

Łukasz Wróbel
Uniwersytet Warszawski

„nieznanej rzeki srebrne pluski”. Modernistyczne konceptualizacje strumienia prymarnej materialności¹

W ukończonej wiosną 1882 roku *Radosnej wiedzy* Friedrich Nietzsche zamieścił następujący fragment:

Nasze zdziwienie. – Wielkie to i prawdziwe szczęście, że nauka odkrywa rzeczy, które trwają i wciąż są podstawą do nowych odkryć – przecież mogłoby być inaczej! [...] właściwie zadziwia nas, jak bardzo trwałe są wyniki naukowe! Przedtem nie wiedziano o zmienności ludzkich spraw, obyczaj moralności podtrzymywał wiarę, że całe życie wewnętrzne człowieka jest wieczystymi klamrami spięte z żelazną koniecznością; może wówczas podobną rozkosz zadziwienia odczuwano przy słuchaniu baśni i fantastycznych opowieści. Cudowność była balsamem dla tamtych ludzi, zapewne niekiedy zmęczonych regułami i wiecznością. Raz stracić grunt pod nogami! Bujać w przestworzach! Błądzić Szaleć! – oto co było rajem i rozkoszą dawniejszych epok; nasze szczęście natomiast przypomina szczęście rozbitka, który dotarł na ląd i obiema nogami staje na starej, twardej ziemi – zdziwiony, że się nie chwieje².

Niemiecki filozof czyni tutaj rozróżnienie między nauką: odkrywającą rzeczy trwałe, powiązaną określonymi zasadami postępowania poznawczego, budującą twardy grunt pozbawionych niepewności rozpoznań – stały ląd

¹ Podejmuję tę problematykę, w nieco innym kontekście, także w: Ł. Wróbel, *Hylé i noesis. Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej*, Toruń 2013.

² F. Nietzsche, *Księga piąta*, w: tegoż, *Radosna wiedza („La gaya scienza”)*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 74.

pod kruchymi ludzkimi stopami, a (nierządzącą się żelazną konsekwencją reguł epistemologicznych) domeną metamorficznej fantastyczności, baśniowych opowieści – światem, w którym nie dominuje ani zdrowy rozsądek, ani zapewne krytyczny wobec własnych narzędzi, czysty umysł, poznająca *res cogitans*. To obszar błędzenia, szaleństwa: figury zastępują w nim pojęcia, metaforyczna cyrkulacja cech oraz własności wypiera predykcje epitetów – brakuje tu pewnego gruntu pod nogami. Człowiek świata nauki, pisze autor *Poza dobrem i złem*, przypomina rozbitka, szczęściem jest dla niego choćby skrawek ładu pod nogami, dający oparcie stabilny fundament poznania naukowego. Stały ład daje schronienie przed zawsze ruchomymi, kinetycznymi, mrocznymi wodami tego, co rozpościera się za obrzeżami pełnych pewności i stabilności sądów naukowych. Nietzsche wyraźnie rozróżnia między niepewnością tego, co fantastyczne, a pewnością, jaką daje nauka, pewnością wspartą na rozlicznych, konstruowanych pojęciach i narzędziach logicznych. Pojęciowa zrozumiałość istnienia oraz logika uspokajają, czytamy dalej w tym samym dziele, napełniają ufnością, stanowią chroniący przed lękiem azyl obwarowany flankami optymistycznych horyzontów³. W gruncie rzeczy są wyrazem (religijnej z ducha) wiary w ustanawiany siłą rozumowych parcelacji fantazmatyczny porządek świata, a także nadziei na jego trwałość, na wieczną niezmiennność praw, reguł i zasad formułowanych za pomocą (spiętej żelazną konsekwencją) logiki pojęciowej.

Niektórzy – pisze Nietzsche – jeszcze potrzebują metafizyki; ale również owo niepoahamowane pragnienie pewności, które dziś w szerokich masach wyładowuje się naukowym pozytywizmem, pragnienie, by coś mieć na pewno [...] również ono jest pragnieniem oparcia, podpory...⁴

Przed jakim lękiem chronić mają statki i łodzie naukowych dowodzeń? Czego powinien obawiać się człowiek, który wypadnie bądź chce wypaść za burtę logicznego i pojęciowego poznania?⁵ Jeżeli Nietzsche właśnie z nauką i logiką pojęciową kojarzy figury statku oraz stałego ładu, jak należy rozumieć wykorzystywaną przezeń metaforę wody, akwaticznego żywiołu?

³ Tamże, s. 270.

⁴ Tamże, s. 236.

⁵ W pochodzącej z przełomu 1883 i 1884 roku trzeciej części *Tako rzecze Zaratustra* filozof, opisując pielgrzymkę swojego proroka przez górzyste grzbiec wyspy, sytuuje go wobec morską przestworu rozciągającego się w dali przed przełęczą, którą przemierza w drodze na statek, i wkłada mu w usta następujące słowa: „Poznaję dolę mą. [...] Och, to czarne, smutne morze pode mną! Och, ten brzemienny ponocny smutek mój! O dola ma i morze! Ku wam to zstąpić muszę!” F. Nietzsche, *Pielgrzym*, w: tegoż, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań 1995, s. 138.

