

TADEUSZ SŁAWEK
Katowice

WILIAM BLAKE I PIEKIELNA PO-ETYKA LEKTURY

Nim sięgniemy po Blake'a spróbujmy objaśnić termin „po-etyka” widniejący w tytule. Technicznie rzecz biorąc pochodzi on z prac amerykańskich krytyków i filozofów, którzy jak Gerald L. Bruns chcą przy jego pomocy znaleźć sposób poruszania się po słabo oznakowanym terenie leżącym między poezją a filozofią, lub szerzej między myślą a figurami niezbędnymi (?) do jej wyrażenia. Bruns określa teren po-etyki, ale jednocześnie sugeruje, że nie jest to obszar, w którym czuliśmy się jak u siebie w domu. Po-etyka to dociekanie relacji „między poezją a etyką”, przy czym relacje te nie poddają się racjonalistycznej analizie, ich charakter nie jest „esencjonalny”, lecz „Joyce'owski” (*Joycean rather than essential*¹). Istota zagadnienia zdaje się więc polegać właśnie na braku „istoty” badanego przedmiotu (co jest co najmniej niedogodnością dla filozofii); co więcej, od razu widzimy, iż filozofię czeka także inna niespodzianka – skoro mówi się o „Joyce'owskim” charakterze omawianych związków staje się jasne, że droga filozofii musi prowadzić przez matecznik literatury i to nie takiej, której lektura jest jakby bezproblemowa, ale takiej, której „gęstość” jest onieśmielająca. Ten, kto zajmuje się po-etyką jest więc filozofem postawionym przed koniecznością „trudnej lektury” i to „trud-

¹ G. Bruns, „Poethics: John Cage and Stanley Cavell at the Crossroads of Ethical Theory”, [w:] M. Perloff i Ch. Junkerman, *John Cage. Composed in America*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, s. 206.

nej” nie z powodu stopnia abstrakcyjności wywodu filozoficznego, lecz przeciwnie – trudność spowodowana jest tu najpierw materialnością samego słowa. To pierwsza cecha po-etyki: musi ona rozpocząć od uszanowania codziennej materialności świata, co może stanowić także próbę powiedzenia czym jest „czytanie” (szacunkiem dla materialnej codzienności słowa).

Powiedziawszy to dotykamy już drugiego ważnego punktu: po-etyka rozważa etyczne uwikłania dyskursu: myślnik wstawiony do wnętrza terminu „poetyka” wydobywa jego etyczny składnik. Rozpoczynając od codzienności języka (po)etyka wskazuje, iż może spełnić swoją rolę tylko dlatego, że jest od samego „początku” niecodzienna (nawias podobnie jak myślnik jest wizualnym sygnałem owej nagłej niecodzienności skądinąd dobrze znanego terminu), to jest „poetycka”, ale to z kolei jest możliwe tylko dzięki zdolności do etycznej uwagi i troski z jaką człowiek obserwuje bezpośrednio go otaczającą przestrzeń. Najpełniej dostrzega to sam Blake w swojej teogonii pisząc w *Małżeństwie nieba i piekła*, iż jest ona co prawda dziełem „starożytnych Poetów”, ale możliwa jest tylko dzięki temu, iż „ze szczególną uwagą badali oni geniusz każdego miasta i każdej krainy”. Druga cecha charakterystyczna po-etyki zdaje się więc spoczywać najpełniej w myślniku łączącym/dzielącym dwa człony tego pojęcia. Z jednej strony pozwala on nam dostrzec odrębność dwóch dziedzin, z drugiej strony natomiast widzimy, iż są one nierozdzielne, bowiem „etyka” nazywa dyspozycję słowa do tego, by zawsze odpowiadać na wezwanie miejsca. Odwołując się również do Joyce’a Norman O. Brown powie, że stoimy w obliczu osobliwej jedności, która uznaje odrębność tworzących ją elementów: „Schizofrenicy pokonują ograniczenia zwykłego języka (...) przechodząc do prawdziwszego, bardziej symbolicznego języka: „I’m thousands. I’m an in-divide-you-all. I’m a no un (i.e., nun, no-un, no one)”. Oto język *Finnegans Wake*.”² W kategoriach po-etyki czytający nigdy nie jest do końca sobą, pozostaje sobie obcy, a refleksja po-etyczna ma tylko w ograniczonym zakresie charakter podmiotowy.

Trzecia uwaga prowadzi nas w stronę przekładu i przyjmuje postać pytania na ile polski termin „po-etyka” zastępuje angielski oryginał „poethics”. Myślnik zostaje postawiony w miejsce

² N. Brown, *Love’s Body*. New York: Random Books, 1966, s. 160.

„błędu” ortograficznego: „poethics” jest napisane niepoprawnie jeżeli przyjąć, iż główny punkt ciężkości pojęcia spoczywa na poetyce („poetics” pisane jest bez „h”). Ale wraz z ideą „błędu” wchodzimy na teren dociekań istoty „prawdy” i „fałszu”, ta zaś jest nieobecna w polskim przekładzie. Angielski termin mówi nam, iż kolejną cechą „po-etyki” jest to, że nie pozostaje ona obojętna na kwestię prawdy, lecz że wrażliwość ta jest sama dziełem „błędu” (w pisowni). W zamian za to polski przekład podpowiada nam inny walor tego pojęcia: „po-etyka” każe nam zastanowić się nad czasowymi ramami pojęcia. Sugeruje on, że coś jest „PO” „etyce”, że istnieje „cień” etyki, w którym nasza myśl ponownie rozważa kwestie dobra i zła, odpowiedzialności, sprawiedliwości. Stają się one wówczas jakby niewspółczesne z samymi sobą; oceniwszy pewną sytuację, czy zachowanie dostrzegam w ich wnętrzu dystans, „szczelinę”, „cień” umożliwiające nam równoczesne spojrzenie na to, co znajduje się przed nami i na to, co nieobecne. „Bez tej nie-współczesności obecnej chwili z samą sobą, bez tego, co potajemnie wyrывa ją z jej ramy, bez tej odpowiedzialności i szacunku dla tych, których tutaj nie ma, tych których już nie ma, lub tych których jeszcze nie ma jaki sens miało by pytanie ‘gdzie?’, ‘dokąd?’, ‘gdzie jest jutro?’”³. Pytanie nie brzmi teraz „jaka jest prawda pojęcia”, ale jakie są jego granice czasowe i co następuje PO nim. Wchodzimy na ryzykowny teren, na którym trudno o mapy i przewodnika: na obszar tego, co jest „po etyce”. „Po etyce” nakazu, zakazu i normy (przykładem rozważań nad tego typu etyką jest Blake’owska Nietzschańska medytacja nad Dziesięciorgiem Przykazań Bożych pod koniec *Matżeństwa*), po etyce kategoriycznej odpowiedzi następuje (po)etyka pytania. Zatem „po-etyka” jest także refleksją nad tym, jak język tekstu nie pozwala na unieruchomienie myśli w samej odpowiedzi i natychmiast przechodzi do trybu interrogatywnego. Tekst po-etycki jest tekstem bez końca. Tak więc czytanie odślania nam wprawdzie to, co „po etyce”, co jednak nie jest wcale tożsame z tym, co „nieetyczne”; przeciwnie – uwrażliwia nas mocniej na kwestie „etyczności” zwracając uwagę na to, iż żadna z naszych decyzji nie czerpie swej mocy wyłącznie z systemu

³ J. Derrida, *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, przekł. ang. P. Kamuf. New York: Routledge, 1994, s. xix.

„domowych” i przez to „wiecznych” aksjomatów, lecz zawsze nosi piętno „przygodności”, nie jest odpowiedzią, lecz otwiera ciąg kolejnych pytań.

Czytając Blake’owskie „Przysłowia piekielne” zorientujemy się szybko, że ich ciężar nie polega na tym, iż podsuwają nam jedno kryterium wartości, lecz że wartość kontekstualizują; nie mówią „oto jest ostateczna prawda”, lecz sugerują „w tym czasie i miejscu świat wygląda inaczej niż przed chwilą i w innym kącie swojej przestrzeni”, a w związku z tym należy zapytawszy się siebie, „Co to jest za świat?” i „Co jest w nim do zrobienia?”⁴, zrobić to, co uważamy za słuszne w danej sytuacji (na przykład: „W czas siejby ucz się, w żniwa innych nauczaj, zimą ciesz się owocem”, „Myśl rankiem, działaj w południe, jedz wieczorem. Śpij w nocy”). Jeżeli więc przyjąć uwagę de Tocqueville’a, iż rewolucja zmierza do „zbudowania nauki społecznej, filozofii, (...) prawie religii powszechnej, którą można by nauczać i narzucać wszystkim ludziom”⁵, lektura według wskazań po-etyki będzie zatem działaniem chroniącym przed rewolucją, lecz jednocześnie pozwalającym na indywidualny sprzeciw.

1.

Na końcu *Matżeństwa nieba i piekła* (1790) William Blake podejmuje problem lektury osadzając go w kręgu etyki i hermeneutyki: czytanie dokonuje się w aurze przyjaźni („Anioł ten, który teraz stał się Diabłem, jest mym szczególnym druhem”⁶), a sens dzieła kształtuje się wtedy, kiedy czytający kieruje swoją myśl jakby przeciwko tekstowi, kroczy „pod tekst” (tak, jak idziemy „pod wiatr”: „często razem czytamy sobie Biblię w jej infernalnym lub diabelskim znaczeniu”, pl. 22-24). Z trzech wersów Blake’owskiego tekstu możemy odczytać również i to, iż lektura w jego rozumieniu tego słowa jest aktem etycznym polegającym na wspólnocie myślenia o tekście, aktem radykalnego dopuszczenia Bliź-

⁴ Pytania te stawia Dick Higgins a przytacza je Z. Bauman w swojej książce *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Warszawa: PWN, 1995, s. 140.

⁵ A. de Tocqueville, *Wspomnienia*, tłum. A. Labuda. Wrocław-Warszawa-Kraków, 1987, s. 86.

⁶ W. Blake, „Marriage of Heaven and Hell”, [w:] W. Blake, *Complete Writings*, ed. G. Keynes. Oxford: Oxford University Press, 1968, s. 158, 22-4. W dalszym ciągu wszystkie cytaty z tekstu Blake’a będą pochodzić z tej edycji i będą sygnowane numerem ptyty i (tam, gdzie to możliwe) wersu.

niego do prywatności nie tylko mojego spojrzenia, lecz również i myślenia („czytamy sobie razem”, *we often read the Bible together*). Blake podkreśla niejednorodność, heterogeniczność lektury zawsze podwójnej, myśli rozdwojonej niczym język węża (wąż jako symbol pozwala umieścić myśl czytającego w kontekście antyhegemonistycznych tendencji myśli religijnej XVIII wieku, dla której „Diabeł lub Anioł Światła ukazał się w postaci wspaniałego Węża, który kopulował z Ewą”⁷) – myśli od początku nawiedzanej przez ducha Drugiego, ducha innej myśli, jakby czytanie oznaczało obcowanie z tekstem, który rozszczepia moje myślenie na dwie linie; w czytaniu moja myśl znajduje zawsze swego sobowtóra. Czytając nigdy nie jestem „do końca sobą”, a samotność lektury jest zawsze postacią działania głęboko intersubiektywnego: już w swojej myśli doświadczam, jak powie Gabriel Marcel, pewnej wspólnoty losu, która – inaczej niż u Marcela – instruuje mnie, iż przynależę do sfery pewnej „razemności”, ale jednocześnie, że towarzyszy jej konieczność dystansu i różnicy. To przecież siły działające w doświadczeniu *together* sprawiają, iż uczestnictwo Bliźniego, którego osobliwą obecność (a cóż może być radykalniej „osobliwego” jak „Diabeł”) odkrywam w mojej myśli przybliża mnie do siebie (jestem „sobą”, o ile Bliźni mnie współtworzy, o ile jestem już przezeń przeniknięty, o ile stanowią od początku teren kontrabandy Bliźniego), ale warunkiem tego zbliżania się jest by, nigdy nie osiągnęło ono punktu docelowego, przestrzeni jedności (gdybym został nieodwołalnie „sobą”, gdybym zaprowadził ład prawno-celny na granicy oddzielającej mnie od „niego” straciłbym tym samym wszelkie szanse na zbliżenie się do „siebie”, które przecież zawdzięczam nie-szczelności własnych granic). Lektura piekielna jest zawsze anarchiczna.

