

„Dobrze wychowani mężczyźni” albo „ciąg dalszy, przerywisty”, czyli awangarda jako przewyciężenie i odkrycie kobiecości

Aneta Ługin

Aneta ŁUGIN

„Dobrze wychowani mężczyźni”

albo

„ciąg dalszy, przerywisty”,

czyli

awangarda jako przezwycięzenie i odkrycie kobiecości

Objaśnienie tytułu

Tytułowi „dobrze wychowani mężczyźni” to awangardziści. Określenie pochodzi z wczesnego artykułu Juliana Przybosa *Idea rygoru*. Przyboś próbuje tu zdefiniować postawę „prawdziwego” poety awangardowego. Pragnie dać normatywną wykładnię idei nowej poezji oraz naszkicować pewien wzór osobowy. Jest rzeczą godną uwagi, że awangardowym poetą może być wyłącznie – jak wynika z artykułu, a potwierdzają to inne jeszcze szkice – mężczyzna.

Drugie tytułowe sformułowanie, „ciąg dalszy przerywisty”, wzięłam z wiersza *Jedno drzewo*, który pochodzi z przedostatniego wydanego za życia tomu Przybosa *Na znak* (1965). Cytat ten zapowiada, że prezentowany szkic stanowi fragment apokryficznej historii awangardy. Historii dotąd wprawdzie nie napisanej, ale czekającej na swojego autora, a raczej autorkę. To bowiem kobieta może i musi napisać tę historię inaczej, od nowa.

Wreszcie trzecie tytułowe określenie. Wyraża ono wprost główną myśl projektowanego apokryfu: dzieje awangardy rozpoczynają się od przezwycięzenia kobiecości a kończą jej odkryciem. Rozpoczynają się jako negacja kobiety, a kończą jako transgresja męskości. Męskość konstytuowana w ruchu transgresji nie jest jednak zwykłą tożsamością, a ruch transgresji niewiele ma wspólnego z ruchem transcendowania. Można by powiedzieć, że transgresja – rozumiana za Foucaultem – jako niepozytywna afirmacja, wprowadza różnice do wnętrza tożsamości, podczas gdy ruch transcendowania to ruch czysto negatywny. Czy wszystko to oznacza, że trzeba przestać być kobietą, aby kobietą się stać? Wolno by tak mniemać, gdyby nie

fakt, że nikt na tyle nie jest kobietą, aby przestać się nią stawać, i nikt nie jest w stanie przestać nią być, aby móc się nią stać.

Spróbuję wszystko to powiedzieć raz jeszcze, nieco inaczej: awangarda rozpoczyna się jako porzucenie k o b i e t y, a kończy przyjęciem n i e w i a s t y. Ten pierwszy gest jest otwarty i demonstracyjny, drugi skryty, pełen lęku oraz niepewności. Porzucenie k o b i e t y to – zgodnie z etymologią oraz metafizyką obecności, które wzajem się tu wspierają – wytworzenie za pomocą matrycy, jaką stanowi kategoria męskości, opozycji męskość-kobiecość, przy czym samo słowo kobiecość funkcjonuje tu jako przezwisko i ideologiczny konstrukt¹. Przyjęcie n i e w i a s t y to (tu znów odwołuję się do etymologii) przyjęcie Innego, który nadchodzi spoza opozycji męskość-kobiecość. Gest nieświadom samego siebie, ani tym bardziej sensu własnej gościnności. Nadejście n i e w i a s t y, owo niezwykle wydarzenie, nie ma charakteru historycznego, choć to właśnie ono umożliwia historyczność awangardy². N i e w i a s t a jest bowiem starsza niż awangarda i zarazem przychodzi po awangardzie, jest obietnicą bez zawartości, wezwaniem, które samo jest wzywane, nie istniejącym źródłem języka.

Uświadomiona niekonieczność mężczyzny

W starym języku filozoficznym można by powiedzieć, że moim celem jest zbadanie warunków możliwości pojawienia się podmiotu kobiecego w tekście Juliana Przybosia, poety – jak się zdaje – najbardziej „męskiego” w XX-wiecznej literaturze polskiej. Ale co to jest podmiot kobiecy? Grażyna Borkowska uważa, że podmiot kobiecy konstituuje się, gdy „odsłania swą płciowość, dokonuje seksualnej samoidentyfikacji”³. Tu znów rodzi się pytanie: jak się odsłania i jak identyfikuje? Zwykle my, feministki, mówimy, że kobieta, aby móc mówić, musi zająć męskie miejsce, wejść w język, który jest dziedziną dominacji i władzy. Po czym w wnętrza tego języka próbować go rozbić, podwoić, pozbawić tożsamości. Za każdym więc

^{1/} Aleksander Brückner w swoim *Słowniku etymologicznym języka polskiego* wywodzi – jak wiadomo – słowo kobieta od „kobu”, czyli chlewu. Cytuje także fragment *Sejmu niewieściego* Marcina Bielskiego, w którym jedna z kobiet mówi wprost, iż określenie „kobieta” jest obelżywe i prześmiewcze. Słowo „niewiasta” znaczyło zaś – podaje Brückner – tyle, co „nieznana, obca”.

^{2/} Warto tu może jednak wspomnieć o pewnym wydarzeniu biograficznym: poparzeniu się w ognisku i śmierci siostry Przybosia, Julii, oraz o skomplikowanych zależnościach między Julianem a Julią, zależnościach wykorzystywanych przez samego Przybosia w jego wierszach. Na przykład w *Siostrze* wywodzi Przyboś swoją poezję z ognia, który strawi Julię. W pewnym sensie o doznawaniu tego ognia traktuje niniejszy szkic, mówi on bowiem o przemianie odwrotnej: o tym, jak Julian staje się Julią.

^{3/} Co – teoretycznie – pozwala, aby podmiot kobiecy ukonstytuował się w tekście podpisanym przez mężczyznę, a także – jak się wydaje – aby w tekście podpisanym przez kobietę ujawnił się podmiot męski. Przywoływany cytat pochodzi z artykułu G. Borkowskiej *Metafora drożdży. Co to jest literatura / poezja kobieca?*, „Teksty Drugie” 1995 nr 3-4, s. 38.