W paragrafie 343 *Radosnej wiedzy*, miejscu, gdzie po raz drugi ogłoszona zostaje śmierć Boga⁶, Nietzsche zauważa, że w związku z tym „największym wydarzeniem ostatnich czasów” świat staje się człowiekowi bardziej obcy i niepewny. Wraz ze „śmiercią Boga” następuje kres wszelkich transcendentálnych zworników poznania apodyktycznie pewnego, absolutnych źródeł dających moc konstrukcjom pojęciowym wznoszonym przez *res cogitans*. Ogłoszona przez Nietzschego „śmierć Boga” nie oznacza tylko zmierzchu europejskiej moralności, to krach całego systemu zachodniej *épistémé*, której fundament zawsze wyznaczało niepodważalne, transcendentálne bądź absolutne, ale zawsze źródło-warunek możliwości prawdy i poznania. Oto – gdy umiera najwyższy sytuowany podmiot absolutnego spojrzenia, a zarazem źródło praw, reguł i zasad – świat wypada ze swoich zawiasów, naukowe uroszczenia zachodniego rozumu chwieją się niczym domek z kart. Świat, jaki wyłania się po zgonie Boga, jest światem, w którym straszy zgruchotany krajobraz epistemologicznej apokalipsy spełnionej, wszędzie tylko „ogrom ruiny, zniszczenia, upadku, rozkładu”⁷. Naukowe eksplanacje uległy rozbiciu, pękły niczym bańka mydlana. Jednostka doświadczająca bankructwa wielkiej konstrukcji naukowej, czysto rozumowej *épistémé*, znajduje się pośród ruin świata, który kiedyś najwyraźniej znała, doświadcza zatury naukowych parcelacji, stabilności punktów orientacyjnych, upadku geografii. Nie może być apodyktycznie pewna żadnego ze swoich wnioskowań. Świat, który ją otacza, musi być dla niej obcy i niezrozumiały, skoro wszelkie jego pojęciowe, logiczne wyjaśnienia rozpadły się na niezborne i wzajem nieprzywiedlne kawałki. Śmierć Boga oznacza w tym kontekście między innymi kollaps instytucji zachodniej wiedzy, upadek czystego rozumu górującego nad czarnymi wodami bytu. Symbolizuje utratę wiary w prymat sensu w domenie tego, co materialne, biologiczne. To zarazem koniec nadziei na jakąkolwiek (pojęciowo uchwytną i opisywalną) stałość: praw, zasad, uporządkowań.

Ogólny charakter świata – pisze Nietzsche – to [...] wieczny chaos, nie w sensie braku konieczności, ale w sensie braku porządku, rozczłonkowania, formy [...] To, co żyje, jest tylko pewną odmianą martwoty, bardzo rzadką odmianą⁸.

W takim świecie nie tylko nic nie jest pewne ani stałe, ale nawet – skoro życie może okazać się skandalicznym błędem i odmianą martwoty – żaden byt nie jest tożsamy z sobą samym.

⁶ Po raz pierwszy Nietzsche czyni to przeszło dwieście paragrafów wcześniej. F. Nietzsche, *Księga trzecia*, w: tegoż, *Radosna wiedza*, s. 138. Kolejny raz słowa te pojawiają się rok później w *Tako rzecze Zaratustra*.

⁷ F. Nietzsche, *Księga piąta*, w: tegoż, *Radosna wiedza*, s. 229.

⁸ F. Nietzsche, *Księga trzecia*, w: tegoż, *Radosna wiedza*, s. 126.

Zastanawia mnie szkicowane przez Nietzschego przeciwstawienie stałego ładu i niepewnych wód morskich, zwłaszcza że jest ono zestawiane z rozróżnieniem między kojącymi pojęciami dyskursu naukowego a (zapewne figuratywnym) językiem baśni i fantastycznych opowieści. Wspomniany powyżej 343 paragraf *Radosnej wiedzy* wieńczy słowa:

nasze okręty wreszcie mogą znowu wypłynąć, wyruszyć na spotkanie niebezpieczeństw, wszelkie ryzyko poznania znowu jest dozwolone, morze, nasze morze znowu się przed nami otwiera, nigdy bodaj nie było jeszcze tak „otwartego morza”⁹.

Co reprezentują te niepewne, metaforyczne wody?

Gdy kilka stron dalej Nietzsche wspomina Schopenhauerowskie przerażone spojrzenie „w głąb pozbawionego boskiej obecności, głupiego, ślepego, zwariowanego i wątpliwego świata”¹⁰, odsyła w gruncie rzeczy zarówno do samych początków własnej filozoficznej drogi twórczej, jak i bezpośrednio do *Świata jako woli i przedstawienia*. W pierwszym tomie swojego *opus magnum* Artur Schopenhauer pisał:

Albowiem tak jak na wzburzonym morzu, bezkresnym w każdym kierunku, na którym wznoszą się i wałą góry wodne, siedzi w czólnie żeglarz, ufając słabemu statkowi, tak pojedynczy człowiek siedzi spokojnie pośrodku świata pełnego cierpień, ufnie zawierając *principium individuationis*, czyli sposobowi, w jaki jednostka poznaje rzeczy jako zjawiska¹¹.

Tę trzecią postać zasady racji dostatecznej, która u Schopenhauera określa relacje zachodzące w czasie i przestrzeni (tzn. formy przedstawień woli)¹², ponad pół wieku później poddał swoistej reinterpretacji Friedrich Nietzsche. I, jak się zdaje, właśnie do skojarzeń z poniższym fragmentem zawartym w *Narodzinach tragedii z ducha muzyki* filozof nawiązywał w *Radosnej wiedzy*: „Schopenhauer przedstawił nam ogromną grozę, jaka ogarnia człowieka, gdy nagle zbłądzi on wśród form poznania zjawiska i wyda mu się, że naruszona została zasada w którymś ze swych sformułowań”¹³.

⁹ F. Nietzsche, *Księga piąta*, w: tegoż, *Radosna wiedza*, s. 230.