„Czyn najbardziej wzniosły, postawić bliźniego przed sobą”

– W. Blake, *Marriage of Heaven and Hell*

„Prowadzi mnie to do natychmiastowego rozwinięcia sformułowanej przed chwilą tezy dotyczącej się kontekstu i jego nie-zamknięcia (*non-fermeture*), lub też, inaczej mówiąc jego nieredukowalnego otwarcia (...). Tak opisana struktura zakłada zarówno, że istnieją jedynie konteksty, że nic nie istnieje poza kontekstem (*qu'il existe rien hors contexte*) oraz to, że rama, czy też granica kontekstu zawsze obejmuje jako warunek owo nie-zamknięcie. To, co na zewnątrz wchodzi do wnętrza i je kształtuje”

⁷ E. P. Thompson, *Witness against the Beast. William Blake and the Moral Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 73.

2.

Wprowadzenie wyników heterogeniczności myśli będącej synonimem lektury do sfery publicznej nie jest wcale kwestią wyłącznie jej upowszechnia. Przeciwnie – staje się ono możliwe dopiero po spełnieniu przez sferę publiczną pewnych warunków; jak powiada Blake, znaczenie infernalne „świat posiadać wtedy, kiedy będzie grzeczny” (*the world shall have it if they behave well*). Nie wdając się w szczegóły powiedzmy, żeby spełnić ów warunek społeczność musi zakwestionować podstawy swojego istnienia związane ze strategią łatwego utożsamiania się z grupą za pośrednictwem określonych punktów identyfikacyjnych (takich jak wiara, sposób poznawania świata etc.). Świat, by być „grzeczny”, musi – paradoksalnie – złamać podstawy kodu „grzeczności”: musi wrócić do stanu sprzed społeczności i sprzed powszechnie obowiązujących norm. Jak powie Blake w jednym z przysłów piekielnych „Tygrysy gniewu są mądrzejsze niż konie pouczenia” (pl. 9). Inaczej mówiąc, społeczność, by odtworzyć swoje istnienie (tym razem w autentycznej, niezideologizowanej postaci) musi porzucić swoją rzeczywistość etyki zakazu i nakazu, rzeczywistość odpowiedzi i przejść do rzeczywistości pytania (nigdzie indziej ten stan nie jest nakreślony lepiej niż w słynnym „Tygrysie” stanowiącym długą listę pytań pozostawionych bez odpowiedzi. W tym świetle można także odczytać warunek postawiony sferze publicznej jako Nietzscheańskie doświadczenie śmierci Boga; społeczność musi przejść przez stan ostrego, tragicznego kryzysu, który podobnie jak czyni to Nietzsche w 125 aforyzmie *Wiedzy radosnej* zamienia świat w długą listę pytań rezygnując nawet z prób odpowiedzi. Paralela Nietzscheańska może być dla nas tym wartościowsza, iż jednocześnie zwraca uwagę na dodatkowe znaczenie „piekła”, w które zanurza się protagonista Blake’owskiego poematu: „piekło” jest ostrym kryzysem, któremu poddany jest Bóg jako najwyższy i najpełniejszy system rygorystycznych i dogmatycznych odpowiedzi kształtujących życie etyczne, społeczne i polityczne).

I jeszcze jedna uwaga: by lektura mogła stać się formą istnienia intersubiektywnego, polem na którym mogę być „sobą” tylko o tyle, o ile nawet w najgłębszej ciszy swoich myśli należę już do Bliźniego niezbędnym jest proces przemiany; Bliźni współtworzy moją myśl (choć jak już można wnioskować, myślenie to nie jest „moje” w posesywnym sensie zaimka, wręcz przeciwnie, myśl jest „moja” do tego stopnia, do jakiego jest już myślą obcą, nie-moją, piekielną, wydziedzicza mnie ze mnie samego łamiąc w ten sposób podstawowe prawa ekonomii społecznego ładu opartego na bezpiecznym przekazywaniu własności; po Heidegge-

rowsku można by więc powiedzieć, iż hermeneutyka piekielna zakłada inny stosunek do przeszłości oparty nie na biernej akceptacji *Tradition*, lecz na czynnej jej przemianie, czyli na *Überlieferung*⁸) wtedy, gdy jest bytem przemienionym. Lektura jako myślenie heterogeniczne jest możliwa tylko jako myśl bytu, który przeszedł metamorfozę (u Blake'a Anioł jest teraz Diabłem – *This Angel, who is now become a Devil*), który jest jakby zawsze „wielojęzyczny”, mówi jedno i jednocześnie słyszy coś innego. Prorok Ezekiel zjada „łajno” (*dung*) po to, by umożliwić taką metamorfozę, by „wnieść innych tak, by mogli zobaczyć nieskończoność” (pł. 12-13).

„Takie słowa jak 'razem', jak *together* po angielsku albo *zusammen* po niemiecku mogą być całkowicie mylące na przykład wówczas, gdy chodzi o transport albo o wspólną pracę. A jednak nawet w tym przypadku jest niewątpliwie coś więcej, niż pozwala opisać jakąkolwiek arytmetyka. Istnieje przynajmniej na drugim planie wspólny los, z pewnością niewyraźna świadomość warunków, którym wszyscy jednakowo podlegają – być może wbrew ich woli.”

„Tym, co wydaje mi się ważne, jest z jednej strony zrozumienie, że takie [ontologiczne] poszukiwanie może się rozwijać tylko poczynając od jakiejś pełni przeżyć; ale z drugiej strony trzeba zaznaczyć, że ta pełnia przeżyć nie może być w żadnym wypadku pełnią mojego doświadczenia dla mnie, doświadczenia traktowanego wyłącznie jako moje, ale z całą sterowaną przez ten związek 'z', przez to *togetherness*...”

– Gabriel Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz. Kraków; Znak, 1995, s. 194, 237.

„Metamorfoza jest tropem, czyli zwrotem: zwrotem językowym, lub figurą mowy (...). Każde zdanie jest dwujęzyczne, lub alegoryczne: mówi jedno, myśli drugie. *Semper in figura loquens*. Każde zdanie jest już przekładem”.

– N. O. Brown, *Apocalypse – and/or – Metamorphosis*. Berkeley: University of California Press, 1991, s. 9.

3.

Kiedy spróbujemy określić to, co Blake nazywa „dobrym zachowaniem świata” a co ma stanowić warunek upublicznienia „infernalnej” lektury i gdy zadamy sobie pytanie o istotę procesu metamorfozy przygotowującego Bliźniego do nawiedzenia mojego myślenia zauważymy, że pejzaż w jakim Blake osadza swoje rozważania nie jest bez znaczenia. Niewątpliwie jest to krajobraz pewnej *episteme*, w którym widnieje Milton (pł. 5-6), Izajasz, Ezekiel (pł. 12-13), Swedenborg (pł. 21-22), a dalej Dante, Szekspir, Paracelsus i Boehme (pł. 21-22). Z tej listy

⁸ Patrz G. Vattimo, „The Truth of Hermeneutics”, [w:] H. Silverman (red.), *Questioning Foundations. Truth|Subjectivity|Culture*. New York: Routledge, 1993, s. 11-28.

nazwisk i z dalszej argumentacji Blake'a wynika, że zagadnienie lektury odnosi się do relacji między namiętnością i rozumem, a pytania jakie się pojawiają na horyzoncie lektury są klasycznymi pytaniami antycznej etyki: czy namiętność, afekt, *desire* jest całkowicie niezależną sferą struktury człowieka, czy może i powinno być krępowane i tłumione przez rozum (*reason*), czy namiętność stanowi siłę anarchiczną, czy też podlega systematyzującym wysiłkom konwencji obowiązujących w sferze publicznej. Z dodanej na płytach 25-17 „Pieśni wolności” wynika, iż siła tych pytań kieruje się również w stronę polityki zmierzając do konfrontacji „nowozrodzonego ognia” rewolucji z „królem gwiazd” (*the new born fire stood before the starry king*, pl. 25-27). Kto czyta wedle zasad heterogenicznej, rozdwojonej, już nieściśle indywidualnej a jeszcze niejawnie publicznej myśli, ten pojmuje rzeczywistość jako strukturę namiętności uchwyconą w jej relacji z rozumem jednostki lub rozumem społecznym.

W teorii Blake'a ów węzeł tego, co jednostkowe z tym, co społeczne jest szczególnie gęsty i da się przedstawić w postaci pewnej hipotezy kulturowej: dzieje jednostki i dzieje społeczeństwa zachodniego prowadzą ku prymatowi rozumu nad namiętnością, co na planie jednostkowym owocuje atrofią afektu, na planie publicznym zaś wieńczy się zwycięstwem samozwańczej władzy absolutnej. Przedstawiając tezy swojej antropologii kulturowej Blake przemiesza język psychologii i etyki z retoryką nauk politycznych: „Ci, którzy tłumią namiętność czynią tak, bowiem namiętność ich jest na tyle słaba, iż daje się stłumić; a tłumicieli czyli rozum uzurpuje sobie jej miejsce i rządzi opornymi. / A że została stłumiona, namiętność zwolna staje się bierna, aż w końcu jest tylko namiętności cieniem” (pl. 5-6). Czytać oznacza więc heterogenicznie myśleć *écriture* (myśleć je już poza granicami własnej tylko myśli, a więc wykraczać poza ograniczenie myśli rozpoznanej jako „własna”) tak, by ożywić siłę namiętności i wydobyć ją spod władzy racjonalnego stłumienia. To, co w poprzednim fragmencie jawiło się nam jako niezbędny „gotycki” element procesu czytania (w lekturze moja myśl jest „nawiedzona” przez myśl obcą, która jednocześnie w niepokojący sposób ją przypomina tak, jak sobowtór równocześnie przypomina i różni się od swojego „właściciela”), co było koniecznym „cieniem” Bliźniego zamieszującym moją myśl, teraz powraca w innym kontekście: czytam na prawdę wtedy, kiedy uświadamiam sobie, że znam jedynie „cień” namiętności, a więc wtedy, kiedy przywracam afektowi jego pierwotną siłę. A zatem, zróbmy krok następny, czytanie wedle tych zasad jest działań

nością subwersywną, bowiem prowadzi do próby obalenia „uzurpatora”, czy wedle „Pieśni wolności” – „tyrana”.