Ługin „Dobrze wychowani mężczyźni”

razem, kiedy usiłujemy zdefiniować podmiot kobiecy, siłą rzeczy zmuszone jesteśmy za punkt odniesienia przyjmować dyskurs męski⁴. Nadal więc – by tak rzec – próbujemy wyzwolić się z matrycy, w której mówić musimy jako k o b i e t y, podczas gdy w istocie to, o co pytamy i co próbujemy opisać, nadchodzi jako n i e - w i a s t a. Mówiąc najkrócej: my, kobiety, nie przekraczamy granic w ruchu naiwnej emancypacji, robimy mniej i zarazem nieskończenie więcej: pytamy o graniczność granicy, przekraczamy nie tylko nieprzekraczalną, ale samą nieprzekraczalność.

Nos, ręka, oko

Spróbujmy tymczasowo i tylko na użytek tego szkicu przedstawić sens określenia „podmiot kobiecy”. Przy czym nie będzie to sens, który będę chciała „udowodnić”, lecz jedynie określenie punktu wyjścia, jaki przyjmie moja lektura. Podmiot kobiecy to zatem *das Selbst* przeciwstawiane przez Nietzschego *das Ich*. Podmiot taki, zamiast wzrokiem, posługuje się węchem i dotykiem. Owo kluczowe dla mnie *das Selbst* pojawia się w mowie Zaratustry *O wzgardzicielach ciała (Von den Verächtern des Leibes)*⁵. Berent przekłada to słowo jako „samość”, co trudno uznać za fortunne rozwiązanie⁶. W przywoływanej mowie Nietzsche przeciwstawia ciało duchowi, ale nie w sposób symetryczny. Powiada wprawdzie, że ciało to „wielki rozum” (*grosse Vernunft*), zaś duch to „mały rozum” (*kleine Vernunft*). Pisze, że „tworzące ciało stwarza sobie ducha jako ramię swojej woli”, że jest „panem «ja»” (*des Ichs Beherrscher*). Ale w istocie ciało nie tyle przeciwstawia się duchowi, co go w sobie zawiera: jest bowiem zarazem „wojną i pokojem, pasterzem i trzodą”. Relacja między *das Selbst*-*das Ich* to coś innego niż opozycja ciało-duch. Ciało można traktować animalnie tylko pod warunkiem przeciwstawiania go duszy, kiedy opozycję tę podważymy, ciało nie stanowi już negacji duszy, lecz jej warunek i siedzibę.

Das Selbst – twierdzi więc Nietzsche – jest podmiotem bólu i radości. *Das Selbst* to „nieznany mędrzec” (*unbekannter Weiser*), który „mieszka w twoim ciele, jest

^{4/} Czyż nie czyni tak – na przykład – Inga Iwasiów (*Ślady porządków represyjnych*, „Pełnym głosem” 1994 nr 2), gdy pisze: „Kobieta, by spotkać siebie, powinna poszukać drugiej kobiety. W ciele drugiej odnajdzie siebie, dotknie własnego ciała, z wielokrotni własne czucie. Nie ma harmonii pełniejszej, niż poczęta z łagodności dwóch kobiet. Wygnany spomiędzy nich *fallus* nie znajdzie już dostępu do przestrzeni kobiecości”. I dalej: „Wyborem naszych siostr może być bezkresne piękno miłości lesbijskiej. I to one re-definiują świat, czynią z niego *universum* kobiecości”. Otóż, siostry, myślę, że droga feminizmu nie powinno być przeciwstawianie przestrzeni bez fallusa przestrzeni fallicznej, lecz doprowadzenie samej tej opozycji do stanu erozji.

^{5/} F. Nietzsche *Werke in drei Bänden*. Hrsg. von R. Toman, Köln 1994, t. 2, s. 119-120.

^{6/} Bogdan Baran w przekładzie *Sein und Zeit* tłumaczy Heideggerowskie *Selbst* jak „[bycie] Sobą, jaźń” (M. Heidegger *Bycie i czas*, przeł., przedmowa i przypisy opatrzył B. Baran, Warszawa 1994, s. 615). Z kolei autorzy przekładu *Nietzschego* tłumaczą słowo *das Selbst* jako „sobość” (M. Heidegger *Nietzsche*, t. 1, przekład zbiorowy, naukowo opracował oraz wstępem opatrzył C. Wodziński, Warszawa 1998, s. 653).

twoim ciałem” (*In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er*). *Das Selbst* „nie mówi ja, ale czyni ja” (*sagt nicht ich, aber tut Ich*). I rzecz najważniejsza – przejście od *das Ich* do *das Selbst* wiąże się tu do słynnej książki Martina Jay’a *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. Jay dowodzi tu, że dominacja metafor wzrokowych jest wyznacznikiem filozofii europejskiej: „Rozwój zachodniej filozofii nie może być w pełni zrozumiany bez uświadomienia sobie jego nawykowego wręcz uzależnienia od wizualnych metafor takiego czy innego rodzaju”⁷. Nietzsche, zauważa Jay, był jednym z pierwszych, którzy uzależnienie dyskursu filozofii od metafor wzrokowych sobie uświadomili i próbowali je odrzucić. Tym samym zaś zanegowali metafizykę, ów męski dyskurs, rządzony – jak mówimy my, feministki – obsesją odkrywania zakrytego i docierania do niewidzialnej gębi.

Wydaje się, że właśnie *das Selbst*, które raczej czuje, dotyka, wacha niż patrzy i wnioskuje, stanowi ważny element przedsięwzięcia Nietzschego. Symptomatyczne, że na przykład w *Ecce homo* Nietzsche nieustannie posługuje się metaforą wachania. Nie wspomina o logice, pisze o wachaniu: „Pierwszy odkryłem prawdę, dzięki temu, że pierwszy odczułem kłamstwo – jako kłamstwo – wywahałem (*roch*). Mam geniusz w nozdrzach” (*Mein Genie ist in meinen Nüstern*)⁸.

Gwałt i dobre wychowanie

W szkicach *Idea rygoru* oraz *Człowiek w rzeczach*⁹ Przyboś przedstawia ideę, która jest jednocześnie „główną dźwignią” oraz „węgową zasadą” nowej poezji. Idea ta

^{7/} Posługuję się częściowym przekładem polskim – M. Jay *Kryzys tradycyjnej władzy wzroku. Od impresjonistów do Bergsona*, przeł. J. Przeźmiński, w: *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, pod red. i ze wstępem R. Nycza, Kraków 1998, s. 317.