¹⁰ Tamże, s. 254

¹¹ A. Schopenhauer, *Świat jako woli drugie rozważanie. Przy uzyskany samopoznaniu potwierdzenie i zaprzeczenie woli życia*, w: tegoż, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, t. 1, Warszawa 2009, s. 534.

¹² A. Schopenhauer, *Świat jako woli pierwsze rozważanie. Przedmiotowość woli*, w: tegoż, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, s. 191–192.

¹³ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii z ducha muzyki*, w: tegoż, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 36.

U Schopenhauera uprzedmiotowiona wola, jednostka ludzka zagląda za zasłonę Mai, doświadcza grozy, horroru, gdyż nie widzi już samych wyglązków w czasie i przestrzeni, znaków i obrazów podległych zasadzie samowystarczalnemu, autonomicznego rozumu – ale w zamian postrzega istotę rzeczy. Staje tym samym w sytuacji niemożności odróżnienia siebie jako podmiotu poznającego, jako jednostki, od poznawanych rzeczy¹⁴. Ta sytuacja musi wystawiać podmiot przynajmniej na ryzyko utraty indywidualności i stopienia się z niezróżnicowanymi rzeczami samymi. Nietzsche dopisuje do tego własne dookreślenia, które – sytuując *principium individuationis* naprzeciw dionizyjskiego upojenia – wskazują na poznanie jako to, co apollińskość umożliwia. Zapewniana przez apollińskość odrębność (a więc i policzalność) bytów jest przecież przesłanką poznania racjonalnego, a byty wyodrębnione są bytami inteligibilnymi bez względu na to, czy wiedza o nich jest racjonalną abstrakcją czy też pięknym pozorem apollińskiego snu. *Principium individuationis* to narzędzie człowieka, dzięki któremu jest on zdolny zagłębiać się w inteligibilną rzeczywistość, to instrument ontycznych dociekań, w których uprzedmiotowiona wola, ujednostkowiony byt poznaje inne wyodrębnione byty. Łódź ludzkiej jednostkowości stanowi zaporę chroniącą człowieka jako osobę (to znaczy jako byt od-osobniony od innych bytów) przed roztopieniem się w morzu chaotycznego niezróżnicowania materii, przed ostatecznym upadkiem w bezmierną otchłań rzeczy, w niewstrzymany strumień życia, potok witalności. W ten sposób kontemplacja teoretyczna, czyli działalność poznawcza (*theoria*), staje naprzeciw domeny niestabilnego, płynnego „nieboskiego istnienia”¹⁵. Sfera apollińska zarazem rozrzedza autentyczną grozę istnienia; osłabia ją, zamykając w kokonie iluzji, czyni znośną, budując jej cienie – znaki i pojęciowe reprezentacje.

Dionizyjskość z kolei to domena doświadczania autentycznej grozy, jest niebezpieczna dla wszystkiego, co ustabilizowane, rozbija podmiotowe granice, rozmywa jednostkowe odgraniczenia i rozsadza ludzkie uporządkowania, płacze sieci współrzędnych, niszczy pewność i statyczność punktów

¹⁴ Schopenhauer pisał tak, rozwijając przytoczoną powyżej metaforę: „Bezczesny świat, wszędzie pełen cierpień [...] jest mu [tj. człowiekowi – dop. L.W.] obcy [...]. Aż dotąd tylko w najgłębszych głębiach jego świadomości tkwi ciemne całkiem przecucie, że przecież właściwie to wszystko nie jest mu tak obce, lecz ma z nim związek, przed którym nie uchroni go *principium individuationis*. Z tego przecucia wywodzi się owa niezniszczalna i wspólna wszystkim ludziom [...] zgroza [...]. Straszliwe przerażenie w takim wypadku zasadza się na tym, że nagle zawodzą formy poznania zjawisk, a tylko one oddzielają ich jako jednostki od reszty świata”.

A. Schopenhauer, *Świat jako woli drugie rozważanie*, s. 534.

¹⁵ F. Nietzsche, *Księga piąta*, s. 252.

orientacyjnych. Nietzsche podkreśla, iż sam człowiek zanika tutaj w ekstazy zapomnieniu, ale za to obcuje z autentyczną postacią świata, nagą rzeczywistością i nagim życiem¹⁶.

Wykorzystana w przytaczanych refleksjach poetycko-filozoficznych metafora akwaticzna umożliwia uchwycenie typowo modernistycznego wzajemnego usytuowania: podmiotowej jednostkowości i transcendencji niestabilnego ontycznie, płynnego bytu, strumienia życia. Nietzsche w gruncie rzeczy próbuje w swojej narracji dokonać (niekoniecznie pojęciowej) konceptualizacji doświadczenia, jakie staje się udziałem człowieka wypadającego poza stabilny świat naukowych wyobrażeń, człowieka tracącego spod nóg dający poznawczą pewność fundament naukowych siatek orientacyjnych.

Z samym momentem przejścia między uporządkowanym na nowożytną modłę (*more geometrico*) światem naukowych parcelacji a domeną zastraty jakiegokolwiek logicznego porządku utożsamione zostaje doświadczenie grozy, która niechybnie ogarnąć musi człowieka umieszczonego pośród rozsypującego się świata, kogoś, kto nagle postrzega świat, jakim jest rzeczywistość – bez przesłonek naukowych fantazmatów, bez uspokajających konstrukcji pojęciowych, nakładanych matryc poznawczych. Któż dziś, pyta filozof, mógłby „głosić i zwiastować tę niesłychaną logikę grozy, zostać prorokiem zaćmienia słońca i ciemności, jakich zapewne na tej ziemi nie widziano?”¹⁷. Właśnie doświadczenie grozy – efekt postawienia człowieka wobec tego, co skąpane w mroku rozpościerającym się za burtą pojęć naukowych – podnosi w rozlicznych swoich pismach niemiecki filozof, zgłębiając płynne wymiary tego, co kryje się w nieinteligibilnym mroku, co w jakiś sposób uchwytnie tylko w obłądnym języku baśni, w mowie szaleńca.