Ale fraza mówiąca o „cieniu namiętności” (*a shadow of desire*) ma jeszcze i inną konotację. Mówi ona nie tylko o tym, iż namiętność podlegająca stłumieniu traci swoją autentyczną siłę i staje się jedynie anemiczną postacią siebie samej. Hipertrofia rozumu prowadzi do anemii afektu. Cień przeprowadza nas jednocześnie na drugą stronę światła, prowadzi do krainy mroku, co uwidacznia się w etymologicznym związku angielskiego *shadow* z greckim *skotos* oznaczającym „smutek i ponury mrok”. Jeżeli zadaniem lektury jest przywrócić relację równorzędności między rozumem a afektem (przypomnijmy, że w *Jerusalem* Blake proponuje następującą architektonikę egzystencji – afekt jest mieszkańcem domu myśli, *My Houses are Thoughts: my Inhabitants, Affections*), zatem twierdzenie o namiętności będącej swym „cieniem” łączy dwa ważne spostrzeżenia. Po pierwsze przypomina, że afekt poddany tyranii rozumu więdnie, jest jedynie śladem i resztką czegoś niegdyś potężnego (tak jak mówimy, na przykład, o „cieniu uśmiechu”); namiętność jest tu jedynie fikcyjnym zarysem zależnym od innego, prawdziwie istniejącego przedmiotu. Ale, po drugie, to właśnie w owej „resztce”, w tym „śladzie” czegoś potężniejszego tkwi cała nadzieja na przyszły rozwój wydarzeń; dramat ludzkiej myśli zaczyna się od tego „cienia”, podobnie jak maszyneria *Hamleta* jest nie do pomyślenia (i nie do zagrania) bez „cienia” Ojca pojawiającego się na blankach Helsinoru. Dowiadujemy się więc, że „cień namiętności” nie opisuje jednoznacznie wyłącznie relacji między byłym a obecnym stanem afektu, lecz także – co bardzo ważne – wskazuje na relacje między człowiekiem a namiętnością. W tym sensie afekt jest naszym „cieniem”, strefą mroczną, zasłoniętą, tym, co nie odstępuje nas ani na krok, choć żyjemy w przyjemnej iluzji, iż zdołaliśmy całkowicie umieścić się wyłącznie w sferze światła. Afekt jest potencjałem nieznanego mi na co dzień światła, a niewiedzę tą ujmuje nazywając ową strefę sferą szarości, lub cienia.

Błąd polega na postużeniu się słowem „całkowicie”, które filozofia w swych totalizujących ambicjach obdarzyła znacznymi przywilejami; „całkowicie” to nic innego jak „zupełnie” i „bez reszty”, czyli „bez cienia” (wątpliwości?), a przecież to „cień” („ślad” i „reszt[k]a”) jest tym, co Blake przypisał namiętności w swym filozoficznym projekcie zmierzającym do protoNietzscheańskiego przewartościowania wszystkich warto-

⁹ W. Blake, *Jerusalem*, [w:] W. Blake, *Complete Writings*, 38, w. 33. W dalszym ciągu cytowane z numerem płyty i wersu.

ści. Nie mogę więc zamieszkać „bez reszty” w świetle, bowiem konstytuuje mnie strefa mroku i cienia, bez której jestem nie do pomyślenia, jak jestem nie do pomyślenia bez śmierci – moja kraina graniczy zawsze z „krainą cieni”, skąd odwiedzają mnie zjawy, widma i duchy („cienie”), które w Helsinorze rozumu są tylko postaciami afektu. Derrida pisze, iż to, co pozostaje, *restance*, wymyka się władzy sądzenia: *restance* to nie to samo, co *instance*, a w związku z tym jesteśmy specjalnie uwrażliwieni na „tą fundamentalną niemożliwość podtrzymania jakiegokolwiek tezy w obrębie tekstu, sformułowania jakiegokolwiek wniosku naukowego, czy filozoficznego”¹⁰.

Tak więc jeżeli namiętność staje się „cieniem” oznacza to także stwierdzenie nadziei, której zapisem ma być nasza lektura tekstu: nadziei na to, że afekt będzie (jak w chińskim teatrze cieni) zawsze rzutował na ekran naszego myślenia, bowiem namiętność nie odstępować myśli ani na krok (jest jej „cieniem”). „Cień” jest niezbędny, bowiem tylko dzięki niemu nie opuszcza nas nadzieja na prawdziwe światło spełnionej namiętności (w poemacie Miltona Blake aż trzykrotnie używa pozytywnie nacechowanej frazy „mój Cień Rozkoszy”, *My Shadow of Delight*, pl. 36, w. 31; pl. 18, w. 38; pl. 42, w. 28; fonetyczna bliskość „the light” i „delight” pozwala nam uchwycić istotę potencjalnego „światła” zawartego w sferze „cienia”¹¹). Czytanie infernalne w filozofii Blake’a jest więc snem, w którym rozum śni na jawie namiętność i w przeciwieństwie do przejmującego rysunku Goyi owo marzenie sennie nie uwalnia demonów, lecz posługuje się nimi dla egzorcyzmowania złych duchów, które opanowały polityczną, ekonomiczną i estetyczną jawę człowieka.

„Jung posługiwał się terminem „cień” na określenie nieświadomej części osobowości, gdyż upersonifikowany często pojawia się on w marzeniach sennych. (...) Cień przedstawia sobą nieznane lub mało znane cechy ‘ja’... kiedy jednostka stara się ujrzeć swój ‘cień’ uświadamia sobie te jakości i impulsy, których istnienie neguje u siebie samej...”

– M. L. von Franz, „The Process of Individuation”, [w:] C. G. Jung et al., *Man and His Symbols*. New York: Dell, 1964, s. 174.

Tylko w przestrzeni drobnego druku dygresji zaznaczmy, że topografia *écriture* oznacza więc konieczność podjęcia pewnego niebezpiecznego zadania, którego ryzyko polityczne jest oczywiste (sprzeciw wobec dominującej struktury władzy), ale które zawiera także wyzwanie w sferze etyki i hermeneutyki. Centralną historią jest tu zapisana narracja o utraconej niewinności: *The history of this is written in Paradise Lost* (pl. 5–6). Ponieważ Blake nie daje cudzysłowu wokół raj utraconego możemy domniemywać, iż chodzi nie tylko o tekst Miltona, ale o całą konstelację narracji mitologicznych i religijnych związanych ze Złotym Wiekiem. Jednocześnie nie możemy nie zauważyć, iż historia ta

¹⁰ J. Derrida, *The Post-Card. From Socrates to Freud and Beyond*, przekł. ang. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1987, s. 261.

¹¹ Na ten temat patrz N. Hilton, *Literal Imagination. Blake's Vision of Words*. Berkeley: University of California Press, 1983, s. 246.

nie jest jedynie opowieścią „o” raju utraconym, narracją powstałą post factum, gdy stan szczęśliwości należał już do przeszłości, lecz opowieścią „zapisaną” w samym „tekście”, w samej substancji utraconego raju. Czytając poruszam się więc po dwóch trajektoriach: najpierw jest to ścieżka pozwalająca mi śledzić przebieg wydarzeń (czytam „o”), ale jednocześnie czytam historię „zapisaną” (*written*), zatem opowieść, która mówi mi nie tylko „o” czymś innym niż ona sama, ale również proponuje mi ruch drogą, z której mogę dostrzec jak historia opowiada sama siebie. Widzę teraz, iż jest to narracja nie tylko „o” (jakichś wydarzeniach), ale także i to, że narracja ta sama jest jakimś wydarzeniem; czytam historię i zapis historii, a te dwie lektury nie muszą wcale być ze sobą tożsame.

Historia objawia mi „prawdę”, zapis historii mówi mi o tym, iż „prawda” ta jest tylko (i aż) narracją, to znaczy nie jest anonimowym odsłonięciem zasłony, lecz wyreżyserowanym spektaklem językowym. Historia mówi mi „oto jak było”; zapis historii – „oto jak mówię, że było”. Blake’owska teoria lektury jest działaniem archeologicznym zmierzającym do tego, by odsłonić owo „jak mówię” zazwyczaj starannie ukryte w historii; Blake myśli historię jako zapis historii, czyli przywraca historię jako narrację namiętności jednostki. Z jednej strony Raj utracony Milтона opowiada historię grzechu pierworodnego, z drugiej strony jeżeli spojrzymy na dzieło Milтона właśnie jak na narrację (a nie tylko narrację „o” znanym powszechnie wydarzeniu fundamentalnej wagi) zobaczymy, iż historia ta w istocie winna być czytana odmiennie niż zwykle – jako triumf tego, co usiłuje zdezwuować: miast obalić grzech Milton właściwie sankcjonuje go utożsamiając (zdaniem Blake’a, błędnie) Chrystusa z rozumem i prowadzi w efekcie do niemal bluźnierczej eksplikacji doktryny Świętej Trójcy. W poemacie Milтона „Gubernator, czyli Rozum zwany jest Mesjaszem”, „Ojciec jest Przeznaczeniem, Syn Porządkiem pięciu zmysłów, a Duch Święty Pustką!” (pl. 5-6).

4.

Chodzi więc Blake’owi o lekturę „piekielną”, to znaczy taką, która postrzega tekst jako „zapis”, czyli spogląda na „produkcję” tekstu jako na zasadniczy element jego znaczenia. W terminie „produkcja” spotykają się co najmniej dwa ważne elementy. Po pierwsze, „produkować” oznacza wyzwalać się z wyobrażeń jakie znajdujemy w samym tekście, występować przeciwko literze tekstu. Protagonista *Matżeństwa nieba i piekła* ratuje się przed niechybną zgubą zgotowaną mu przez Anioła ukazując, że wizja demonicznego pejzażu w którym dominuje „mroczna burza”, „potworny wąż” i straszliwa figura Lewiatana jest niczym innym jak tylko próbą zniewolenia umysłu przy pomocy fałszywej „metafizyki”: „Wszystko, co widzieliśmy było rodem z twojej metafizyki” (pl. 17-20). Odczytywać (nie tylko tekst, ale także rzeczywistość jako tekst) oznacza nie pozostawać nigdy szczelnie zamkniętym we wnętrzu tekstu, lecz odnajdywać drogi wyjścia, co jest równoznaczne z tworzeniem własnego tekstu. Procedurę tą moglibyśmy określić jako zasadę hermeneutycznej nieszczelności i po-etycznej przyjaźni. Czytać to wyzwalać się spod władzy tekstu, nie poddawać mu się jako zamkniętemu systemowi, uwalniać

tekst od tyranii jego samego poprzez kruszenie jego praw („syn ognia... kruszy kamienne prawo na pył, uwalniając konie wieczności z lochów nocy...”, pl. 25-27). Czytać: narodzić się z tekstu, odrzucić jego łupinę. W myśl pryncypiów Blake’owskiej po-etyki to właśnie sprzeciw, niedawanie posłuchu, dystansowanie się od poleceń wydawanych mi przez Bliźniego jest podstawą moich z nim relacji; inaczej zamieniam siebie w niewolnika, a Bliźniego w tyrana. Jak pisze Blake w zwięzłej formule „Sprzeciw jest prawdziwą Przyjaźnią” (*Opposition is true Friendship*, pl. 17-20). Istotą takiej filozofii lektury jest to, iż nie poddaje się ona podstawowym rygorom i ambicjom filozofii („Systemowość jest zasadniczym wymogiem filozofii. Wiedza rozplanowuje się w systemie i w ten sposób rozpoznaje sama siebie”¹²).

Po drugie, „produkować” tekst oznacza podjęcie pewnych działań terapeutycznych, które wszelako nie mają na celu zamknięcia, zabliznienia ran, uczynienia z tekstu nieprzenikalnej całości, lecz przeciwnie – prowadzą do otwierania wciąż nowych, kolejnych powierzchni. Czytanie *écriture* będące produkowaniem własnego tekstu jest zabiegiem chirurgiczno-anatomicznym polegającym na zdzieraniu/wypalaniu kolejnych warstw skóry. Taka procedura, wedle McLuhanowskiej zasady „the medium is the message”, jest już przekazem filozoficznym: „Lecz najpierw trzeba wymazać myśl, iż ciało człowieka odróżnia się od jego duszy; osiągnę to piekielną techniką drukarską, stosując środki korozyjne (*corrosives*), które w Piekło mają moc uzdrawiającą i leczniczą, rozpuszczały nimi będę pozorne powierzchnie ukazując ukrytą tam nieskończoność” (pl. 14). Najprostsza definicja procedur hermeneutycznych brzmiałaby, iż są one niczym innym jak stosowaniem piekielnych technik drukarskich służących wydobyciu „obcości” znaku i pisma. Hermeneutyka „piekielna” nie jest więc romantyczną hermeneutyką głębi, lecz przeciwnie – hermeneutyką rozstępujących się powierzchni. Podobnie jak dekonstrukcja, nie jest „zamknięta w nicości, lecz otwarta na Innego”¹³. Czytać to pisać i drukować w piekle, uprawiać radykalną filozofię alternatywnej terapii uwolnionych namiętności wyzwolonych spod władzy uzurpatora rozumu, namiętności, które przestają być tylko swoim własnym „cieniem” natomiast uzmysławiają nam potęgę (sfery) cienia namiętności.

