

MARZENA DOBNER

„ŚWIAT JEST DOPIERO MIĘDZY MNĄ A ŚWIATEM”
(K. GAŚSIOROWSKI, *TROJE*)

– MIĘDZY TAUTOLOGIĄ A NADINTERPRETACJĄ*

Przedmiotem czynności interpretacyjnych w niniejszym tekście jest utwór *Troje* Krzysztofa Gaśiorowskiego z tomu *Tonące morze*. Ponieważ w toku wywodu pojawiają się nawiązania do współcześnie nieco już zapomnianych zagadnień poetyki twórczości „pokolenia 60” – poetów debiutujących pod koniec lat 50. oraz w pierwszej połowie lat 60. – warto na początek przybliżyć najważniejsze konteksty historycznoliterackie, wpływające na wartościowanie estetyczne i etyczne twórczości Gaśiorowskiego.

Tonące morze, wydany w 1967 roku zbiór poetycki Krzysztofa Gaśiorowskiego – współzałożyciela warszawskiej Orientacji Poetyckiej Hybrydy i przedstawiciela poetyckich debiutantów pierwszej połowy lat 60. ubiegłego wieku, zwanych niekiedy „pokoleniem 60”¹ – nieco odróżnia się od poprzednich dwóch tomów poety. Utwory Gaśiorowskiego z debiutanckiego *Podjęcia*

Mgr MARZENA DOBNER – absolwentka filologii polskiej KUL, doktorantka w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury KUL; adres do korespondencji: e-mail: mdobner@op.pl

* Niniejszy tekst stanowi rozszerzoną wersję referatu wygłoszonego 8 I 2010 r. na sesji wewnętrznej doktorantów IFP KUL „Zawsze fragment...” *Słowo, zdanie, wers, strofa, metafora – w opisie historyczno- i krytycznoliterackim*, organizowanej przez Katedrę Krytyki Literackiej IFP KUL.

¹ Wiodącą rolę Orientacji na tle innych grup literackich pierwszej połowy lat 60. szerzej omawia A.K. Waśkiewicz (*Formy obecności nieobecnego pokolenia*, Łódź 1978, s. 49, 54-61). Z tego względu poezję „pokolenia 60” będę nazywać również „poezją Orientacji”. Należy jednak pamiętać, iż postrzeganie „pokolenia 60” wyłącznie z perspektywy Orientacji jest pewnym uproszczeniem badawczym na potrzeby niniejszej rozprawy. Problemy świadomości generacyjnej i zasadności stosowania terminu „pokolenia 60” por. G. P i e t r u s z e w s k a, *Wokół Orientacji Poetyckiej „Hybrydy” i jej poszukiwań pokoleniowego wzoru*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Powstańców Śląskich w Opolu”, Filologia polska. Prace z historii literatury, językoznawstwa i dydaktyki, 24(1985), s. 107-115.

bieli z 1962 roku i *Białego dorzecza* z 1965 roku, podobnie jak poetyka utworów innych twórców z kręgu Orientacji i „pokolenia 60”, bywały bowiem piętnowane za skrajną autonomię poetyckiego świata, pogardę dla referencyjności języka i obrazu poetyckiego. Generalną tendencją nie tylko wczesnej poezji Gąsiorowskiego, ale również twórczości Orientacji i „pokolenia 60” było kreowanie estetycznego getta, opartego na poetyckiej ornamentyce i nawiązywaniu do tradycji², getta, w którym poetycka autonomia jako filar wyrażania idei „Człowieka Zupełnego”, sytuująca granice wyobraźni wewnątrz poetyckiego języka i rozpadająca się na szereg mało odkrywczych aforyzmów, prowadzi do „samorozbrojenia liryki”³. Krytycy poezji „pokolenia 60” piętnowali także jej uwikłanie w służbę ówczesnym władzom, polegające na łagodzeniu rewolucyjnych nastrojów społecznych poprzez tematykę zrywającą z problemami aktualnego momentu historycznego⁴. Stanisław Barańczak, autor monografii *Nieufni i zadufani*, poświęconej poezji debiutantów omawianego okresu, określił poetykę „pokolenia 60” mianem „klasycyzmu dogmatycznego” – strategii niwelowania dychotomii i dysonansów, kontrolerskiej zarówno artystycznie, jak i etycznie⁵. Jak wskazywał dobitnie badacz, elementy rzeczywistości – określane poprzez nazwy ogólne typu „ptaki”

² J. T e r m e r, *Od wrażliwości do doświadczenia*, „Nowe Książki” 1968, nr 23, s. 1593; B. J u s t y n o w i c z, *Poetyka bez odniesień*, „Współczesność” 1968, nr 13, s. 10.

³ K. N o w i c k i, *Idea człowieka*, „Kultura” 1968, nr 16, s. 11.

⁴ Por. np. H. M i c h a ł s k i, *Salwy metafor*, „Nowa Kultura” 1963, nr 11, s. 2; J. T r z n a d e l, *Poezja uświęconej sztuczności*, „Twórczość” 1961, nr 8, s. 129-131; Z. J a r o s i ń s k i, [hasło] *Pokolenia literackie*, w: *Słownik literatury polskiej XX wieku*, red. A. Brodzka, M. Puchalska, M. Semczuk i in., Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 832; E. B a l c e r z a n, *Poezja Wnucząt. Formuizm*, w: t e n ż e, *Poezja polska w latach 1939-1965*, cz. 2.: *Ideologie artystyczne*, Warszawa 1988, s. 96-102. A. Zagajewski akcentował paralelność języka hybrydowej poezji i języka ówczesnej polityki (*Stracone pokolenie*, „Życie Literackie” 1971, nr 9, s. 7), w podobnym tonie krytykował Orientację S. Stabro (*Na ruinach wyboru*. „Pokolenie 60” – cz. 1, „Student” 1971, nr 5, s. 1, 10; t e n ż e, *Na ruinach wyboru (II): Nowe Orientacje?*, „Student” 1971, nr 6, s. 10). Stan ten był także elementem refleksji samych poetów Orientacji. Por. K. G ą s i o r o w s k i, *Skok przez pokolenie*. „Orientacja” 1966, nr [2] I/II, s. 35-37; znaczący jest także tytuł cytowanej w przypisie 2. monografii Waśkiewicza, akcentujący „nieobecność” pokolenia 60. Znamiennym przejawem ignorowania „pokolenia 60” przez historyków literatury było pominięcie go w encyklopedycznym kompendium *Literatura polska* (t. I-II, Warszawa 1984-1985). Nazwisko Krzysztofa Gąsiorowskiego znalazło się dopiero w suplementcie (Warszawa 1987). K. G ą s i o r o w s k i, *W tej poezji otwierają się przepaści* (cz. I). Z *Krzysztofem Gąsiorowskim, poetą i krytykiem, byłym zastępcą redaktora naczelnego byłego miesięcznika „Poezja”, rozmawia Krzysztof Szymoniak*, „Nowy Nurt” 1994, nr 11, s. 3-6.

⁵ *Nieufni i zadufani. Romantyzm i klasycyzm w młodej poezji lat sześćdziesiątych*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1971.

czy „drzewa” – pełnią w tej poezji funkcję ozdobników, nie współtworząc struktury świata; zamiast obnażać próby manipulacji wizją rzeczywistości poprzez operacje językowe, odciągają od nich uwagę⁶. Na gruncie poetyckiego stosunku do języka i słowa, a pośrednio historii i kultury, ów klasycyzm dogmatyczny ujawnił się – zdaniem Barańczaka – m.in. w koncepcji „słowa-powszechnika” jako wyrazu radykalnego „poetyckiego realizmu pojęciowego” – zbyt wieloznacznego, a przez to otwierającego możliwości manipulacji znaczeniowej. Zdaniem badacza, ów fakt zbliża poetykę „pokolenia 60” do poetyki socrealistycznej, w gruncie rzeczy oderwanej od rzeczywistości, kreującej rzeczywistość pozorną⁷. Badacz przeciwstawił tym tendencjom pozytywnie wartościowaną strategię „romantyzmu dialektycznego”, typową dla twórców „pokolenia 56”, szczególnie dla przedstawicieli poezji lingwistycznej: Karpowicza, Białoszewskiego czy Wirpszy, oraz debiutantów 1968 roku – strategię drążącą i podsycającą dysonanse oraz paradoksy konkretnej, aktualnej rzeczywistości⁸. W sferze językowej towarzyszył owej strategii poetycki nominalizm, którego celem była maksymalna jednoznaczność słowa – przypisanie go do jak najmniejszej liczby desygnatów, zanurzenie w konkretności i żywiole rzeczywistości empirycznej⁹.

⁶ Tamże, s. 22. Podobne zarzuty stawiał M. Głowiński młodym poetom lat 70., wywodzącym się ze środowiska „Nowego Wyrazu”, nazywanym przez badacza „socparnasistami”. Zob. M. G ł o w i ń s k i, *Socparnasizm*, w: t e n ż e, *Rytuał i demagogia. Trzydzieście szkiców o sztuce zdegradowanej*, Warszawa 1992.

⁷ B a r a ń c z a k, *Proszę pokazać język!*, „Teksty” 1975, nr 1, s. 72-85. W utworach socrealistycznych „każde słowo jest tu powszechnikiem, alegorią, o wykładni zdeterminowanej przez literacki i publicystyczny schemat. Słowo «cegła» nie oznacza cegły. Ma oznaczać «odbudowę», «pracę», «klasę robotniczą», «nową rzeczywistość». [...] Socrealistyczne cegły są ceglami z papieroplastyki i inaczej być nie mogło, skoro najbardziej naturalną scenarią odbioru tej poezji była «część artystyczna» uroczystej akademii. Z pozoru konkretne słowo poetyckie z założenia chrzęściło gazetowym papierem. Jednoznaczność nie wykluczała skrajnego realizmu pojęciowego: przeciwnie, nawet go wspierała”. Tamże, s. 79.

⁸ Por. t e n ż e, *Nieufni i zadufani*, s. 20-21.

