
Papierowy nos literatury: Kartezjusz, Lacan, Bataille – i Laurence Sterne!

Adam Lipszyc

TEKSTY DRUGIE 2022, NR 2, S. 71–93

DOI: 10.18318/td.2022.2.5 | ORCID: 0000-0002-6425-7812

1.

Książka Marty Olesik pod efektownym tytułem *Kwadrat przebity włócznie* to jedna z najciekawszych i najśmielszych prac, jakie w ostatnich latach opublikowano w przestrzeni polskiej humanistyki¹. Łącząc wielką erudycję, olśniewający talent spekulatywny i pozazdroszczona godną umiejętność uważnego patrzenia, w swojej rozprawie Olesik konfrontuje ze sobą pisma Kartezjusza i malarstwo Georges'a de La Toura, mając na uwadze przede wszystkim osobiście zgeometryzowany, wynaturzony, a zarazem arcymaterialny charakter, jakiego u obu nabiera ludzkie ciało. W zakończeniu swoich wyrafinowanych, brawurowych analiz Olesik mierzy się z czymś, co z jednej strony stanowi zwornik czy zwieńczenie, z drugiej zaś – wstydlivy punkt systemu Kartezjusza. Idzie mianowicie o słynną czy niesławną hipotezę szyszynki jako miejsca, w którym dusza miałaby się łączyć z ciałem².

Adam Lipszyc, dr hab., prof. IFIS PAN, kierownik Ośrodka Myśli Psychoanalitycznej w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, zajmuje się filozoficznymi konsekwencjami psychoanalizy i filozofią literatury, ostatnio opublikował książkę *Freud: logika doświadczenia* (2019), kontakt: adamlipszyc@gmail.com

1 M. Olesik *Kwadrat przebity włócznie. René Descartes, Georges de La Tour, nowoczesne doświadczenie ciała i zmysłowa praktyka abstrakcji*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2020.

2 Tamże, s. 342-355.

Olesik przytacza klasyczne passusy, w których Kartezjusz formułuje swoją dziwną hipotezę, i równie klasyczną, drwiącą krytykę, z jaką hipoteza ta spotkała się ze strony Barucha Spinozy, odnotowuje też niezbyt udane próby zmierzające do względnego choćby załagodzenia krzyczącej arbitralności i niedorzeczności tej myślowej figury³. Przypomina, że Kartezjuszowski koncept nie był poparty żadnymi argumentami poza spostrzeżeniem, że o wyróżnionym charakterze szyszynki mogłaby świadczyć jej nieparzystość: to w tym nieparzystym gruczole miałyby się jednać obrazy rejestrowane przez dwoje naszych oczu, zanim popłyną dalej w stronę duszy – gdzie każdą rzecz reprezentuje wszak jedna, nie zaś dwie idee.

Sama Olesik nie zamierza bronić hipotezy szyszynki, nie chce jednak również przyłączać się do grona szyderców. Wyzyskując skrajny absurd tej hipotezy, przekonuje, że wysuwając ją, Kartezjusz osiąga w istocie skutek odwrotny do zamierzonego. Zamiast komunikować ze sobą dwie odrębne substancje – myślącą i rozciągłą, duszę i ciało – w swojej komicznej przygodności szyszynka okazuje się ucieleśnieniem sprzeczności i dualizmu, czy wręcz, zgodnie z fantazyjnym ujęciem Olesik, staje gruczolem ów dualizm wytwarzającym. Szyszynka utwierdza dualizm w próbie jego przewyżczenia. Zamiast łączyć, przypieczętowanie rozdzielanie.

Pozwolę sobie wyizolować to eleganckie odczytanie z kontekstu zawrotnego i przewrotnego rozumowania wypełniającego wspaniałą książkę Olesik i uczynić je punktem wyjścia dla wywodu skierowanego w nieco inną stronę, wywodu znacznie prostszego, ale – mam nadzieję – niepozbawionego waloru użyteczności. Olesik ma rację, twierdząc, że hipoteza szyszynki jedynie umacnia dualistyczne rozdarcie człowieka. Ów gruczoł to rodzaj blizny na pograniczu kartezjańskiego umysłu. Blizna ta pozwala zrozumieć coś bardzo ważnego na temat statusu owego umysłu i jego relacji – z jednej strony z cielesnością, z drugiej zaś – z innym, także dość kłopotliwym elementem systemu Kartezjusza, a mianowicie z ideą Boga. Aby wyjaśnić te relacje, proponuję, byśmy udali się drogą okrężną, ale obfitującą w atrakcje. Droga ta wiedzie poprzez fragmenty szczególnie zajmującego i klarownego tekstu myśliciela, który akurat z klarowności nie słynie, myśliciela, dla którego Kartezjusz pozostawał stałym, dialektycznym punktem odniesienia. Mam na myśli Jacques'a Lacana.

3 R. Descartes *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Wydawnictwo Nakowe PWN, Warszawa 1986, s. 42; B. Spinoza *Etyka*, przeł. I. Myślicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 335-337.

W seminarium poświęconym czterem podstawowym pojęciom psychoanalizy Lacan w następujący sposób definiuje bodaj najważniejsze pojęcie całej swojej koncepcji: „Obiekt *a* to coś, od czego podmiot, po to by się ukonstytuować, musiał się oddzielić jako od pewnego organu. To symbol braku, tj. fallusa, nie jako takiego, lecz o ile go brak”⁴. Tę słynną kategorię wprowadził jednak Lacan we wcześniejszym seminarium, poświęconym pojęciu lęku, gdzie starał się nakreślić relację między obiektem *a* – tym „obiektem nad obiektami” – pragnieniem, lękiem, cielesnością oraz pewnością⁵. Lacan proponuje tu poręczne rozróżnienie na obiektywność i obiektalność. Obiektywność przysługuje zwykłym przedmiotom znajdującym się w polu naszego doświadczenia, przedmiotom uchwyconym w siatkę porządku symbolicznego. Obiektalność przysługuje jedynie formom obiektu *a*, który – jako źródłowo odcięty i zawsze brakujący – pojawia się w polu doświadczenia jedynie jako deformacja i zakłócenie. To, co obiektalne, mówi Lacan, to „korelat patosu cięcia”⁶. Owo cięcie konstituuje naszą cielesność: ludzkie ciało to ciało nacięte, ciało, które utraciło kompletność, tym samym stając się ciałem pragnącym. Ścisłe rzecz biorąc, nigdy naprawdę nie mieliśmy obiektu *a*, konstituuje się on bowiem dopiero jako utracony, w tym sensie wszakże obiekt ten pozostaje, owszem, czymś zaprzeszyłym. Stąd też, jak wiadomo, obiekt *a* jest w ścisłym sensie przyczyną pragnienia, a nie jego obiektem (w sensie przedmiotowego korelatu intencjonalności pragnienia), jest poniekąd za nim, a nie przed nim. Taka przyczyna, która nie ma nic wspólnego z maszynowym determinizmem prawa, manifestuje się – to również lacanowski elementarz – właśnie poprzez zakłócenie, szcęknięcie automatu⁷.

W seminarium o lęku Lacan wskazuje, że tradycja filozoficzna od początku krążyła wobec tego, co on sam rozpoznał wreszcie jako obiekt *a*. Niemal jednym tchem wymienia centralne figury wielkich systemów filozoficznych, takie jak: Najwyższe Dobro Platona, Pierwszy Poruszyciel Arystotelesa, Bóg z dowodu ontologicznego Anzelmia i właśnie Kartezjusza. Te wzniosłe figury ostatecznej przyczyny wszystkich rzeczy miały być też podstawą pewności. Wedle Lacana jednak ta epistemologiczna pewność jest tylko „cieniem”

4 J. Lacan *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, transl. by A. Sheridan, W.W. Norton & Co., New York – London 1998, s. 103.

5 Tenże *Anxiety*, transl. by A.R. Price, Polity Press, Cambridge 2014, s. 214.

6 Tamże.

7 J. Lacan *The Four Fundamental Concepts*, s. 22-23.

pewności innej i bardziej fundamentalnej⁸. Warto skądinąd zwrócić uwagę na sprytne, a złośliwe przechwycenie platońskiej metaforyki: o ile u Platona zjawiska zmysłowe miały być cieniem bezcielesnych idei, o tyle u Lacana najwyższa idea okaże się cieniem czegoś jeszcze bardziej zasadniczego i w głębszym sensie zmysłowego. Tym czymś bardziej zasadniczym jest właśnie obiekt *a*, którego zbliżanie się sygnalizowane jest przez lęk. Jak głosi sarkastyczna formuła Lacana, w odróżnieniu od jakiegokolwiek idei czy tezy, która mogłaby zjawić się w ludzkim umyśle, „lęk nigdy nie zwodzi”⁹. Lęk – który wbrew Freudowi jest „niepozabawiony obiektu”¹⁰, choć idzie tu tylko i aż o obiekt *a*, a nie o którykolwiek element świata zjawisk – naprawdę daje pewność. Jest to wszakże pewność, jaka towarzyszy opisanemu przez Freuda poczuciu „niesamowitości”, która wdziera się w nasz rzekomo kompletny i niby to oparty na niezbitych pewnościach ład symboliczny, pewność, przed którą nie potrafimy się obronić jakimkolwiek zwątpieniem – choć ona sama prowadzi do zwątpienia we wszystko, czego chcielibyśmy się w tym świecie uchwycić. To ta właśnie dezorientująca, rodząca zwątpienie, acz niezbita pewność skrywa się za gromkimi deklaracjami filozofów.