¹² R. Gasche, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986, s. 239.

¹³ J. Derrida [w:] R. Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: Manchester University Press, 1984, s. 124.

„Narodziny to eksplozja, pęka skorupa. Początek jest gwałtowny. Narodziny to czyn bohaterski: zwyciężyć smoka, zabić matkę, pokonać Tiamat. Każde dziecko, jak Atena, rodzi się już uzbrojone, samo jest nożem, który otwiera łono”.

„Uleczyć, wypalić. Terapia jako apokalipsa, powszechny pożar. Nie catharsis, lecz okrucieństwo”.

„Miłość jest przemocą. Królestwo niebieskie znosi przemoc cierpliwie, przemoc gorącej miłości i żywej nadziei.”

- Norman O. Brown, *Love's Body*. New York: Random Books, 1966, s. 117, 180.

5.

Nie unikniemy niebezpiecznego słowa „piekło”. Dla Blake’a czytać (czyli pisać własne teksty wedle infernalnej metody) to obcować z fundamentalną nieciągłością przestrzeni tekstu. Należy wsłuchać się w ten czasownik, bowiem „obcować” to w tym przypadku nie tylko „pozostawać w bliskim kontakcie”, ale także odczuwać tekst jako „obcy”, od początku „nieszczelny”, przeniknięty żywiołem tego, co „obce”. Drugie znaczenie jednocześnie współpracuje i sprzeciwia się pierwszemu: towarzyszy mu, bowiem podkreśla walor obcości, spiera się z nim, gdyż w przeciwieństwie do niego mówi o wiecznie odnawiającej się przestrzeni dzielącej mnie od tego, z czym przestaję. Obcować z tekstem oznacza równocześnie być mu bliskim i nieskończenie odległym; do pewnego stopnia bliskość jest warunkowana właśnie intensywnością doznania obcości (czy nie o tym myśli Nietzsche, kiedy w *Poza dobrem i złem* pisze o „patosie odległości”?). Czytanie w teorii Blake’a nigdy nie dokonuje się na moich warunkach i wedle moich praw, bowiem prawa te okazują swoją dziwaczność i pretensjonalność w konfrontacji z nagle obcą rzeczywistością (czytając jestem Guliwerem wśród Liliputów i uderza mnie osobliwość ich obyczajów, lub odwrotnie – jestem zabawką olbrzymów, którzy kiwają głowami z politowaniem nad groteskowością moich pretensji do kultury).

W tekście, zdaniem Blake’a, zawsze wcześniej, czy później natrafiamy na szczelinę, bowiem – jak powiedzieliśmy – nie jest on nigdy zamkniętą szczelnie autarkiczną i monolityczną całością: „Zabrałem go [Anioła] do ołtarza i otworzyłem Biblię a wtedy, słuchajcie! znalazłem tam głęboką otchłan, w którą zstąpiłem popychając Anioła przed sobą...” (pł. 17–20). Zejście do otchłani (*a deep pit*) jest niewątpliwie powtórzeniem tej samej wędrówki po piekielnych galeriach i korytarzach, która zaowocowała 72 „Piekielnymi przysłowiami” utrwalonymi na płytach 7–10, chociaż tym razem wiedza będąca wynikiem eksploracji otchłani otwierającej się w tekście jest innego rodzaju. Gdy „Przysłowia” „uka-

zują istotę infernalnej mądrości" (*the nature of Infernal wisdom*, pł. 6-7), wizja towarzysząca Blake'owi i Aniołowi w dalszej części tekstu ma charakter wyraźnie Swiftowskiej oświeceniowej groteski filozoficznej: przed nami staje wizerunek społeczeństwa małp, w którym silni władają słabymi posługując się nimi jako przedmiotem seksualnej i kulinarnej satysfakcji („najpierw spółkowali z nimi, a potem pożerali, odrywając od ciała członek po członku”, pł. 17-20). Nawet węchowe doznania, które tak charakterystycznie dominują w dziele Swifta (zwłaszcza w zakończeniu podróży do krainy mądrych koni) nie omijają nas w Blake'owskiej wizji „przepastnej otchłani”: jak się dowiadujemy, wędrowcy opuszczają otchłani księgi, bowiem „fetor strasznie dał się nam we znaki” (pł. 17-20).

Oto mamy więc dwie otchłanie i dwa piekła: jedno, które nie tracąc nic z dramatyczności infernalnego pejzażu (Blake „spaceruje wśród piekielnych ogni”, pł. 6-7) jest źródłem mądrości (spróbujemy o niej powiedzieć później coś więcej) i drugie, które przeraża swoim okrucieństwem. Obydwa związane są z książką: przerażająca wizja społeczeństwa otwiera się w samym środku świętego tekstu, z kolei wyprawa do piekła owocująca „Przysłowiami piekielnymi” niewątpliwie łączy się ze sposobem w jaki artysta wytwarzał swoje teksty w skomplikowanym „piekielnym” procesie trawienia kwasem i ogniem metalowych płyt pozwalającym na „usuwanie z nich kolejnych powierzchni” (a więc w istocie umożliwiającym swoiste „zstępywanie do głębi”). „Zstąpienie do piekieł” jest więc także ruchem wgłąb siebie samego po to, by odnaleźć tam nie pierwotną oryginalną konstrukcję „ja”, lecz pismo; jest to ruch, który oczywiście nigdy się nie skończy, bowiem przed nami będą usuwały się kolejne powierzchnie z naniesionymi na nie warstwami znaków. Pisanie, mówi Helene Cixous, powstaje w dziwnych „niskich rejonach”, które „niektórzy pisarze nazywają piekłem”. Czytać oznacza więc wędrować przez „piekło” pisania.

„Bez patosu odległości, który bierze początek z głęboko wkorzonego rozdziału warstw społecznych (...) nie mogłby się rozwinąć ów inny, nierównie bardziej tajemniczy patos (...) coraz nowego rozprzestrzeniania oddaleń w dziedzinie własnej duszy, wykształcania coraz to wyższych, nie zwykleszych, odleglejszych, ku wszelkim dalom i przestworom wzmożonych stanów duszy...”

- F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski. Warszawa, 1905, s. 237.

Tylko w przestrzeni dygresji, drobnego druku odnotujmy, iż topografia w której docho-
dzi do otwarcia się „otchłani” jest dla Blake'a z kilku przyczyn bardzo dogodna. Po pierwsze, „ołtarz” oznacza centralny punkt architektury kościoła, zinstytucjonalizowanego rytuału religijnego, który Blake atakował niemal przez całą swoją twórczość. „Ołtarz” jest miejscem kanonicznej lektury, czytania jako podawania do wierzenia, zatem idealną

lokalizacją tego, co poeta mógłby nazwać lekturą „niebiańską”. Po drugie, „ołtarz” metonimicznie reprezentuje władzę nad duchem jednostki, stanowiąc architektoniczny element triady Blake’owskich tyranów: Króla, Boga, Księdza. Po trzecie wreszcie „ołtarz” łączy krytykę zinstytucjonalizowanej religijności oraz kanonizującej hermeneutyki z innym celem ataków Blake’a: społeczeństwem ery przemysłowej. „Ołtarz” związany jest, jak dowodzi Vico, z początkami cywilizacji miejskiej, u której podstaw leży okrutna ofiara (u Blake’a ofiara eksploatacji i alienacji pracy, ale również i myśli; nieszczęśliwy kominiarczyk z *Pieśni doświadczenia* skarży się w ostatniej strofie wiersza: „A żem wesół jak szczygieł i tańczę, i hulam, / Myślą, że nie cierpię, że to nic nie boli, / No i poszli wielbić Boga, Księdza, Króla, / Którzy niebo wznoszą z naszej nędznej doli”). „Ołtarz” otwiera się w księdze odczytywanej w łączności z jej topografią kulturową.

„Cywilizacja jest ołtarzem, na którym sprawuje się ofiarę. Ludzką ofiarę (...) Cywilizacja jest ołtarzem: miasta nazywają się ‘arae’, czyli ‘ołtarze’, a ołtarze, ‘arae’ są orne: zao-rane pole było pierwszym ołtarzem ludzi wyznania niemożliwego...”

- W. Blake, „Kominarczyk”, w: W. Blake, *Tygrys i inne wiersze*, tłum. T. Sławek, Katowice: Sfera, 1993, s. 17;

- N. O. Brown, *Closing Time*. New York: Random House, 1973, s. 34.

„Pisanie nie przychodzi z zewnątrz. Przeciwnie - z głębi wnętrza. Z rejonu, który Genet nazywa „krainami nizin” (*domaines inferieures*) (...). Nazwa tego miejsca zmienia się w zależności od pisarza. Niektórzy zwą go piekłem: jest to, rzecz jasna, dobre i pożądane piekło. Tak nazywa je Clarice [Lispector]: *inferno* (...). Rozciąga się ono w moim ciebie, bardzo głęboko, za strefą myśli”.

- H. Cixous, *Three Steps*, [w:] S. Sellers (ed.), *Helene Cixous Reader*. London: Routledge, 1994, s. 204.

6.

Sytuacja taka ma szereg konsekwencji. Po pierwsze, wskazuje możliwości jakie kryją się w tekście wtedy, kiedy rozumiemy go nie jako zamkniętą i już systemowo wyinterpretowaną całość, lecz jako nieprzewidywalny, „rapsodyczny” („Przez ‘rapsodyczność’ pojmuję Kant dorywczość i brak powziętej zasady...”¹⁴) układ szczelin. Nic dalszego od systematycznej propozycji filozofii, na przykład Kanta opartej na jedności naczelnej zasady, z której a priori wyprowadzamy wszelkie sądy i która prowadzi do koncepcji nieruchomej w swej doskonałości, zamkniętej na zmiany i modyfikacje przyszłej metafizyki. Czytać, to spadać lub unosić się w nieciągłościach tekstu, którego przyjęta powszechnie kanoniczna lektura traktuje jako ciągły i monolityczny.

Zasada ta obowiązuje szczególnie w kontakcie z tekstem o tak wielkim znaczeniu i systemotwórczej sile jaką jest Biblia, o której Blake

¹⁴ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki...* przekł. B. Bornstein, opr. J. Suchorzewska. Warszawa: PWN, 1993, przypis red. na s. 112.

wypowiadał się wielokrotnie, najczęściej w duchu antyhegemonistycznych reformatorów religijnych takich jak Ludovick Muggleton i Gilbert Wakefield. Fundamentalne tezy antynomianistyczne głoszące nieużyteczność do hegemonii rozumu oraz Swedenborgianistyczne przekonanie, że to namiętność jest właściwym receptorem sygnałów poetyckiego geniuszu (do tych poglądów przyjdzie nam jeszcze na krótko powrócić) Blake modyfikuje specyficzną hermeneutyczną postawą, wedle której znaczenie tekstu konstytuuje się nie poprzez osobę autora, ani przez świadectwo faktów historycznych, lecz przez praktyczne wykorzystanie zawartych w nim a dostępnych jedynie afektom wskazówek, które Blake nazywa „Uczuciami i Przykładami” (*Sentiments & Examples*). Jest przy tym znamienne, że wartość tych znaczeniowców elementów nie ma nic wspólnego z obiektywnym kryterium prawdy, ani świadectwem historii. Czytając, utrzymuje Blakeowska teoria, eksplorujemy szczeliny tekstu, których pojawienie się nie daje się wytłumaczyć ani świadomymi intencjami autora, ani chronologią procesów historycznych i w których nie obowiązują ścisłe kryteria prawdy i fałszu. W tych piekielnych przestrzeniach tekstu liczy się tylko ich afektywna siła; lub inaczej – miejsca takie są „otchłaniami” tekstu, bowiem w nich właśnie rozłamuje się i pęka kolejna powierzchnia racjonalistycznej władzy rozumu nad namiętnością. Za Robertem Bernasconim można by więc powiedzieć, że to, co nazywamy „szczelinami” tekstu jest etyczną Mową (*the ethical Saying*) rozbrzmiewającą w dyskursie wypowiedzi (*the Said of the text*), czyli klasycznym przykładem „hermeneutyki Levinasowskiej”¹⁵.

