pas sans un certain vertige devant une réalité fugace, morcelée, qui a perdu le cadre ou elle était maintenue ou le foyer autour duquel s'organisait sa gravitation. Tantôt, le présent semble s'évanouir, ressere entre les deux immensités antérieure et à venir. Tantôt, au contraire, c'est le présent qui seul demeure réel et consistant, tandis que le passé et le futur pâlisent dans une conscience [...]. À mesure que se forme la doctrine de l'individualisme, l'être sent lui échapper, avec la présence de la communauté des êtres, la certitude de la communauté des temps. Mais les processus de la pensée humaine ne semblent suivre une pente unique que pour qui admet d'avance leur fatalité irrévocable, ou pour qui, trop attaché aux formes d'expression qu'il suppose perdues, ne sait point découvrir leur nouvelles apparences. L'histoire retracée par Georges Poulet, si l'on prend bien garde à toutes ses nuances, apporte un démenti à toute vie qui laisserait supposer une évolution sans retour vers le morcellement du temps et de

Te trafne spostrzeżenia Bégúina, dokonane przezeń już w czasie lektury pierwszej książki Pouleta, potwierdzają późniejsze publikacje tego ostatniego. Poulet staje się wyrazicielem i „opisywaczem” idei o tym, jak świat utracił pierwotną jedność i zwartość i jak teraz na nowo usiłuje do niej powrócić. Na początku – niby w jakimś wieku złotym – w średniowieczu, wizja świata jest zintegrowana, zuniformizowana, dominuje poczucie jedni i porządku. Jest tak dlatego, ponieważ istnieje wówczas poczucie, że wszystko, co istnieje, pochodzi od jednego i tego samego Autora, Twórcy, "Podmiotu" wszystkich myśli i wszystkich rzeczy, które Go wyrażają i poprzez które człowiek może do niego dotrzeć. Można by powiedzieć, że jest tak, jak w znanym średniowiecznym toposie świata-księgi: czytając ją, a poprzez nią siebie, człowiek szukał w niej, w sobie – Innego, Boga, który był jej myślą i przyczyną. Czyż nie jest to obraz żywo przywołujący ową sytuację Pouletowskiego czytelnika odkrywającego w sobie obecność innego? Humanizm – jak zauważa Poulet – usuwa Boga z centrum, stawiając na Jego miejsce człowieka. Ponieważ człowiek nie jest jedną jednostką absolutną, ale jawi się w mnogości indywidualiów, zaczyna się subiektywizm i relatywizm. Następuje przewartościowanie racjonalno-empirycznego poznania naukowego ponad inne sposoby poznania (np. irracjonalne, mistyczne, poetyckie). Brak nadrzędnej zasady integrującej, absolutnego punktu odniesienia sprawia, że w ciągu wieków poznanie naukowe ulega dezintegracji, parcelacji – powstaje szereg autonomicznych, nie znających siebie dyscyplin, szereg autonomicznych filozofii, rzeczywistość rozpada się na izolowane sfery, jak opisane przez Pouleta, nie znające siebie rokokowe bańki mydlane. Opisywanie przez Pouleta metamorfoz czasu, koła, świadomości stanowi świadectwo tego rozpadu osobowości świata. Współczesność jest wyrazem tęsknoty za odnalezieniem straconej zasady integrującej rzeczywistość; Poulet to widzi, śledząc symptomy tych poszukiwań, widoczne począwszy już od romantyzmu, i sam jest tych poszukiwań mniej lub bardziej świadomym

---

la conscience. Aux approches de notre siècle, on pressent la possibilité d'une unité refaite, d'un véritable «temps retrouvé», mais qui le serait par de tout autres voies que celles de la pensée antique ou médiévale. Avec Bergson, avec Valéry, avec Proust surtout, on aperçoit à l'horizon une nouvelle «création continuée», analogue à celle des anciennes métaphysiques, mais différant d'elles profondément: car, rejointe au terme de toutes les expériences du morcellement, et fondée sur la valeur prise par chaque instant de la conscience, elle se présenterait moins, désormais, comme la structure donnée de l'être, que bien plutôt comme une oeuvre de l'esprit humain, sans cesse à recommencer. Sans que Georges Poulet le dise expressément – car il s'abstient de conclure et de prévoir – on peut supposer qu'il songe ici à cet acte créateur de la personne, portée par l'espérance, qui est le dépassement de tout individualisme" (A. B é g u i n. *Georges Poulet: Études sur le temps humain* [...] "Esprit" 1951 nr 5 s. 804).

przykładem oraz wyrazicielem. Bumerang wyrzucony przez renesans chce powrócić na swoje miejsce.