⁹ „[...] sławna szafa Białoszewskiego (*Sztuki piękne mojego pokoju*, z tomu *Obroty rzeczy*) stając się «Semiramidą, piramidą, Aidą, operą w trzech drzwiach», nie przestaje występować w wierszu jako po prostu «szafa». B a r a ń c z a k, *Proszę pokazać język...* s. 76. I dalej, w odniesieniu do poezji po 1968 roku: „gdy czytamy np. *Barykadę* Kornhausera (z tomu *W fabrykach udajemy smutnych rewolucjonistów*), obok symbolicznego znaczenia tytułowej barykady musimy uwzględnić również czysto konkretny sens niesiony przez nazwy rzeczy, z których owa barykada się złożyła, sens odsyłający do pewnej rzeczywistości precyzyjnie zlokalizowanej w czasie i przestrzeni, a znanej dotąd z bardziej codziennego doświadczenia niż z poezji”. T e n ż e, *Proszę pokazać język...* s. 79-80.

Tymczasem badacze i krytycy tomu Gąsiorowskiego *Tonące morze* uznali ów zbiór za dowód prób wyzwolenia z owego poetyckiego getta. Ich zdaniem zamieszczone w tomie utwory, poświęcone relacjom człowieka – zdeterminowanego historycznie i cywilizacyjnie¹⁰ – ze światem oraz Innym, prezentują pewną świeżość spojrzenia, stanowią zwrot ku ponadhistorycznemu humanizmowi – historiozoficznej „jedności antropogeograficznej”, za którą powinien czuć się odpowiedzialny każdy człowiek¹¹, a nie – jak w poprzednich tomach – jedynie poetycką kreację. Andrzej Dzięgielewski podkreśla, iż pomimo wciąż widocznego jeszcze estetyzowania *Tonące morze* to „próba wyrażenia świata, który jest niezbitcie realny, prawdziwy i dostępny”¹². Zdaniem Iwony Smolki ów tom obfituje w przykłady prostego wyrażania uczuć poprzez czytelne metafory, osnute na planie paradoksu („tonące morze”), i ekonomię słowa. W ten sposób poetyka *Tonącego morza* nabiera nie tylko znamion autentyczności, ale i formalnej przezroczystości, komunikatywności – jak akcentuje Smolka – niepopadającej jednak w trywialność¹³.

Powyższe cechy poetyki *Tonącego morza* – zwrot ku sprawdzalności poetyckiego przekazu w ludzkim doświadczeniu i jego ekonomia – ujawniają się szczególnie w utworze *Troje*. Justynowicz podkreśla, iż ów tekst skupia podejmowane w innych utworach roztrząsania sytuacji egzystencjalnej człowieka, ujmowane w poetyckich obrazach „rdzennych zjawisk społecznych”: problematyki wolności, samotności, motywacji ludzkich działań, stanów psychicznych, sytuacji moralnych¹⁴. Zdaniem Dzięgielewskiego *Troje* wyraża istotną egzystencjalnie prawdę, iż wszyscy ludzie nawzajem potwierdzają swój byt¹⁵. Owa prawda ujawnia się szczególnie silnie w puencie utworu, stanowiącej osnowę innych jego motywów: „Świat jest dopiero między mną a światem”¹⁶. Cytowana fraza oraz związane z nią inne motywy *Troje* będą stanowić zatem przedmiot analizy i interpretacji, zaprezentowanej w niniejszym artykule.

Można jednak wysunąć wątpliwość, i jest to teza wyjściowa dalszych badań, czy rzeczywiście egzystencjalna istotność może stanowić kategorię poe-

¹⁰ Por. N o w i c k i, *Idea człowieka*.

¹¹ Por. J u s t y n o w i c z, *Poetyka bez odniesień*.

¹² *Poeci „Hybryd”, „Kierunki”* 1968, nr 22, s. 8.

¹³ *Poezja podwójnego szyfru*, „*Twórczość*” 1968, nr 8, s. 115.

¹⁴ *Poetyka bez odniesień*.

¹⁵ *Poeci „Hybryd”*.

¹⁶ Wszystkie cytaty z utworu *Troje* podaję za wydaniem: K. G ą s i o r o w s k i, *Tonące morze*, Warszawa 1967 – tu s. 25.

tycką; czy jest ona zdolna podważyć mocny zarzut Barańczaka, iż istota poetyki „pokolenia 60” ogranicza się do formułowania „złoty myśli” – poetyckich banałów, aforyzmów „gładkich”, „wpadających w ucho”, broniących idei rzeczywistości jako tworu harmonijnego i oczywistego¹⁷. Niniejszy tekst jest więc nie tylko czysto strukturalną analizą i interpretacją powyższej frazy z utworu *Troje*, ale także próbą weryfikacji zarówno entuzjastycznych recenzji, jak i towarzyszących im wątpliwości, w świetle jedynie sygnalizowanych dotychczas kontekstów filozoficznych *Tonącego morza*. Pierwszym i najważniejszym jest kwestia husserliańskiej fenomenologii jako nowej „filozofii pierwszej”, wskazywana już przez Justynowicza jako kontekst *Tonącego morza* obok inspiracji kantowskich i heraklityjskich¹⁸. Ponadto sam Gąsiorowski w swoich esejach w implicytny sposób powoływał się zresztą na związki z tą dziedziną nauk filozoficznych, m.in. poprzez próby wyzyskania „ujęcia w nawias” – aktu redukcji ejdetycznej – oraz kategorii „oczywistości” jako pojęć teoretycznoliterackich¹⁹. Drugim istotnym – choć potraktowanym nieco bardziej marginalnie – kontekstem utworu *Troje* jest filozofia autora *Bycia i czasu*, na którą powoływał się sam Gąsiorowski w odniesieniu do swojej twórczości²⁰. Próba interpretacji wspomnianej frazy w świetle fenomenologii Husserla oraz egzystencjalizmu Heideggera stanowi zarazem próbę określenia kryteriów reinterpretacji całej poetyki „pokolenia 60”. Problemem niniejszego tekstu nie jest przy tym pragnienie rozliczenia politycznych uwikłań Gąsiorowskiego ani innych poetów Orientacji, zasługujące na omówienie w osobnej rozprawie. Ponadto z uwagi na niewielką objętość tej pracy i jej propedeutyczny charakter konteksty filozoficzne oraz ich

¹⁷ Należą do nich przykłady podawane przez autora *Nieufnych i zadufanych*: „Natura jest skażona przez samą naturę” (Zbigniew Jerzyna) czy „Wszystko na świecie kiedyś przeminie / jak mija młodość” (Stanclik). B a r a ń c z a k, *Nieufni i zadufani*, s. 113, 115-116.

¹⁸ J u s t y n o w i c z, *Poetyka bez odniesień...* Inspiracje filozoficzne były już dostrzeżone przez badaczy *Tonącego morza*. Bohdan Justynowicz podkreślał m.in. inspiracje heraklityjskie, kantowskie i fenomenologiczne, składające się na szerokie intelektualne pole „antropologizacji kosmosu”, wyłaniające się z niemal każdego tekstu, konsekwentnie motywowane poetycko „poczucie ontologicznej jedności świata, rzeczywistości – w tym – rzeczywistości ludzkiej [...]”. Tamże. Natomiast Krzysztof Mętrak akcentował „zdolność spekulatywną” *Tonącego morza*. K. M ę t r a k, *Myślenie ma kolosalną przeszłość*, „Życie Warszawy” 1968, nr 61, s. 5.

¹⁹ Por. K. G ą s i o r o w s k i, *Wyspa oczywistości (szkic do poezji współczesnej)*, „Orientacja” 1965, nr [1] grudzień, s. 55-57; t e n ż e, *Na barykadach kreacji*, w: *Za progiem wyboru*, red. J. Leszina-Koperski, Warszawa 1969 – przedruk w: t e n ż e, *Trzeci człowiek. Szkice o realności poezji współczesnej*, Łódź 1980, s. 119-137.

²⁰ T e n ż e, *W tej poezji otwierają się przepaści*, s. 4.

bibliografia zostaną ograniczone do niezbędnego minimum i potraktowane ogólnikowo.

WOKÓŁ TAUTOLOGICZNOŚCI

Warto ponownie skupić się na strukturze analizowanej frazy: „Świat jest dopiero między mną a światem”, która wydaje się nieskomplikowana na płaszczyźnie języka artystycznego – jeśli rozumieć przezeń jedynie obecność funkcji estetycznej w języku, swoisty naddatek formalno-treściowy²¹. Analizowana fraza utworu *Troje* ma oczywistą w wymiarze syntaktyczno-logicznym postać definicji. Jej głównym ośrodkiem znaczeniowym jest leksem „świat”, umiejscowiony w pozycji *definiendum*, po którym następuje klasyczna w definicjach oznajmująca spójka „jest”. Czy jednak owa fraza stanowi klasyczny model definicji typu „coś jest czymś”? Teoretycznie tak: definicyjny element „Świat jest...” uzupełnia złożony *definiens* w funkcji składniowej okolicznika miejsca: „między mną a światem”, wzmocniony okolicznikiem czasu – „dopiero”, jako potoczny wariant logiczno-matematycznego określnika „wtedy i tylko wtedy”. Świat sytuuje się więc w przestrzeni między sferą, w której funkcjonuje ludzkie Ja, a sferą „świata”.

Z czysto strukturalnego czy też logicznego punktu widzenia zdublowanie leksem świat w *definiendum* i *definiens* jest tautologią typu potocznego, w ramach której *definiens* (orzecznik) stanowi przekład, powtórzenie *definiendum*-podmiotu²². W perspektywie ekonomii komunikacji językowej tautologia stanowi zabieg „nie wnoszący niczego nowego w stosunku do tego, co jest przez nie określone”²³, stanowi więc pusty naddatek redundancyjny, zaś z punktu widzenia metodologii nauk humanistycznych – błąd definicyjny *idem per idem* (*p* jest to *p*)²⁴. Tak rozumiana tautologia, pragnąc wyjaśnić,

²¹ Por. np. J. S ł a w i ń s k i, *Wokół teorii języka poetyckiego*, w: t e n ż e, *Dzieło, język, tradycja*, Warszawa 1974.