W tym samym seminarium Lacan wyróżnia się pięć postaci obiektu *a*: oralną, analną, falliczną, skopiczną i akustyczną. I właśnie medytując nad skopiczną formą tego osobliwego tworu – z tych medytacji zrodzi się słynna dygresja o spojrzeniu, pomieszczona w seminarium o czterech podstawowych pojęciach psychoanalizy¹¹ – Lacan odnosi się do Kartezjuszowej hipotezy szyszynki. Kontekstem jest tutaj wywód dotyczący figury Buddy z przymkniętymi oczyma oraz nieustannie nawracającej w rozmaitych kulturach i epokach fantazji o trzecim oku. Przytoczmy dłuższy fragment:

Nie muszę wam mówić, że na wizerunkach Buddy, które pokazywałem wam ostatnim razem, trzecie oko zawsze jest w jakiś sposób zaznaczone. Tę ideę trzeciego oka głoszono w najdawniejszych tradycjach magicznych i religijnych. Koncept ten dotarł aż do Kartezjusza, który – rzecz dziwaczna – substrat trzeciego oka odnalazł w pewnym regresywnym, szczątkowym organie, a mianowicie w szyszynce. Niektórzy twierdzą,

8 Tenże *Aniety*, s. 216-218.

9 Tamże, s. 76.

10 Tamże, s. 89.

11 Tenże *The Four Fundamental Concepts*, s. 67-119.

że na jakimś szczeblu drabiny zwierząt pojawia się coś, co stanowi ślad pradawnej obecności aparatury zwanej trzecim okiem, ale to czysta fantazja, bo nic – skamieliny czy cokolwiek innego – tego nie potwierdza.

W tym nowym polu relacji z pragnieniem jako korelat obiektu *a* właściwego fantazji pojawia się coś, co można by określić mianem punktu zerowego, którego rozprzestrzenienie się po całym polu widzenia jest dla nas źródłem spokoju od dawien dawna określanego mianem kontemplacji. Szarpanina pragnienia ulega tutaj zawieszeniu – oczywiście zawieszeniu nader chwiejnemu, jak kurtyna, która może odsłaniać i przesłaniać tajemnicę. Wizerunek Buddy zdaje się przenosić nas do owego punktu zerowego, o tyle właśnie, o ile jego opuszczone powieki chronią nas przed fascynującym spojrzeniem, które zarazem wskazują. W polu widzialności ta postać jest całkowicie zwrócona ku temu, co niewidzialne, ale oszczędza nam owej niewidzialności. By ująć rzecz precyzyjnie, postać ta całkowicie wchłania w siebie punkt łęku i zawiesza, na pozór wręcz unieważnia, tajemnicę kastracji. [...]

Czy to oznacza, że istnieje jakakolwiek możliwość zawieszenia się apollinijskiej, noetycznej sferze kontemplacji, w której pragnienie mogłoby być podtrzymane przez wymazanie jego centralnego punktu, przez utożsamienie *a* z punktem zerowym? Z pewnością nie, właśnie dlatego, że wciąż jeszcze pozostaje ów punkt zerowy między oczyma, który jest jedynym siedliskiem niepokoju, jaki pozostaje w naszej relacji do świata przestrzennego. Stąd też [buddyjska] formuła pragnienie-jest-iluzją nie oddaje ostatecznego doświadczenia.¹²

To wielce zajmujący i pouczający, a zarazem pod pewnymi względami także niezadowolający fragment, który wymaga uzupełnienia. Niezwykle trafna wydaje się myśl, że fantazja o trzecim oku wyraża marzenie o kontemplacyjnym ukojeniu, o uspokojeniu szarpaniny pragnienia – o widzeniu, które nie jest patrzeniem pragnącym. Nasza zwyczajna dwuocność byłaby tu figurą podzielenia, niepełności, kastracyjnego nacięcia naszego ciała, a zatem i znakiem, że jesteśmy naznaczeni przez pragnienie. Nie jesteśmy światem, nie panujemy nad rzeczywistością, musimy nieustannie łapać lokalną orientację w przestrzeni, zawsze odcięci od tego, co najważniejsze. Jeśli spojrzenie realnego przypomina nam o niekompletności naszego sposobu obmapienia świata, a zatem i właśnie o owym kastracyjnym nacięciu i o uporczywie

12 Tenże *Anxietę*, s. 241-242.

powracającej resztki zwanej pragnieniem, to wizerunek Buddy z przymkniętymi oczyma i zaznaczonym trzecim okiem jest figurą nie-spojrzenia, boskiej postaci, która oszczędza nam interwencji realnego, daje spokój i zapewnia nas o ostatecznej iluzoryczności pragnienia.

Co więcej i co najważniejsze, wizerunek ten otwiera się na możliwość naszej własnej identyfikacji z pozycją trzeciego oka, które pozwalaloby nam – przynajmniej na pozór – unieważnić nacięcie i wprowadzić równowagę w naszej egzystencji. Otwierając buddyjskie trzecie oko, a przysmykając dwoje pozostałych, nie tyle odzyskujemy obiekt utracony, ile zrównujemy go z punktem zero, rozpoznając iluzoryczność pragnienia (obiekt *a* jest pustką!), a tym samym uwalniając się od wścieklej szarpaniny. Odtąd pozostawałoby nam tylko trwanie w kontemplacji – gdyby nie sardoniczne spostrzeżenie Lacana, że samo to mistyczne trzecie oko jako punkt i organ paradoksalnie pozostaje znakiem niewygaszonego pragnienia, naszego nieustannego dążenia do uzyskania stabilności i unieważnienia pęknięcia między nami a światem!

Jakkolwiek jednak sposób, w jaki Lacan śledzi tu obecność pragnienia w sferze wizualnej i łączy fantazję o trzecim oku z marzeniem o anulowaniu kastracji, wydaje się niezwykle błyskotliwy, powiązanie tego wywodu z ideą buddyjskiego ukojenia i formułą, zgodnie z którą pragnienie jest iluzją, wydaje się nieco mylące, a w każdym razie jednostronne. Za sprawą tego powiązania przesłепiona zostaje bowiem inna, bardziej agresywna realizacja fantazji o trzecim oku. Na gruncie tej fantazji kontemplacja oznacza może ukojenie, do którego dochodzi wszakże nie dzięki osiągnięciu punktu zerowego, lecz dzięki zajęciu pozycji dominacyjnej, pozycji suwerennej, niewykastrowanej figury ojcowskiej. Zgodnie z rozpoznaniem przez Freuda powiązaniem między oślepieniem a kastracją, trzecie oko byłoby tu – niemal banalnie – figurą wielkiego fallusa, w który oto przeradzałoby się całe, nienacięte ciało człowieka¹³.

13 Pośredniego przykładu historycznej realizacji tej fantazji dostarczają analizy kabalistycznego okulo- i fallocentryzmu zaproponowane przez Elliota R. Wolfsona. W studium poświęconym przede wszystkim księdze *Zohar* Wolfson śledzi skomplikowaną grę pozycji mistyka i kontemplowanego przezeń bóstwa, odsłaniając seksualny wymiar tej interakcji. Ostatecznym obiektem mistycznej wizji miałyby być na przemian przesłaniany i odsłaniany boski fallus. Dostępujący tej wizji mistyk zostaje „ukoronowany”, przy czym usytuowanie owej „korony” na głowie mistyka może być postrzegane zarówno jako feminizacja (mystyk staje się kobietą przyjmującą boski fallus), jak i jako obrzezanie, przemieniające głowę mistyka w żołądek, a jego całą postać w odsłonięty fallus przenikający żeńską postać bóstwa. Ostatecznie te dwa sprzeczne aspekty stapiają się w jedno w wizji androgynicznego fallusa, w którym element kobiecy jest jedynie „koroną”, brakującym elementem aspektu męskiego, fallusa, z którym mistyk – zgodnie z formułą zaczerpniętą z Księgi Daniela (12, 3): „Oświeceni świecić będą” – na koniec się utożsamia.