W odnalezieniu tej zasady integrującej, "podmiotu" świata, niechby nawet Cogito świata, jest także jeszcze jedna szansa dla Pouleta, dla działalności jego krytyki na polu szerszym niż indywidualna świadomość, na polu historii. Owe historyczne, epokowe czy ponadczasowe idee dadzą się pomyśleć właśnie jako mające wspólny podmiot, wspólne Cogito, by używać tylko słów Pouleta, wspólną podstawę subiektywną siebie samych. I oto ja, który w sobie spostrzegam ów natłok ponadosobowych idei, odczuwam, że one są jednocześnie moje i nie moje, że ktoś inny okupuje moje wnętrze, ktoś, kto jest ich Cogito, kto jest we mnie mną do tego stopnia, że jest mną bardziej niż ja sam. Kim jest ten uzurpator mojej jaźni? Nie wiem – wiem, że on jest zasadą subiektywną tych wszystkich idei, podstawą subiektywną świata, obecną w nim, objawiającą się przezeń, ale jednocześnie wobec niego transcendentną.

Oto jeszcze jedno dojście od innej strony do tego samego punktu, do którego musi się dojść, niezależnie od której strony zaczniesz się analizować Pouleta. Jest to jeden z powodów, dla których nazywam jego krytykę t r a n s c e n - d e n t a l n ą.

Georges Poulet, dla którego słowa są rodzajem ekranu, który trzeba przebić, aby uchwycić świadomość określającą ich znaczenia, interesuje się dużo mniej rytmami, rymami i melodią słów, jakie od czasów Diltheya, do którego się odwołuje Marcel Raymond, "kształtują samowystarczalny zespół, który może być oddzielony od samego znaczenia słów". Sądząc na podstawie jego ostatnich tekstów, Poulet wydaje się zbliżać do koncepcji Bégaina, który rozumie przez tekst "tę materię nierozdzieloną i złożoną", tę tkankę, która nie tylko "tłumaczy" myśl albo wydarzenie wewnętrzne, ale która odtąd je zawiera i zatrzymuje w sobie. W konsekwencji "nie ma już sposobu oddzielenia idei albo doświadczenia od tego konkretnego wyglądu, od tej tkanki słów, od tego rytmicznego zespołu, gdzie są one ostatecznie zamknięte przez prawdziwe wcielenie".

Posługując się tymi stwierdzeniami jako punktem wyjścia refleksji na temat interpretacji literackiej, Georges Poulet obstaje przy "własnościach rzeczy wcielonej", które charakteryzują tekst: "Podobnie jak w tekście poety to, co narzuca się bezpośrednio, jest odkryciem przez zmysły świata, z którym te ostatnie go komunikują, tak samo w tekście krytyka tym, co powinno się ujawnić na pierwszym miejscu, jest doświadczalne badanie fizycznych środków używanych przez poetę do odkrycia jego świata". Ale stopniowo wraca on do swojej koncepcji idealistycznej i widać, że tekst jest dla niego "obecnością" tylko w miarę, jak czytelnik "przez włamanie, wymagające czasem gwałtownego wysiłku" dochodzi do sforsowania "przegrody materii, rozciągającej się bardziej lub mniej gęstymi warstwami pomiędzy myślą czytelniczą i rzeczywistością subiektywną, która drga i spoczywa na dnie tekstu".

Podmiot, według Georges Pouleta, może poznać naprawdę tylko podmioty, co w wypadku lektury odsyła nas do świadomości, do intencjonalności nieodłącznej od tekstu, i przez to Poulet jest na nowo bardzo blisko Marcela Raymonda, który – bardziej wrażliwy na styl i

---

szczegóły językowe – określa dzieło sztuki słowa jako "byt", usiłujący doprowadzić do życia z sobą, w sobie, ale w zgodzie z sobą samym, według własnej natury<sup>44</sup>.