W komentarzach do polemicznej wobec Thomasa Paine’a książki biskupa Watsona Blake zapisał następującą uwagę: „Nie sądzę, by świętość ksiąg Biblii związana była z osobą ich autora, albo z czasem w którym powstały, lub też ze świadectwem historii, które może być całkiem fałszywe w oczach jednych lub też prawdziwego w opinii innych, [polega ona] na Uczuciach i Przykładach, które niezależnie od tego, czy prawdziwe, lub metaforyczne (*Parabolic*), jednakowo są użyteczne jako Przykłady dane nam na przewrotność jednych i wpływające stąd zło, i na uczciwość i rodzące się z niego dobro innych...”¹⁶

„Nic nie może być bardziej dla filozofa pożądane nad możność wyprowadzenia *a priori* z jednej zasady naczelnej całej różnorodności pojęć lub zasad, które przedtem w użyciu *in concreto* przedstawiały mu się jako rozproszone (...)”

¹⁵ R. Bernasconi i D. Wood (eds.), *The Provocation of Levinas*. London: Routledge, 1988, s. 101.

¹⁶ W. Blake, „Annotations to Watson”, [w:] W. Blake, *Complete Writings*, s. 393.

„(...) może ona [metafizyka] być doprowadzona do doskonałości i do stanu trwałego, w którym już nie powinna ulegać dalszym zmianom (...). Niewątpliwie nadzieja na zdobycie wiedzy tak określonej i zamkniętej w sobie posiada szczególny powab, bez względu na wszelki pożytek (...)”.

- I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki...*, przekł. B. Bornstein, opr. J. Suchorzewska. Warszawa: PWN, 1993, s. 110, 178.

W tym względzie Blake'owska teoria lektury jest radykalnie anty-hegemonistyczna. To, co następuje w akcie infernalnego czytania to obnażenie sposobów, w które ideologia zawłaszcza tekst stając się jego 'znaczeniem'. Opozycja Blake'a wobec społecznego establishmentu znajduje swoją paralelę w opozycji wobec zideologizowanego znaczenia jakiego nabiera tekst w społecznym obiegu. Zatem, jak sugeruje E. P. Thompson, być może słuszne jest rozumienie Blake'owskiego „rozumu” jako synonimu „ideologii”.

„...antynomianistyczne sekty stanowiły w XVIII wieku opozycję wobec teorii i praktyki hegemonii. Co więcej, intelektualne zaplecze doktryn antynomianistycznych (podejrzliwość wobec 'rozumu', usprawiedliwienie przez wiarę, wrogość wobec Prawa Moralnego) były w okresach spokoju obroną przeciw rządzącej hegemonii, zaś w bardziej burzliwych czasach źródłem bardziej dynamicznej krytyki (...) samych korzeni społecznego ładu (...). Postawa sekt antynomianistycznych nie kierowała się przeciwko wiedzy, lecz przeciwko ideologicznym założeniom podającym się za obiektywną wiedzę i przeciwko ideologicznej kontaminacji życia”.

- E. P. Thompson, *Witness against the Beast. William Blake and the Moral Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 109.

7.

Po drugie, lektura taka oznacza więc nie tylko egzegezę, lecz również i krytykę, nie tylko dociekanie subtelności metafizycznych, lecz także prześledzenie drogi na której powstają społeczne konsekwencje postaw filozoficznych. W przypadku wędrowki Blake'a i Anioła po podziemnych galeriach Biblii odnajdziemy tam zarówno odrażający wizerunek społeczeństwa ukształtowanego pozornie według pryncypiów biblijnych, ale również i wyraźne wskazanie na przyczynę takiej deformacji. Rzeczywistość sfery publicznej jest w istocie brutalną parodią założeń filozofii Pisma, bowiem została ona skolonizowana przez pewien typ interpretacji i ideologii filozoficznej, który Blake zbiorczo odnosi do tradycji Arystotelesowskiej analityki. Z wyprawy do szczelin biblijnego tekstu poeta wraca „ze szkieletem, który... był Arystotelesową Analityką” (*Aristotle's Analytics*, pl. 17-20). Blake zauważy (sam powstrzymując się od sformułowania swojego stanowiska), że podstawowa słabość książki Watsona polega na tym, iż unika ona starcia i rzeczowej polemiki z postawioną przez Paine'a tezą o ideologiczno-politycznym charakterze

Biblii: „Jednym z takich argumentów [Paine’a] jest ten, który utrzymuje, iż... Biblia jest Sztuczką służącą Państwu (*a State Trick*), o czym wszyscy ludzie zawsze wiedzieli, lecz brakło im siły, by się z niego otrząsnąć”¹⁷.

Jeżeli lektura to piekło tekstu, wówczas efektem ryzykownej Danteskiej wyprawy do otchłani jest wydobycie ukrytej ideologii „ożywiającej” tekst, a w związku z tym zadaniem lektury jest (a) odsłonięcie tego, co pozostaje niezauważone w powszechnie przyjętym odbiorze tekstu, lub (b) takie wzmocnienie refleksji hermeneutycznej, iż teraz będzie ona w stanie zmienić funkcjonujący porządek społeczny. Oznacza to zarówno antycypację Marksowskiej tezy domagającej się od filozofów nie tylko poznawania, lecz przede wszystkim zmieniania świata, jak i warunkujące sukces takiej operacji Nietzscheańskie przewartościowanie wartości: moc hermeutycznej refleksji zależy od reinterpretacji relacji między ciałem a duszą. Zadanie takie łączy się konsekwentnie z praktyką czytania jako odkrywania szczelin tekstu, lektury jako procesu odślaniającego mozolne wynurzanie się tekstu z poprzedzającej go „głębi”. Jeżeli nałożymy na siebie trzy podstawowe pryncypia filozoficzne sformułowane na początku *Matżeństwa* („Człowiek nie ma Ciała, które różniłoby się od Duszy”, „Energia jest jedynym życiem i z Ciała się wywodzi” oraz „Energia jest Wieczną Rozkoszą”, pl. 4) na uwagi Merleau-Ponty’ego („Związek między duszą i ciałem należy rozumieć jako relację tego, co wklęsłe z tym, co wypukłe, między kopułą a wydrążoną przez nią przestrzenią... dusza jest takim wydrążeniem ciała, ciało jest wypiętrzeniem duszy”¹⁸) zobaczymy, iż metaforyka „szczelin”, „otchłani” i „głębi” pojawiająca się w Blake’owskiej teorii czytania jest częścią większego projektu filozoficznego łączącego trzy sfery: ontologiczną (człowiek jako byt koniecznie „otchłanny”), społeczną (poprzez refleksję nad bytem jako strukturą „szczelin” można doprowadzić do zmian społecznego porządku opartego na tyranii abstrakcyjnej idei nad konkretną fizjologicznością ciała) i etyczną (to „głębia” pozwala na reinterpretację pojęć dobra i zła, „niewinności” i „doświadczenia” i ujęcie ich z perspektywy dziecka oddległej od pragmatycznej etyki świata dorosłych).

Myśleć o tekście oznacza więc poszukiwanie nowych źródeł indywidualnej i społecznej energii: zstępować poza myśl analityczną (czy „piekło” nie jest próbą określenia właśnie takiego niemożliwego do nazwania

¹⁷ Ibid., s. 390.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, przekł. ang. A. Lingus. Evanston: Northwestern University Press, 1968, s. 232.

miejsca znajdującego się, jak sugerowała Cixous, „poza strefą myśli”?), poza racjonalne podstawy zachodniej *episteme*, oraz poza ideologiczne ramy etyki i pragmatyki społecznej narzucone oficjalnie społeczeństwu przez polityczny establishment. Poza prawo. Czy to przybliży czytanie/pisanie strefie kobiecości?

„Whitehead słusznie upatrywał istoty „Romantycznego Impulsu” w wyrażeniu odrazy wobec abstrakcji (lub sublimacji, jakby powiedziała psychoanaliza) i opowiedzeniu się po stronie konkretnego zmysłowego organizmu, jakim jest ludzkie ciało. „Energia jest jedynym życiem i tylko z Ciała się wywodzi... Energia jest Wieczną Rozkoszą”, pisał Blake (...). „Magiczne” ciało poszukiwane przez poetę jest „subtelnym”, „duchowym”, „przezroczystym” ciałem zachodniej i „diamentowym” ciałem wschodniej mistyki; w kategoriach psychoanalizy jest to polimorficznie perwersyjne ciało wieku dziecięcego”.

- N. O. Brown, *Life against Death. The Psychoanalytical Meaning of History*. New York: Random Books, 1959, s. 312-313.

„Rzadko spotyka się mężczyzn, którzy odważyliby się podejść do samej krawędzi tam, gdzie pisanie, uwolnione spod władzy prawa, wyswobodzone spod wszelkiego umiarkowania [patrz Blake: „Droga nadmiaru wiedzy do Pałacu mądrości”, pł. 7, T. S.], wykracza poza władzę fallusa, gdzie podmiotowość notując efekty swego działania stawiałaby się kobiecą”.

- H. Cixous, *The Newly Born Woman*, [w:] *The Helene Cixous Reader*, s. 43.

8.

Po trzecie, nie ulega wątpliwości, że kiedy mówimy o „ożywiającym” działaniu ideologii określeniu temu musi towarzyszyć cudzysłów, bowiem specyficznym zadaniem eksploracji szczelin tekstu jest wykazać, że to, co stanowiło jego siłę życiową jest w istocie martwe („szkielet tego, co było kiedyś ciałem”, *the skeleton of a body*, powiada Blake). U podstaw potęgi estetycznej i ideologicznej tekstu leży „trup”; zadaniem lektury jest jego ekshumacja i położenie kresu wampirycznej sile pisma.

Otchłanie i szczeliny, które mają tak wielkie znaczenie w metaforyce Blake'owskiej filozofii lektury są także otwarciem możliwości penetracji rejonu śmierci, zstępywanie do otchłani otwierającej się w tekście jest figurą funeralną, tropem mającym wprowadzić konieczność medytacji nad relacją między pismem i śmiercią. *Matżeństwo nieba i piekła* otwiera postać Swedenborga ucharakteryzowanego na anioła śmierci i ukazanego w thanatycznej scenerii: „Swedenborg jest Aniołem siedzącym u grobu: jego pisma to zwinięte płóciennę giezło” (pł. 3) (przypomnijmy, iż wizerunek człowieka zbliżającego się do uchylonych bram grobowca powtarza się w Blake'owskich rycinach w serii *The Gates of Paradise* [1793], ilustracjach do popularnego poematu Roberta Blaira *The Grave*

pochodzących z roku 1808, oraz w przedstawiającym Losa badającego czeluście grobu frontyspisie ostatniej wielkiej księgi Blake'a *Jerusalem* powstałej w latach 1804–1820).