Takie całkiem naturalne uzupełnienie wywodu Lacana, które wzbogaca je o falliczno-agresywną wersję fantazji o trzecim oku, pozwala powrócić do Kartezjuszowej hipotezy o szyszynce. Albowiem rozpoznając ową koncepcję jako rudymentarą wersję fantazji o trzecim oku, a przez to sytuując ją w kontekście problematyki pragnienia, kastracji i pewności, Lacan pozwala uchwycić faktyczny, niemal oczywisty sens tej niedorzecznej hipotezy.

Szyszynka Kartezjusza jest trzecim okiem, ale okiem zamkniętym. Gdyby była okiem otwartym – okiem fallicznym – jej obecność anulowałaby kastracyjne nacięcie ludzkiego ciała, które wyobcowuje nas ze świata natury, a zatem także anulowałaby dualizm psychofizyczny, przez to jednak w ostatecznym rozrachunku unieważniałaby cielesność jako taką oraz oddzielenie podmiotu od świata. Oto suwerenny fallus-oko-umysł w pełni panowałby nad ciałem i światem, a ciało i świat, nad którymi można w pełni panować, nie zasługują już raczej na te dumne miana. Oznaczałoby to oczywiście wyjście poza ustanowiony edypalnie porządek Prawa i Imienia-Ojca, a zatem całkowite przebóstwienie. Otwarte trzecie oko dawałoby pewność – nie otchłanną pewność lęku, lecz pewność, jaką uzyskuje podmiot dzięki odkryciu własnego centrum w sobie samym. Idea Boga byłaby wówczas doprawdy zbędną hipotezą.

Ale szyszynka jest okiem zamkniętym. To siedlisko marzeń o przebóstwieniu lub blizna po snach o potężde. Olesik ma rację, mówiąc, że Kartezjuszowy gruczoł pełni funkcję wprost odwrotną do zamierzonej. Rzeczywiście, jako oko zamknięte, podkreśla jedynie rozdzielenie, nacięcie i decentrację podmiotu. Uwypukla fakt, że suwerenność i autonomia Kartezjuszowej rzeczy myślącej są tylko złudzeniem. Oto odciąższy umysł od ciała, Kartezjusz odkrywa – dziwna sprawa – że nad ciałem nie panuje. Wysuwa więc hipotezę szyszynki, która wszakże – jako oko trzecie, lecz zamknięte – jedynie pogarsza sytuację. Ponieważ oko szyszynki jest zamknięte, podmiot nie ma w sobie własnego centrum.

To świecenie to także patrzyenie (aspekt bierny stapia się tu z czynnym): o ile kobiecy aspekt bóstwa przedstawiany jest jako Piękność bez Oczu, o tyle mistyk, człowiek sprawiedliwy – cadyk tożsamy z „jesod”, czyli boskim penisem – określany jest jako Mędrzec Pełen Oczu, który penetruje Szechinę fallicznym spojrzeniem. Choć zatem nie ma tu bezpośrednio mowy o trzecim oku, wobec wizji świecącej-patrzącej-penetrującej-odsłoniętej-ukoronowanej-fallicznej głowy mistyka, a także wobec analizowanej przez Wolfsona koncepcji patrzyenia z zamkniętymi oczyma, fantazja o trzecim oku wydaje się przynajmniej *implicitie* obecna w całej tej koncepcji. Zob. E.R. Wolfson *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 337-397.

Stąd też bierze się osobiwa dwoistość punktu absolutnej pewności w systemie Kartezjusza. O ile zrazu mogłoby się zdawać, że ów punkt podmiot kartezyński odnajduje w samym sobie, w fakcie własnego istnienia, o tyle zaraz dowiadujemy się, że jeszcze twardsze istnienie przysługuje idei Boga. Idea Boga jest śladem ciała w umyśle. Wyrzucone drzwiami, ciało powraca w samym środku umysłu jako punkt pewności, nad którym wszakże nie panujemy – to nie my patrzymy na ideę Boga, to ona patrzy na nas, wpatruje się w nas z wnętrza naszych dusz. Ów punkt, ostatecznie odbierający suwerenność podmiotowi, który do suwerenności tak bardzo aspirował, to korelat owej bliźny, jaką jest szyszynka. Ten punkt boskiej, nie-naszej pewności jest tam tylko dlatego i właśnie dlatego, że nasze trzecie oko pozostaje zamknięte, a podmiot – wykastrowany i poddany prawu boskiego Ojca. Szyszynka to bliźna po kastracji.

Nawet jeśli ta interpretacja jest poprawna, tym wyraźniej widzimy, że czytając Kartezjusza, a także Lacana, pozostajemy w obrębie tradycyjnej, nieco nużącej dwoistości możliwych do zajęcia pozycji: falliczne – wykastrowane, suwerenne – podległe prawu, wszechpatrzące – obserwowane. Czy można wydostać się z zaklętego kręgu tych stanowisk? We wspaniałej książce *Historie oka* Tomasz Swoboda sugeruje, że drogę ucieczki wskazuje w tym względzie Georges Bataille, także zafascynowany figurą szyszynki¹⁴. Swoboda tłumaczy:

Bataille sięga daleko dalej [niż antykartezyński Laca] w głąb kultury śródziemnomorskiej, by w swej antyidealistycznej pasji zniszczyć platoński łańcuch znaczących. Chodzi o szereg oko-ojciec-słońce, w którym oko staje się właściwie metaforą całego podmiotu, jako że koliste spojrzenie porządkuje otaczający świat, stawiając nas w jego centrum. [...] Jak pisze Jacques Chatain, Bataille zmienia Platoński szereg „oko-słońce-ojciec-imię-byt-dobro-koncept-fallus-znaczące-mistrz” na (o ileż mniej idealistyczny) ciąg „oko-seks-słońce-odbyt-jajko-macica-ekskrementy”¹⁵.

14 Na temat Kartezjusza, Bataille'a i szyszynki zob. także M. Olesik *Kwadrat przebity włócznią*, s. 348-349, 355-360; D.F. Krell *Paradoxes of the Pineal: From Descartes to Georges Bataille*, w: A. Phillips Griffiths (ed.), *Contemporary French Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 215-228.

15 T. Swoboda *Historie oka: Bataille, Leiris, Artaud, Blanchot, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2019, s. 147-149.

Jako przykład, ale chyba przykład wyróżniony, Swoboda wskazuje fantazję łączącą oko z odbytem, którą Bataille rozwija w zestawie szkiców poświęconych „oku szyszynkowemu”¹⁶. Spekulacje Bataille’a na ten osobliwy temat rzucają dodatkowe światło na zarysowaną wyżej konstelację, nie sądząc jednak, by wyprowadzały nas poza jej ograniczenia¹⁷. Istotnie, autor *Historii oka* łączy swoją obsesję na punkcie oka szyszynkowego z ekscentryczną wizją słońca-jako-odbytu, w które oko to – gdyby się otwarło – miałyby się wpatrywać i którym zarazem samo wówczas by się stało. Oko szyszynkowe to w fantazji Bataille’a szczytowy punkt na głowie człowieka, punkt który – znów, gdyby oko się otwarło – mogłaby cechować ta sama fascynująca siła obrazu, jaką zdaniem Bataille’a naznaczony jest wyeksponowany odbyt małpy. Przyjęcie przez człowieka postawy wyprostowanej spowodowało ukrycie odbytu i osobliwą inwersję, przejście funkcji ekspresyjnych przez głowę człowieka. W obecnej sytuacji jednak, gdy oko szyszynkowe pozostaje jedynie w stanie wirtualnym, ludzki wzrok skierowany jest horyzontalnie lub w dół, w podległości wobec praw tego świata i tępych zasad ekonomii ograniczonej człowiek stanowi dosłowne ucieleśnienie braku owej potęgi otwartego oka. Dopełnienie tej inwersji, otwarcie oka, jego metamorfoza w wulkan ekspresji, defekacji i swobodnego wydatkowania, uczyniłoby z nas istoty prawdziwie suwerenne. W fantazji Bataille’a otwarte oko szyszynkowe łączy w sobie wszystkie możliwe formy wydalania – mówi się tu o rzyganiu, wrzasku, wydalaniu ekskrementów, a także o ejakulacji – ma więc również i jawne cechy genitalne, wydaje się jednak, że dominantą tej dynamicznej mikstury wszystkich form seksualności pozostaje porządek analno-sadystryczny, który zbiera tutaj pod swoim berłem wszystkie pozostałe. Owo berło to fallus analny.

Na tę koncepcję warto spojrzeć przez pryzmat teorii perwersji zaproponowanej przez Janine Chasseguet-Smirgel¹⁸. W swoich analizach świata perwersyjnego francuska psychoanalityczka wskazywała, że przeciwstawiając się prawu edypalnemu, buntując się wprost przeciw ograniczeniom, jakie

16 Tamże, s. 149-150. Oko szyszynkowe, inaczej „ciemieniowe”, to organ receptywny występujący u niektórych prymitywnych gadów, powiązany z szyszynką w ramach systemu nadwzgórze.