W przytoczonych słowach Pierre'a Grotzera przejawia się pewne zakłopotanie, jakie było udziałem tych wszystkich, którzy próbowali scharakteryzować krytykę Pouleta z perspektywy krytyki tekstu czy krytyki języka. Napotykali on bowiem sytuację dla interpretatorów wychowanych w atmosferze kultu tekstu i języka egzotyczną – całkowity brak zainteresowania tekstem i językiem u Pouleta, ich nieobecność.

Jedynym sposobem w miarę szczęśliwego interpretowania myśli krytycznej autora *Conscience critique* jest niewątpliwie nie owa rozpowszechniona, by nie rzec "rozpleniona", "obiektywistyczna" postawa "dzieło"-centryczna, lecz skierowanie uwagi na podmiot oraz interpretowanie u Pouleta problemu podmiotowości.

Niewątpliwie, opinie wypowiedziane przez Pouleta na określony temat są zróżnicowane, robią czasem, jak to zresztą sygnalizowaliśmy, wrażenie niekonsekwentnych. Patrząc na jego myśl synchronicznie, abstrahując od momentu jej sformułowania (tak jak to robi Poulet w odniesieniu do interpretowanych przez siebie autorów), mamy wrażenie pewnej opalizacji poglądów, którą w innym miejscu określiłem przywołując obraz wahadła. Jeśli jednak zwracamy uwagę na daty wypowiedzi naszego krytyka, dostrzegamy niewątpliwie radykalizację jego tez i pozbywanie się zanieczyszczeń i kompleksów lingwistyczno--strukturalistycznych aż do sformułowania postawy, którą – analogicznie do znanej

---

<sup>44</sup> "Georges Poulet, pour qui les mots sont une sorte d'écran qu'il faut percer afin de saisir la conscience qui détermine leur sens, s'intéresse beaucoup moins aux rythmes, aux rimes et à la mélodie verbale, qui d'après Dilthey, auquel se réfère Marcel Raymond, «forme(nt) un ensemble d'une grande efficacité, qui peut être séparé de la signification même des vocables» (cité SC 83). À en juger par ses textes les plus récents, Poulet semble se rapprocher de la conception de Béguin qui entend par texte «cette matière indissociable et complexe», ce tissu qui non seulement «traduit» une pensée ou un événement intérieur, mais qui désormais les contient et les retient en lui-même (CD 220), Par conséquent «il n'y a plus moyen de séparer l'idée ou l'expérience de cette apparence concrète, de ce tissu de paroles, de cet ensemble rythmique ou elles sont définitivement incluses par une véritable incarnation». – Se servant de ces constatations comme point de départ pour des réflexions sur l'interprétation littéraire, Georges Poulet insiste sur «la qualité de chose incarnée» qui caractérise un texte: «De même que dans le texte du poète ce qui s'impose directement c'est la découverte par les sens d'un monde avec lequel ceux-ci le mettent en communication, ainsi dans le texte du critique ce qui doit apparaître en premier lieu c'est l'étude expérimentale des moyens physiques employés par le poète pour découvrir son monde». Mais peu à peu il revient à sa conception idéaliste et l'on voit que le texte n'est pour lui «présence» que dans la mesure ou le lecteur, «par une effraction qui demande un effort parfois violent», arrive à forcer «la paroi de matière qui s'étend par conches plus ou moins épaisses entre la pensée lectrice et la réalité subjective qui palpète et se refuse au fond du texte». – Un sujet, selon Georges Poulet, ne peut connaître véritablement que des sujets, ce qui dans le cas de la lecture nous renvoie à la conscience, à l'intentionnalité inhérente à un texte, et par là Poulet est de nouveau bien proche de Marcel Raymond qui, plus attentif au style et aux détails linguistiques, définit l'oeuvre d'art verbale comme «un être, qui on doit essayer d'amener à vivre avec soi, en soi, mais conforme à lui-même, selon sa nature propre» (B é g u i n, jw. s. 159-160).

z historii poezji francuskiej formuły poezji czystej – możnaby określić jako krytykę czystą. Widzimy skądinąd, że Grotzer tej ewolucji i radykalizacji poglądów Pouleta jest świadom.