²² Zob. [hasło:] *Tautologia*, w: *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Wrocław–Warszawa–Kraków 1988², s. 189-190. Potoczne rozumienie tautologii nie jest tożsame z jej logicznym pojęciem stosowanym w rachunku kwantyfikatorów. Tamże.

²³ *Mały słownik języka polskiego*, red. S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka, Warszawa 1969, s. 823.

²⁴ Por. W. P a w ł o w s k i, *Tworzenie pojęć w naukach humanistycznych*, Warszawa 1986, s. 9-34.

niczego nie wyjaśnia, powtarza bowiem to, co ma podlegać definiowaniu i naukowej eksplikacji.

Czy można jednak uznać badaną frazę za przykład tautologiczności w powyższym rozumieniu? Tautologia nieraz stanowiła strukturalny wyznacznik poezji – jak choćby w postaci cechy „rybności”, stanowiącej fundament świata poetyckiego utworu *W rzece Heraklita* Wisławy Szymborskiej. Tekst ów jest ważnym kontekstem rozważań na temat utworu *Troje*: podejmuje typową dla Szymborskiej problematykę alienacji i reifikacji: tematyzuje i swoiście alegoryzuje rozdarcie człowieka między partycypacją w świecie jako swoistej galerii przedmiotowych bytów a wyalienowaniem *cogito* z rzeczywistości. Egzystencja jest więc w nim poprzedzona przez esencję, czyli byt wyposażony w formę (w tym przypadku „rybności”), na którą człowiek nie ma wpływu, ale która ujawnia się w jego egzystencji w różny, nierzadko problematyczny sposób²⁵. Tymczasem badana fraza z poezji Gąsiorowskiego pozbawiona jest typowej dla Szymborskiej przewrotności i ironii, dialektyki przestrzegającej przed uprzedmiotowieniem i alienacją istnienia człowieka w świecie; wydaje się abstrahować od problemów związanych z byciem w świecie²⁶. Sprzeciwia się tym samym podobnej dialektyce traumatycznego uwikłania w świat, częstego w powstającej w pierwszych dekadach po wojnie poezji Szymborskiej, ale przede wszystkim w twórczości Białoszewskiego, Rymkiewicza, Herberta i innych poetów drugiej połowy lat 50.²⁷; jako przejaw dialektycz-

²⁵ Por. S. B a l b u s, *Jesteś tylko jedną z rzeczy wielu*, w: *Człowiek i rzecz. O problemach reifikacji w literaturze, filozofii i sztuce*, red. S. Wysłouch, B. Kaniewska, Poznań 1999, s. 126-130.

²⁶ Twórczość Gąsiorowskiego i Szymborskiej porównywał zresztą Piotr Kuncewicz, argumentując jednak, iż poecie zabrakło ironii i dystansu, aby w pozytywny i ciekawy sposób dokonać upoetyzowania neantyzacji. Por. P. K u n c e w i c z, *Agonia i nadzieja. Poezja polska od 1956*, t. III, Gdańsk 2001, s. 283.

²⁷ Por. J. P r o k o p, *Lekeja rzeczy*, Kraków 1972. Znamienny jest przy tym utwór Herberta *Kołatka*, z tomu *Hermes, pies i gwiazda*, przewrotnie porównujący wyobraźnię poetycką do drewnianej deski jako źródła prostej i oczywistej moralności. Por. A. S t a n k o w s k a, *Kształt wyobraźni. Z dziejów sporu o „wizję” i „równanie”*. Kraków 1998, s. 46-47. Sam Grochowiak bronił potocznej empirii we wszystkich wariantach estetycznych, postulując „drogę trudnej afirmacji tego, co jest”. Por. S. G r o c h o w i a k, *Turpizm – realizm – mistycyzm, „Współczesność”* 1963, nr 2. Ponadto w kontekście zakresu reifikacji poetyckich portretów z rupieci autorstwa Grochowiaka Jacek Łukasiewicz zwrócił uwagę na dwa modele groteski jego w poezji: optymistyczną („rupiecie” jako znak żywotności, jak np. w utworze *Zakwitanie*) i pesymistyczną („rupiecie” jako dowód sztywnienia, zamierania ciała, czego przykładem jest *Banko*). Zob. J. Ł u k a s i e w i c z, *Wstęp*, w: S. G r o c h o w i a k, *Wybór poezji*, red. J. Łukasiewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000, s. 22n. Warto tu przywołać także deklaratorywnie zapatrzonego w substancjalny konkret Miłosza, który – paradoksalnie – często ignoro-

nego ruchu myśli, poezja owa, szczególnie nurt turpistyczny i jego wariant w postaci „poezji rupieci”, stanowiła także pozytywną realizację modelu „romantyzmu dialektycznego” Barańczaka. Natomiast Gąsiorowski, zamiast podważać utarte definicje, sam je formułuje w arbitralnej konstatacji – problem reifikacji czy alienacji w utworze *Troje* ustępuje miejsca relacyjności „ja” z rzeczywistością, relacyjności jako zjawisku samemu w sobie – czyli poza żywotnymi problemami epoki, a blisko „klasycyzmu dogmatycznego” czy „poetyckiego realizmu pojęciowego”.

Wydaje się więc, że finalna fraza z utworu *Troje*, „Świat jest dopiero między mną a światem”, za sprawą tautologicznego dublowania sensów leksemu „świat”, niesprecyzowanego znaczeniowo, staje się alegoryczna, wręcz beztreściowa; więcej, że odpowiada niemalże wszystkim wyznacznikom jednej ze strategii bohatera lirycznego „pokolenia 60”, którą Barańczak określił jako *homo definiens*. Po pierwsze bowiem, stanowi konstatację typu „coś jest czymś”, czyli wpisuje się w najczęstszy schemat opisu rzeczywistości w młodej poezji początków lat 60. Po drugie, budowa owej frazy nie podkreśla strukturalnych napięć egzystencji, ale wpisując ludzkie Ja w świat, który – co ciekawe – „jest dopiero między mną a światem”, stanowi raczej gest „ocalenia całości i całkowitości świata”. Jak ułał pasuje do niej zarzut Barańczaka pod adresem *homo definiens*: „przeświadczenie, że rzeczywistość ta jest, może być, powinna być harmonijna i jednoznaczna; że jedno zdanie-definicja czy wiersz-formuła mogą określić ją (czy też którykolwiek z jej składników) w całej pełni, nic z niej nie tracąc; że, ponadto, każde takie określenie jest niewzruszone w swojej słuszności: w słówku «jest» nie ma miejsca na wyjątki, nie ma w nim także śladu wahania czy rozterki”²⁸. Po trzecie wreszcie, świat jako niesprecyzowane semantycznie, czyli skrajnie wieloznaczne słowo-worek zbliża się do Barańczakowskiej kategorii słowa-powszechnika; zasto-

wał złożoność bycia, wikłając się w aporie (*casus* cielesności jako kategorii epistemologicznej i strategii autoprezentacyjnej w jego twórczości). B. P r z y m u s z a ł a, *Szukanie dotyku. Problematyka ciała w poezji współczesnej po 1956 roku*, Kraków 2006; M. P. M a r k o w s k i, *Miłosz: dylematy autoprezentacji*, w: *Poznawanie Miłosza 2*, red. A. Fiut, cz. 2.: 1980-1998 [Proza], Kraków 2000, s. 327-337. Tendencje wpisujące podmiot w świat są zresztą szersze i obecne także w młodej poezji lat 90., w nurtach takich, jak o'haryzm czy banalizm. Tego typu klasyfikacje, podobnie jak ustalenia Barańczaka, noszą jednak piętno ogólności.

²⁸ *Nieufni i zadufani*, s. 116. Ów zarzut dotyczy także tendencji formulistycznej jako głównej zasady poetyki Orientacji, sformułowanej retrospektywnie przez A.K. Waśkiewicza. Por. A. K. W a ś k i e w i c z, *Tendencja formulistyczna*, w: *Za progiem wyboru*, Warszawa 1969.

sowanie go w funkcji tworzywa poetyckiego czyni Gąsiorowskiego sprzymierzeńcem „poetyckiego realizmu pojęciowego” i niemalże postsocrealistą.

Co należy zdecydowanie podkreślić, Barańczak wskazuje na Gąsiorowskiego i Górzańskiego jako jedynych autorów „pokolenia 60”, którzy wypracowali w pełni indywidualne poetyki²⁹; stąd też w monografii *Nieufni i zadufani* nie ma przykładów z ich utworów. Niemniej z perspektywy aksjologii nakreślonej przez autora *Jednym tchem* filarem pozytywnie wartościowanej w sensie estetycznym i etycznym poezji jest jedynie „myśl dialektyczna” jako „stała walka antynomii i sprzeczności”³⁰. Gdyby poprzestać na powyższej, czysto strukturalnej i niekontekstowej analizie puenty *Troje*, można by potępić badaną frazę na gruncie estetycznym i etycznym.

Kluczowa wydaje się jednak kwestia, czy leksem „świat” w pozycji inicjalnej oraz świat jako element definiendum mają rzeczywiście jedno i to samo znaczenie? Sens tautologiczności tej definicji poetyckiej staje pod znakiem zapytania za sprawą okolicznika czasu „dopiero” i okolicznika miejsca „między”, które różnicują znaczenia powtarzanych leksemów. Stwierdzenie faktu, iż człowiek pozostaje w relacji do świata, należy bowiem do kategorii oczywistości: każdy podmiot jest tak pewny własnego istnienia w świecie, iż nie zadaje pytań o naturę własnych relacji ze światem, skupiając się na konkretnych problemach natury egzystencjalnej. Popularność materialistyczno-egzystencjalistycznych tendencji turpistycznych w poezji drugiej połowy lat 50., a zwłaszcza wspomniany wyżej problem reifikacji człowieka, wskazują jednak, iż sam sposób rozumienia relacji podmiotu ze światem (a zarazem problem poznawczych dyspozycji podmiotu względem rzeczywistości) w istotny sposób wyznacza miejsce i rolę kondycji ludzkiej w świecie. Zbyttna równorzędność podmiotu i rzeczy grozi reifikacją, zaś przecenianie elementów duchowych podmiotu ponad światem rzeczy – solipsyzmem. Należy zatem poszukać złotego środka między tymi dwiema skrajnościami. Tego typu wyjście sformułował Husserl, postulując, iż ów złoty środek można osiągnąć jedynie poprzez „powrót do rzeczy”, czyli zwrot ku światu oczywistości i jego ponowne przemyślenie w nowym, ateoretycznym i bezpośrednim modelu poznawczym³¹. Ów powrót do rzeczy nie ma jednak wiele wspólnego z ograniczeniem do empirii, typowym dla poezji turpistycznej.