17 G. Bataille *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, transl. by A. Stoekl, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985, 73-90.

18 J. Chasseguet-Smirgel *Creativity and Perversion*, Free Associations Books, London 1984, s. 1-13. Na koncepcję Chasseguet-Smirgel zwrócili mi uwagę Jan Borowicz (UMFK) i Zbigniew Kossowski (UMFK), za co niniejszym im serdecznie dziękuję.

nakłada na niego kondycja ludzka i nasza przyrodzona niesuwerenność, perwert konstruuje odwrócone, uniwersum wielkiego pomieszczenia, w którym dominującą rolę odgrywa właśnie rejestr analny. Rejestr ten dawałby perwertowi suwerenną władzę z pominięciem kastracji i edypalnej podległości: nie bacząc na swoje usytuowanie w edypalnych strukturach i następstwie pokoleń, perwert – jak dziecko, które odkrywa, że samo może do woli produkować dzieci, a mianowicie z ekskrementów! – zasiada na nocnym tronie w swoim odwróconym uniwersum.

Ta nieskomplikowana koncepcja – zgodnie z którą „normalny” i poprawnie ucłowieczony neurotyk podporządkowuje się kastracyjnemu prawu, podczas gdy analny perwert wznieca niebezpieczną, choć po ludzku zrozumiałą rewoltę – naznaczona jest oczywistymi niebezpieczeństwami. Gdy autorka posłużyła się wcześniejszą wersją tej koncepcji w swojej krytyce rewolty '68, wzbudziła całkiem zasadny gniew, a Deleuze i Guattari mówili w tym kontekście o psychoanalitykach wchodzących w rolę policji¹⁹. Także na poziomie czysto teoretycznym idea ta wydaje się zasadać na zafałszowaniu: oparty na symbolicznej kastracji ład edypalnego prawa – ład wcale nie naturalny, regulujący świat ludzki na jeden z możliwych sposobów – ulega tu naturalizacji i zostaje rozpoznany jako porządek przyrody, przeciw któremu bezskutecznie buntuje się perwert-sadysta.

Niezależnie jednak od tej fundamentalnej słabości czy wręcz fundamentalnego oszustwa z niejaką przykrością należy stwierdzić, że koncepcja Chasseguet-Smirgel w swoim wymiarze krytycznym pasuje jak ulał do fantazji Bataille'a o szyszynkowym oku. Występując przeciw podległości wobec prawa ekonomii ograniczonej, Bataille proponuje inwersyjne uniwersum suwerennego, niewykastrowanego podmiotu, który panuje na swoim sadystycznym tronie, ukoronowany otwartym okiem szyszynkowym. W tym sensie Bataille może istotnie wymijać „platońską” fantazję o trzecim oku jako fallusie genitalnym, zamiast niej proponuje fantazję o trzecim oku jako fallusie analnym, w równym stopniu co tamta hołdującej snom o suwerennej wszechpotędze. Jeżeli natomiast nie interesuje nas żadna z tych fantazji, a zarazem nie dajemy wiary Janine Chasseguet-Smirgel, że powinniśmy położyć uszy po sobie i po prostu przyjąć na siebie brzemię edypalnego prawa, linii ujęcia powinniśmy poszukać gdzie indziej. I tu właśnie napotykamy autora, który

19 G. Deleuze, F. Guattari *Anty-Edyp*, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo KP, Warszawa 2017, s. 95 i 128. Autorzy odnoszą się tutaj do książki *L'univers contestationnaire* (1969), napisanej wspólnie z Belą Grunbergerem pod pseudonimem André Stéphane.

nie jest filozofem, psychoanalitykiem czy spekulatywnym antropologiem, lecz – cóż począć! – prozaikiem, ale który także w jednym z kluczowych momentów swojego wielkiego dzieła przywołuje figurę szyszynki. Autorem tym jest wielki Laurence Sterne.

2.

Ton może być błazeński, fabuła ostentacyjnie błaha, ale stawka jest przecież niezmiernie wysoka. *Życie i myśli J.W. pana Tristrama Shandy* to arcysubtelna opowieść o słowie i ciele, skrajnie obrazoburcza kontr-ewangelia – Friedrich Nietzsche ze swoim przyciężkim *Zaratustrą* odpada w przedbiegach – dobra nowina literatury nowoczesnej, w której figurę Bogo-Człowieka, Słowa Wcielonego, zastępuje dziwny, niedo-substancjalny, na wiele sposobów pokiereszowany Człowiek-Pomyłka, Człowiek-Interrupcja, Człowiek-Nigdy-Całkiem, człowiek, który wciąż nie może się wyłonić (wyłania się, by znowu zniknąć przez dziewięć kolejnych tomów), człowiek, który niemal nie istnieje, a przecież wciąż daje znaki przewrotnego życia, człowiek stopiony w jedno ze swoją dygresyjną opowieścią, zrobiony niby tylko ze słów, niemniej nieskończenie uwodliwy, a przez to – dziwnie, lecz arcygotężnie – obecny. Jednym słowem: człowiek-literatura²⁰.

Te stawki i ambicje zaprezentowane zostają z całą bezpretensjonalnością już w brawurowym rozdziale pierwszym, kiedy to narrator informuje nas o pierwszej z szeregu katastrof, którymi naznaczone zostało jego życie. Ta inicjalna katastrofa bierze się, jak wiadomo, z interrupcji: oto podczas comiesięcznego wypełniania małżeńskich obowiązków znudzona Elizabeth Shandy, przyszła matka niedo-bohatera powieści, pyta swego męża: „Wybacz, mój drogi [...], ale czyś nie zapomniał nakręcić zegara?”. Za sprawą tego pytania Walter Shandy ulega, cóż, rozproszeniu i woła zirytowany: „Czy kiedykolwiek od stworzenia świata niewiasta przerwała mężczyźnie tak głupim pytaniem?” (s. 8).

Tak oto wszystko zaczyna się od falstartu, niewczesnie, w dekoncentracji, zegar życia, opowieści i świata zostaje rozregulowany w punkcie wyjścia (ale czy w ogóle go nakręcono?). Wcale zresztą nie jest jasne, co dokładnie się

20 Wszystkie cytaty (zaznaczając w tekście jedynie numer strony) podaję wg wydania: L. Sterne *Życie i myśli J.W. pana Tristrama Shandy*, przeł. K. Tarnowska, przejrzał i posłowiem opatrzył W. Chwalewik, Czytelnik, Warszawa 2001. Jeśli chodzi o oryginał, posługuję się wydaniem krytycznym: L. Sterne *Tristram Shandy*, ed. H. Anderson, W.W. Norton, New York – London 1980.

stało: najpewniej łaďunek pełen „lotnych substancji” (s. 7) zostaje wystrzelony przedwcześnie, a za sprawą owego inicjalnego pomieszenia dociera zła-chany i marny; dekoncentracja mogła teź jednak przeciź spowodować uwiad Walterowej potencji, wówczas zaś Tristram jako byt osobliwy, jako niedo-syn powstałby właśnie za sprawą braku, *niedotarcia* ojcowskiego nasienia; moźe teź być po prostu tak, że żona Waltera juź jest w ciąży z kimś innym (Tristram rodzi się mniej więcej po ośmiu, a nie dziewięciu miesiãcach od tego niby-inicjalnego wydarzenia), bohater pozbawiony byłby więc wyraźnego ojcowskiego źródła. Początek zostaje przerwany, przerwanie staje się nieźródłowym początkiem, łaďunek dociera i nie dociera, dociera przez niedotarcie, rzecz zaczyna się niewcześnie, wtedy i nie-wtedy – i nigdy juź nie złapie rytmu.

Sterne wskazuje teź jednoznacznie, że owemu zakłóceniu czasu odpowiada tu zakłócenie metafizyczne i teologiczne. Rozdział o tworzeniu istoty racjonalnej czy racjonalnego bytu (*a rational Being*) kończy się rozmową z czytelniczką i słowem wielce dobitnym. Reagując na pełne irytacji pytanie Waltera, czytelniczka domaga się wyjaśnienia: „Wybacz, ale co ojciec twój mówił?” (s. 8). Narrator zaś odpowiada *Nothing* („Nic zgoła”, s. 8) i na tym rozdział kończy, całkiem wyraźnie sugerując, że on sam, produkt tego wydarzenia i rozdziału, usytuowany jest w jakimś nieokreślonym, niestabilnym punkcie między Bytem a Nicością. Co więcej, swoje pytanie Walter poprzedza wykrzyknieniem, które w polskim przekładzie przyjęło postać poczciwego, staropolskiego „Przebóg!” (s. 8), w oryginale jednak performatywnie urzeczywistnia inicjalną interupcję. Oto Walter, ta parodia Boga-Ojca, płódząc Tristrama, tę Interupcję Wcieloną, parodię Słowa Wcielonego, woła dosłownie: *Good G-!* Gdy przerwie się Bogu i władzy Ojca, nowoczesna literatura moźe się rozpocząć²¹.