Zob. też artykuł J. Brach-Czajny *Dotknięcie świata*, zamieszczony w „Kwartalniku Filozoficznym” 1999 z. 1. Autorka rozwija tu niektóre wątki, jakie pojawiły się w *Szczelinach istnienia*, w dotyku i w cielesności dostrzega doświadczenie bezpośrednie i zasadniczo niewyrażalne. Ostatnio z tego powodu jeden z recenzentów zaatakował *Szczeliny...* (A. Skrendo *W egzystencjalnym transie*, „Pogranicza” 1999 nr 3). Krytyczne uwagi dotyczące tej kwestii wydają mi się do pewnego stopnia słuszne, generalnie jednak sądzę, że recenzent nie rozumie omawianej przez siebie książki.

^{8/} F. Nietzsche *Ecce Homo. Jak się staje, czym się jest*, przełożył i przedmową opatrzył B. Baran, Kraków 1996, s. 126; F. Nietzsche *Werke in drei...*, t. 3, s. 485. To, że u Nietzschego wielką rolę odgrywa metafora wachu, potwierdza też tekst młodego Przybosia. W żartobliwym, ale brzmącym jeszcze po młodopolsku *Manifestie*, formułującym cele powstałego w 1921 roku na UJ Klubu Literackiego „Dionizy”, młody poeta pisze: „Niesiemy szal i śmiech dionizyjskich natchnień, tryskający fontanną purpurową krwi i fioletową racą serdecznych żył”. I dalej: „Stare bożyszczka rozkładają się i cuchną! Szanujcie węch – najrozkoszniejszy ze zmysłów, pośrednik boskości na Ziemi”. Ten cytat i pozostałe fragmenty utworów poetyckich podaje za edycją krytyczną: J. Przyboś *Pisma zebrane*, oprac. R. Skręt, przedmowa J. Kwiatkowskiego, *Utwory poetyckie*, t. 2, Kraków 1995, s. 327. Dalej jako: *UP*.

^{9/} J. Przyboś *Limia i gwar. Szkice*, Kraków 1959. Dalej jako *LiG* z podaniem tomu i strony.

Ługin „Dobrze wychowani mężczyźni”

zawiera się w konieczności eliminacji „kaprysu gorączki uczuciowej” (*LiG*, s. 9), „gadatliwości lirycznej” (s. 10), „mazgajstwa lirycznego” (s. 11), „śliniących łez” (s. 15). Nie wolno być „plotkarzem” (s. 15) – przekonuje Przyboś – trzeba unikać „paplaniny sentymentalnej” (s. 15), „niesmacznej kokieterii” (s. 11), „smarkaczowskiej pretensji” (s. 14). Zwalczaną przez siebie poezję, w tym niemal całą twórczość swoich bezpośrednich poprzedników oraz konkurentów, nazywa – w innym już szkicu – poezją „wdzięczących się panien”. Z wyraźną odrazą wspomina też o poetyckim „paplaniu jak pięciolatek” (s. 102). W przeciwieństwie do poetów kokietujących, mizdrzących się i paplających, Przyboś – jak sam twierdzi – stawia przed naszymi oczami „drogowskazy” (s. 9), „zapala” idee, żebyśmy lepiej widzieli prawdę, wydobywa tę prawdę „z jądra rzeczywistości”, po czym wznosi „budowy zwarte jednolicie w każdym punkcie” (s. 12).

Czy określenia, za pomocą których Przyboś opisuje złą poezję, coś łączy? Kto uosabia ten negatywny obraz? W jakiej postaci się on materializuje? Oczywiście w postaci kobiety oraz jej metonimii – dziecka. Kobieta niejako stanowi źródło nazwań, z którego czerpie wojowniczy teoretyk. Przyboś potwierdza zresztą ten wniosek z chwalebą jasnością i konsekwencją. Przeciwwstawia młodopolszczyźnie, ekspresjonizmowi, futuryzmowi, Skamandrowi, Czartakowi, czyli temu wszystkiemu, co nazywa „poezją dla pensjonarek” – „formującą męską wolę” (*LiG*, I, s. 17). W pewnym miejscu zdaje się nawet porównywać „starą” poezję do prostytucji, wtedy mianowicie, gdy nazywa ją pogardliwie „handlem miłosciami życiowymi” (tamże, s. 14). Wzywa: nauczcie się „godności męskiej lakoniczności” (s. 14). Wola: „Bądźcie mężczyznami” (s. 11) – „dobrze wychowanymi mężczyznanami” (s. 11).

Dziwnym zbiegiem okoliczności metafora „dobrego wychowania” godzi się u Przybosia z metaforą gwałtu, do której ucieka się on przy próbie opisu sensu własnej poezji. W *Pierwszym słowiku* wyznaje, że jego pisaniem powodował od początku „spazm miłości, owa żądza wdarcia się w rdzeń drzewa, wściekle pragnienie przelania krwi i sekrecji gruczołów w korzenie traw, owa nieustająca chęć, chęć wniknięcia we Wszystko” (*UP*, II, s. 95). (Te „sekrecje gruczołów” to zresztą tylko sublimacja, eufemizm. W jednej z wersji rękopiśmiennych utworu czytamy po prostu o „wściekłym pragnieniu przelania krwi i spermy w korzenie traw”; *UP*, II s. 567). Pisanie, zdradza Przyboś w *Pierwszym słowiku*, służyło mu zawsze do tego, aby uśmierzyć „nieugaszoną żądzę posięcia tego W s z y s t k i e g o wokół, co trwa, nigdy do rdzenia nie przeniknięte” (tamże), i aby „rzeczywistość świata” mogła być „brana w posiadanie, długo – i kiedy się zapagnie” (*UP*, II, s. 96). Te sformułowania są tak wyraziste, że nie wymagają dłuższego komentarza: poezja jawi się tu jako monsturalny gwałt na naturze, wyraz żądzy posiadania i zniewolenia. Co więcej – gwałt ów jakoś kojarzy się z zabójstwem. Oto bowiem obok metafory „przeniknięcia” pojawia się metafora „rozcięcia”, ta druga niejako kontynuuje i dopełnia pierwszą. Wiersze – wyznaje Przyboś – były dla mnie „jak cięcia ostrzy otwierających wnętrze świata”, którymi potem (wnętrzościami) syciły się „rozjątrzone zmysły” (tamże).