²⁹ T e n ż e, *Nieufni i zadufani*, s. 21.

³⁰ Tamże, s. 20-22.

³¹ Por. W. S t r ó ż e w s k i, *O metodzie fenomenologii*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, zebrał i oprac. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 79.

Fragment definiensa badanej frazy („między mną a światem”) z jego metaforycznym komentarzem w postaci kategorii „malenia” jako przytłoczenia indywidualnego podmiotu przez różnorodność doświadczeń zmysłowych:

I dzień. Malejemy. Wstają horyzonty – wzroku, słuchu,
Dotyku, słów słońca czarne i pieszczot.

„Malenie” pod ciężarem wielości doświadczeń nawiązuje do husserlińskiej postawy „naturalnego nastawienia”, czyli codziennej, potocznej perspektywy poznawczej, na mocy której istnienie świata jawi się jako oczywiste: jako zbiór przedmiotów, w otoczeniu których żyje człowiek, doświadczając dzięki nim najróżniejszych doświadczeń zmysłowych. W jego ramach podmiot ukazuje się jako jeden z bytów, zaś jego osobowość ugina się pod ciężarem wielości i zmienności doświadczeń zmysłowych czy egzystencjalnych³². Zawężanie istnienia osobowego podmiotu do jego bezpośredniego, zmysłowego związku z przyrodą prowadzi do utożsamienia źródeł niesprzecznej wiedzy z doświadczeniem rzeczywistości przyrodniczej, w oderwaniu od transcendentnej świadomości rozpoznającej przestrzenno-czasową rzeczywistość. Owa postawa, zwana „błędem naturalizmu”, jest typowa nie tylko dla nauk empirycznych, ale także dla każdej potocznej postawy „naturalnego nastawienia”, poddającej istnienie człowieka w świecie ciśnieniu różnych naukowych przeswiadczeń i myślowych stereotypów – nie tylko *stricte* materialistycznych. Konsekwencją „błędu naturalizmu” jest zmysłowy reizm i obiektywizm jako główne elementy doświadczenia poznającego podmiotu, a zarazem ztrata podmiotowej pozycji w akcie poznania – „świadomość przedmiotowości” podmiotu³³. Ja empiryczne³⁴, zatrzęsnięte w świecie materii i zredukowane do materii, niezdolne do buntu wobec oczywistości³⁵, jest tym samym zagrożone reifikacją.

Postawa „malenia” podmiotu jest więc postawą uwarunkowaną, niemniej – na co wskazują inne motywy *Troje* oraz finalna fraza – nie stanowi ona perspektywy w pełny sposób definiującej istnienie człowieka w świecie. Konstatacja „Świat jest dopiero między mną a światem” poprzez znaczeniowe nie-

³² Por. J. S z e w c z y k, *O fenomenologii Edmunda Husserla*, oprac. B. Markiewicz, Warszawa 1987, s. 69.

³³ Tamże.

³⁴ Por. K. Ś w i ę c i c k a, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993, s. 29-30.

³⁵ Por. S z e w c z y k, *O fenomenologii Edmunda Husserla*, s. 70.

sprecyzowanie leksemu świat ukazuje główny wyznacznik relacji strukturalnych między jednostką a rzeczywistością – jak się okaże w dalszych rozważaniach, wyznacznik najbardziej fundamentalny. Znaczeniowa ogólność leksemu świat nie nadaje mu więc statusu alegorii ani symbolu, nie apeluje do odbiorcy o rekonstrukcję wielości jego znaczeń. Jego znaczenie jest stabilne – dotyczy rzeczywistości, w której żyje podmiot, rozumianej raczej jako kategoria filozoficzna niż element języka poetyckiego. Ogólność semantyczna leksemu świat stanowi raczej efekt husserliańskiej redukcji transcendentalnej, czyli aktu „ujęcia w nawias” owego „naturalnego nastawienia”³⁶ i skupienia na oczywistym wymiarze bycia w świecie, jak również redukcji ejdetycznej, czyli „ujęcia w nawias” „pozycji egzystencjalnej (istnienia, sposobu istnienia) przedmiotu”³⁷. Za sprawą redukcji oraz innych operacji podmiot abstrahuje od zróżnicowania egzystencjalnego świata, skupiając się na tych jego cechach, które – jako obiektywne i pierwotne – określają istnienie człowieka w świecie³⁸.

Analizowana konstatacja Gąsiorowskiego, pomimo oscylowania wokół tautologii potocznej (z punktu widzenia logiki praktycznej nienacechowanej aksjologicznie), pozwala wskazać na źródłową oczywistość istnienia świata jako na istotny i niezbywalny fundament osobowej kondycji podmiotu. Dopiero bowiem husserliańska redukcja fenomenologiczna, polegająca na „wyłączeniu wszelkich naturalnych przeświadczeń”, jest w stanie odsłonić sfery czystej świadomości – Ja transcendentalnego jako dystynktywnej cechy człowieczeństwa. Akty owej świadomości transcendentalnej są już „aktami drugiego stopnia”³⁹. Główną metodą poznawczą, „zasadą wszystkich zasad”, jest obejmująca zarówno elementy zmysłowe, jak i „przedzmysłowe i pozazmysłowe”, naoczność pojmowana jako źródłowa i prezentująca⁴⁰.

W podobny sposób poetyckie Ja, będące nadawcą analizowanej frazy, wskazuje nie tylko na istotę kondycji świata, ale również na źródłowość

³⁶ Tamże, s. 69-70.

³⁷ [Hasło] *Redukcja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii [wersja dla WWW]*. [on-line] <http://www.ptta.pl>.

³⁸ Poszukiwanie obiektywnych i pierwotnych wyznaczników istoty fenomenów jest określane mianem ideacji (abstrakcji), której towarzyszy redukcja ejdetyczna. Inną metodą analizy fenomenologicznej jest „metoda oglądu” fenomenów. Zob. R. I n g a r d e n, *Wykład siódmy. 27 października 1967*, w: t e n ż e, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień-17 listopad 1967)*, z języka niemieckiego przeł. A. Półtawski, Warszawa 1974, s. 147.

³⁹ Por. Ś w i e c i c k a, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, s. 29.

⁴⁰ Por. S z e w c z y k, *O fenomenologii Edmunda Husserla*, s. 72-73.

własnego, transcendentalnego charakteru – zrywającą z przesądami na temat swojego istnienia w świecie, wynikłymi choćby z „błędu naturalizmu”. Ja transcendentalne jako podmiot aktów naoczności, stanowiących następstwo aktów redukcji, to bowiem *sum cognitans*, czyste To Samo; niepodzielne, niezależne od aktów, w jakich żyje i od relacji z obiektami świata. Jako źródłowy punkt życia świadomości i strumienia przeżyć, percypuje oczywistość swojego (jako ludzkiego) istnienia i działania w świecie; co najistotniejsze, inne przedmioty świata, wszelkie nie-Ja, nie determinują w sposób arbitralny jego kondycji, ale stanowią korelaty przeżyć intencjonalnych podmiotu⁴¹.

Pojawia się jednak pytanie o status tak pojmowanego poetyckiego Ja, bliskie zarzutom abstrakcyjności autorstwa Barańczaka. Wydaje się bowiem, iż w transcendentalizmie owego Ja, w dokonanej przezeń redukcji rzeczywistości do jej istoty, nie ma miejsca na konkretność, indywidualność podmiotu. Podobne wątpliwości towarzyszyły recepcji filozofii Husserla. Filozofowie dialogu i inni myśliciele wskazywali często na fundamentalną niespójność poglądów autora *Badań logicznych* – na paradoksalny, jednocześnie faktyczny (indywidualny, konkretny) i absolutny status Ja, jak również na wyobcowanie nadrzędnego podmiotu ze świata⁴². Radykalny husserliański transcendentalizm, graniczący z solipsyzmem i ufundowany na kartezjańsko-kantowskim modelu samoświadomego podmiotu, stanowił przedmiot ataków zarówno Heideggera, jak i filozofów dialogu, zarzucających Husserlowi utwierdzenie opozycji między podmiotem i przedmiotem, a zarazem groźbę reifikacji podmiotowego Ty do rangi jednego z obiektów świata otaczającego (*Umwelt*)⁴³.

Jak wskazuje m.in. Krystyna Świącicka, transcendentalność nie oznacza jednak przekreślenia empirycznego i egzystencjalnego kształtu rzeczywistości, mimo redukcji „błędu naturalizmu”. Typowe dla nastawienia naturalnego jako statusu Ja empirycznego uwikłanie Ja w świat zewnętrzny zyskuje bowiem głębszy, samoświadomy fundament: rzeczy nie są już autonomiczne względem

⁴¹ Por. Ś w i ę c i c k a, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, s. 28-29, 31.

⁴² Zarzucano Husserlowi m.in., iż poprzez drażnienie procesu redukcji narzuca świadomości sztuczne, nieintuicyjne modele postępowania, blokujące refleksję egzystencjalną i jakiegokolwiek związku fenomenologii ze światem zewnętrznym wobec autonomicznej świadomości. Por. K. Ś w i ę c i c k a, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 62. Jednocześnie J. Szewczyk zaznacza, iż interpretacje kluczowego dla fenomenologii Husserla hasła „powrotu do rzeczy” są zbyt reistyczne. Por. S z e w c z y k, *O fenomenologii Edmunda Husserla*, s. 67-84. W myśli Husserla „Ciągłe na nowo wyłania się pytanie: jak pogodzić konkretny i indywidualny charakter Ja transcendentalnego z jego absolutnym i nie powątpiewalnym sposobem istnienia”. Ś w i ę c i c k a, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, s. 6-7.