Tak więc najbardziej "Pouletowski" Poulet to Poulet z wypowiedzi lat ostatnich – skrajny subiektywista i wyraziciel tęsknot mistycznych.

Wydaje się więc, że temat, tkanka dzieła tracą wyraźnie znaczenie w późniejszych wypowiedziach krytyka. O ile cytaty ze s. 146-147 upoważniałyby do zaliczenia Pouleta do grona krytyków tematycznych, o tyle jego późniejsze wypowiedzi nie pozwalają na taką klasyfikację. Najtrafniejsza w uchwyceniu "pouletyzmu" wydaje mi się ocena Jeana Starobinskiego:

Krytyka uprawiana przez Georgesa Pouleta rozwija się nie w porządku jakości zmysłowych, ale w mniej silnie ucieleśnionym porządku doświadczeń przestrzenno-czasowych. Metoda ta (która dopiero co z opóźnieniem znalazła kompletny wyraz teoretyczny) określa się jako woła identyfikacji z subiektywnością pisarza: lecz kształci się ona na dziele i tylko na nim. Świadomość, którą zgłębia ten krytyk, nie jest świadomością człowieka empirycznego (poprzedzającego swoje dzieło, uwikłanego w konflikty "życia codziennego"), ale świadomością, która się rozpościera w wymiarach przestrzenno-czasowych wyrażonych przez dzieło. Georges Poulet udaje się nieustannie na poszukiwanie inicjalnego cogito myśli – i studiuje przede wszystkim autorów, których dzieło rozwija się wychodząc od cogito. Nie chodzi więc o krytykę dzieł jako takich: to opis przygody świadomości, uchwyconej od pierwszego aktu obecności dla siebie; jak świadomość siebie postrzega? Pytanie to staje się natychmiast pytaniem: w jaki sposób zamieszkuje ona przestrzeń, trwanie, moment. Widać to, subiektywność jest tutaj przefiltrowana, ogołocona ze swych uwarunkowań uczuciowych, oddzielona od formy estetycznej, w której się jawi. Nie moglibyśmy więc określić krytyki Georgesa Pouleta jako krytyki tematycznej; nie izoluje ona tematu, przedmiotowego motywu, aby zbadać jego funkcjonowanie w dziele albo zespole dzieł. Jego ambicją jest odtworzenie za pomocą sympatii "wewnętrznej" rozwoju doświadczenia w fundamentalnym rejestrze ludzkiej egzystencji. Trzeba raczej widzieć tutaj krytykę czystej subiektywności albo krytykę kategorialną. Krytykę abstrakcyjną i idealistyczną: wszystkie dzieła są po to, aby być myślami, niezależnie od kształtu, jaki przybierają. Krytykę dramatyczną i "egzystencjalną": wszystkie dzieła są jedynymi przeznaczeniami, niezrównanymi przygodami. Wynika z tego, że logiczna sekwencja przebiegu, opisana przez Georgesa Pouleta w każdym z jego studiów monograficznych, nie odpowiada ani tokowi badanego tekstu (discours), ani najczęściej zewnętrznej chronologii doświadczenia biograficznego. Istotnie – w tej perspektywie dzieło i życie są tylko przygodnymi świadkami tego, co się rozstrzyga na poziomie świadomości: stawanie się subiektywne, takie, jakie nakreśla Georges Poulet, nie musi pokrywać się z następującymi po sobie momentami przeżytej historii; mogłoby ono nawet pojmować siebie jako quasi-momentalne, działające z góry i bez związku z biegiem "czasu mierzalnego".

Analizy Georgesa Pouleta umieszczają powszechnik na poziomie kategorii (przestrzeń, czas), a szczególnie na poziomie zawartości (doświadczenie jednostkowe, osobista droga)<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> "La critique pratiquée par Georges Poulet se développe, elle, non dans l'ordre des qualités sensibles, mais dans celui, moins fortement incarné, des expériences temporo-spatiales. Cette méthode (qui vient tardivement de se donner une expression théorique complète) s'affirme comme une volonté d'identification à la subjectivité d'un écrivain: mais elle s'instruit sur l'oeuvre, et rien que sur elle. La conscience qu'explore ce

Wreszcie słowa samego Pouleta wyrażające jego stosunek do tematyizmu. Jest to wypowiedź w dyskusji na konferencji w Cerisy-la-Salle, której owoc stanowi książka *Les chemins actuels de la critique* (1968).