Szkice

Dodajmy do tego, co już powiedziałam, jeszcze kilka spostrzeżeń. Wiadomo, że w poezji autora *Najmniej słow* dominuje ruch, ruch ten zaś to zawsze „znak siły” (*LiG*, s. 173). Pisanie poezji kojarzy się niekiedy Przybosiowi z wojną, bo wiersz to „nabój energii psychicznej”, który powinien świat „wysadzić z podstaw”¹⁰. Przyboś jest – po męsku – dumny, pewny siebie, mierzy się z przedmiotami i zjawiskami, uwielbia wyzywać na pojedynki. Powtarza się w jego poezji nieustanne penetrowanie osi góra-dół, motyw zagłębiania się i wznoszenia, przestrzenią rządzi ów nieustanny pęd wzwyż, nad, w głąb, pragnienie przeniknięcia, posiadnięcia, zapłodnienia. W końcu: owa wyraziście zorientowana przestrzeń jest opisywana za pomocą zmysłu wzroku. Wiadomo bowiem, że sytuacje liryczne Przybosia to zwykle sytuacje ujęte w ramę widzenia, widziane z wyraźnie usytuowanego punktu i potwierdzane za pomocą czasowników w pierwszej osobie czasu teraźniejszego. Zdzisław Łapiński pisał w związku z tym zjawiskiem: „Przestrzenią – aż natarczywie obecną – jest w poezji Przybosia przestrzeń dana w przeżyciu wzrokowym”¹¹. Teraz trzeba pokazać, jak ta budowla Przybosia podmywana jest przez kobiecość, dziecięcość, dotyk i zapach.

Wielkie Wąchanie

Późny Przyboś już wie, że dzięki poezji dochodzi się nie do wiedzy, lecz jedynie do „wiedzy-niewiedzy” (*UP*, s. 97). Zaczyna wątpić we własne siły, rozumie, że „pewność jest wyzwaniem” (*Mostar*, *UP*, II, s. 258), nie zaś czymś danym. Wyznaje, że w końcu „dowlókl się ledwo / do pierwszej niepewności” (*Mostar*). Nie dąży zdecydowanie w głąb lub w górę, coraz częściej natomiast „otwiera ramiona/ szeroko – najszerzej / jasno – najjaśniej” (*Pojutrze*, *UP*, II, s. 296). Chce przyjąć „natarczywie nic”. Odkrywa sferę „wiecznej niepewności, ustawicznego Między” (*Mostar*).

Dawniej przedmioty dla Przybosia istniały eksplozywnie, wybuchały istnieniem. Teraz ruch podmiotu wiersza traci władczość, zamiera, staje się ciężki, coraz mniej ma z dawnej zdobywczości. Za to ruch do niego (w kierunku podmiotu) staje się nagły, dynamiczny, epifaniczny: „Nagle inna! Zjawiasz się gdzie indziej, / na dwulinii którą snułaś po jutrzence idąc, / ale bliżej swego blasku / ty i nie ty” (*Nagle inna*, *UP*, II, s. 200). Zauważmy: tak zbliża się kobieta! Owo „ty i nie ty” podpowiada Przybosiowi sens nowej tożsamości świata: „świat nie-i-jest” (*Mostar*, *UP*, II, s. 259). Podobnie w wierszu *Noc powrotna*, gdzie dodatkowo pojawia się wdech zamiast wzroku:

Ta noc która? I jakie wzruszenie?

Wiem – jabłoń nim pachnie.

Ta sama – inna.

[*UP*, II, s. 115]

^{10/} J. Przyboś *Sens poetycki*, Kraków 1967, s. 50. Dalej cytuję jako *SP* z podaniem tomu i strony.

^{11/} Z. Łapiński *Miejsce na ziemi i miejsce w wierszu. O składnikach deiktycznych w liryce Przybosia*, w: *Przestrzeń i literatura. Studia*, pod red. M. Głowińskiego i A. Okopień-Sławińskiej, Wrocław 1978, s. 298.

Ługin „Dobrze wychowani mężczyźni”

W końcu wzrok zostaje wyparty przez zapach, albowiem wzrok jest tylko narzędziem poznania, zapach zaś sposobem współuczestnictwa oraz treścią przeżycia współtożsamości. Wiersz *W ogrodzie*:

Ołśniony – nie dojrzałem róży:
światło było tylko cieniem jej woni.

I jeszcze jeden przykład nowej, chwiejnej tożsamości, jaką Przyboś odkrywa, gdy porzuca wzrok dla węchu lub dotyku:

Tylko
w wierszu, cokolwiek czuję, czegokolwiek pragnę,
c z u j ę c h w i l o w o n a z a w s z e.
(Jak wachający różę – jej wdychany zapach
z jego sprzed roku wytchniętym wspomnieniem
i jak bezręki – w tej bezręce ranę)

[*Próba, UP, II, s. 133*]

Tutaj metafora węchu opisuje tożsamość poezji, co stanowi istotne przesunięcie wobec wcześniejszych przemyślowych i budowlanych pomysłów Przybosa. Zastanówmy się przez chwilę, co oznacza kluczowe sformułowanie „czuję chwilowo na zawsze”. Czyż nie jest to opis chwili, w której „przeszłość i przyszłość razem się spotykają”? Opis „miejsca spotkania [które] jest chwilą najwyższej jedności wszystkiego, co czasowe”? Czymże zaś jest ta chwila, jeśli nie Nietzscheańskim Wielkim Południem, Mgnieniem Wieczności? Cytowane wyżej formuły, które odnoszą do Przybosa, pochodzą z książki Martina Heideggera *Nietzsche*¹². Nie jest to odniesienie dowolne, pisałam przecież, iż w poezji autora *Kwiatu nieznanego* szukać będę owego Nietzscheańskiego *das Selbst*. Śladów jego obecności jest wiele – spójrzmy z kolei na inny wiersz: *Zanim minęło*. Czytamy tu o doświadczeniu „nierzeczy”, „przeciwbytu”, znajdujemy opis intensywnego doznania nicestwienia i pojawiania się na nowo: „Wkoło mnie wszystko – w mgnieniu chwili – znikło./ Nic przed- i za-istniało” (*UP, II, s. 145*).