W tej wspianiałej kontr-ewangelii o szyszynce mówi się dwukrotnie. Pierwsza wzmianka wydaje się drugorzędna, choć stanowi element istotnej konstelacji. Oto w ostatnim rozdziale księgi drugiej Tristram opowiada nieco szerzej o ekscentrycznych poglądach swojego ojca. Tyleź komiczny, co psychopatyczny Walter – piewca całej gamy najbardziej niedorzecznych teorii – pomstuje na nieuctwo świata i rozpleniecie się wirusa błędu: „Podobnie dzieje się, powiadał, we wszystkich gałżiach wiedzy; wielkie, ustalone

21 Moje odczytanie *Tristrama Shandy’ego* zawdzięcza nieskończenie wiele uczestnikom seminarium poświęconego powieści Sterne’a, które przez dziewięć miesiãcy współprowadziłem na Uniwersytecie Muri im. Franza Kafki. W szczególności powyższe uwagi o rozdziale pierwszym w zasadniczych punktach inspirowane są wypowiedziami panów Jacka, Mikołaja i Edmunda Wiśniewskich (UMFK).

prawdy są nie do obalenia. Prawa natury obronią się same. Wszelako omyłka (dodawał spoglądając poważnie na moją matkę), omyłka, panie, wślizguje się przez drobne szpary i malutkie szczeliny, które człowiek pozostawia nie strzeżone” (s. 162-163). O tych drobnych szczelinach (*small crevices*) będzie jeszcze mowa. Tymczasem jednak Tristram szczegółowo relacjonuje rozumowanie, na drodze którego jego ojciec doszedł do swoich poglądów dotyczących siedliska duszy w ciele człowieka. Właśnie w tym – naturalnym – kontekście pada wzmianka o hipotezie szyszynki: „Otóż na podstawie najlepszych relacji, jakie zebrać mógł w tej materii, upewnił się, że nie może ono [owo siedlisko] znajdować się tam, gdzie wyznaczył je Kartezjusz, czyli na samym czubku szyszynki” (s. 164). Choć zrazu hipoteza ta wydaje się Walterowi nie całkiem bezsensowna, od myśli, że dusza usytuowana jest w szyszynce lub w jakiejkolwiek części mózgu, odwołuje go jego brat, stryjasek Toby, opowiadając historię o żołnierzu mózgu pozbawionym, który pełnił swoją służbę bez zarzutu.

Pokrętnie rozważania Waltera kierują go natomiast w stronę mózdzku jako właściwej lokalizacji duszy. Pomysł jak pomysł, nie gorszy, ale i niestety nie lepszy od Kartezjuszowej hipotezy szyszynki. Co jednak istotne i brzemienne w skutkach, opierając się na swojej koncepcji, Walter poczyna nastawać na to, by jego dzieci nie rodziły się głową w dół, z pewnością bowiem uszkadza to mózdzek i zasadniczo narusza inteligencję dziecka, początkowo – jak chciałby i Kartezjusz – równo rozdzieloną między wszystkich. Stąd szalony ojciec Tristrama opracowuje różne ginekologiczne strategie, stąd też do porodu bohatera-narratora ściąga niejakiego doktora Slopa, który w jego poczuciu trochę rozumie się na rzeczy. Skutek jest jednak przeciwny do zamierzonego, to bowiem właśnie niezdarne lekarstwo spowoduje drugą (po niefortunnych okolicznościach zapłodnienia) katastrofę w życiu Tristrama. I to za sprawą tej katastrofy otworzy się cały nowy wątek powieści, który osiąga kulminację w drugiej wzmiance o szyszynce.

Centralnym rekwizytem czy organem tego wątku jest nos. W dwudziestym trzecim rozdziale książki trzeciej Walter i Toby, którzy niekończącą się, pustą paplaniną starają się zagadać swój niepokój – trwa właśnie poród i panowie nie wiedzą, jak się z tym faktem uporać – słyszą, że ktoś krząta się po kuchni. Kapral Trim, przyboczny stryjasek Toby’ego, wyjaśnia, że to właśnie doktor Slop, zajęty „sporządzaniem mostka” (s. 226). Zgodnie z frywolnymi, lecz precyzyjnymi regułami rządzącymi dygresyjną narracją Sterne’a, słowa kaprala zostają źle zrozumiane: stryjasek sądzi, że oto naprawiany jest most w jego ogrodowej makiemie prezentującej rozmaite pola bitwy. Nieporozumienie wprowadza od razu kontekst seksualny. Jak wiadomo, po

otrzymaniu tajemniczej rany w nie całkiem określonym miejscu stryjaszek Toby, ten prowincjonalny Król-Rybak, musiał porzucić wojaczkę i zamieszkać w sztucznym świecie makiet. Także i w tym mikrouniwersum może jednak dojść do katastrofy: podczas gdy na osobę stryjaszka parol zagina wdowa Wadman, kapral Trim wchodzi w komitywę z jej służącą Bridget i kiedy pewnego razu para podwładnych zwiedza makietę, dochodzi, cóż, do załamania pewnego mostka! Tekst migocze tutaj całą feerią wspaniałych półznaczeń i ćwierćaluzji: imię dziewczyny łączy w sobie słowo oznaczające most (*bridge*) i pierwszą literę imienia kawalera, które to imię oznacza z kolei czynność skracania, przycinania i samo może być skröconą, ściągniętą wersją imienia TRIstraM. Ów inicjał, który Bridget odcina i uprowadza w swoim imieniu, to także pierwsza litera imienia stryjaszka, w którym pobrzmiewa z kolei Hamletowe pytanie o to, czy warto w ogóle być, lub w tym wypadku – czy w ogóle się jest²².

Całe to nieporozumienie powoduje, że o faktycznym znaczeniu komunikatu Trima i faktycznym celu wizyty Słopa w kuchni dowiadujemy się dopiero w rozdziale dwudziestym siódmym, który inicjuje rynologiczny wątek powieści:

Ale gdzie tam, za pozwoleniem W. Mości – zawołał Trim – przecież to chodzi o mostek dla naszego panicza. Zuzanna powiada, że sprowadzając go na świat za pomocą tych swoich zatraconych instrumentów [upiornych szczypiec] doktor Slop zmiażdżył mu i spłaszczył nos na podobieństwo przaśnego placka, więc teraz robi sztuczny mostek [*a false bridge*] z kłębka waty i maluśkiego kawałka fiszbinu z gorsetu Zuzanny, żeby go odpowiednio uformować. (s. 234-235)

Przekład, dodajmy, jest poprawny, choć w oryginale wedle Trima doktorowi nie chodzi o to, by nos „odpowiednio uformować”, ale *to raise it up*, czyli wznieść go czy podnieść, co nieuchronnie i raczej celowo wprowadza asocjacje falliczne, do których Sterne’owi zawsze blisko.

Aby wyjaśnić czarną rozpacz, w jaką popada Walter Shandy na wieść o zniszczeniu nosa swojego syna, ów syn – występujący w roli narratora – opowiada o wysoce niekorzystnym kontrakcie małżeńskim, który jego pradziad zmuszony był podpisać, ponieważ, jak wytknęła mu jego przyszła małżonka, „prawie nie miał nosa” (s. 238; w oryginale: *little or no nose*, czyli

22 To ostatnie spostrzeżenie zawdzięczam Hannie Milewskiej (UMFK).

dosłowniej: miał nosa niewiele lub nie miał go wcale). Przytoczywszy jednak słowa swojej praprababki, Tristram czuje się też w obowiązku przerwać opowieść i zwrócić się do czytelnika z najparadniejszą w świecie, samoobalającą się deklaracją, która zresztą na to samoobalenie najwyraźniej jest obliczona. Narrator stwierdza zatem, że zanim ruszy naprzód z historią o nosie, musi precyzyjnie określić, co ma na myśli. Zaniedbanie takiej precyzji w definicjach – zaniedbanie powodowane nonszalancją, ale też czasem przewrotną, *perwersyjną* naturą autorów (*perverseness of writers*) – otwiera bowiem drogę do najzdrożniejszych dwuznaczności. Ba, on sam popełnił błąd zaniechania w poprzednim tomie swojego dzieła. Na dowód przytacza swoją rozmowę z przyjacielem:

Widzę tu dwa znaczenia – zawołał Eugeniusz podczas wspólnej przechadzki, wskazując palcem prawej dłoni słowo SZCZELINA (*Crevice*) na 109 stronie pierwszej części tej książki nad księgami. – Widzę tu dwa znaczenia – rzecze więc Eugeniusz. – Ja zaś widzę tu dwie ścieżki – odciąłem mu się bez chwili namysłu – jedną suchą, drugą błotnistą. Którą pójdziemy? – Ależ suchą i czystą – odparł Eugeniusz. (s. 239)

Na stronie, którą falicznym palcem wskazuje Eugeniusz, Walter Shandy zarzuca bratu całkowitą ignorancję w sprawie kobiet, wysuwając wręcz paskudną tezę, że Toby nie umie nawet odróżnić „właściwego” końca od „niewłaściwego”: „Właściwy koniec u niewiasty – wyszeptał stryjasek cichym głosem, szepcząc zaś utkwilił bezmyślnie oboje oczu w małej szczelinie [*a small crevice*] między wadliwie osadzonymi cegłami w obmurówce komina” (s. 109). Pamiętamy też, że i sam Walter mówił o małej szczelinie (znowu: *a small crevice*), przez którą wkrada się błąd – wówczas zaś, dopowiedzmy, może dojść do powstania Tristrama, tego błąd-człowieka! Aby zatem uchronić się na przyszłość przed tego rodzaju bezecnymi dwuznacznościami – istnymi szczelinami dwuznaczności – w dziele, którego moralność ma być surowa, a wywód ścisły (s. 238), Tristram przybiera komiczną pozę retora i wygłasza tę oto deklarację: „Oświadczam, że pod słowem NOS w całym tym długim rozdziale o NOSACH oraz we wszystkich innych częściach mej książki, w których się ono pojawia, rozumiem nos – i nic mniej ani nic więcej” (s. 239).