Oto jednostka ludzka zostaje zderzona z obszarem, o którym mówić można tylko poetycko lub bełkotem, językiem figuratywnym lub pozbawionym jakiegokolwiek semantyki; człowiek staje wobec fundamentalnego koszmaru bycia w świecie. Granice jego podmiotowości okazują się szalupą chroniącą przed niewstrzymanym żywiołem pierwotnej, nieodróżnianej, chaotycznej materii, ale też są tym pokładem, który należy opuścić, by móc bez hamulców roztopić się w ekstazy upojeniu i wreszcie autentycznie zmierzyć się z absurdalnymi wymiarami ludzkiej egzysten-

¹⁶ W *Tako rzecze Zaratustra* znajduje się następujący fragment pieśni: „Jeśli, radością pijany, wołał kiedy: «Ład sprzed oczu ginie – ostatnie opadają łańcuchy. Bezmiar tylko wokół mnie szumi, [...] dalej! przed się! dzielne ty serce!»”. F. Nietzsche, *Siedem pieczęci (czyli Pieśń na „tak!” i „amen!”)*, w: tegoż, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 210.

¹⁷ F. Nietzsche, *Księga piąta*, s. 229.

cji. Zasadnicza antynomia modernizmu sytuuje z jednej strony człowieka uzbrojonego w pancerz *principium individuationis*, tarczę narzędzi logicznych oraz szyszak konstrukcji pojęciowych, z drugiej zaś – pierwotny koszmar chaotycznej, prymarnej materialności (to owa Nietzscheańska „rzeka stawania się”).

Właśnie metaforyka akwaticzna oraz związane z nią figury nautyczne interesują mnie w niniejszym artykule. Nie jest ona bowiem w europejskiej literaturze i filozofii niczym nowym pod koniec XIX wieku, ani też wyjątkowym w pismach autora *Zmierzchu bożyszcz*. Niemniej, modernizm specyficznie rekonfiguruje związane z nią figury, tematy i motywy¹⁸.

Z niemieckiego kręgu językowego warto przywołać tutaj choćby Georga Simmla, który w 1918 roku (*Filozofia życia*) pisał, iż życie samo jest poza zasięgiem podmiotowego spojrzenia, to po prostu nieznaną spoczynku ruchliwość. „Owa ruchliwość oznacza wreszcie nieustanne płynięcie; nieprzerwany obieg energii nie pozwala na żadną rzeczywistą trwałość formy, na żadną jakościową lub przestrzenną trwałość raz powstałego bytu (*Dasein*)”¹⁹. Prymarna materialność życia, którą i Simmel opisuje za pomocą metaforyki akwaticznej, to nieustanny płynny niepokój i zmienność, to po prostu ontyczna niestabilność. Niemniej jednak, immanentny tak rozumianemu życiu ruch transcendowania pozwala na ustanowienie tegoż życia jako poprzedzającego antynomie, w jakie nieuchronnie wikła się wszelka praca intelektu²⁰, co musi prowadzić do postawienia naprzeciw siebie opancerzonego

¹⁸ W nowożytnej europejskiej *épistème* metaforyka akwaticzna i nautyczna jest połączona z działalnością poznawczą, naukową człowieka już w pierwszej połowie XVII wieku. Dość przypomnieć kartę tytułową pierwszego wydania *Novum Organum* (1620) Francisca Bacona, ukazującą okręt wpływający za Słupy Herkulesa na szerokie i niezbadane wody obcego, opuszczający znany świat ustabilizowanej, acz obciążonej licznymi błędami (*idola*) poznawczymi i metodologicznymi wiedzy, by powiększyć domenę nauki. Okręt ten trzy lata później dopłynął do wybrzeży krainy Bensalem, gdzie intronizacja nauki i rozumowego, metodologicznie ścisłego poznania przybrała zinstytucjonalizowaną postać *polis* (traktuje o tym napisana w 1623 roku *Nowa Atlantyda*). Zob. F. Bacon, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, przekł. przejrzał K. Ajdukiewicz, Warszawa 1955, s. 2; tenże, *Nowa Atlantyda i z Wielkiej Odnowy*, przeł. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Warszawa 1995. Por.: H. Blumenberg, *Shipwreck with Spectator. Paradigm of a Metaphor for Existence*, przeł. S. Rendall, Massachusetts 1997; P. Rossi, *Zatonięcia bez świadka. Idea postępu*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1998.

¹⁹ G. Simmel, *Zwrot ku idei*, w: tegoż, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, przeł. M. Tokarzewska, Warszawa 2007, s. 62.