Ale misja Blake'owskiego czytelnika jest równie trudna jak misja van Helsinga w książce Brama Stokera o Drakuli. Wampiryczna siła pisma jest trudna do opanowania z kilku przyczyn. Niewątpliwie dlatego, iż czytelnik podatny jest na uwodzicielską moc *écriture*: krytyk już wkrótce nie zauważa tego, iż sam staje się znakomitym przykładem potępnego grzechu. Klasycznym przykładem mocy wampirycznego ukąszenia jest sam Swedenborg, który „ukazuje obłęd kościołów i obnaża hipokrytów, póki nie jawi mu się, iż wszyscy są ludźmi religii, a tylko jemu samemu jednemu na całej ziemi udało się wyrwać z tej sieci” (pł. 21–22). Kolejny powód jest konsekwencją poprzedniego: działanie pisma, które w ostatecznym rozrachunku musi sprzeniewierzyć się swojej krytycznej misji prowadzi nie tylko do uprzywilejowanej pozycji autora (tu Blake jakby z rezerwą odnosił się do romantycznego kultu poety jako jednostki wyróżniającej się spośród innych), ale również do zafałszowania statusu pisma poprzez jego roszczenie do oryginalności. Ukąszenie wampiryczne *écriture* polega na tym, iż wcześniej czy później czytający musi odejść od fazy krytycznego poszukiwania, przetrząsania tekstu, od postawy niezgody, od lektury skierowanej „przeciwko” literze tekstu i przystać na jego świat i panujące w nim reguły. Ale uczynić to, oznacza swoistą amnezję: czytający traci „pamięć” krytycznej refleksji, traci poczucie „głębi” zdefiniowane przez Merleau-Ponty'ego jako doświadczenie „bliskości poprzez dystans”¹⁹, zaczyna żywić złudzenie, iż jego „pismo” jest „nowe”. Blake o Swedenborgu: „Tak i Swedenborg chwali się, że to, co pisze jest nowe; choć to jeno Spis Treści i Indeks do ksiąg już wydanych” (pł. 21–22).

Czytanie jest więc jakby przywracaniem pismu pamięci, którą musi ono posiadać, aby ustrzec się grzechu zadufania (ewidentnie nie ma tej pamięci Swedenborg i to właśnie z powodu jego „zarozumiałyh o sobie mniemań”, pł. 21–22). Ale skoro tak jest, zatem zadaniem czytającego jest właśnie uświadamiać sobie (i innym) nieuchronnie wampiryczną istotę *écriture*, która staje się prawdziwie niebezpieczna wtedy, gdy pozostaje w ukryciu przed samą sobą. Mamy więc jakby dwa nurty naszej „gotyckiej” metafory. Po pierwsze, wampir pisma ukryty w kryptach tek-

¹⁹ Patrz S. Cataldi, *Emotion, Depth, and Flesh. A Study of Sensitive Space. Reflections on Merleau-Ponty's Philosophy of Embodiment*. Albany: State University of New York Press, 1993, s. 78.

stu, które czytelnik ma zbadać spełnia rolę terapeutyczną: chroni nas przed dobrą wiarą w to, co tekst ogłasza (jako „własne”), doradza penetrację podziemnych galerii słowa i zdania. Jest alternatywą wobec „zdrowego” porządku i rozsądku panujących w tekście i społeczeństwie, nakazuje nie wierzyć pozorom i objawia się jako groźna, mroczna, lecz fascynująca potęga zdolna do zreformowania powierzchniowego ładu, będącego w istocie „tyranią” (dodajmy także porządku ekonomicznego: wampir o którym mowa odmawia pismu agresywnie [po]żądaną własności, ukazuje się jako duch „innego”, już zawsze obecny w tekście, wskazuje na złudność ekonomii opartej na absolutystycznie rozumianym prawie własności). Wampir ten jest niczym innym jak wyobraźnią („Urthona”) pogrzebaną pod ruinami jakie zostawia po sobie interwencja „zawistnego króla” rozumu („I spadł na nich, próżno bijąc skrzydłami, zawistny król; jego radcy o siwych czołach, grzmiący wojownicy [...] napierali w pędzie zostawiając po sobie ruiny!”), pł. 25-27). Tak odczytane *écriture* jest w dziele Blake’a reprezentowane przez Diabła, Piekło i ich mądrość zawartą w „Przysłowiach”. Ponieważ jednak, jak wiemy z filozofii Blake’a, wyobraźnia jest ontologicznym żywiołem człowieka („Człowiek jest cały Wyobraźnią”²⁰), przeto „wampir” pisma jest w istocie jedyną prawdziwie żyjącą istotą, co pozwala na skonstruowanie oskarżenia oficjalnej kultury europejskiej o radykalny wampiryzm: to, co uważane jest za egzystencję, w istocie jest tylko formą śmierci (Albion z poematu *Jerusalem* dostrzega to wyraźnie; „O, czym jest Życie a czym Człowiek? Czymże jest Śmierć? Dlaczego / Wam, dzieci moje, Grób dokąd zmierzam jest ziemią rodzinną? / Czyż przyszłście po to na świat, by nienasycony żywioł głód Zniszczenia...”. Nieco dalej dowiadujemy się, że „W Albionie wszystkie Sztuki należące do Życia zamienili już na Sztuki przynależne Śmierci”, pł. 24, w. 12-15; pł. 65, w. 16).

W tej sytuacji faktycznym wampirem (lub, jak zobaczymy za chwilę „Widmem”, lub „Upiorem”), którego należy egzorcyzmować w procesie lektury jest właśnie ta siła, która przedstawia siebie jako „pogromcę wampirów”: establishment społeczny, polityczny i hermeneutyczny przedstawiony w „Pieśni wolności” w postaci „zawistnego” i „ponurego króla” (*jealous king, gloomy king*), który „szerzy swe dziesięć przykazań, oślepiającymi powiekami spogląda na otchłań w mrocznym przerażeniu” (pł. 25-27). W *Jerusalem* Widmem Człowieka (*the Spectre of Man*) zostaje „wszystko negująca Siła Rozumowania” (*the Reasoning Power*)

²⁰ W. Blake, „Annotations to Berkeley's *Siris*”; [w:] W. Blake, *Complete Writings*, s. 775.

(pł. 10, w. 13-14) w tradycji filozoficznej reprezentowana zdaniem Blake'a przez Bacona, Newtona, Locke'a, ale także Voltaire'a i Rousseau (patrz, *Jerusalem*, pł. 54, w. 16-18; można też założyć, iż Kant z takimi stwierdzeniami jak „czynnik systematyczny, wymagany dla formy nauki, da się tu [w przyrodoznawstwie] w zupełności odnaleźć, gdyż poza wzmiankowanymi formalnymi warunkami wszystkich sądów w ogóle ... których dostarcza logika, żadne inne nie są już możliwe”²¹ również stałby się przedmiotem gwałtownych ataków Blake'a).

Zadanie lektury jest więc następujące: należy dokładnie spenetrować szczeliny i krypty tekstu tak, by odnaleziony w nich wampiryczny duch pisma (niezbędna myśli krytycznej świadomość własnej „nieoryginalności”, która jest w stanie osiągnąć to, o co chodzi Blake'owi – reformatorowi: przesunąć zmiany ze sfery tekstu do kręgu sfery publicznej) pomógł w obaleniu władzy „Widma” pretendującego do miana autentycznego bytu. Przewrót ów nie ma zresztą charakteru rewolucji, lecz raczej radykalnej modyfikacji systemu (tytułowe „małżeństwo” nieba i piekła) polegającej na odrzuceniu absolutyzmu władzy „Widma” i jego „Moralnego Prawa”. W *Jerusalem* poeta zamknie swoją propozycję w zwięzłej formule: „Widmem jest Władza Rozumu w Człowieku, która gdy ją od / Wyobraźni oddzielić zamyka się niczym w stalowej zbroicy w Racjonalności / Przedmiotów Pamięci, i stamtąd obmyśla swoje Prawa i Moralności / Po to, by poprzez Męczeństwo i Wojny kres położyć Świętemu Ciału Wyobraźni” (pł. 74, w. 10-13).

Sprzeciw wobec establishmentu obecny w metaforze wampira jest kolejnym wcieleniem „cienia” (o którym pisaliśmy w p. 2): wymienione przez Blake'a cechy piekielnej hermeneutyki pozwalają na ponowne dostrzeżenie znaczenia „szczeliny”, „otchłani” w której odbywa się proces lektury. Czytanie odkrywa szorstkie, spękane powierzchnie tekstu, zadaniem czytającego jest pozbawić skórę tekstu jej nienaruszonej gładkości; lektura pozostawia tekst cały w „ranach” (podobnie jak wampir naruszający jednolitość skóry po to, by dobyć spod niej krwi; możemy tu przywołać Blake'owskie, ale także Derridiańskie, odrzucenie „dziewictwa” jako postawy zamykającej ludzki byt przed jakąkolwiek interwencją Drugiego: infernalna hermeneutyka usiłuje więc uporać się z tym, co Freud nazywał „tabu dziewictwa”, ukazać tekst jako już „otwarty”). Co więcej, „cień namiętności”, a *shadow of desire*, z jego metaforą strefy mroku i ukazaniem śmierci jako interweniującej w świecie żywych („cień” Ojca Hamleta uruchamiający całą skomplikowaną linię wydarzeń

²¹ I. Kant, *Prolegomena...*, s. 84.

w dramacie Szekspira) lokuje się w opozycji do kręgu światła dziennego z jego paternalistycznym porządkiem symbolizowanym przez postać Urizena i jego rekwizytów (np. olbrzymi cyrkiel z powstałego w 1794 roku dla profetycznej księgi *Europe* obrazu *The Ancient Days*, na którym demoniczny bóg unieruchamia ciemność ostrymi ramionami cyrkla – niczym profesor van Helsing w książce Brama Stokera przygważdżający wampira osikowym klinem – sam szczelnie, „dziewiczo” zamknięty w kręgu żarzącego się słońca; Kathleen Raine dostrzega w tym akt ograniczenia nieskończonej otchłani powołując się w swej interpretacji na 27 wers „Przypowieści Salomona”, w którym mądrość przedstawia się w sposób następujący: „Gdy budował niebiosy, byłem tam; gdy odmierzał krąg nad powierzchnią toni”²²).

Czytać, to poruszać się w szczelinach tekstu, po toby odkryć uzdrawiająca siłę „wampira” pisma i jednocześnie ustrzec się przed hipnotycznym wpływem „Widma” (religijnego, politycznego, hermeneutycznego) establishmentu i ortodoksyjnej teologii („Nie buduje się księgi, lecz buduje się ją rozbierając cegły. Bóg umiera na księgę. / Księga, bezdenny grób Boga?”²³); czytam nie tylko przeciwko literze tekstu, ale także przeciwko władzy i prawu (a więc i przeciwko oku; próba nowej teorii i praktyki percepcyjnej jest także wysiłkiem zmierzającym do stworzenia nowej optyki czytania). Czytanie jest zstępywaniem w „głębie” poza-prawem, która nie jest ostoją chaosu, lecz w (z) której prawo bierze swój początek.

„Derrida pokazał w sposób całkowicie jasny, iż pierwotna intuicja jest mitem, ‘fikcją’ o tyle, o ile zakłada pierwotną syntezę. Żadna dziewiczo czysto substancja, czy też homogeniczna lub organiczna jednia nie poprzedzają pojawienia się pierwotnego podwojenia...”

– R. Gasche, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986, s. 237.

„W słowie ‘oko’, *oeil*, mieści się prawo, *loi*. Każde spojrzenie zawiera w sobie prawo”

– E. Jabes, *From the Book to the Book*, ang. przekł. R. Waldrop. Hannover and London: Wesleyan University Press, 1991, s. 136.