Żarty żartami, ale sprawa jest przecież nadzwyczaj poważna. Wygłaszając swoją komiczną deklarację jednoznaczności, Tristram oczywiście podkreśla jedynie dwuznaczność słowa „nos” (a przy okazji uwypukla seksualny sens słowa „szczelina”, który wcześniej mógł nam umknąć) – i o taki obsceniczny

efekt pseudomoralizatorskiego i pseudouczzonego wywodu oczywiście chodziło. Jasne jest też jednak, że uwypuklona zostaje właśnie dwuznaczność, a nie proste odwrócenie sensu. Za sprawą wystudiowanej przewrotności i perwersyjności pisarza nos znaczy tu nos i penis zarazem w niewymierzalnej i niestabilnej proporcji. Perwersja literacka uczy, jak chodzić dwiema ścieżkami równocześnie. Taka perwersja, zauważmy już teraz, mając w pamięci koncepcję Chasseguet-Smirgel, ma wiele wspólnego z podważaniem władzy prawa, ale naprawdę niewiele – z dążeniem do sadystyczno-analnej władzy suwerennej à la Bataille.

Ten rynologiczny dyskurs, który Sterne z taką swobodą utrzymuje w stanie migotliwej dwuznaczności, biegnie zatem dalej poprzez opowieść o obsesji Waltera na punkcie nosów, o jego kolekcji rozpraw nosom i tylko nosom poświęconych, o miłej mu teorii, zgodnie z którą zbyt twarda pierś matki (piersz jako matczyzny fallus) odpowiedzialna jest za spłaszczenie nosa dziecka (kastrację, dopowiedzmy, po psychoanalitycznemu paląc dowcip), aż po peany na cześć wielkiego rynologa Hafena Slawkenbergiusza (z niemieckiego: Hafen = nocnik, Schackenberga = kupa gnoju). I to właśnie we fragmencie pochodzącym rzekomo z dzieła tego uczonego męża – passusie otwierającym czwartą księgę powieści Sterne'a, ów błazeński wątek osiąga, cóż, punkt szczytowy.

Sterne wykorzystuje okazję, jaką stwarza prezentacja „Opowieści Slawkenbergiusza”, by dać jeden z owych popisów formalnych, od których roi się w jego pomysłowej książce (s. 264-295). Angielski tekst opowieści drukowany po prawej stronie ma być przekładem łacińskiego oryginału drukowanego po stronie lewej. Przekład jest jednak nader kwiecisty i niezbyt wierny, a co najlepsze – oryginał urywa się w zwrotnym momencie opowieści, podczas gdy rzekome tłumaczenie brnie dalej w najlepsze. Ten formalny zabieg, poza tym, że bardzo śmieszny, ma głęboki sens i w sposób całkiem czytelny koresponduje z treścią historii. Oto bowiem domniemany przekład, źródłowe powtórzenie – kopia gubiąca po drodze oryginał, który skądinąd przecież został zmyślony i skonstruowany zapewne na podstawie owego nibyprzekładu – opowiada o potędze rzeczy, które podążają perwersyjną, zdwojoną ścieżką, w szczególności zaś – co do których nie sposób rozstrzygnąć, czy są naturalne czy sztuczne, autentyczne czy podrobione. Co więcej, tekst ten jest ewidentną, parodystyczną podróbką fragmentu ewangelii – opowieści o wjeździe Jezusa do Jerozolimy – a główny bohater opowieści, jako parodystyczna kopia Mesjasza, okazuje się figurą samego Tristrama.

Oto mianowicie pewnego wieczora pod koniec sierpnia przybywa do Strasburga osobnik wędrujący na mule. Wybór muła jako wierzchowca, na którym ów kontrmesjasz ma wjeżdżać do miasta, nie wydaje się przypadkowy. Jako bezpłodna krzyżówka mesjaszowego osiołka i konia, który w całej książce Sterne'a ma jawne konotacje falliczne, muł jest tutaj figurą dwuznaczności, sztuczności i zerwania z biologiczną filiacją – jest więc tropem potęgi tego, co sztuczne, uzyskanej kosztem płodności naturalnej. Wędrowiec oświadcza miejskiemu strażnikowi, że powraca z miejsca zwanego Przylądkiem Nosów, a jego twarz zdobi organ o monstualnych rozmiarach, jakiego strażnik w życiu jeszcze nie widział. Na moment jeszcze uwagę strażnika i czytelnika odwołuje od wielkiego nosa „krótki bułat” nieznanego, pozbawiony pochwy i zawieszony na czarnej wstążce. Owa broń natychmiast nabiera fallicznych konotacji: strażnik ubolewa, że bułat pozbawiony jest pochwy, zwłaszcza że w Strasburgu takiej się nie znajdzie, podróżnik zaś zapewnia, że nigdy pochwy nie miał (skąd zatem czarna wstążka? czy to żałoba, którą prawiczek nosi po matce? po kobiecie, której nigdy nie miał? czy raczej po utraconym nosie/penisie?). Bułat musi być wciąż „nagi”, służy bowiem do ochrony wielkiego nosa.

Odtąd narracja skupia się już niemal wyłącznie na monstualnym organie, który wzbudza wśród strasburczyków niezwykłą, stale narastającą ekscytację. Zasadnicze, dręczące wszystkich pytanie brzmi, czy nos ten jest autentyczny, czy też sztuczny – *false*, jak *false bridge* w nosie Tristrama. Debatę rozpoczyna już para pierwszych świadków: dobosz, który uważa, że nos zrobiono z pergaminu („Słyszałem, jak trzeszczał”), i wspomniany strażnik, który obstaje przy autentyczności nosa („Widziałem, jak krwawił”). Dobosz wzdycha: „Jaka szkoda [...], żeśmy go nie dotknęli” (s. 267). Dalej podział stanowisk pokrywa się zasadniczo z różnicą płciową. Zafascynowane kobiety nie wątpią w prawdziwość wielkiego nosa (żona trębacza porównuje go pod względem rozmiaru do głównego atrybutu swojego męża, czyli do trąby właśnie), natomiast ich oszołomieni i przytłoczeni mężowie starają się za wszelką cenę przekonać je, że to atrapa zmajstrowana na Przylądku Nosów. Kobiety pragną nosa dotknąć, ale świątobliwy podróżny – znów parodiując Chrystusa (*Noli me tangere!*) – przysięga, że nikt nigdy jego organu nie dotknie. Przelękniony najwyraźniej, że nie uda mu się uchronić nosa przed zgubnym dotykiem napaściwych kobiet, wędrowiec jeszcze tego samego wieczoru wyrusza w dalszą drogę, obiecując, że wróci za miesiąc. W tym właśnie punkcie tekst łaciński po prostu się urywa.