²⁰ „We wzniesieniu się ponad przeciwieństwa, zawierającym się w podstawowej prawdzie, że transcendentja jest immanentna życiu, uspokajają się sprzeczności od zawsze odczuwane w obliczu życia: jest ono zarazem stałe i zmienne, ustalone i rozwijając się, uformowane i przełamujące formy [...], tętniące pod postacią subiektywności i stojące obiektywnie ponad rzeczami i ponad sobą samym”. G. Simmel, *Transcendentja życia*, w: tegoż, *Filozofia życia*, s. 26.

we wszelkie formy racjonalnej percepcji poznającego podmiotu i „rzeki życia” przenikającej, jak pisał autor *Filozofii kultury*, wszystkie wyobrażenia, które muszą być w życie włączone i niewątpliwie tej samej natury²¹. Rzeka życia jest dla niego do pewnego stopnia tożsama z procesem biologicznym, to, jak pisał, „teleologiczny nurt życia”²², „witalny nurt”²³. Należy jednak mocno podkreślić, iż zdaniem Simmla nie mamy tutaj do czynienia z prostym przeciwstawieniem, ostrą logiczną opozycją świata materii i świata logiki, transcendentnego płynnego chaosu i stabilnego gruntu naukowych pojęć oraz koncepcji. Filozof pisał, co następuje: „Nie jesteśmy rozdarci między nieznaną granicą życia a zabezpieczoną granicami formą; żyjemy po części w ciągłości, po części w indywidualności, które znoszą się nawzajem”²⁴. Człowiek to stworzenie materialne, biologiczne, płodne i podatne na zniszczenie – kruche; to zarazem istota myśląca, posługująca się abstrakcyjnymi narzędziami czystego rozumu. Ani tu (kłębiące się mroczne wody materii, rzeka życia, nurt witalności), ani tu (szalupa *principium individuationis*, statek form i pojęć) nie sytuuje się w sposób wyłączny. Nie może dokonać wyboru między *res cogitans* i *res extensa*. Egzystuje i tu, i tu. Modernistyczna wizja jednostki ludzkiej to obraz stworzenia tragicznie rozspójnionego, żyjącego w dwóch niekoniecznie przystających do siebie sferach. Człowiek modernistów to człowiek wewnętrznie pęknięty, wątki, niebacznym i rozdwojony w sobie. Częściowo zanurzony w morzu prymarnej materialności, w wodach życia, częściowo szukający wsparcia dla swoich stóp na stałym podłożu nauki.

Metaforyka akwaticzna i nautyczna wydaje się zdomowiona w modernistycznym namyśle nie tylko w granicach niemieckiego kręgu językowego²⁵. Bolesław Leśmian w jednym ze szkiców z 1910 roku (*Z rozmyślań o Bergsonie*) zadawał retoryczne pytanie: czy umysł, oprócz władz logicznych, nie dysponuje żadnymi innymi, właśnie nielogicznymi, które świat będą poznawać nie poprzez sylogizmy, lecz niezależnie od nich, nie na terenie logiki (jak pisał: „matki wszelkiego antropomorfizmu”), lecz poza jej

²¹ G. Simmel, *Zwrot ku idei*, s. 56. Stronę wcześniej filozof pisze: „Nasze myśli nie tylko znaczą coś, co można wyrazić za pomocą pojęć – a pojęcia jako takie są zewnętrzne życiu – lecz także są czymś, są uderzeniami pulsu realnego życia”. Tamże, s. 55.

²² Tamże, s. 59.

²³ G. Simmel, *Indywidualizm a prawo*, w: tegoż, *Filozofia życia*, s. 191.

²⁴ G. Simmel, *Transcendencja życia*, s. 29.

²⁵ Świadomie pomijam koncepcje *élan vital* i *durée réelle* Henri Bergsona. Zamiast analizować pisma autora *Ewolucji twórczej* pod kątem występującej w nich metaforyki akwaticznej, przywołuję czytającego je Bolesława Leśmiana.

obszarem? „[...] na bezludziu, gdzie wszystko dotąd jeszcze istnieje, jako *res nullius*, i gdzie domysł ma większe prawa i moc większą aniżeli namacalność. Ta ostatnia zawsze jest tylko – sprawdzonym rozumowaniem”²⁶. Leśmian odróżnia rozumowanie, logikę (władzę antropomorfizowania tego, co poznawane) i jej sylogizmy od domysłu sytuującego się na terenie obcym postrzeganiu naukowemu (logicznemu, pojęciowemu). Kilka stron dalej autor *Łąki* napisze: „Dla Bergsona człowiek jest bruzdą znikliwą, którą na tym *mare tenebrarum* zostawia łódź ducha, płynąca ku oddalom niewiadomym”²⁷. Leśmian korzysta ze sfunkcjonalizowanej opozycji. Z jednej strony sytuuje jednostkę ludzką pojętą w zgodzie z apolliniąską miarą świata rozumowych rozgraniczeń. Ta jednostka stanowi „wytwór” poznawczej indywidualizacji, której warunki określa logika. Naprzeciw jednak tak pojętego człowieka znajduje się tajemnicze, bezmierne (pozbawione miar) *mare tenebrarum*, grożące unicestwieniem podmiotowej jednostkowości. „Indywidualizm widzi w człowieku pewną doskonałość, nadmiar, świat w sobie zamknięty, który na mocy *principium individuationis* wyłonił się przeciwstawnie z ogólnego *mare tenebrarum*”²⁸. Co istotne, człowiek to jedynie „bruzda znikliwa pozostawiona przez łódź ducha” na przestworze nieuchwytnego poznawczo płynnego chaosu prymarnej materialności. Bezmiar materialnego chaosu i jednostka ludzka dialektycznie się znoszą, jakkolwiek pierwsze wyłania z siebie drugie, będąc zarazem jego negatywem. To dlatego człowiek, pojęty jako jednostka, jest jedynie krótkotrwałym śladem.