„Wampir jest stworzeniem złym, bowiem żywi się krwią wyssaną z rany pozostawiającej ślad na powierzchni skóry (...). Świat kobiet-wampirów oznacza krąg ciemności, żywych trupów, księżycy, zarazem łona i grobu (...), ran na ciele i pogwałcenia prawa.

²² K. Raine, *William Blake*. New York: Praeger, 1971, s. 77.

²³ E. Jabes, „The Threshold of the Void”, [w:] E. Jabes, *From the Book to the Book*, przekł. ang. R. Waldrop. Hanover and London: Wesleyan University Press, 1991, s. 136.

Świat żywych, często reprezentowany przez figurę patriarchalną (np. Van Helsing w filmach o Drakuli) dobrze obeznany z sekretami wiedzy o wampirach oznacza światło, życie, słońce, zniszczenie grobu, silne zakazy związane z krwią, klin/fallus, nieotwarte, dziewicze ciało, i rygorystycznie przestrzegany porządek prawa."

- B. Creed, *The Monstrous Feminine. Film, Feminism, Psychoanalysis*. London: Routledge, 1993, s. 66, 71.

9.

Inną nazwą takiej „głębi” (szczeliny tekstowej) jest słynne Blake’owskie *Minute Particular* („Najdrobniejszy Szczegół”) będący jedynym miejscem, jedyną kryptą, w której może schronić się „wampir” wyobraźni osaczony przez siły „Jedynego Prawa” i „Moralności typu Nie-Będziesz” (*Thou shalt not Morality*). W *Matżeństwie nieba i piekła* Blake opowie się za poetycką siłą lokalności a przeciwko paraliżującej potędze centralistycznego systemu. Lecz widać wyraźnie, że teogonia poety (bóg jest dziełem poetyckiej działalności człowieka, „Wszystkie bóstwa mieszkają w piersi człowieka”, pł. 11) z jednej strony przedstawia pewien stan idealny (to troskliwa obserwacja lokalnej, najbliższej przestrzeni podjęta przez poetyckie instynkt człowieka rodzi bogów, „A szczególnie badali oni [poeci] ducha każdego miasta i krainy”, pł. 11), z drugiej strony jednak każe nam wrócić do motywu „wampira”, bytu skazanego na podziemną, niejasną i niejawną egzystencję na marginesach rzeczywistości. Bogowie zostali zastąpieni przez „system” teologiczny i teokratyczny („Kler”, *Priesthood*, pł. 11), który przeprowadził proces podwójnego egzorcyzmu: wyodrębniając dwie zdecydowanie różne sfery (tego, co ludzkie i tego, co boskie) wyegzorcyzmował Boga ze świata tak, iż Bóg sam stał się bytem „wampirycznym” („wybstrahował mentalne bóstwa z przedmiotów, gdzie mieszały”, pł. 11), oraz zastępując jednostkowość i niepowtarzalność każdego miejsca koncepcją jednego, tłumnego miasta („Babilon”) uniemożliwił dalsze działanie „poszerzonych i rozlicznych zmysłów” (*enlarged & numerous senses*, pł. 11), egzorcyzmując tym samym głęboką percepcję i sprowadzając zmysły do roli skorupy drastycznie ograniczającej poznawcze procesy człowieka. Czytanie, eksploracja szczelin tekstu jest więc w tym świetle (a) próbą odnowienia epistemologii przez poszerzoną percepcję, wysiłkiem zmierzającym do odzyskania zagubionych zmysłów („Gdy wrota postrzegania zostaną oczyszczone, wszystko ukaże się człowiekowi jakim jest w istocie - nieskończone”, pł. 14; w krótkiej księdze *Visions of the Daughters of Albion* powstałej w roku 1793 czytamy: „A wiesz ty, że

drzewa i owoce kwitną na ziemi / By sprawić radość nieznanym zmysłom?"²⁴); (b) kontregzorcyzmem mającym za zadanie przywrócić działanie pierwotnych sił poetyckiej kreacji („starożytni Poeci”, pł. 11) a zarazem restytucję prawdziwego chrześcijaństwa („Poeta, Malarz, Muzyk, Architekt: gdy Mąż lub Niewiasta nie są jednym z nich, nie są chrześcijaninami”²⁵); (c) hermeneutyczną eksplikacją otwarcia stanowiącą tekstowy i epistemologiczny odpowiednik otwarcia etycznego koniecznego dla odwrócenia procesu „usychania ludzkości” (w *Pieśni Losa* z 1795 roku czytamy: „Ludzka rasa poczęła usychać”, *The human race began to wither*). Wraz z ostrą polemiką wymierzoną przeciwko „Moralnemu Prawu” zapisanemu w księgach Urizena („To samo Prawo dla lwa i wołu jest uciskiem”, pł. 22-24; „Jeden rozkaz, jedna radość, jedno pożądanie, / Jedna klątwa, jedna waga, jedna tylko miara, / Król jeden, Bóg jeden, jedno tylko Prawo”²⁶) stworzy to podstawy do teorii czytania jako działalności po-etycznej.

10.

Blake’owska hermeneutyka piekielna przyniesie dwie ważne konkluzje. Pierwsza dotyczyć będzie załamania się ideologicznie ukształtowanej (czy raczej zniekształconej) lektury kanonicznej (końcowe fragmenty *Matżeństwa*, w których Blake dokonuje reinterpretacji Dekalogu). Druga mówi o formie dyskursu jakiemu poddaje się czytanie infernalne, o tym, że jej zapis możliwy jest nie na drodze systemowego i systematycznego wykładu, lecz w postaci ulotnych i pozornie nie związanych ze sobą wypowiedzi (temu poświęcona jest część *Matżeństwa* zatytułowana „Przysłowia piekielne”). Wspólną cechą obydwóch konkluzji jest to, że są one możliwe dopiero po zniesieniu granicy między ściśle do tej pory oddzielonymi od siebie rejonami (niebo/piekło, dobro/zło; patrz zapisy Blake na płytach 3 i 4. Z uwagi na płytę 6 dowiadujemy się, że chodzi również o szczególnie istotne zakwestionowanie linii rozdzielającej zdrowy rozsądek od szaleństwa [*insanity*]). Czytanie jako uwolnienie tekstu spod władzy ideologii, a także powstanie nowego rodzaju dyskursu hermeneutycznego łączy się z pokonaniem myślenia dychotomicznego, które wszelako nie następuje na drodze dialektycznego zniesie-

²⁴ Ibid., s. 192.

²⁵ W. Blake, „Laocoon”; [w:] W. Blake, *Complete Writings*, s. 776.

²⁶ W. Blake, *The First Book of Urizen*, 4, v. 39-40; [w:] W. Blake, *Complete Writings*, s. 224.

nia (Heglowskie *Aufhebung*), nie na stworzeniu stanu wyższej jedni (podstawą Blake'owskiej filozofii jest teza o tym, iż „Sprzeczności” [*Contraries*] nie są prostymi pokonywalnymi „Negacjami” [*Negations*]), lecz na natychmiastowym odtworzeniu się różnicy, o której – przyjmijmy to bez szczegółowego dowodu, na który nie ma miejsca w niniejszym szkicu – można powiedzieć, iż jest odtworzeniem się mocy namiętności (w notatniku poety zachował się następujący szkic wiersza, który przekazuje, iż to dzięki spełnionej namiętności twarz człowieka nabiera odrębności [*Lineaments of Gratified desire*]: „Tego w żonie chętnie pragnę / Co znajdujesz zawsze w kurwie – / Namiętności cech spełnionej”²⁷); wartość „piekła” w hermeneutyce Blake'a polega na tym, iż jest ono metaforą odrzucenia stasis jako sposobu istnienia znaczenia („Kto do radości się przyszpila / Ten zabija skrzydlatego życia motyla”²⁸).

To, co boskie może się objawić tylko za pośrednictwem tego, co stanowi domenę Szatana. Pod koniec swego wielkiego poematu *Milton* Blake przedstawi szaty Albionu jako pokryte znakami dodając „... a Pismo / Jest Boskim Objawieniem w dosłownym wyrazie, / Szatą Wojny” (pł. 42, w. 14-15). Jeżeli pamiętamy o tym, co pisał Blake o konieczności „infernalne” lektury Biblii, wówczas będziemy mogli wyciągnąć trzy wnioski: (a) Bóg może dać się zrozumieć tylko przez kontr-lekturę, przez hermeneutyczne nieposłuszeństwo; (b) zrozumienie takie należy do królestwa „miecza” a nie „pokoju” („piekło” jako miejsce cierpienia i zmagañ, jako przestrzeń „dantejska”); (c) jej lokalizacją językową jest mowa codziennej „dosłowności”, w której należy ujawnić puste miejsca, „szczeliny”, w których działa wyobraźnia.

Z jednej strony Blake'owskie „piekło” toczy więc polemikę z Newtonem, Baconem i Lockiem oraz ich koncepcją abstrakcyjnej wiedzy jako systemu ścisłych definicji („Z okryć Albiomu odrzucić Bacona, Locke'a i Newtona”, *Milton*, pł. 41, w. 4; „Zbieracie Najdrobniejsze Szczegóły i zabijacie je swoją analizą” *Jerusalem*, pł. 91, w. 27) i deformacji namiętności poprzez jej reifikację i komodyfikację („Miłość i Niewinność zamrozić w kupieckie złoto i srebro”, *Jerusalem*, pł. 64, w. 23). Z drugiej strony, „piekło” pozostaje miejscem nieustannego ruchu, powstawania i ginięcia wartości, nie oznacza osiągnięcia ostatecznego znaczenia, a przeciwnie – to właśnie „piekło” odśłania znaczenie jako stan „wojny” a nie „pokoju” (odwiedzając „Drukarnię piekielną” Blake proponuje wizję społeczeństwa podzielonego na „Twórczych” i „Pożerających”, *the Proli-*

²⁷ W. Blake, „Poems from the Note-Book 1793”, [w:] *ibid.*, s. 178.

²⁸ *Ibid.*, s. 179.

fic | the Devouring, koonkludując, iż „ten, kto usiłowałby pogodzić ich ze sobą pragnąłby zniszczyć samo życie”, pł. 15-17). Piekielna hermeneutyka stara się zastąpić „złą” wojnę, którą ideologia toczy w rzeczywistości zaczawszy od narzucenia ogółowi jednej, poprawnej”, „kanonicznej” formuły danego tekstu, wojną „dobrą”, która pozwoli zobaczyć twórczy potencjał konfliktu rozumianego jako spór i agon myśli. Wojna myśli zbawia nas od wojny ciała (nie ma w niniejszym eseju miejsca na refleksję nad Blake’owską filozofią płci, nie mniej odgrywa ona podstawową rolę w piekielnej hermeneutyce mającej wyzwolić nas z okowów ideologii w istocie całkowicie obcej, choć perwersyjnie podającej się za swojską i naturalną. Norman O. Brown: „Wojna jest wojną perwersyjną. To nie wojna sprawia nam kłopot, lecz perwersyjność. Perwersyjność zaś jest tyranią; wojna to seks zdeprawowany”²⁹).