Mam wrażenie, że jestem doczepiany do jakiegoś tematyizmu. Tematyizm jest w swoim własnym postępowaniu, jak u Prousta, obiektywnym świadectwem, dzięki któremu jest mi dane wierzyć, że istnieje prawdziwa trasa marszruty, a nie po prostu rodzaj chaosu i że to nie ja jestem w trakcie wymyślania trasy, zamiast ją odkryć. Ale uważam coraz bardziej, że tematyizm nie wystarcza<sup>46</sup>.

Tematyizm byłby dla Pouleta ("klasycznego", subiektywistycznego Pouleta) postawą obiektywistyczną, zatrzymaniem się na rzeczy, na przedmiocie – musiałby być więc przez niego odrzucony.

Nie możemy się zatem zgodzić z tymi, którzy określają krytykę Pouleta jako tematyczną.

---

critique n'est pas celle de l'homme empirique (antérieur à son oeuvre, pris dans les conflits de la «vie quotidienne») mais celle qui se déplore dans les dimensions temporo-spatiales exprimées par l'oeuvre. Georges Poulet se met toujours en quête du cogito initial d'une pensée – et n'étudie quère que les auteurs dont l'oeuvre se développe à partir d'un cogito. Il ne s'agit donc pas d'une critique des oeuvres comme telles: c'est la description d'une aventure de la conscience, ressaisie à partir d'un premier acte de présence de soi; comment la conscience se perçoit-elle? La question devient aussitôt: comment habite-t-elle l'espace, la durée, l'instant? On le voit, la subjectivité est ici filtrée, dépouillée de ses déterminations affectives, dissociée de la forme esthétique dans laquelle elle se manifeste. Nous ne saurions donc définir la critique de Georges Poulet comme une critique thématique: elle n'isole pas un thème, un motif objectif, pour en examiner la fonction dans une oeuvre ou un ensemble d'oeuvres. Son ambition est de reconstituer, par la sympathie «intérieure» le développement d'expérience dans un registre fondamental de l'existence humaine. Il faut plutôt voir ici une *critique de la subjectivité pure* ou une *critique catégoriale*. Critique abstraite et idéaliste: toutes les oeuvres sont pour être des pensées, indépendamment de la forme qu'elles revêtent. Critique dramatique et «existentielle»: toutes les oeuvres sont des destins uniques, des aventures sans égales. Il en résulte que la séquence logique du parcours décrit par Georges Poulet, en chacune de ses études monographiques, ne correspond ni au déroulement du discours étudié ni le plus souvent, à la chronologie externe de l'expérience biographique. En effet, dans cette perspective, l'oeuvre et la vie ne sont que les témoins de la conscience: le devenir subjectif, tel que le retrace Georges Poulet, n'a pas à recouvrir les moments successifs d'une histoire vécue; il pourrait même se concevoir comme quasi instantané, joué d'avance, et sans rapport avec le cours du «temps mesurable». – Les analyses de Georges Poulet situent l'universel au niveau de la catégorie (espace, temps), et le particulier au niveau du contenu (expérience individuelle, trajet personnel)" (J. S t a r o b i n s k i. *Considerations sur l'état présent de la critique littéraire*. "Diogène" 1971 nr 74 s. 83-85).

<sup>46</sup> "[...] j'ai eu cette impression que je suis en train de me cramponner à un certain thématisme. Le thématisme est dans ma propre démarche, comme dans celle de Proust, un témoignage objectif par lequel il m'est donné de croire qu'il y a véritablement itinéraire et pas simplement une espèce de chaos, et que ce n'est pas moi qui suis en train d'inventer l'itinéraire au lieu de le découvrir. Mais je crois de plus en plus que le thématisme ne suffit pas" (*Les chemins* s. 29-30).

Z tego samego powodu odrzucamy określanie tej krytyki jako fenomenologicznej. Fenomenologia, jak pamiętamy z pierwszych stron rozdziału, jest bowiem dla Pouleta opisem *p r z e d m i o t u*.