Logika obrazu poetyckiego wskazuje na kilkustopniowość Leśmianowskiej antropogenezy. Człowiek, jednostka poznająca i logiczna, zaznacza Leśmian, to już efekt finalny, pozostawiony przez łódź ducha ślad, który wyłonił się z niezróżnicowanego morza materii i w niej pozostaje do pewnego stopnia zanurzony, do niej też pewnie po śmierci powróci. Cały konceptualny wysiłek poety zmierza do podkreślenia pierwotności *mare tenebrarum* oraz wtórności tak jednostki ludzkiej, jak i skonstruowanych przez nią narzędzi poznawczych: logiki, sylogistyki etc. Człowiek jest zatem zarazem produktem antropomorfizującej logiki, jak i jej użytkownikiem. Mroczna domena płynnej, niestabilnej materii albo pozostaje poza możliwościami poznawczymi umysłu teoretycznego, ześrodkowanego na dyskursie logicznym, pojęciowym²⁹, albo też udaje się ją włączyć w obręb antropomorficznego ge-

²⁶ B. Leśmian, *Z rozmyślań o Bergsonie*, w: tegoż, *Szkice literackie*, zebrał, oprac. J. Trznadel, Warszawa 2011, s. 9.

²⁷ Tamże, s. 18.

²⁸ Tamże.

²⁹ Zdzisław Łapiński tak pisał w artykule poświęconym metafizyce Bolesława Leśmiana:

stu uprzedmiotowiania tego, co obce, inne, transcendentne. Wówczas ulega dematerializacji, stając się zimnym, pozbawionym swoistości egzystencjalnej przedmiotem poznania³⁰.

Gdy Stanisław Ignacy Witkiewicz tworzył koncepcję bezpośredniej (pozapojęciowej, przednaukowej) jedności osobowości, czyli „uczucia metafizycznego”, umieszczał tę jedność osobowości naprzeciw chaotycznej, nieuporządkowanej sfery pierwotnej rzeczywistości³¹. To z kontaktu z nią miało płynąć uczucie metafizycznego lęku, czyli stan, „w którym przeciwstawienie się osobowości żywego stworzenia zewnętrznemu światu zarysowuje się w świadomości ostro i wyraźnie jako takie”³². Ten zewnętrzny świat był dla Witkacego domeną niezróżnicowanego chaosu bytów materialnych, pośród których: biologicznych i nie-biologicznych, ożywionych i nieożywionych, jednostka ludzka traci swoją tożsamość. Witkiewicz rekonstruujący możliwość takiego podmiotowego doświadczenia zatraty własnej podmiotowości powtarza w gruncie rzeczy przeświadczenie wyrażone wcześniej przez Schopenhauera: spojrzenie w bezmiar i bezlik prymarnej materialności musi iść w parze z odczuciem lęku (metafizycznego – Witkiewicz), grozy (Schopenhauer). Lęk, groza są bowiem nie tyle zjawiskami li tylko afektywnymi, to nie osobowe uczucia, a przynajmniej nie jedynie. Jako doświadczenie-brama wiodąca do pozahermeneutycznych rejestrów prymarnej materialności, objawiają swój charakter doświadczeń przede wszystkim poznawczych.

To właśnie uczucie grozy – podstawowe doświadczenie poznawcze płynące ze zderzenia jednostki z transcendentną i prymarną ontycznie materialnością – okazuje się jedną z głównych kategorii, za pomocą których można uchwycić egzystencjalne usytuowanie modernistycznego podmiotu w świecie. Groza sytuuje człowieka w obecności tego, co realne, rzeczywiste i zarazem pozadyskursywne, przedhermeneutyczne – obce i niezrozumiałe.

„Świadomość istnieje o tyle, o ile zachowała choćby odrobinę swej uprzedniej materialności. Tym baśniowym sposobem wydobyta zostaje nieprawomocność takich kreacji, zamianofestowane jest nadużycie języka i wyobraźni. Odcieśnianie to jeden biegun ucłowieczania kosmosu, zaludnianie go treściami psychicznymi. Drugi – to przydawanie jej cech zjawiskom z nią nie związanym”. Z. Łapiński, *Metafizyka Leśmiana*, w: *Studia o Leśmianie*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Warszawa 1971, s. 46. Zob. też: J. Błoński, *Bergson a program poetycki Leśmiana*, w: *Studia o Leśmianie*, s. 62–91.

³⁰ Kwestię modernistycznego światopoglądu filozoficznego Leśmiana podejmuje Jan Zięba. Zob.: J. Zięba, *Bolesława Leśmiana światopogląd nowoczesny. O eseistyce poety*, Kraków 2000.

³¹ Zob.: S. I. Witkiewicz, *Uczucie metafizyczne [i] Wątpliwości metodologiczne*, w: tegoż, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, oprac. B. Michalski, Warszawa 2002, s. 71–74, 80–83.

³² S. I. Witkiewicz, *Wątpliwości metodologiczne*, s. 80.

Co ciekawe, nie tylko w obrębie namysłu filozoficznego i artystycznego³³ odnaleźć można tak funkcjonalizującą i stosowaną metaforykę akwaticzną i nautyczną. Juliusz Kleiner w artykule *Z zagadnień bergsonizmu i romantyzmu* (1921), również korzystając ze wskazywanych powyżej figur wody, chaosu oraz kategorii życia, pisał:

To też przedmiot filozofii nie jest dany w żadnej dziedzinie, ale jest produktem umysłowego oddalenia się od fali chaotycznej zjawisk [...]. Trzeba było nowej metody – trzeba było wdrzeć się w jądro życia wszechświatowego i z niego wywieść strukturę świata. W ten sposób można było dojść do filozofii życia w istotnym znaczeniu – do filozofii, któraby wyszła naprawdę od faktu życia i założeniu kartezjuszowskiemu: „jestem” mogła przeciwstawić bogatsze w treść założenie: „żyję”³⁴.