W tej sytuacji czytanie nabiera charakteru tyleż mentalnego, co fizjologicznego; jego kontekstem nie jest zacisze biblioteki i aura studiowania, lecz „chodzenie”. Kiedy Blake rozpoczyna swoją piekielną wyprawę od stwierdzenia „Gdy przechadzałem się pośród piekielnych ognii...” (pł. 6-7) podwójnie wyznaje Nietzscheańską niechęć do kanonu „akademicznej” lektury (podobnie jak w sporach z Reynoldsem dowodził swego braku zaufania do przyjętych sposobów nauczania i odbioru sztuki): najpierw z tego powodu, że to „piekło” czyni przedmiotem swojej epistemologii, a następnie dlatego, że przyjmuje „piekielną” metodologię – nie czyta książek, lecz teksty („szumy, zlepy, ciągi”, jakby powiedział Miron Białoszewski) rzeczywistości. To znaczy, nie siedzi, lecz „chodzi”, a chodząc odczytuje, lub raczej „rzuca okiem” na napotymane na murach piekielnych budowli napisy (hermeneutyka graffiti, czytanie jako „rzut oka”, *Augenblick*), lub „podstuchuje” to, co dochodzi ze strzępów przypadkowych rozmów (tekst Blake’a pozostawia nam wybór, mówi jedynie o tym, iż wędrujący „zebrał niektóre z ich Przysłów”). Niezależnie od jakości materiału (graficznego, czy akustycznego) hermeneutyka piekielna traktuje tekst jako wydarzenie mniej lub bardziej aleatoryczne, to znaczy takie które napotykamy na swojej drodze, lecz które nie pozwala się ująć i wyjaśnić ani w kategoriach autorskich intencji, ani czytelniczych planowanych zamierzeń.

Zgodnie z jednym z przysłów głoszącym, iż to „kręte ścieżki, których nikt nie ulepszył są ścieżkami Geniuszu” (pł. 10) aforyzm będzie najlepszym rodzajem dyskursu, być może jedynym zdolnym uchwycić infernalną refleksję. Po pierwsze dlatego, iż nie stwarzając wymogów ciągło-

²⁹ N. O. Brown, *Love's Body*. New York: Random House, 1966, s. 181.

ści, nie żądając „dalszego ciągu” będącego rozwinięciem poprzednich faz naszego „marszu” jest tym rodzajem językowego oglądu, który „dotrzymuje kroku” światu. Podkreślimy, właśnie „kroku”, bowiem długość trwania aforystycznego sformułowania mierzy się jednym „krokiem”; każdy następny wymaga już bowiem następnego, kolejnego aforyzmu. Po drugie, aforyzm nie wymaga istnienia celu naszej wędrówki; ponieważ jego rzeczywistość wymierna jest jedynie jednym stąpieniem (jest miarą wypowiedzi odpowiadającą Blake’owskim *Minute Particulars*), należy on do sfery marszu, lecz nie ma nic wspólnego z obszarem „celu” (Przypomnijmy Nietzschego: „Książka, na podobieństwo tej oto, nie jest przeznaczona do rozczytywania się i odczytywania, lecz do przerzucania, zwłaszcza w podróży lub na przechadzce; trzeba, by czytelnik kolejno zaglądał do niej, to znów wyglądał z niej i nie znajdował wokół siebie nic takiego, do czego nawykł”³⁰). W tym sensie jest zawsze, nawet przemierzając najdalsze odległości, jakby pantomimicznym marszem w miejscu.

Po trzecie, oferując dyskurs odpowiadający aleatorycznej strukturze rzeczywistości aforyzm jednocześnie dystansuje się od samego siebie jako od formy „ostatecznej”, „końcowej” mądrości: mówiąc, iż jest zawsze „na miejscu” informuje nas, że zawsze jest również „nie na miejscu”, że jego formuła obowiązuje w pewnym niezwykle małym obszarze, który natychmiast przekraczamy w naszej wędrówce. Za każdym krokiem (w królestwie aforyzmu poruszamy się wyłącznie w butach siedmiomilowych, które jak wiemy nigdy nie pozwalają nam dotrzeć do celu) znajdujemy się w państwie innego aforyzmu, który formułując swoje „miejsce”, natychmiast się z niego „wydziedzicza”, traci swe „panowanie”, a czyniąc to traci również „panowanie nad sobą” i staje się zaraz dyskursem szalonym i niespokojnym. Jest więc w istocie dyskursem pozbawionym miary i celu („Godziny głupoty odmierzysz zegarem; lecz żaden zegar nie odmierzy godzin mądrości”, pł. 7). Tak więc przyznajemy za Sarą Kofman, iż aforyzm u Blake’a jak i u Nietzschego jest rodzajem „tańca z piórem”, który unieważniając wszelkie opozycje charakterystyczne dla literatury, takie jak forma/treść, powierzchnia/głębina etc. jest owocem zrodzonym przez *l’arbre fantastique* myśli Nietzscheańskiej³¹. O tym jak silna jest kryjąca się w aforyzmie subwersywna energia służąca do pokonywania binarnych opozycji niech świadczy fakt, że to właśnie aforyzm rozmontowuje od wewnątrz horyzont systemowej myśli reprezentowanej u Blake’a przez demonicznego boga Urizena.

³⁰ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, tłum. S. Wyrzykowski. Warszawa, 1907, af. 453.

³¹ S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Payot, 1972, s. 167.

Zarówno imię boga jak i nazwa „formy” literackiej wywodzą się z jednego źródłostwu. Kathleen Raine wyprowadza genealogię Urizena od greckiego *ἐὐρίκειν* oznaczającego czasownik „ograniczać”, który z kolei dał początek angielskiemu *horizon*³²; Gary Shapiro pisze „aforyzm” spokrewniony jest z greckim *horismos* oznaczającym granicę lub horyzont³³. Myśl aforystyczna jest więc fragmentarycznym zaprzeczeniem ciągłości narracji („wielkiej narracji” jakby powiedział Lyotard) systemu, którą budował Urizen.

Po czwarte, aforyzm należący do obszaru miary bez miary, ziemi bez ziemi, i czasu bez czasu, podkreślając to, iż choć jest dyskursem należącym do nieciągłej rzeczywistości piekielnej, w której nie ma nic poza tekstem, pozwala nam zobaczyć (choć już nie wyrazić), że rzeczywistość ta wciąż z niego „wycieka”, „przelewa się”; aforyzm będący formą języka skupionego na minimalnej przestrzeni (jednego kroku) wykazuje dobitnie, że nawet taka ascetyczna miara wciąż nie jest adekwatna dla świata rozumianego jako następstwo „mgnień”. To, że aforyzm będąc „na miejscu” jednocześnie okazuje się dla niego „za mały” („cysterna zamyka: ze źródła się wylewa”, pl. 8) dowodzi również, że próbuje on stać się miejscem, z którego wydobędzie się (jak ze „źródła”) siła tworząca rzeczywistość, energia na „końcu” której znajduje się widzialna forma świata. Aforyzm „mieści się” (a jest to „miasto” wyobraźni: „Moje Ulice są Ideami Wyobraźni”, *Jerusalem*, pl. 38, w. 31) na końcu języka materii jako „mgnieniowego” stawania się przedmiotów („Wściekłość lwa jest mądrością Boga”, „Nagość kobiety jest dziełem Boga”, „Duma pawia jest chwałą Boga”, „Ryk lwów, wycie wilków, szaleństwo wzburzonego morza i niszczący miecz są częstkami wieczności zbyt wielkimi dla ludzkiego oka”, pl. 8).

„Po-etyka” jest więc tylko w części tym, co Hillis Miller uznał za etykę czytania: prawem, które nakazuje czytelnikowi zdradzenie tekstu, zejście z jego ścieżki, w imię wyższego powołania, które udostępnia się wszakże jedynie poprzez tekst³⁴. Dalej czytanie pozwala nam dostrzec, iż owo powołanie,

³² F. Damon, *A Blake Dictionary*. London: Thames and Hudson, 1973, s. 419.

³³ G. Shapiro, *Nietzschean Narratives*. Bloomington: Indiana University Press, 1989, s. 22.

³⁴ J. Hillis Miller, *The Ethics of Reading*. New York: Columbia University Press, 1987, s. 125.

o którym mówi Miller jest odkryciem ryzykownej etyki po etyce (o tej ciągłości refleksji etycznej poucza nas również myślnik łączący dwie części polskiego terminu); „ryzykownej”, bowiem trud i odpowiedzialność za decyzje na tym obszarze należą wyłącznie do nas, nie mogą być powierzone mechanicznie żadnej normie ani żadnemu zakazowi. Tutaj zasadnicze pytanie brzmi nie „czego mi nigdy nie wolno?”, lecz „o czym sam decyduję, że mi nie wolno tu i teraz” (odnotujmy, iż w ten sposób czytający spełnia wymogi stawiane przez Zygmunta Bauman „obcemu”, oraz że niespodziewanie odnajdziemy w jego charakterystyce cechy grawerskiej techniki Blake’a. Jak powiada Bauman „obcy” jest człowiekiem o „korozyjnym i relatywizującym spojrzeniu”³⁵ [Blake’owskie *printing in the infernal method, by corrosives*, pl. 14]. Obcy jest bytem piekielnym).

Po-etyka bada zależności („Joyce’owskie”) między ludzkim afektem a miejscem, w którym afekt ów ma się przemienić za pośrednictwem moich decyzji i czynów w materię świata. Miejsce takie spełnia wymogi Heideggerowskiego *Erörterung*: hermeneutyki ujawniania się prawdy tylko za pośrednictwem wielości nie do końca identyfikowalnych głosów, tylko poprzez przebłysk w ciemności jej nierozpoznawalnej podstawy, która sama pozbawiona „dna” jest przecież „bezpodstawna”, jest niczym innym jak ciemnością otchłani, czyli tym, co nazywaliśmy w niniejszym eseju „szczeliną”. Miejsce i postawę jaką zajmuje w niej czytający określa Nietzscheańska bliskość *Grund* i *Abgrund*, czy też wykorzystane przez Vattimo pokrewieństwo *sfondo* („tło”) i *sfondamento* („wypadnięcie dna”)³⁶. Figurą czytającego jest pojawiający się w *Matżeństwie nieba i piekła* prorok Ezekiel, który wedle Martina Bubera „otwiera inną alternatywę proroctwa, w której nikt nie musi odpowiadać za drugiego, ale każdy w pełni musi odpowiadać w pełni za siebie samego. Taka jest cecha charakterystyczna okresu wielkiej przemiany”³⁷.

³⁵ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, s. 110.

³⁶ G. Vattimo, „The Truth of Hermeneutics”, [w:] H. Silverman (red.), *Questioning Foundations...*, s. 25.

³⁷ M. Buber, *The Prophetic Faith*, przekł. ang. C. Witton-Davies. New York: Harper & Row, 1960, s. 186.

WILLIAM BLAKE AND THE INFERNAL POETHICKS OF READING

(Summary)

The essay presents a study of William Blake's *Marriage of Heaven and Hell* attempting to formulate main theses concerning the ethics of reading. Focusing upon two central elements of Blake's text - a group quality of an act of reading shown in the text as an act of friendship and its "internal" character - and following certain suggestions of Norman O. Brown, we try to demonstrate that the poethics of reading (the term itself borrowed from Gerard L. Bruns) begins as a moment of recognition of the importance and respect for the materiality of the everyday. Questioning such concepts as "intention" and "authorial meaning" poethics also reveals itself to be only to a limited extent bound by a traditional construction of the subject and represents or rewrites a text always in the interrogative mode, as a sequence of expanding contexts. An act of reading is thus demonstrated as already invaded by the Other and thus heterogeneous in its character. A text studied is in Blake, as well as in the philosophy of poethics, a certain structure of desire and an arrangement of fissures in between the threads of consecutive contexts. A text is intertwined with the lacunae of silences, and therefore its body is constituted by the spaces hollowed out in it and disclosed by the act of reading. The body of discourse is a distancing and differentiation which always work within language outlining meaning in, what Merleau-Ponty calls, the "inconceivable flatness of being". In a word, a text is never hermetic, but it always "leaks" its meaning which, in its aleatoric character, defies our efforts at the stabilization of senses. Blake's "hell" with its "Proverbs" is but a name for such a dynamic, metamorphic quality of reading which rejects stasis and acts on the strength of the Dionysian anarchy.