Przyboś filozofii jednak nie ufa. Boi się już chyba męskiej powagi, dobitności i lakoniczności. Obronę przed filozofią znajduje w wyliczance córeczki: „«Nichts nichtet!» – kostką palca grozi mi Philosoph”; „– ajne, klajne, żaba pies / uno, duo, tres” (*UP, II, s. 191*). Tak oto niejako w podwójny sposób zwraca się przeciw sobie wcześniejszemu: raz dlatego, że ucieka do dziecka (metonimii kobiety), po drugie dlatego, że to dziecko jest płci żeńskiej! Zauważmy też, że w *Chowance*, z której pochodzi ostatni cytat, powraca idea rygoru, czytamy mianowicie, że trzeba „zawrzeć Najwięcej w Najmniej tak, ażeby / Rygor / miał w sobie rozpasaną bujność i Przypadek”. Ów Rygor to już jednak zupełnie inna idea – choć nazwa ta sama. W artykule *Idea rygoru* Przyboś wykluczał bowiem przypadek (*LiG, s. 9*), ostro przeciw-

^{12/} M. Heidegger *Nietzsche*, s. 202.

Szkice

stawał go „dobrej i wpiętej obliczonej” formie lirycznej. W *Chowance* nie ma mowy o jakiegokolwiek przeciwstawności. Rygor zakłada Przypadek, zbiegają się one w jakimś trudnym do wyznaczenia punkcie, do którego trzeba „z Nieistniejącym iść noga w nogę”, a potem w punkcie tym „być i zarazem nie być”.

Późny Przyboś nadal chciałby się niekiedy pojedynkować, ale już nie staje twarzą w twarz, stosuje podstęp, szuka wybiegów – a i tak przegrywa pojedynki z rzeczami i zjawiskami. Dzieje się tak, ponieważ słowo przegrywa z dotykiem i węchem: „Tej ciszy dotykanej, nie do zdobycia, / nie sprostałem potężnym milczeniem” (*O ciszy w Alpach*, *UP*, II, s. 207). Zamiast ataku pojawia się więc cnota cierpliwości, niespodziewanie powie Przyboś: „czekam”. Miarą wzruszenia odtąd nie jest zobaczona i wymierzona „budowa poematowa” (*LiG*, s. 13), lecz pieszczota ślepeca:

Ono jest na miarę
pieszczoty ślepeca, na wyczucie
wnętrzem dłoni o świcie zdjętej z piersi żony

[*Lilla Weneda*, *UP*, II, s. 204]

Pojawia się nawet marzenie – osobliwe na gruncie poetyki Przybosia – o ślepcie, która uleczyć miałaby z choroby ciała, co można rozumieć także – po Nietzscheańsku – jako prośbę o uleczenie z choroby metafizyki:

I kładziesz mi na powiece swoją ciepłą dłoń leczniczo

[*Pierwszy spacer we troje*, *UP*, II, s. 300]

Oczywiście mowa cały czas o dotknięciu kobiecym. W innym wierszu kobiece dotknięcie staje się bijącym źródłem obecności:

Bądź, bądź jak najbliżej. Dotknij
mojego serca swoją malinową sutką.

[*Róża*, *UP*, II, s. 312]

To prawda – dotykanie wydaje się Przybosiovi po prostu bardziej intensywnym sposobem istnienia niż patrzenie. Ale jest to także inne bycie, tożsamość nie tyle osadzona sama w sobie, ale chwiejna i uzależniona od aktów transgresji, czyli aktów doznania nicości, niebytu, nieistnienia, nierzeczy, przeciwbytu. A wówczas okazuje się, że owo Nic nie tyle zaczyna się tam, gdzie kończy się Coś, lecz raczej tkwi w Czymś – zaś Coś zawiera się w Niczym. Wewnątrz rzeczy odkrywa więc Przyboś rozsuniecie, „przestrzeń / nic śródistniejące” (*Próba*, *UP*, II, s. 131). Oto obszerne fragmenty wiersza *Jedno drzewo*:

Tak, to po liściach dotykanej wiśni,
tej oto, domyślnie
kryjącej tamtą przed- czy poza-wiśnię
w sadzie wyciętym, w listkach przed półwieczem

<http://rcin.org.pl>

Ługin „Dobrze wychowani mężczyźni”

padłych, lecz odzieniałych,
pluszcze deszcz,
ciąg dalszy,
przerywisty,
powtarzany wiernie.

[...]

trwają w liściach liście;
deszcz najdalszy je rosi.

[...]

I sikora na cierniu poćwierkując cierpnie
dawno zmarła i modra

[UP, II, s. 197]

Mamy tu krajobraz, w którym obecność i nieobecność jednoczą się w „teraz”, w „dwuczacie ocalałym”. Zauważmy: nie mówi się o czasie przeszłym ocalałym, ale o dwuczacie, tak jakby jedność czasów, a nie rozdzielenie teraźniejszości i przeszłości, była czymś pierwotnym. Owo „jedno drzewo” nie jest więc jedno, lecz raczej „jedyne”, jedno-dwoje. Tożsamość dwóch czasów i dwóch drzew wydaje się wszakże chwiejna: „ciąg dalszy / przerywisty” to może być przerywistość padającego deszczu, jego nieregularność. Ale może to też znamię różnicy wewnętrznie dzielącej „dwuczacie ocalały / w szumie tak czystym”. Szum jest czysty, padanie kropel przerywiste, istnienie i ciąg dalszy – rozdziela „nic śródistniejące”.

Jedność „dwuczacie ocalałego” dana zostaje w epifanii, w dotyku lub zapachu, lecz uwarunkowana jest poprzez natarczywą świadomość oddzielenia, dlatego Przyboś wzywa siebie:

Próbuj to, co rozdarte i rozstrzygnięte
na fałę, gamę, tęczę...
zjednoczyć i zwrócićszy Całości bez przerwy
dotknąć. I wymów

[*Międzymorze*, UP, II, s. 148]

A jeśli pragnie patrzeć, choćby na drzewo, to jest to już inne patrzenie:

Niechaj ledwie dotknięte wargami bezgłośnie
rozgałęzi się w nerwie wzrokowym, niech rośnie

[*Międzymorze*]

Owo słowo „rozgałęzić się” zdaje się mówić, iż widzenie nie jest aktem czystego oglądu, lecz jakiejś partycypacji i wspólnoty, pokrewieństwa. Oglądany „twardy pień z korzeniami” znajduje niejako przedłużenie w gałęziach układu nerwowego kogoś, kto patrzy.