Poświadczone już przez Samuela Lindego znaczenie słowa „chaos” („[...] zamęt, odmęt, mieszanina, gmatwa, das Chaos. Właściwie massa pierwsza zmieszana żywiołów”³⁵) wraz z jego mitologiczno-filozoficznymi implikacjami jest w (nie tylko polskim) modernizmie łączone z wyobrażeniami żywiołu wody, z tym, co płynne, zmienne i niestabilne – tak empirycznie, jak i poznawczo. Wreszcie, funkcjonuje też jako ontologiczna charakterystyka „życia”. To właśnie domena pozasymbolicznego, przedhermeneutycznego „życia” standardowo niemal ujmowana była jako zmienna, płynna oraz chaotyczna³⁶. Onieśmiela ona jako świat nieznaną, a jako nieznaną i niewytłumaczalną kinetyczny chaos zjawisk – budzi lęk.

³³ Na temat metaforyki akwaticznej w literaturze pięknej patrz: J. Applewhite, *Seas and Inland Journeys. Landscape and Consciousness from Wordsworth to Roethke*, Athens-Georgia 1985; W.H. Auden, *The Enchaféd Flood or the Romantic Iconography of the Sea*, London–Boston 1985; W. Kubacki, *Żeglarz*, w: tegoż, *Żeglarz i pielgrzym*, Warszawa 1954, s. 5–146; M.P. Markowski, *Conrad: pośród niepojętego*, w: tegoż, *Życie na miarę literatury*, Kraków 2009, s. 235–259; J. Speina, *Morze w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku. (Zarys encyklopedyczny)*, w: tegoż, *Świadectwa czasu. Wybrane wątki dwudziestowiecznej literatury polskiej*, Toruń 2010, s. 221–238.

³⁴ J. Kleiner, *Z zagadnień bergsonizmu i romantyzmu*, w: tegoż, *Studja z zakresu literatury i filozofii*, Warszawa 1925, s. 242–243. Kleiner, postulując autonomię tekstu literackiego jako odrębnej dziedziny badań (a także, jak to określał, „odrębnej sfery rzeczywistości”), pisał zarazem w pochodzącym z 1925 roku artykule *Charakter i przedmiot badań literackich*: „Dalsza różnica między rzeczywistością codziennego życia a ową sferą odrębną [tj. tekstem literackim – przyp. Ł. W.] tkwi w tem, iż rzeczywistość życia daje nam ogromny chaos elementów [...]. Treść tekstu wyodrębnia z owego chaosu pewne tylko pierwiastki – i dzięki temu umożliwia ich pełne, niezmaćone działanie”. J. Kleiner, *Charakter i przedmiot badań literackich*, w: tegoż, *Studja z zakresu literatury i filozofii*, s. 174. Nt. funkcjonowania w polskiej modernistycznej nauce o literaturze kategorii „życia” patrz: H. Markiewicz, *Okres międzywojenny*, w: tegoż, *Polska nauka o literaturze*, Warszawa 1985, s. 162.

³⁵ Hasło: *Chaos*, w: S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1807, t. 1, cz. 1, s. 231.

³⁶ Nie tylko przytaczany powyżej Georg Simmel charakteryzował w ten sposób to, co ro-

Także i uczennica Kleinera, Stefania Skwarczyńska, wspierała swoje przedwojenne koncepcje teoretycznoliterackie na modernistycznej metafizyce życia reprezentowanego z wykorzystaniem metaforyki akwatywnej. W *Teorii listu* (1937) właśnie życie ujmowała jako wartość wieczyście płynną i zmienną³⁷, pisała, że „zjawiska życiowe oplecione dokoła listu są uboższe w możliwości niż te, które atmosferą życiową opływają korespondencję”³⁸. Konceptualizując stosowaną przez siebie kategorię „życia”, posługiwała się metaforami „fal życiowych”, „opływającej rzeczywistości” i przepływów życia³⁹. Taki sposób ujęcia oraz konceptualizacji domeny referencji gatunków należących do literatury stosowanej (na przykład listu) nie ma w jej pismach charakteru tylko stylistycznego. Skwarczyńska dosyć wczesnie wyrażała przekonanie, które później stało się jednym ze znaków rozpoznawczych jej powojennych analiz: konkretny literacki świat przedstawiony zawsze wsparty jest na jakiejś metafizyce i ontologii, które można, a nawet i należy rekonstruować⁴⁰. W przypadku koncepcji autorki *Wstępu do nauki o literaturze* rolę planu architektonicznego pełnią inspiracje czerpane między innymi z niemieckiej filozofii życia (W. Dilthey), jak i hołdującej metafizycznemu realizmowi fenomenologii Romana Ingardena.

Modernizm daje się opisać jako ten czas, kiedy krzątający się naukowo człowiek przestał już wierzyć w możliwość epistemicznego scalenia obrazu świata (taką nadzieję miał jeszcze nowożytny, baconowski podmiot wypływający okrętem nauki na ocean nieznanego). Stracił też poczucie, że Ja może być dla niego gwarantem egzystencjalnej i poznawczej pewności – czuje nie tylko

zumiał przez kategorię „życia”. Również Wilhelm Dilthey, jakkolwiek nigdzie nie precyzował bliżej swojego rozumienia tej kategorii, pisał, odnosząc się do szczególnego, czasowego usytuowania „jedności świadomości”: „Teraźniejszość obecna jest zawsze i nic innego nie jest obecne [...]. Łódź naszego życia bezustannie unoszona jest zawsze i wszędzie tam, gdzie znajdujemy się na tych falach [...] – gdzie żyjemy w pełni naszej rzeczywistości”. W. Dilthey, *Przeżywanie i autobiografia*, w: tegoż, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł., oprac. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 175.