„Przekład” nie chce na tym poprzestać i opowiada o chaosie, w jakim pograża się sławne miasto Strasburg po wyjeździe nieznanego. W mieście

rozpoczyna się, mówiąc słowami Sławkenbergiusza, istny „karnawał” (to nie byle jakie określenie zaginęło w polskim przekładzie), istna orgia pragnienia:

Wystarczy, jeśli powiem, że rozpalone faktem istnienia nosa cudzoziemca imaginacje strasburczyków tak się rozhulały i takie wyprawiały brewerie, że nos ów tak niepodzielnie zapanował nad umysłami mieszkańców tego grodu, że taką mnogość dziwnych rzeczy o nim mówiono i na ich prawdziwość solennie i elokwentnie przysięgano kierując wszystkie dysputy i wszelkie zainteresowania ku temu jednemu przedmiotowi – że każdy człek w Strasburgu, dobry czy zły, majątny czy ubogi, uczony czy ciemny, doktor czy student, dama czy służka, szlachcic czy prostak, niewiasta zakonna czy świecka, spędzali czas na wysłuchiowaniu nowin o nosie. Wszystkie oczy w Strasburgu tęskniły za jego widokiem. Wszystkie palce wskazujące i wszystkie kciuki opętane były nieodpartym pragnieniem dotknięcia go. (s. 277)²³

Bezpośredni świadkowie – apostołki i demaskatorzy rynologicznego objawienia – poczynają głosić swoją prawdę w portykach i bramach miasta niczym greccy filozofowie. Nos nieznanego staje się też jedynym przedmiotem debat, które wiodą mężowie uczeni. I tak medycy rozważają, czy z punktu widzenia prawideł rządzących ludzkim organizmem możliwy jest nos tak wielgachny. Wedle niektórych owszem, nos może rozrosnąć się do rozmiarów całego człowieka, wedle innych wówczas któryś z nich musiałby obumrzeć (to jasne: gdy nos usamodzielnia się jako pan-fallus, reszta ciała odpada). Logicy, jak dzisiejsi filozofowie analityczni, próbują rozgryźć sprawę od strony znaczenia pojęć. Nos staje się też przedmiotem sporu między teologami katolickim i luterzańskimi, którzy odpowiednio dzielą się na Nosarian i Antynosarian, a istnienie owego nosa jako bytu rzeczywistego przeradza się w spór o to, czy stwórcze możliwości Boga są czy nie są ograniczone logiką. Szczególnie ciekawe wydaje się wszakże stanowisko prawników. Ich zdaniem, jeśli nos był prawdziwy, niemożliwością jest, by tolerowano w społeczeństwie takie monstrum, a jeśli był fałszywy – by tolerowano takie oszustwo. Co

23 Gwoli ścisłości zaznaczmy, że w tym akurat miejscu w oryginale nie ma dosłownie mowy o „pragnieniu”, mówi się bowiem o tym, że wszystkie palce *burned to touch it* (płonęły, chcąc go dotknąć). Już w następnym zdaniu jednak mówi się o *so vehement a desire* (tym jakże natęrczym pragnieniu; w przekładzie: o „przeogromnej tej żądzy”).

dowodzi tylko, stwierdza Sławkenbergiusz przytomnie, że nos ów nie był ani prawdziwy, ani sztuczny (s. 282).

Święta prawda, ale polityczne konsekwencje wtargnięcia obiektu, który wymyka się wszelkiemu prawu, na czele (na czele!) z logicznym prawem wyłączonego środka – ba, który właśnie w owym wyłączonym środku bezczelnie się sadowi – jest bowiem autentyczny i nieautentyczny zarazem, te konsekwencje zatem, choć obiekt ów był w mieście jedynie przez jeden wieczór, okazują się doprawdy katastrofalne. Subtelna, acz jednoznaczna aluzję do katastrofy, która dotyka władzy w mieście, wyczytać już można stąd, że kobieta, która w trakcie wizyty nieznanego przedstawiana jest jako żona burmistrza (s. 269), po jego wyjeździe okazuje się już wdową po burmistrzu (s. 277): najwyraźniej reprezentant najwyższej władzy patriarchalnej nie wytrzymuje konfrontacji z autentycznym-nieautentycznym nosem-penisem. Potem jest już tylko gorzej. Ponieważ nieznanemu obiecał, że wróci po miesiącu, całe miasto trwa w napięciu, wypatrując Drugiego Przyjścia, narrator zaś podnosi lament: „Pokażcie mi gród tak osłabły i tak wyniszczony w męce oczekiwania, który nie jadł ani nie pił, ani nie spał, ani nie modlił się, ani się słuchał głosów natury czy religii przez dni dwadzieścia siedem, który zdzierzyłby choć dzień dłużej!” (s. 288). Gdy nadchodzi dzień przyobiecany, strasburczycy wylegają na drogę, by powitać przybysza. Ten nie zjawia się, za to do bezbronnego miasta wkraczają francuskie wojska i tak oto kończy się historia Strasburga jako „miasta suwerennego” (s. 290).

W punkcie przecięcia kwestii politycznych, religijnych i seksualnych sytuuje się wszakże jeszcze jedna postać, o której dotąd nie wspomniałem. Jest nią mianowicie ksieni Quedlinburga, opactwa stanowiącego ośrodek niezależnej, potężnej jednostki politycznej. Wraz z towarzyszkami ksieni przybyła właśnie do miasta, „aby zasięgnąć opinii akademii w kwestii sumienia dotyczącej wycięć u ich habitów” (s. 276). Kwestia ta, skądinąd pikantna, idzie jednak w niepamięć – albo zostaje mimowiednie rozstrzygnięta – wobec interwencji monstralnego nosa. Ksieni jest nim tak zafascynowana, że wraz z czterema towarzyszkami w zaciszu swoich komnat przez trzy dni wysłuchuje relacji żony trębacza, która w charakterze pomocy naukowych na ów cykl prywatnych wykładów zabiera trąbę męża (s. 279). Wszelako najciekawsza rzecz dzieje się z biedną ksienią już pierwszej nocy po wyjeździe nieznanego.

Tej nocy bowiem nos nawiedza strasburczyków w ich marzeniach sennyh:

Królowa Mab – istny chochlik [postać, która u Szekspira mocą

delikatnych cielesnych pobudzeń podsuwa ludziom sny, z „niczego” rozplądając w ich duszach obrazy ich skrytych pragnień i lęków]²⁴ – zabrała nos nieznanego i nie zmniejszywszy go ani o cal trudziła się przez całą noc krajanem i dzieleniem go na tyle nosów różnych krojów i fasonów, ile było w Strasburgu twarzy gotowych na jego przyjęcie. Ksieni z Qu-edlinburga (...) chorzyła całą noc. (s. 275-276)

I właśnie w tym miejscu w tekście oryginalnym pojawia się jednozdaniowy akapit w całości opuszczony w polskim przekładzie. Oto zdumiewający przykład zapewne przypadkowej, ale nader skutecznej kastracji translator-skiej czy redakcyjnej, najdziwniejszym trafem dokonującej się w punkcie, gdzie po raz drugi w dziele Sterne’a mowa jest o szyszynce – i to szyszynce cudownie przeobrażonej! Ten wycięty passus, do którego zmierzałem przez całą mój przydługi wywód, wygląda następująco:

Nos dwornego przybysza zatknięty został *na szczycie szyszynki jej mózgu* i taką wzbudzielską robotę wykonał w wyobraźni czterech dygnitarów jej zgromadzenia, że nie mogły one zmrużyć oka przez całą noc – nie potrafiły utrzymać w spokoju jednego choćby członka – krótko mówiąc wstały rano niczym jakieś duchy.²⁵

Sprośny komizm i perwersyjna błyskotliwość „Opowieści Sławkenbergiusza” osiągają w tym fragmencie apogeum. Jasne, że w pierwszym rzędzie chodzi o to, by grubiańsko zadrwić ze świątobliwych kobiet, których seksualne pragnienie uległo gwałtownemu, niepohamowanego rozbudzeniu na wieść o nosie przybysza. Niezależnie już jednak od tego fragment ten skrzy się od szeregu ambiwalencji, które dołączają tu do dwoistej dwuznaczności cechującej całą tę historię (czy chodzi o nos, czy o penis? czy organ ten jest prawdziwy, czy sztuczny?). Nie jest wcale jasne choćby to, czy „członek” (*a limb*), którego „dygnitarki” nie mogą utrzymać w spokoju, to ich własne kończyny (kobiety rzucają się całą noc z boku na bok), czy też tarמושony przez ich wyobraźnię penis, czyli ten właśnie członek, którego im brakuje. Czy „wzbudzielska robota” (*rousing work*), którą w bezsennym marzeniu zakonnice wykonuje ów monstrualny nos, polega na tym, że *przyjmują* go one w siebie, czy też *przejmują* go w wyobraźni? A wreszcie, jaki jest status owego

24 W. Shakespeare *Romeo i Julia*, przeł. S. Barańczak, „W drodze”, Poznań 1990, s. 40-41.

25 L. Sterne *Tristram Shandy*, ed. H. Anderson, s. 183. Wyróżnienie A.L.

bezsenne marzenia: czy nie idzie tu aby o wysoce dwuznaczną sytuację, kiedy to potęga pragnienia rozrywa tkaninę fantazji, w której medium pragnienie to się wyłania – i nie pozwala zasnąć?