Narastająca u późnego Przybosia obecność metafory węchu kulminuje w wierszu *Wszystko jedno* (UP, II, s. 188-190), który stanowi opis narodzin do istnienia w zapachu. Akcja w skrócie jest następująca: „szedłem boso po rosie”, „doszedłem

Szkice

wargami i nosem do woni / zanurzyłem twarz / w uchylające się, miękkie i wilgne / wachałem aż / do utraty tchu / gubiłem po kolei oczy, słuch”. Bohater liryczny „ślepo jak na smyczy / wiedziony na zapachu”, redukuje się do postaci psa: „dowachałem się, towarzysząc nosem psu”. Wkrótce potem doznaje śmierci: „poczułem, poznając coraz ciemniej, / że ginę”. Lecz wtedy nagle rodzi się w zapachu: „na nowo z prochu się zacząłem / samą wonią”.

Podobną sytuację odnajdujemy w wierszu *W głąb las II* (UP, II, s. 302-303). Bohater idzie w las, jak chory po lekarstwo, co podkreśla paronomazja: „idę wolno, chwiejnie, polaną / jak po lęk”. Im dalej w las, tym krok jego staje się mocniejszy, wraca bowiem – nawiązując do *Bogurodzicy* oraz rosyjskiego słowa *starodriewnyj* – w „starodrzewny przebyt bez domu”. Wokół coraz drzewiej: więcej drzew, wcześniej, bliżej dzieciństwa. Wtedy pojawia się Matka, która daje bohaterowi znak: wytyka – czyli niejako spod ziemi, bo znajduje się „niżej / dzikiego storczyka” – a zarazem czyniąc wyrzut lub dając naukę, wytyka zatem „niepowtórna jedyność kwiatka”. Tu z kolei nawiązuje Przyboś do *Trenu XIX*, o którym sam pisał, iż pojawienie się w nim Matki jest znakiem usprawiedliwienia bytu (*LiG*, s. 72). W wierszu *W głąb las II* bohater, widząc wytknięty kwiat, zwraca się na koniec do matki z pytaniem:

Mamo, czy to znak? Nieme słowo?
Równanie świata?
– Sam zapach.

Jakże to niezwykle zakończenie! Zapach nie jest tu po prostu ostatecznym wyjaśnieniem, wskazówką i nauką. Zapach to raczej „tajemnica bez tajemnicy”. W ten sposób zdaje się Przyboś przeformułowywać nauki Matki z *Trenu XIX* (a także swoje własne, wcześniejsze poglądy): nie słowa i filozofia, nie znaki i drogowskazy, nie poematowe budowle, lecz zapach stanowi wiedzę, do jakiej dochodzi się, idąc w głąb i przez las.

Podsumujmy tę część rozważań: nie jest prawdą, iż w całej twórczości Przybosia zdecydowaną przewagę posiadają metafory wzrokowe, które odwołują się do wyrażenie zorientowanej przestrzeni wedle osi góra-dół. Pojawia się u późnego Przybosia całkiem wyraźnie zarys innej przestrzeni oraz innej epistemologii, takiej mianowicie, która oparta jest na kategoriach dotyku i zapachu. Przyboś zdawał sobie z tego sprawę i w *Zapiskach bez daty* pisał: „Od paru już lat zaczynam intensywniej niż przedtem poznawać węchem. Wiosna i lato są dla mnie porami Wielkiego Wąchania. Doznania natychmiastowe, dosłownie wstrząsające aż do dreszczu po całym ciele” (*SP*, II, s. 231). Wzrok i słuch – dodaje tu Przyboś – zaświadczyają o „świecie wysublimowanym” (tamże, s. 230), świecie niejako późniejszym; węch i dotyk mówią w swoim dziwnym języku o świecie starszym¹³. Tu rodzi się pytanie:

¹³ Być może dałoby się ten wątek interpretować po freudowsku. W pracy *Kultura jako źródło cierpienia* (przekł. J. Prokopiuk, oprac. R. Reszke, Warszawa 1995, s. 45-46, przypis) Freud tłumaczy, że „podnieta zapachowa” jest starsza od „podniety wzrokowej”, zaś przejście

Ługin „Dobrze wychowani mężczyźni”

czy Przyboś wraca do idei synestezji, która zakorzeniona jest w symbolistycznej metafizyce? Czy węch i dotyk to po prostu sposoby wyrażenia niewyraźnego i zobaczenia niewidzialnego?

Przeciw synestezji

W utworach Przybosia pojawia się niekiedy marzenie, aby „wzrok, słuch, dotyk, smak – skupiły się w jedno / i aby wszystkie w tym jednym – naraz – czterozmysły / pospieszyły z pomocą” (*Kwiat lauru*, UP, II, s. 283). Marzenie o tym, aby „każde słowo chciało być kondensatorem wrażeń wszystkich zmysłów (jakiegoś jednego wszechzmysłu) i nie wyrażać, lecz być rzeczywistością” (*Pierwszy słownik*, UP, II, s. 96). Przybosia zwrot od metafory wzroku do metafory dotyku i zapachu traci jednak na wyrazistości, jeśli rozumieć go symbolistycznie – jako próbę ogarnięcia całości. Owa „całość”, na mocy nieuchronnej logiki, zawsze się bowiem wymyka, po czym niewyraźna i umykająca „reszta” okazuje się „całością”, zaś „resztą” staje się to, co wyrażalne lub wyrażone. Poszukiwana całość zawsze już leży poza słowem.