⁴³ Por. tamże, s. 6, 9.

Ja, które jest od nich zależne, ale stanowią korelaty przeżyć Ja transcendentalnego jako tworu nieuwarunkowanego⁴⁴. Ponadto – czego wydawali się nie zauważać krytycy fenomenologii Husserla – uwarunkowane przez świat Ja empiryczne i nieuwarunkowane Ja transcendentalne są od siebie zależne; w każdym akcie Ja empirycznego przejawia się aktowa natura Ja czystego. Dzięki źródłowości Ja czystego Ja osobowe może, zdaniem Husserla, dążyć do stanu doskonałości, czyli „jednolitości i trwałości”, poprzez „jedność konsekwencji” i „przekonań”: racjonalność i celowość „świadomej aktywności”⁴⁵. Modyfikuje i poszerza to w istotny sposób wskazywany przez badaczy poezji Gąsiorowskiego postulat odpowiedzialności za świat – świat, który wytwarza się w całej złożoności relacji między podmiotem a światem oczywistości; świat, który nie istnieje sam przez się jako materialny, ale jest w istocie projekcją złożonych (nie tylko zmysłowych, ale i intelektualnych) doświadczeń samoświadomego podmiotu.

Ów intersubiektywny sens istnienia człowieka w świecie jako intencjonalnym korelacie przeżyć podmiotu ujawnia się zatem w analizowanej frazie poprzez pojęcie świata w pozycji *definiendum* – świata, który „jest dopiero między mną a światem”. Jeśli świat nie jawi się jako to, co jest „między mną a światem”, czyli jeśli nie stanowi intencjonalnego korelatu przeżyć podmiotowych, to taka wizja świata – pozbawiona tej intersubiektywnej relacji bądź marginalizująca ją – nie jest wizją pełną; właśnie taka alternatywna wizja, alienująca podmiot ze świata, byłaby naznaczona błędem abstrakcji wskazywanej przez Barańczaka. Podobnie alienujący charakter ma wizja podmiotu jako zanurzonego w empirii, typowa dla niektórych realizacji „poezji rupieci”, prezentujących świat „malenia”, w którym podmiot masochistycznie ugina się pod ciężarem wielości doświadczeń zmysłowych. Gąsiorowski przeciwstawia się w ten sposób nurtom poezji powojennej, które dosłownie wikkłają podmiot w świat, reifikując osobowy wymiar jednostki.

„AŻEBYM MÓGL CIĘ KOCHAĆ...” – MIĘDZY JA A NIE-JA

Z perspektywy husserliańskiej intersubiektywności, na mocy której własne „absolutnie jedyne ego konstituuje wszystko inne, w tym także drugie Ja

⁴⁴ Tamże, s. 31.

⁴⁵ Tamże.

i siebie samego jako człowieka”⁴⁶, problem uwikłania Ja w świat nie wydaje się tak traumatyczny, jak w omówionych powyżej nurtach poezji drugiej połowy lat 50.⁴⁷ Podobnie jak Husserlowi zarzucano paradoksalny status podmiotu, zarzuty wobec Gąsiorowskiego i poetyki Orientacji dotyczyły kwestii reifikacji problematyki egzystencjalnej poprzez szermowanie pojęciami ogólnymi i skrajną autonomiczność poetyckiego świata.

Niemniej również ten element sporny filozofii Husserla czy poetyki Orientacji Gąsiorowski omija, eksponując – obok okolicznika czasu „dopiero” – okolicznik miejsca „między”, mający znacznie silniejsze konotacje filozoficzne. Owo „między” przywołuje inny niż husserliański, bo ukonstytuowany na gruncie przeciwstawiającej się transcendentalizmowi filozofii dialogu⁴⁸, kontekst bycia w świecie jako specyficznego spotkania ze światem. Owo spotkanie ze światem ma charakter faktu pre-epistemologicznego, czyli poprzedzającego moment spotkania z Drugim, który to fakt Theunissen nazywał właśnie zjawiskiem „między” („zwischen”). Nie daje się ono jednocześnie udowodnić na gruncie jakiegokolwiek teorii, ale podlega jedynie unaocznieniu poprzez nieteoretyczną „egzystencjalną Praxis”⁴⁹. Jak pisze Piotr Urbański w kontekście *Filozofii dramatu* Tischnera:

Człowiek jest bowiem podwójnie otwarty: intencjonalnie na świat – scenę przeżywanego przez siebie dramatu, oraz dialogicznie – na drugiego człowieka. To, co rozgrywa się pomiędzy nimi, Tischner nazywa dramatem. Dramat ten jest właśnie przestrzenią, w której realizuje się spotkanie – egzystencjalne wydarzenie międzypodmiotowe, w które uwikłana jest Transcendencja⁵⁰.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Por. A. S a n d a u e r, *Na przykład Szymborska*, w: t e n ż e, *Liryka i logika. Wybór pism krytycznych*, Warszawa 1969, s. 393-420; J. K w i a t k o w s k i, *Błazen i Hiob*, w: t e n ż e, *Klucze do wyobraźni*, Kraków 1973.

⁴⁸ „Wszyscy dialogiści są ze sobą zgodni w kwestii podstawowego założenia: nie można rozpoczynać filozoficznej refleksji wychodząc od Ja, *cogito*, czy jakkolwiek pojętej zasady o charakterze podmiotowym. Jest to bowiem sprzeczne z podstawowymi faktami ludzkiego doświadczenia, które zgodnie potwierdzają zasadę głoszącą, że Ty stanowi dla Ja nieodzowny punkt odniesienia, tak, że tego ostatniego nie sposób rozpatrywać w oderwaniu od związanego z nim partnera. Wszelka refleksja filozoficzna, jeśli nie chce na zawsze pozostać w obszarze dowolnych konstrukcji, musi rozpoczynać swą drogę nie od tak czy inaczej pojętego podmiotu, lecz od dialogu, tego co się dzieje pomiędzy Ja i Ty i co jest bardziej pierwotne od wszelkiej subiektywnie ukierunkowanej refleksji”. Ś w i ę c i c k a, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, s. 6.

⁴⁹ Tamże, s. 9.

⁵⁰ P. U r b a ń s k i, *Podmiot w spotkaniu*, w: *Z problemów podmiotowości w literaturze polskiej XX wieku*, red. M. Lalak, Szczecin 1993, s. 37. Badacz przytacza na wstępie znamien-

Jak wskazuje J. Tischner, bycie-w-świecie danego Ja zależy fundamentalnie od obecności Ty i komunikacji obu podmiotów poprzez słowa: „Otoczający mnie świat jest wielkim darem mowy, zakładającym obecność Drugiego”⁵¹.

W utworze *Troje* tkwiącą potencjalnie w puencie intersubiektywność jako relację z Drugim ilustrują opisy zależności z żeńskim podmiotem – adresatką:

I noc. Już późno. Leżysz w śnie wążutkim. Jest ciebie
 We mnie więcej niż gdziekolwiek w świecie. Nawet niż
 W tobie. Ażebym mógł cię kochać – odbierz, gdy się zbudzisz.
 [...]
 [...] Mniej jest mnie
 We mnie niż gdziekolwiek w świecie. Nawet niż w tobie.
 Ażebym mógł cię kochać – zatrzymaj na dłużej.

Z powyższych fragmentów wynika, iż u Gąsiorowskiego samotność Ja jako istota pierwotnej sytuacji poznawczej nie ma racji bytu („[...] Jest ciebie / We mnie więcej niż gdziekolwiek w świecie. Nawet niż / W tobie. [...]”; „[...] Mniej jest mnie / We mnie niż gdziekolwiek w świecie / Nawet niż w tobie”). Poprzez kontekst omawianej frazy – Ja jest najwięcej w świecie i w Ty, który to fakt stanowi podstawę miłości jako wymiany emocji („Ażebym mógł cię kochać – odbierz, gdy się zbudzisz”; „Ażebym mógł cię kochać – zatrzymaj na dłużej”) – ujawnia się także wymiar spotkania z drugim Ja. Oba podmioty nawzajem się uzupełniają, bowiem partycypują w intersubiektywności husserliańskiej, której ilustrację stanowi ich miłość jako współkonstytuowanie się obu podmiotów. Nie zmienia tego nawet dwukrotnie powtórzona fraza „Ażebym mógł cię kochać...” przy braku analogicznej, zdolnej w pełni uobecnić ową współzależność, formuły „Ażebyś mogła mnie kochać...”, który to brak zasługiwałby pewnie na głębszą interpretację genderową. Ów brak równoważony jest jednak przez kontekst racjonalności i kon-

ną krytykę strukturalizmu jako metodologii antypodmiotowej, krytykę autorstwa M.A. Krapca: „Antropologia strukturalistyczna metodą czysto «obiektywną» unicestwiała ludzki podmiot, sprowadzając go «racjonalnie» do interioryzacji języka. Bieg historii filozofii zamknął się w kole. Myśl filozoficzna, wynurzywszy się w VII w. p.n.e. z przedosobowego, mglistego, ale jakże racjonalnego bezkresu, doszła do «odkrycia» podstawowej, bezkresnej struktury zbioru przypadków, jaką ma być cała rzeczywistość”. (M.A. K r a p i e c, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 56).

⁵¹ *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 180. Tischnerowi chodzi nie tyle o wymianę słów, ile dóbr. Por. t e n ż e, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 122; U r b a n ś k i, *Podmiot w spotkaniu*, s. 37-38, przypis 8.

sekwencji jako swoistych profitów płynących z postawy transcendentalnej; aktywna postawa adresatki w relacji miłosnej nie powinna sprowadzać się jedynie do stanu „tu i teraz”, ale winna mieć charakter długofalowy. Zastanawiająca jest jednak bierna postawa męskiego podmiotu, stawiającego warunek miłości (podwójne „Ażebyś mógł mnie kochać...”).