³⁷ S. Skwarczyńska, *Zagadnienie treści w liście i jej ukształtowań*, w: tejże, *Teoria listu*, oprac. E. Feliksiak, M. Leś, Białystok 2006, s. 207.

³⁸ S. Skwarczyńska, *Piękno listu i korespondencji jako fragmentu życia*, w: tejże, *Teoria listu*, s. 336.

³⁹ Tamże, s. 332–333, 336, 344.

⁴⁰ Takie wnioski płyną z powstałego w pierwszym roku drugiej wojny światowej artykułu Skwarczyńskiej pt. *Struktura świata poetyckiego* (w: tejże, *Z teorii literatury. Cztery rozprawy*, Łódź 1947, s. 107–140). *Nota bene* również i w tym tekście teoretyczka posługiwała się sformułowaniem: „żywe strugi życia”, nawiązując do podstawowych modernistycznych ujęć domeny prymarnej, transcendentnej rzeczywistości. Tamże, s. 118. Kategoria „życia” ujmowana właśnie na – rekonstruowaną przez mnie powyżej – modernistyczną modłę rozsiana jest na przykład w zdecydowanej większości tekstów badaczki umieszczonych w tomie *Studia i szkice literackie* (Warszawa 1953).

częściową przynależność do natury, do materii, ale zarazem swoją biologiczność, materialność odkrywa jako pozbawioną sensów i znaczeń. Jest ona nie tylko przedpredykatywna, ale i przedhermeneutyczna. Modernistyczny statek nauki trzeszczy pod naporem czarnych wód bytu, szalupa jednostkowości nie chroni przed rozbijającymi osobową spójność żywymi strugami życia. Badacze modernistyczni: filozofowie niemieccy, polscy literaturoznawcy, pisarze – wszyscy rozwijają podobną metafizykę: świat skrzeczy i w tej mierze zasadniczo jest człowiekowi obcy, w jakiej ten człowiek z natury przynależy do niego. Materia sama, nagie życie: pozahermeneutyczne, transcendentne i samoistne, niezależne ani od absolutnego, boskiego źródła prawdy i bytu, ani od poznającego Ja – stanowią domenę pierwotnego chaosu i jako takie stawiają poznawczy opór wszelkim zabiegom poznawczym.

Prymarna, przedhermeneutyczna, pozasymboliczna materialność, nazywana też życiem bądź witalnością, zdaniem badaczy modernistycznych cechuje się mnogością, wielością i chaotycznością zjawisk. To w gruncie rzeczy narastający w nieskończoność płodny strumień: bytów, atrybutów, cech, działań, jakości i możliwości – kosmiczny chaos. Naga i prymarna materialność to po prostu płynność cech, kinetyczność predykcji. To zarazem niezbywalny substrat wszelkich epistemicznych uporządkowań, naukowych, dyskursywnych i pojęciowych racjonalizacji. To obszar zatury jakiegokolwiek precyzji pojęciowej. W namyśle modernistycznym ujmowana i oddawana z wykorzystaniem literackich rejestrów języka baśni, fantastycznych opowieści oraz bełkotu szaleńca, zajmuje miejsce świata postrzeganego jako przestrzeń stabilnych ontycznie bytów o konkretnych, przypisanych im cechach, atrybutach i jakościach.

Zastanawia mnie stylistyczno-koncepcyjna spójność przywoływanych powyżej ujęć. Skwarczyńska, Kleiner, Simmel, Dilthey, Witkacy w pismach filozoficznych – wszyscy posługują się precyzyjną terminologią, korzystają z ostrych pojęć i konkretnych zakresów definicyjnych używanych kategorii, ale kiedy przychodzi do jakiegokolwiek ujęcia domeny, w której człowiek jest według nich prymarnie zanurzony, w której egzystuje biologicznie, materialnie, nieodmiennie wszyscy rezygnują z naukowego słownika, by w zamian posługiwać się językiem metaforycznym, figurami wody, strumienia, płynności czy chaosu. Tak jakby modernizm zdawał sprawę z tego, że przebicie się przez kokon *ratio* i próby ujęcia metamorficznej domeny samoistnej, transcendentnej realności nieuchronnie prowadzą na mielizny naukowej precyzji, to znaczy ku rozbuchanemu językowi baśni, poezji. Ku językowi figuratywnemu, którego niespokojna natura, płynność predykcji, niestabilność połączeń między częściami mowy zbliżają się do tej domeny, którą opisują. Ku językowi, którego metamorficzność może stanowić wyraz, by posłużyć się

cytatem z wiersza Władysława Sebyły, zasłuchania się „w nieznannej rzeki srebrne pluski”⁴¹. Tak też metaforyka akwaticzna i powiązana z nią metaforyka nautyczna okazują się pospołu typowo modernistycznym sposobem eksplanacji i wizualizacji charakterystycznych dla epoki podstawowych rozpoznaw metafizycznych, ontologicznych i antropologicznych.

“Silver Splashes of The Unknown River”.
Modern Conceptualizations of the Primal Materiality Flux

Summary

The focus of my paper are modern conceptualizations of the extra-discursive, non-symbolic primal materiality of the real, transcendent world. My reconstructions indicate that modern philosophical, literary theoretical and literary representations of the chaotic, autonomous matter of the world along with the subjective experience of the presence of such a domain employ mainly aquatic and nautical metaphors for various representations that all stem from the similar or analogous basic metaphysical and anthropological assumptions.

⁴¹ W. Sebyła, *Koncert egotyczny. Poemat refleksyjny*, w: tegoż, *Ukryta prawda*, red. A. Kowalska, Warszawa 2012, s. 90.