Tej niefortunnej, symbolistycznej stronie poezji autora *Kwiatu nieznanego* chciałabym przeciwstawić inną stronę i pokazać, iż epifanie Przybosia mają sens antysymboliczny, antymetafizyczny i antyreligijny. Przyboś wybiera – jak miemam – strategię wynalazcy, nie zaś strategię zdobywcy tego, co poza granicami mowy. Jego problemem nie jest eksplorowanie dziedziny niewyraźnego, lecz wynajdywanie nowego języka: „Przekroczyć granicę języka niepodobna. Poza nią – rozciąga się chaos nieurodzonych lub umarłych słów, bełkot i mamrot starczy, lub gaworzenie niemowlęce. Ale poeta nie może przystać na zastany język w poezji” (*LiG*, II, s. 198). Otóż to jest właśnie najważniejsze: praca w granicach języka, inwencyjność, brak zgody na zastany język, podejrzliwość wobec idei niewyraźności. Zarazem jednak także osobliwa otwartość na to, co inne, do czego Przyboś próbuje się zbliżyć podstępem: nie poprzez frontalny atak, ale poprzez inwencję i poetycką wynalazczość.

Jest rzeczą symptomatyczną, że aby przedstawić antymetafizyczny sens myślenia Przybosia o poezji, najlepiej będzie odwołać się do jego dwóch artykułów poświęconych poezji kobiety: Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej. Otóż, powiada Przyboś, autorka *Pocątunków* nie była filozofem, gdyż dla Pawlikowskiej „«filozo-

od jednej do drugiej związane jest z początkami kultury ludzkiej: „łańcuch przyczyn biegnie przez dewaluację podniety zapachowej i izolowanie kobiety w okresie menstruacji, większego zaś znaczenia nabierają podniety wzrokowe, ujawnienie genitaliów, skąd droga wiedzie do ciągłości podniecenia seksualnego, założenia rodziny a tym samym do progu kultury ludzkiej”.

O sprawie „wartości” poszczególnych zmysłów pisze także Schopenhauer (*Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł., wstępem poprzedził i komentarzem opatrzył J. Garewicz, Warszawa 1994), według którego wzrok „nie ma bezpośredniego związku z wolą” (s. 314), natomiast zmysł dotyku i zapachu „są najbardziej skazane na wolę, dlatego są zawsze najmniej szlachetne” (s. 315).

fowanie» było jeszcze jednym obrotem jej dowcipnej myśli” (*LiG*, II, s. 125). Jako „radosna materialistka «wieczność» traktowała [ona] wesoło i eksperymentalnie” (*LiG*, II, s. 119). Nie warto w jej wierszach „doszukiwać się jakiegoś sensu metafizycznego” (*LiG*, II, s. 116), bo poetka rezygnowała ze słów szczególnie „w użyciu wytartych i nic nie znaczących” (*LiG*, II, s. 118), takich jak „bóg” (pisownia Przybosia). Słowo „bóg” znaczy w jej poezji mniej więcej tyle, co Maj i Wrzesień. Szczęśliwie, zamiast religią, zajmowała się autorka *Krystalizacji* przyrodą: „Przypuszczam – pisze Przyboś nie bez poczucia humoru – że niektóre z jej spostrzeżeń o ptakach, owadach i rybach mają chyba wartość naukową” (*LiG*, II, s. 119).

Zauważmy też, że pisząc o Jasnorzewskiej, zdaje się Przyboś powracać do marzenia o tym, aby słowo „nie wyrażało, lecz było rzeczywistością”. Idea ta uzyskuje jednak wykładnię czysto – by tak rzec – „techniczną”: oto w wierszach Jasnorzewskiej-Pawlikowskiej wzruszenia zostały „tak ujęte w zdania, że stają się równocześnie myślami o tych wzruszeniach” (*LiG*, II, s. 118). Brakuje komentarza, pointy, zacierą się dystans między słowem i wzruszeniem, gdyż „słowo” i „wzruszenie” są niejako równoczesne, wiersz jest momentalną definicją, jednorazowym zapisem jednorazowego i niepowtarzalnego wzruszenia, a nawet nie tyle zapisem, co sposobem jego istnienia.

Tu powstaje pytanie: czy Przyboś rzeczywiście odkrywa coś, co w poetyce Jasnorzewskiej istnieje, czy raczej przypisuje jej własne poglądy? Odnajduje siebie w poezji kobiety czy raczej maskulinizuje jej poetykę? Myślę, iż na pytanie takie nie może być jasnej odpowiedzi. Wszystko zależy od interpretacji, a w tej interpretacji zależy mi na wyeksponowaniu nominalizmu i poetyckiej ironii Przybosia. Oczywiście jest tak, że ironia jednego pokolenia staje się metafizyką drugiego¹⁴ i dziś próbuje się wskrzesić poezję Przybosia właśnie poprzez opis jej „metafizyczności”. Myślę jednak, że nie ma potrzeby, abyśmy my, kobiety, przykładaly rękę do takich interpretacji. Pamiętamy bowiem, że Przyboś dążył do niewyraźnego uznaje zdecydowanie za dążność antypoetycką, świadectwo „chęci wyjścia poza twórczość artystyczną w świat mistyki” (*SP*, I, s. 48). Razi go „pretensja do wmiawiania tajemnic, stara, odwieczna «kapłańskość»”. Tłumaczy, że nie ma potrzeby zajmować się tym, jaka „ma być poezja w ogóle, lecz jakie mają być nowe wiersze” (*LiG*, s. 107). Liryka – dowodzi – „wcale nie usiłuje odtworzyć konkretnych uczuć życiowych. Nie chodzi jej o odwzorowanie za pośrednictwem słów stanu uczuciowego czy określonego afektu, ale chodzi jej o wywołanie uczucia niewspółmiernego z uczuciem, które pobudziło do pisania, do wywołania wzruszenia płynącego ze słów ułożonych poetycko” (*LiG*, II, s. 235). Przyboś chce więc powiedzieć, że nie ma za wierszem niczego, co by go tłumaczyło i wyjaśniało. Żadnej mistyki, tajemnych korespondencji, ukrytego pokrewieństwa. Poeci są *ursprünglich*, nie zaś odbiorcami darów bycia. Poeci, powie nawet, nie myślą: „Określenie «poeta myśli»

^{14/} Odwołuję się tu do uwagi Rorty’ego sformułowanej w przypisie 22 do artykułu *Is Derrida a transcendental philosopher?*, gdzie czytamy, że „each generation’s irony is likely to become the next generation’s metaphysics”. Artykuł zawarty jest w tomie Rorty’ego *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, v. 2, Cambridge 1989.