Dla właściwego zrozumienia husserliańskiej intersubiektywności, a w konsekwencji także analizowanej konstatacji Gąsiorowskiego, pomocna okaże się kwestia ewentualnej hierarchii podmiotów pozostających w relacji, stosunku między Ja i nie-Ja. Jak wskazuje Krystyna Święcicka, w fenomenologii Husserla pojawiały się elementy antycypujące rozwiązanie filozofii dialogu. Przede wszystkim, wbrew krytykom transcendentalizmu Husserla, własne Ja podmiotu w filozofii autora *Badań logicznych* nie ma nadrzędnej pozycji: „Moje własne ja osobowe konstytuuje się za pośrednictwem drugiego człowieka”; podmiot poza relacjami intersubiektywnymi, jako samotna w świecie sobość, stanowi jedynie „teoretyczny konstrukt”, a nie pełnię Ja osobowego⁵². Transcendentalizm Ja wyraża się w tym, iż Ja „czyste” stanowi niezbędny i niezbywalny fundament zarówno ukonstytuowania się własnego Ja empirycznego, jak i innego Ja osobowego⁵³. Fundamentalne dla konstytucji Ja czystego jest więc współkonstytuowanie się monadycznych podmiotów:

W rozumiejącym (*komprehensiv*) doświadczeniu istnienia drugiego człowieka rozumiemy go bez dalszych zabiegów jako podmiot odnoszący się do obiektów, do których także my się odnosimy. [...] Odnosimy się do wspólnego świata otaczającego – pozostajemy w związku osobowym: jedno przynależy do drugiego. Nie moglibyśmy dla innych być osobami, gdyby przed nami [...] nie stał wspólny otaczający nas świat; jedno konstytuuje się z istoty wraz z drugim⁵⁴.

Ja jest monadą, której husserliańska interpretacja nawiązuje do tradycji metafizycznej i traktuje monadyczność jako narzędzie nadania Ja uniwersalnego i konkretnego charakteru. W ten sposób odniesienie do „realnego świata otaczającego”, czyli sfery „nie-Ja”, staje się warunkiem koniecznym konstytucji transcendentalnego Ja, wiążącym owo Ja z jego aktami i przeżyciami; wszelkie nie-Ja spełnia funkcję motywacji do działania transcendentalnego

⁵² *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, s. 30.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ E. H u s s e r l, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, Warszawa 1974, s. 271. Cytat ten przywołuje również K. Święcicka (*Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, s. 27-28).

Ja⁵⁵. „Ja, które należy do monady, stanowi – z jednej strony – podmiot zdolności i możliwości oraz określeń habitualnych, z drugiej zaś – podmiot świata otaczającego (*Umwelt*), w którym znajdują się rzeczy wobec podmiotu zewnętrzne, a także inne Ja, będące także podmiotami przynależnego do nich świata otaczającego. Wraz z tymi innymi Ja monadyczny podmiot tworzy wspólnotę monad, której świat zewnętrzny zawdzięcza właśnie swój obiektywny, czyli intersubiektywny charakter”⁵⁶. Pojęcie monady u Husserla jako fundament ciągłości i wewnętrznej jedności istnienia Ja ma dwa znaczenia, dotyczące dwóch związanych ze sobą rodzajów ciągłości: monada absolutna jako „ciągłość świadomości wewnętrznej” – pierwotne czasowanie się, absolutna źródłowość stawania się, stanowiąca fundament konstytucji monady fenomenalnej jako ciągłości świadomych przeżyć Ja, umieszczającej elementy monady absolutnej w czasie jako wewnętrznym strumieniu świadomości⁵⁷. To właśnie „monadyczna konkretność” Ja zabezpiecza je przed abstrakcyjnością⁵⁸. K. Świącicka następująco komentuje owo współkonstituowanie się podmiotu i świata, rzutujące na rzeczywistość empiryczną, na sferę egzystencji: „Człowiek w znaczeniu «realnej osobowości» jest «tym, czym jest jako *istota sama siebie utrzymująca* w swym obcowaniu z rzeczami swego świata i z osobami swego osobowego świata otaczającego: w nim *zachowująca swoją indywidualność*”⁵⁹. Niemniej „w wyniku pojawienia się drugiego Ja moje Ja zostaje pozbawione swojego uprzywilejowanego miejsca, przestaje być jedynym absolutnym punktem odniesienia, spadając do poziomu jednego spośród wielu innych”⁶⁰.

Niemal analogiczna obustronność uwikłania w siebie i świat przez Ja i nie-Ja widoczna jest doskonale w cytowanych wyżej, prostych frazach utworu Gąsiorowskiego; w obustronnym transcendentalizmie aktów nadawcy i adresatki, dającym się przełożyć na następującą glosę: mogą cię kochać jedynie wówczas, kiedy sama zdecydujesz odebrać i zachować w sobie część mnie w sobie. Być może właśnie dlatego brak w tym utworze frazy „Ażebyś mogła mnie kochać...” Być może – jak w powyższych rozważaniach, a zarazem podobnie, jak w tekstach Szymborskiej typu *Próba* czy *Rozmowa z kamieniem*

⁵⁵ Tamże, s. 33-34.

⁵⁶ Tamże, s. 35.

⁵⁷ Por. tamże, s. 35-36.

⁵⁸ Por. tamże, s. 36.

⁵⁹ Por. tamże, s. 28. Cytat pochodzi z Husserla (*Idee*, s. 199).

⁶⁰ Ś w i ę c i c k a, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, s. 31.

– nie-Ja jest nieprzeniknione dla Ja, więc Ja nie może ferować żadnych sądów pod adresem życia wewnętrznego nie-Ja. Również zatem ewentualne myślowe niekonsekwencje pozwalają się tłumaczyć na gruncie intersubiektywności husserliańskiej. Ponadto problematyka temporalnego wymiaru monadycznego istnienia Ja w filozofii Husserla, choć zbyt złożona, aby przedstawić ją w sposób wyczerpujący w niniejszej pracy, także znajduje odbicie w utworze Gąsiorowskiego – poprzez konstytuowanie się Ja w cyklicznym następstwie dni i nocy. Wprawdzie Gąsiorowski nie nawiązuje bezpośrednio do pamięci, a zatem kontekst retencji i protencji czasowej pozostaje zasadniczo niezaktualizowany w utworze *Troje*, niemniej następstwo dni i nocy jako kontekst istnienia Ja wpisuje się w intersubiektywny charakter Ja poetyckiego, w istotny sposób inspirowanego przez filozoficzne koncepcje Ja.

Relacja z Drugim w analizowanej frazie przywołuje zresztą nie tylko kontekst Husserla i filozofii spotkania. Jeśli bowiem między mną a światem rzeczy wytwarza się niejako inny, relacyjny świat, to niewątpliwie coś się w nim dzieje – jest to rzeczywistość posiadająca własną ontologię. Fraza Gąsiorowskiego w sposób niemal bezpośredni odsyła do heideggerowskiego „bycia-w-świecie” jako jednolitego fenomenu i „podstawowej struktury jestestwa”, fenomenu złożonego z kilku istotnych momentów („egzystencjałów”): po pierwsze, świata, po drugie tego, kto jest w świecie oraz po trzecie bycia-w. „«Świat» w sensie potocznym jest pochodny wobec bycia-w-świecie. Bycie-w zawiera momenty rozumienia, położenia, upadania i mowy. Bycie-w stanowi charakter «otwartości» jestestwa, bycia-tu-oto”⁶¹. Jestestwo postrzega siebie jako byt – w sposób faktyczny rzucony („upadły”) w sferę bytu wewnątrzświatowego, dzięki czemu jestestwo jest w stanie rozpatrywać (projektować) swoje możliwości działania w sposób odpowiedni do owego wrzucenia.

Zasadniczą różnicą między husserliańską „czystą świadomością” a heideggerowskim *Dasein* jest miejsce intencjonalności, którą w rozważaniach Heideggera poprzedza transcendencja jako absolutny fundament struktury jestestwa, umożliwiającą odniesienie do świata, „bycie-w-świecie”. „Z tego punktu widzenia intencjonalność umożliwia transcendencję tylko w sensie czegoś, co «poza mną», ale nie w sensie struktury mojego jestestwa. J a k o taka struktura, intencjonalność jest pochodna wobec «transcendencji» bycia-w-świecie”⁶². W opinii B. Barana

⁶¹ B. Baran, *Przedmowa*, w: M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 20.

⁶² Tamże, s. 15.

Transcendencja stanowi dlań [Heideggera – przyp. M.D.] podstawowy charakter *jestestwa* i oznacza «przekraczanie bytu» w sensie raczej «kroczenia przez» niż «wykraczania poza». Transcendując *jestestwo* może się odnieść zarówno do tego bytu, którym nie jest, jak i do tego, którym jest. W tym sensie transcendencja to bycie-w-świecie, struktura przysługująca wyłącznie *jestestwu*. Dlatego właśnie, że *jestestwo* transcenduje, a więc *jest-w-świecie*, może się ono odnosić do poszczególnych bytów, między innymi do samego siebie⁶³.

Z czasem, w okresie *Budować, mieszkać, myśleć*, *Da* jako znak bycia tu-oto staje się „prześwitem bycia, w który człowiek wychyla się dzięki swojej rzuconej istocie”⁶⁴. Sens i prawda bycia, wcześniej uznawane za egzystencjały bycia, stają się na tym etapie kwestią otwartości na *jestestwo*. Fenomenologiczny język ustępuje tu miejsca zwróconym ku egzystencji rozważaniom. Niemniej kwestia, któremu z tych dwóch filozofów – Husserlowi czy Heideggerowi – bliższy jest Gąsiorowski w omawianej frazie, zasługuje na dalsze zbadanie w osobnej rozprawie.