Z tych samych względów, z jakich odrzucamy określenie krytyki Pouletowskiej jako tematycznej, nie akceptujemy określenia jej jako krytyki kategoryjnej (choć sam Poulet wysunął tę nazwę w *Conscience critique*). Kategoria bowiem to nic innego, jak niezwerbalizowana forma tematu.

Właściwe tej krytyce są – naszym zdaniem – określenia jej jako krytyki subiektywistycznej (czy też krytyki subiektywności), podmiotowej. Akceptujemy również jej określenia jako krytyki idealistycznej, spirytualistycznej, intelektualistycznej, krytyki "czystej". Za właściwą uważamy też formułę "krytyka świadomości".

Trafna jest również – według nas – nazwa "krytyka identyfikacji". W tym ostatnim wypadku akcent położony jest na podstawowy i stanowiący jej najbardziej oryginalny i płodny rys – fenomen jednodwupodmiotowości. Spojrzenie to sprawia, że krytyka literacka (a dokładniej – akt lektury) staje się zarazem figurą i przejawem uniwersalnego zjawiska unii mistycznej, stanowiącego podstawową zasadę integracyjną kosmicznej rzeczywistości.

Jest to więc także krytyka nacechowana mistycznie i metafizycznie. Jest ona też, skoro podmiot odkrywany przez nią w czytelniku obrazuje Boga, swoistą figurą teologiczną.

Najbardziej jednak wyrażająca nasze o niej przekonanie wydaje się proponowana przez nas nazwa: krytyka TRANSCENDENTALNA.

Transcendentalna – bo nie na dziele się skupia, lecz ignoruje je, zwraca się poza nie, na zewnątrz.

Transcendentalna – bo mówi o wchodzeniu z zewnątrz do wnętrza podmiotu – podmiotu innego.

Transcendentalna – bo za prawdziwą rzeczywistość uważa nie to, co widzialne, lecz niewidzialność.

Transcendentalna – bo przeżycie innego we mnie widzi na obraz mistycznego zjednoczenia z Bogiem.

Transcendentalna wreszcie – bo w rzeczywistości mówienie o literaturze jest dla niej alegorią mówienia o jednoczeniu się człowieka z Bogiem, bo jest wyrazem ukrytej tęsknoty za tym zjednoczeniem, bo jest ona – po prostu – zrodzona z tej tęsknoty. Tęsknota – wychodząca ze mnie modlitwa, prośba o przybycie TRANSCENDENTNEGO.



## BIBLIOGRAFIA POZYCJI KSIĄŻKOWYCH POULETA

- Études sur le temps humain (de Montaigne à Valéry). Edinburgh 1949. Univ. Press (nast. wyd.: 1950 Plon; 1976 Rocher); wyd. 2 i nast. wyd. jako T. 1.
- Études sur le temps humain. T. 2: La distance intérieure. Paris 1952. Plon; Rocher.
- Les métamorphoses du cercle. Paris 1961. Plon 1979; Flammarion; Tłum. niem.: Metamorphosen des Kreises in der Dichtung. Francofort 1961; Fischer.
- L'espace proustien. Paris 1963. Gallimard; 1982 tamże.
- Études sur le temps humain. T. 3: Le point de départ. Paris 1964. Plon; 1976 Rocher.
- Trois essais de mythologie romantique. Paris 1966. Corti.
- Constant par lui-même. Paris 1968. Seuil.
- Études sur le temps humain. T. 4: Mesure de l'instant. Paris 1968. Plon; 1976 Rocher.
- Qui était Baudelaire? Genève 1968. Skira; Paris. Weber; Przekł. niem.: Wer war Baudelaire? P. Grotzer. Genève 1969. Skira.
- La conscience critique. Paris 1971. Corti.
- Entre moi et moi. Essais critiques sur la conscience de soi. Paris 1977. Corti.
- La poésie éclatée. Baudelaire – Rimbaud. Paris 1980. PUF.
- La pensée indéterminée. I: De la Renaissance au Romantisme. Paris 1985. PUF. Po polsku: Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne. Oprac. J. Błoński, M. Głowiński. Warszawa 1977.