Ługin „Dobrze wychowani mężczyźni”

nie ma i nie może mieć sensu dosłownego” (*LiG*, I, s. 98). Co więcej – poeta nie wie nawet, co chce powiedzieć, a „dowiaduje się wtedy, gdy mówi, nie przedtem” (*LiG*, s. 138). Skoro zaś nie ma poezji w ogóle, to nie ma też czegoś takiego, jak awangarda: „pora wyrzec się uroczyście tej nazwy. Nie ma a w a n g a r d y, są tylko n o w e p o e z j e” (*LiG*, I, s. 59) – pisze Przyboś. W swej nominalistycznej obsesji kwestionuje nawet sens własnych wyjaśnień i teorii: zawsze byłem – wyznaje – „teoretykiem *à rebours*, który czego innego dokonywał w poezji, a czego innego wymagał w poezji od siebie i od innych”. Dlatego swoje artykuły pisałem zawsze „przeciw sobie, przeciw własnym poezjom” (tamże).

Tak oto, wyszedłszy od programowej, awangardowej metafory wzroku oraz figury mężczyzny, doszedł Przyboś do kobiecości, dziecięcości, węchu, dotyku i zaniegowania sensowności samego pojęcia „awangardy”.

Nadejście niewiasty

W tekście Przybosia zaczyna mówić kobieta, Przyboś musiał bowiem porzucić kobietę i przezwyciężyć kobiecość, aby powrócić do kobiecości i odkryć kobietę. A raczej odkryć n i e w i a s t ę, gdyż n i e w i a s t a to nazwa na to, co Inne wobec metafizyki rządzonej metaforą wzroku.

Pytałam wcześniej: „Co to jest podmiot kobiecy, co to jest literatura kobieca?”. Jest już chyba jasne, że zajmowanie się tym pytaniem uważam za zajęcie jałowe i niepotrzebne. Najlepiej byłoby, gdybyśmy my, kobiety, unikały metafizycznych pytań rozpoczynających się od formuły „Co to jest...?”. Jeśli bowiem nawet to kobieta jest prawdą, to wie ona, że nie ma prawdy, że prawda nie ma miejsca i że nie posiada się prawdy. Niech już raczej mężczyźni, jeśli na tym im zależy, określają osobność głosu męskiego, w którym raz po raz odzywa się głos Innego, głos, który jest wcześniejszy niż opozycja męskość-kobiecość.

Głos, o którym piszę, to głos archaiczny jak samo słowo n i e w i a s t a. Głos załamujący się co chwila na progu form żeńskich, które zawsze oznaczają to, co partykularne: Inna to o wiele mniej niż Inny, poeta to zawsze więcej niż poetka, od rzeczownika „niewiasta” istnieje tylko przymiotnik „zniewieściałość”, który nie może zastąpić słowa Inność. Mimo to, wbrew językowi, odważmy się stwierdzić, iż to właśnie niewiasta jest wcześniejsza od m ę ż c z y z n y, to ona pozwala mi mówić, ona definiuje go, a nie na odwrót. Podmiot kobiecy nie musi się identyfikować, albowiem nam, feministkom, chodzi o wyminięcie opozycji męskie-kobiece i porzucenie metafizyki. Jak zatem identyfikuje się n i e w i a s t a? N i e w i a s t a ukryta jest w głosie każdego mężczyzny i pozbawia ten głos tożsamości. Identyfikuje się więc przede wszystkim w głosie męskim, potrzebuje go tak samo, jak Heideggerowskie bycie, które potrzebuje bytu, aby skrywając się – móc nadejść.

Słowo „niewiasta” pojawia się tu konsekwentnie pisane w cudzysłowie, albowiem n i e w i a s t a to przedempiryczna przestrzeń, starsza, lecz nie w sensie temporalnym, od wszelkich opozycji; głębsza, ale wymiarem tej głębi jest szerokość rozsunięcia (głębią powierzchni jest bowiem jej szerokość). To prawda – założenie takie pozbawia nas najwnej wiary w dyskurs emancypacyjny i wyklucza

Szkice

możliwość oparcia się na jakimś doświadczeniu. Nie ma gruntu, na którym można by się oprzeć w walce z mężczyzną, ale tylko dlatego, że gruntu takiego pozbawiona jest sama męskość. My, feministki, nie przeciwstawimy więc czegoś takiego, jak kobiecość, czemuś takiemu, jak męskość. Nie krytykujemy mężczyzny jako kategorii dyskursywnej, nie chcemy przewycięzać mężczyzny, albowiem sama męskość jest tylko beznadziejną próbą przewyciężenia kobiecości, zapomnienia o niemożliwości. My, feministki, pytamy raczej, skąd wiara w autorytet krytyki oraz w wartość *überwindung*? Nie buntujemy się przeciw męskiemu dyskursowi – raczej próbujemy pokazać, że dyskurs męski był długotrwałym, aroganckim buntem, odrzuceniem gościnności, odmową przyjęcia Innego.

Wszystko, co dotąd powiedziałam, oznacza, że feminizm nie jest teorią, którą można by przeciwstawić metafizyce. Nie jest doktryną, lecz parodią doktryny. Feminizm to podstęp i oszustwo. Oszustwo w sensie wyłożonym przez Pierra Klossowskiego. Feminizm demistyfikuje dyskurs męski – to prawda, na to możemy się zgodzić. Ale przecież „demistyfikuje się tylko po to, aby lepiej mistyfikować”¹⁵. Co to więc znaczy, że feminizm jest parodią? Sens idei Klossowskiego Descombes wykląda następująco: „To samo jest zawsze i innym, które podaje się za to samo i nigdy nie jest to to samo i inne, jakie ukrywa się pod tą samą maską; maska, którą uznaje się za tę samą, nie jest zresztą nigdy naprawdę tą samą maską, a ten, kto sądzi, że jest to to samo, nie jest tym samym itd.”¹⁶. W ten oto sposób, nawiązując do cykliów Nietzscheańskiego wiecznego powrotu, feminizm zamiast tożsamości męskiej przeciwstawiać tożsamość kobiecą, podważa samo to odróżnienie. Próbuje uniknąć dyskursu władzy. Przygotowuje nas na nadejście niemożliwości.

^{15/} P. Klossowski *Pozór filozofa oszusta, fantazmat i zasada rzeczywistości*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3, s. 79.

^{16/} V. Descombes *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 219.