Podsumowując niniejszą część rozważań – tautologiczność frazy „Świat jest dopiero między mną a światem” ma jedynie pozorny charakter. Świat jako element *definiendum* – w znaczeniu świata w pełni unaocznionego podmiotowi – nadbudowuje się bowiem na obrazie świata oznaczonego w pozycji *definiens*, czyli przytłaczającego wielością danych świata konkretnego, „dopiero” w momencie, kiedy ten ostatni staje się przestrzenią relacji między poznającym Ja a światem rzeczy oraz innych podmiotów. Dopiero w przestrzeni tych relacji konstytuuje się Ja transcendentalne, w pełni świadome, postępujące w sposób celowy i racjonalny. Jak postulował bowiem Husserl, świat w swojej znaczeniowej pełni jest „czystą «daną»”, „świadomościową rzeczywistością”; jest to „świat w takich granicach, w jakich świadomość niezdeterminowana żadnymi prekonceptjami ani niezwyfikowanymi ostatecznie «tezami» ma prawo go przyjąć; jednym słowem: świat jako fenomen”⁶⁵. Tak rozumiany świat traci także swoją autonomiczność względem percypującej świadomości, autonomiczność typową dla nauk empirycznych i materialistycznego realizmu, którym zresztą przeciwstawiał się Husserl.

⁶³ Tamże, s. 19.

⁶⁴ Tamże, s. 23 – cyt. za: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, red. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 112.

⁶⁵ S t r ó ż e w s k i, *O metodzie fenomenologii*, s. 82. Warto dodać, iż określenia redukcji eidetycznej i transcendentalnej, jak wskazuje Roman Ingarden, są jednak pokłosiem późniejszych ustaleń Husserla, z czasów *Idei*. Ponadto dopiero w *Kryzysie* ujawniła się różnica między *epoche* a redukcją transcendentalną. Por. I n g a r d e n, *Wykład siódmy*, s. 145-146.

Kontekst fenomenologii osłabia radykalność zarzutu Barańczaka i innych krytyków poezji „pokolenia 60”, dotyczącej piętnowanej przewagi idei nad konkretem w tej poezji. Badana fraza nie uogólnia zatem leksemu „świat” w trybie abstrahowania od konkretności, jak postulował Barańczak, nie czyni zeń alegorii czy symbolu, ale zbliża go do znaczenia rzeczywistości jako kategorii filozoficznej. Świat nie musi być tu pustą ideą – w kontekście całego utworu można potraktować go jako fenomen: konkretny nie tyle uogólniony, ile wzięty w nawias i sprowadzony do swojej istoty, istoty ukonstytuowanej jednak na tym, co widzialne – nie pierwotnej, zewnętrznej wobec bytu, ale transcendentnej w Heideggerowskim sensie „kroczenia przez”⁶⁶. Istnieje zatem triada poznawcza: podmiot, świat-konkret i mediujący między nimi świat-przedmiot intencjonalny, triada poetyckich egzystencjałów znajdująca odbicie w tytule utworu Gąsiorowskiego. Co znamienne, sam tytuł *Troje* implikuje też skojarzenia z rodziną z jednym dzieckiem, które to skojarzenie tym mocniej spaja strukturę owej triady. O znaczeniu tytułu będzie jeszcze mowa w kontekście eseistyki Gąsiorowskiego.

WOKÓŁ NADINTERPRETACJI

Czy jednak kontekst husserliańskiej fenomenologii, filozofii spotkania i heideggerowskiego egzystencjalizmu – wskazanie na filozoficzny charakter leksemu świat – wystarczy, aby obronić artystycznie frazę Gąsiorowskiego? Czy pisanie o świecie samym w sobie i zgoła oczywistych relacjach w nim panujących nie stanowi jednak przykładu banału – poezji kiczowej operującej abstraktami rodem z młodopolszczyzny, takimi jak deszcz, kwiat, smutek czy wreszcie dusza? Może jednak „ja” i „świat” to puste semantycznie powszechniki? Czy w związku z tym przywoływanie kontekstu filozoficznego w celach interpretacji frazy i całego utworu *Troje* nie stanowi swobodnego przejawu nadinterpretacji?

Po pierwsze, należy podkreślić, iż podobne problemy towarzyszyły filozoficznym rozważaniom nad heideggerowskim byciem czy transcendentalną świadomością i światem jako oczywistym bytem tu-oto w refleksji Husserla.

⁶⁶ Wertykalnej metaforze światła, przywołującej istnienie absolutu jako instancji zewnętrznej wobec rzeczywistości, Heidegger przeciwstawiał horyzontalną metaforę „prześwitu”. Por. t e n ż e, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, „Teksty” 1976 nr 4-5, s. 9-26.

Obie kwestie wydawały się nadużyciem i „błędem metodologicznym”; oba pojęcia są bowiem maksymalnie ogólne (choć – jak wskazuje Heidegger – nieitożsame z różnicami gatunkowymi), a z tego względu niedefiniowalne⁶⁷. Niemniej, jak wskazywał Heidegger, „Niedefiniowalność bycia nie zwalnia od [obowiązku] pytania o jego sens, lecz właśnie do tego wzywa”⁶⁸. Podobnie oczywistość problemu bycia nie zwalnia od poszukiwań jego sensu: „To, że zawsze żyjemy już w rozumieniu bycia, a równocześnie sens bycia jest okryty mrokiem, dowodzi zasadniczej konieczności powtórzenia pytania o sens «bycia»”⁶⁹. Analogia podobnych problemów w historii filozofii i literatury wydaje się pewnym argumentem za pozytywną waloryzacją estetyczną badanej frazy i utworu *Troje*, abstrahując zresztą od bogatego stanu badań na temat relacji między filozofią a literaturą⁷⁰. Filozoficzny kontekst utworu *Troje* ma swoje wykładniki w samym tekście; odsyła do niego kategoria horyzontów doświadczenia zmysłowego, a także implicytna intersubiektywność relacji Ja ze światem.

Po drugie, wydaje się, iż badana fraza jako reprezentantka pewnego odłamku poetyki „pokolenia 60” – odłamku zwanego przez Rogozińskiego „linią Jerzyny” obok ekstatycznej „linii Bordowicza”, a przez Kuncewicza postawą „powściągliwą” w poezji⁷¹ – stanowi pewną alternatywę względem poetyc-

⁶⁷ Por. *Bycie i czas*, s. 3-6.

⁶⁸ Tamże, s. 6.

⁶⁹ Tamże. „Nie wiemy, co oznacza «bycie». J u ż jednak gdy pytamy: «czym jest «bycie»?», utrzymujemy się w obrębie pewnego zrozumienia owego «jest», choć nie możemy pojęciowo ustalić, co owo «jest» znaczy. Nie znamy nawet horyzontu, w którym moglibyśmy ten sens uchwycić i utrwalić. *To typowe, niejasne rozumienie bycia stanowi pewne factum*”. (Tamże, s. 8) Jednocześnie nie mają się tych dociekań zarzuty błędnego koła (rozważenie fundamentu pytania o bycie – *Dasein*, także pojmowanego jako pewne bycie bytu – nie ma na celu uzasadnienia problemu na drodze wywodu, ale poszukiwanie prawdy). Tamże, s. 12.

⁷⁰ O ile np. R. Wellek akcentuje konieczność zdystansowania wobec kwestii poszukiwania analogii między literaturą a filozofią, o tyle nurty poststrukturalne, zasadniczo negujące koncepcje lektury niekontekstowej, przełamują granice między dyskursem literackim a filozoficznym, posługując się zbiorczą kategorią pisania (m.in. Barthes, Derrida). W ten sposób oba dyskursy pozostają w stadium wzajemnego przenikania. Kwestię relacji między literaturą a filozofią w myśli Derridy opisuje szczegółowo M.P. Markowski, demaskując wiele mitów narosłych wokół tych relacji (por. t e n ż e, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Kraków 2003). Niemniej również na gruncie polskiej refleksji strukturalistycznej i hermeneutycznej pojawiały się głosy negujące radykalną różnicę między dyskursem filozoficznym i literackim (literaturoznawczym). Por. referaty m.in. B. Skargi, J. Tischnera i T. Komendanta w zbiorze *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, Wrocław 1982.

⁷¹ Kuncewicz podkreśla, iż „Podmiot staje się tu niemal epickim narratorem: pokazuje świat rzeczy i pojęć, ale sam jest w nich bezpośrednio nieobecny. «Wstyd uczuć» zamienił się

kiej dykcji Nowej Fali czy turpistów, alternatywę zafałszowaną przez porównania do zrytualizowanej, opartej na alegorezie i pozornie rzeczywistej poetyki socrealizmu⁷². Wyalienowaniu czy też reifikacji podmiotu w relacji do świata Gąsiorowski przeciwstawił pozytywny wzorzec intersubiektywności.

Ową alternatywność poetyki „pokolenia 60” można ponadto przewartościować poprzez przywołanie wykraczającej poza literaturę, zakorzenionej w kulturze Zachodu „niechęci do rytuału”. Jak wskazuje Agata Bielik-Robson powołująca się na pracę Richarda Wallheima, rytuał stanowi istotny element określenia własnej tożsamości przez człowieka:

Jednostka celebrytuje w nim [rytuale – M.D.] bowiem swoją więź z tym, co ją samą przetrasta; z pewną całością, w którą jest uwikłana. Powtarzając motyw zawiązania relacji z najbardziej znaczącym Innym, celebrytuje w ten sposób swój moment inicjacji we wspólnotę – także habermasowską wspólnotę komunikacyjną⁷³.