Najważniejszy jednak jest oczywiście obraz ksieni Quedlinburga, potężnej władczyni, naddziwicy łączącej w sobie władzę ziemską i religijną wzmoczoną energią zahamowanej seksualności – wielkiej pani, która oto przeobraża się w dziwaczne, szyszynkowe jednorożca. Jasne jest, że ksieni śni tutaj swój sen o politycznej i seksualnej potędze. Z noso-penisem na szczycie szyszynki – z otwartym trzecim okiem – stałaby się faktycznie władczynią absolutną. Jej szyszynka – miast pozostać blizną po rozdzieleniu – przerodziłaby się wówczas w ośrodek panowania nad ciałem i światem. Strasburg, ze swoją najwyższą na świecie wieżą kościelną – wedle Nosarian Bóg może stworzyć nos tak wielki jak owa wieża (s. 287) – stałby się stolicą prawdziwego imperium, a śmierć burmistrza zostałaby zrekomensowana z monstualną nawiązką. Ten sen wszakże, który realizuje największe pragnienie ksieni, jest też jednak oczywiście snem skrajnie dręczycielskim i skrajnie bolesnym: ta monstualna narośl na szyszynce władczyni uwidacznia jedynie brak – to, czego ksieni właśnie nie ma. A przecież – i to wydaje mi się ostatecznie najważniejsze – tego *czegoś* nie ma tutaj nikt. Wszystko bowiem wskazuje na to, że niezajomy, który wtargnął do Strasburga, nie jest jakimś porażającym macho o fantastycznym przyrodzeniu, lecz raczej nieszczęsnym, zahukany blagierem, nerdem dręczonym niepewnością co do własnej potencji. Swoją porażającą, uwodzicielską siłę jego cudaczny nos czerpie z dwuznaczności, a nie z jednoznacznej, suwerennej potęgi.

Bohater „Opowieści Sławkenbergiusza”, pseudo-Chrystus i dubler Tristrama Shandy’ego, to – jak sądzę – mesjasz literacki. Jego nos to nos literatury, który dziś pewnie byłby raczej z papieru niż z pergaminu (słyszymy, jak szeleści! widzimy, jak krwawi!). Literatury jako żywiołu perwersyjnej, uwodzicielskiej dwuznaczności, żywiołu papierowego, ale w swoim najlepszym wydaniu oddziałującego silniej niż to, co z pozoru rzeczywiste, siły, która potrafi wtargnąć i zakłócić ład polityczny miasta. Perwersja literacka wymyka się władzy prawa politycznego, a nawet prawa logiki, i podważa tę władzę nad wyraz skutecznie, nie domaga się jednak dla siebie wcale suwerennej, fallicznej dominacji – czy to patriarchalno-genitalnej, czy też analno-buntowniczej. Potrafi uwieść, wkraść się do naszych snów, a w niektórych z nas zaszczepić nawet fantazję o tym, że otwarło nam się trzecie oko, że oto z naszej szyszynki wyrósł fallus gigant – zaraz potem jednak wychodzi na jaw, że zostaliśmy wystrychnięci na dudka. Perwersyjny mesjasz literacki,

przyzdobiony prawdziwie-sztucznym, sztuczno-prawdziwym, papierowym nosem, nigdy nie wraca do miasta, nie daje rozwiązania zagadki, nie potwierdza swojej tożsamości – i dzięki temu właśnie zachowuje uwodzicielską siłę swojej blagi. Podąża dalej, dwiema ścieżkami na raz, z których co najmniej jedna, oczywiście, musi być zdrożna. My zaś – cielesni, niesuwerenni, bez trzeciego oka, ale dzięki temu właśnie zdolni cieszyć się zdwojonym, persyjnym widzeniem literackim naznaczonym szczeliną dwuznaczności – idziemy za nim, dalej, na swobodę²⁶.

26 Nie jest tak, że nie dowiadujemy się niczego o dalszych losach wędrowca ani o jego tożsamości, lecz te szczątkowe doniesienia potęgują jedynie dwuznaczność i urywają się w miejscu, gdzie mogłoby dojść do (anty)klimaktycznego ujawnienia tajemnicy. Nieznajomy, który – jak się okazuje – nosi imię Diego, nie wraca do Strasburga, ponieważ w przydrożnej karczmie rozpoznaje go Fernandez, brat jego ukochanej Julii. Fernandez został wysłany przez siostrę z listem do ukochanego. Z owego pisma wynika, że Julia, dręczona „podejrzeniami” co do nosa ukochanego, nie dość jednak odważna, by „dotrzeć do sedna prawdy” (s. 292), po prostu zerwała ze swym kawalerem. Teraz jednak usycha z tęsknoty i błaga go o powrót, z pewnością bowiem nie chce mierząc, „nie...” (tu list się urywa, a sprośnym domysłem co do właściwego finału oczywiście nie ma końca). Zanim Slawkenbergiusz powróci do Strasburga, by opowiedzieć o ostatecznym upadku miasta, ukazuje nam jeszcze Diega, jak ten wyrusza w drogę do swojej ukochanej, wyśpiewując improwizowaną – i urwaną! – odę na jej cześć, skrzącą się również od sprośnych dwuznaczności, których część zaginęła w przekładzie (*Her hand alone can touch the part*, dosłownie: tylko jej dłoń dotknąć może tej części, zgodnie z muzycznym kontekstem zostało przełożone jako „Tyłko jej dłoń znaleźć może tę partię”, s. 293). Sterne ma oczywiście wielką frajdę z tego, że nie dopowiedział historii do końca, w pierwszym rozdziale księgi czwartej, następującym po „Opowieści Slawkenbergiusza”, każe więc wyimaginowanej, a zirytowanej czytelniczce przerwać narratorowi pytaniem: „Ale czy nos cudzoziemca był prawdziwy, czy też sztuczny?” (s. 296). Na co narrator: „Odpowiedzieć ci, pani, z góry na to pytanie znaczyłoby wyrządzić szkodę jednej z najcenniejszych opowieści świata chrześcijańskiego” (s. 296). Tę opowieść, która miałaby być ukoronowaniem dzieła Slawkenbergiusza, Tristram obiecuje natychmiast przytoczyć – tu jednak, o zgrozo, okazuje się, że nie umie przetłumaczyć tego zawilego tekstu (opowieść nosi zresztą tytuł *The Intricacies of Diego and Julia*, czyli właśnie „zawiłości”, choć polski przekład „Korowody między Diego a Julią” wydaje się całkiem pomysłowy). Zamiast przekładu i ujawnienia tajemnicy nosa (= zamiast opisu intymnego zbliżenia między kochankami) otrzymujemy zatem biadolenia tłumacza nad zawiłościami oryginału. Przekładowa robota zaczyna się na fragmencie, w którym mowa jest o *the lambent pupilability of slow, low, dry chat* („połykliwej źrenicowatości [ale też: konfidencjonalności] cichej, rozwlekłej, oschłej pogawędki”; s. 297). Tłumacz wyznaje, że ten pokręty, synestetyczny obraz nie wywołuje w nim żadnych obrazów, naraz jednak czuje niezwykłą „wibrację” w okolicach serca. Prowadząc równoległe coraz bardziej intymną rozmowę z czytelniczką i snując domysły, jak usytuowani wobec siebie byli kochankowie w opowieści i jak wyglądała ich rozmowa (twarze blisko siebie, zetknięte brody – albo czoła – ale dlaczego nic nie mówi się o nosach?!), Tristram ostatecznie urywa całą rzecz słowami: „Po reszcie zaś, pani, schylać się nie warto” (s. 297). Zamiast synestetycznej figury widzenia głosu, paradoksu objawienia wkraczającego w pole myślowe, ale przetracającego właściwe mu podziały i prawa, który fascynował kabalistów (E.R. Wolfson *Through a Speculum*

Abstract

Adam Lipszyc

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

Literature's Paper Nose: Descartes, Lacan, Bataille... and Laurence Sterne!

The first part of the article analyzes the possible anthropological and philosophical meanings of the figure of the pineal gland and the third eye. Referring to Descartes, Bataille, Lacan, and Janine Chasseguet-Smirgel, Lipszyc presents the idea of the third eye as a record of the dream of overcoming symbolic castration and achieving subjective sovereignty. The second part seeks a way out of the dilemma of the sovereign position and the position of subjection to the law. Lipszyc focuses on Laurence Sterne's work by analyzing in detail one of the fragments of the novel about Tristram Shandy, in which the figure of the pineal gland also plays an important role. The analyses reveal a vision of literature as a perverse, ambiguous, and seducible creation, which goes beyond the set of positions outlined by philosophers and psychoanalysis theoreticians.

Keywords

Laurence Sterne, pineal gland, third eye, Jacques Lacan, Descartes

that Shines, s. 345-355; por. Wj 20, 15), w kulminacyjnym punkcie tej kontrteologicznej narracji literackiej otrzymujemy synestetyczny, niestabilny opis sytuacji intymnej, który właśnie za sprawą swojego niejasnego, urwanego charakteru podtrzymuje uwodzicielską siłę enigmaty i – przy akompaniamencie trzasków załamującej się reprezentacji – wywołuje w nas osobliwą wibrację w okolicach serca.