Tak rozumiany rytuał jest antypragmatyczny – celebrytuje więź Ja z samym sobą i zestrojenie tegoż Ja ze światem, czego efektem jest „przyrost niedyskursywnej samowiedzy”, pozwalający na „samodopasowanie” wnętrza i zewnątrz ludzkiej jaźni. Celem rytuału jest „rozpoznanie własnej istoty, która wynika z przecucia «dopasowania» do świata zewnętrznego, przekracza granice ustalone przez ego, a jako taka należy już do sfery jaźni, *self*”⁷⁴. W sferze rytuału Ja nie jest przy tym radykalnie transcendentne wobec nie-Ja; można więc uznać, iż na płaszczyźnie tak rozumianego rytuału nie ma miejsca na oddzielenie idei od konkretności, ale spójne ich dopasowanie. Tymczasem rytuał zły zdaniem autorki ma charakter projekcyjny – „polega na podkreśleniu obcości obu sfer, wykorzystaniu faktu, że świat nie jest naszym domem, ale leży na zewnątrz, jest nie-Ja, i dlatego też można zdeponować w nim niechciane treści psychiczne”⁷⁵. Istotą rytuału projekcyjnego jest więc wyparcie

tu we «wstyd samego siebie». Wskazuje na monotony, „znaturalizowany” świat, pewną jego apoetyckość, dominujące barwy szarości, codzienności, a w konsekwencji próby swoistej poetyckiej „matematyzacji”, „obiektywizacji” czy „naturalizacji”; obok Gąsiorowskiego postawę powściągliwą prezentowali – zdaniem badacza – także Górzański i częściowo Stachura. Por. P. K u n c e w i c z, *Kierunek pokolenia*, „Widzenia” 1962, z. 1, s. 2-4.

⁷² Por. B a r a n c z a k, *Proszę pokazać język*, s. 79; S. Balbus, *Między stylami*, Kraków 1996², s. 209-210, tamże bibliografia; M. G ł o w i ń s k i, *Rytuał i demagogia. Trzydzieścioszkie o sztuce zdegradowanej*, Warszawa 1992, tamże bibliografia.

⁷³ *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 49.

⁷⁴ Tamże, s. 52-53. Autorka referuje tu poglądy Richarda Wallheima z pracy *The Mind and its Depths*, rozdz. „The Sheep and the Ceremony”.

⁷⁵ B i e l i k - R o b s o n, *Inna nowoczesność*, s. 53.

traumatycznych treści z przestrzeni Ja, które jednak nie oferuje realnego panowania nad własną zależnością wobec świata. W efekcie bowiem „Doświadczenie powracającej zależności odbierane jest jako bolesne i pozbawione głębokiego sensu”⁷⁶.

Celem powyższych twierdzeń nie jest teza, iż „poezja rupieci” czy poetyka turpistyczna prezentuje postawę rytuału projekcyjnego; warto po prostu wskazać na znaczący fundament, pozwalający zreinterpretować poezję Gąsiorowskiego, a także całą twórczość „pokolenia 60”, w nowym kontekście, poza politycznym uwikłaniem.

Ponadto z punktu widzenia kontekstu fenomenologicznego niezwykle istotna jest kwestia deklaratywnego związku twórczości Gąsiorowskiego z fenomenologią, ujmowanego w esejach poety. Tytuł analizowanego utworu – *Troje* – można bowiem rozumieć także strukturalnie, odwołując się do ukutej przez Gąsiorowskiego-eseistę kategorii poetyckiej „trzeciego człowieka” jako istoty koncepcji zaangażowania poezji. Owo zaangażowanie Gąsiorowski pojmował jako problem formalny, tkwiący nie w wyborze tej „jedynie słusznej” i najbardziej nośnej społecznie poetyki, ale w ontologii sztuki poetyckiej. Stanowisko autora *Troje* bliskie jest modernistycznym awangardom, postulującym zespolenie sztuki z życiem właśnie na planie formalnym (LeCorbusier, Strzemiński, Awangarda krakowska i in.). Wychodząc z założenia, iż literatura nie naśladuje ideologii, ale ją „rozbudowuje, a nawet przerasta”, Gąsiorowski stwierdza: „przez «zaangażowany» rozumiem utwór podejmujący [...] problematykę pojawiającą się przed człowiekiem współczesnym, potraktowanym jako element zbiorowości. Poezja zaangażowana to poezja o «trzecim człowieku»”⁷⁷. Ów trzeci człowiek jako bohater liryczny stanowi pewien konstrukt społeczny, niemniej uwikłany w rozmaite problemy ideowe („egzystencjalne, metafizyczne, polityczne”) danego okresu historycznego. Zdaniem Gąsiorowskiego współczesna twórczość (początku lat 70.), odpowiadając na różnorodne kwestie społeczno-kulturowe, m.in. na groźbę reifikacji człowieka w świecie rzeczy oraz przestarzałość tradycyjnych form poetyckiego zaangażowania (określanych mianem poezji „stanu wyjątkowego”), jest bowiem nie-

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ „W gruncie rzeczy nie ma złej albo dobrej poezji. Obydwie oceny to kłopotliwy skrót myślowy. Jest tylko poezja prawdziwa lub nieprawdziwa. Dostatecznie prawdziwa lub nieprawdziwa. Albo ty, czytelniku, jesteś, ustosunkowujący się do tekstu, prawdziwy lub nieprawdziwy. Albo krytyk poezji”. Por. K. G ą s i o r o w s k i, „Trzeci człowiek”. *Uwagi o zaangażowaniu poezji jako problemie artystycznym*, w: t e n ż e, *Trzeci człowiek*, s. 61-62. Ów esej został pierwotnie opublikowany na początku lat 70. we „Współczesności”.

jako zobligowana do drażenia rozmaitych dziedzin „psychologii indywidualnej”: „Bynajmniej nie samotna, ale samodzielna, mająca świadomość niepowtarzalności swojego miejsca w strukturze, a nie w masie, nie w tłumie, jednostka jest, powinna być, dzisiaj odbiorcą poezji”⁷⁸. Medium przyciągania owych odbiorców powinny być – zdaniem Gąsiorowskiego – „poszukiwania takiego poetyckiego ujęcia, w którym to rozziw między «człowiekiem całkowitym» a społecznym znika, dąży do samolikwidacji, np. wówczas, gdy sformułowanie poetyckie jest «refleksyjną kreacją», a nie deklaracją. «Homo socius» stanowi tu jak gdyby cel, a nie źródło wiersza!”⁷⁹ W ten sposób „trzeci człowiek” – „bohater liryczny” pojmowany jako konstrukt społeczny – powinien być głównym celem twórczości poetyckiej, podczas gdy dysponentem antyalienującej wobec ról społecznych retoryki poetyckiej powinien być natomiast podmiot liryczny jako „człowiek całkowity”. Tego typu formuła zaangażowania wymaga jednak jak największego zbliżenia między bohaterem a podmiotem lirycznym, a zarazem wyodrębnienia „trzeciego człowieka” jako jednostki pełnej: „W wierszu zaangażowanym, w moim rozumieniu, działa układ: «ja-jako-on», a nie «ja-i-on». Problematyka i prawa zbiorowości, choćby nie wymienione, obowiązują właśnie wewnątrz tej nieidentyczności. Ich świadomość ma być jak gdyby podwojona – świadomością «dla siebie» świadomości «w sobie»”⁸⁰.

Momentami marksizująca retoryka eseju, budząca zrozumiałą podejrzliwość, jest tu sprzęgnięta z kontekstem fenomenologicznym. Ów kontekst stawia postulat dezalienacji nie w pozycji zamachu na wolność, ale jako żywotne zagadnienie w obliczu kryzysu sztuki za sprawą koniunkturalnych propozycji artystycznych, opartych na modelu drażenia negatywnie pojmowanej egzystencji i ferowania reifikujących sądów o końcu człowieka, a w konsekwencji destabilizujących istotę w pełni humanistycznego obrazu świata⁸¹. Warto powtórzyć, iż ów obraz – także w utworze *Troje* – jest dowodem nie tyle ucieczki od problemów egzystencji, ile swoistą reakcją na nie: dowodem bezpośredniego doświadczenia świata oczywistości, porządkującego dane uzyskiwane z wielu horyzontów zmysłowych, i zrekonstruowania

⁷⁸ Tamże, s. 63.

⁷⁹ Tamże, s. 63-64.

⁸⁰ Tamże, s. 64-65.

⁸¹ Por. np. J. D u k, *Polemika o turpizm. Część I: Atak Przybosia i poetyckie repliki turpistów*. „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Scientiae Artium et Litterarum” 1995, z. 5, s. 53-76. O podobnych zjawiskach w młodej prozie pisał J. Błoński (*Zmiana warty*).

jego *idosu* (istoty) na podstawie danych naocznych. Ów obraz, sprzęgnięty z celami poetyckimi, uzasadnia zarazem przezroczystość komunikacyjną języka poetyckiego *Troje* oraz wprowadzanie doń terminów filozoficznych.

Czy jednak język intersubiektywności, co piętnują krytycy Orientacji⁸², nie jest czasem swoistą zasłoną dymną, mającą ukryć walkę organów PRL-u z opozycją? Ów problem zasługuje na osobne omówienie i wyczerpującą argumentację. Niniejsza reinterpretacja jest prowadzona z pozycji generalnie apolitycznych. Ponadto wszystko, co czterdzieści lat temu mogło wydawać się znakiem paktu z obozem rządzącym, współcześnie może ujawnić swój zupełnie nowy sens, który w kontekście utworu *Troje* polega na ładunku egzystencjalnym, tkwiącym w fenomenologicznym kontekście poezji Gąsiorowskiego.

„THE WORLD IS ONLY BETWEEN ME AND THE WORLD”
(K. GAŚIOROWSKI, *TROJE (THE THREE)*)
BETWEEN TAUTOLOGY AND OVER-INTERPRETATION

S u m m a r y

The text develops selected aspects of the philosophical-existential issues evoked by the quotation from K. Gąsiorowski's poetry contained in the title of the article. First of all tautology of the poetic quasi-definition of the world presented in the fragment is a problem. Secondly, the impression of the triumph of philosophical context (especially of E. Husserl and M. Heidegger) of the meaning of the word “world” evoked in the analyzed phrase over its semantic content in the aesthetic dimension (over the reduction of the poetic function, bordering on banality) is a contentious issue. In the discussion of the latter of these problems – limited because of the requirement concerning the brevity of the article – the category of “the third man” as a social construct formulated by Gąsiorowski – will prove helpful.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Krzysztof Gąsiorowski, grupa „Orientacje”, konteksty filozoficzne, egzystencjalizm.

Key words: Krzysztof Gąsiorowski, “Orientacje” group, philosophical contexts, existentialism.

⁸² Por. np. M. G ł o w i ń s k i, *Socparnasizm*, w: t e n ż e, *Rytuał i demagogia*.