

**ANARCHIA I DOŚWIADCZENIE, CZYLI OD DEKONSTRUKCJI RELIGII DO „SŁABEJ”
METAFIZYKI W POEZJI JACKA PODSIADŁY**

*Nie potrafię się przełamać.
Jacek Podsiadło, Wigilia¹*

Pytania o kwestie religijności i wiary w poezji Jacka Podsiadły – niebędące, jak się okaże, tożsame z pytaniami o literackie reprezentacje *sacrum*² – są dla interpretatora tyleż podstawowe i kluczowe, co utrudniają spragmatyzowanie interesującego nas problemu. Utrudnienie to wydaje się – co dostrzegła już Zofia Zarębianka³ – skutkiem niejednoznaczności stosunku bohatera tekstów Podsiadły do, po pierwsze, zinstytucjonalizowanej, zoficjalizowanej i zrytualizowanej religii, po drugie – spójności poglądów na sferę sakralną⁴, i po trzecie – doświadczenia religijnego (czy raczej: doświadczenia metafizycznego) stanowiącego zawsze doświadczenie jednostkowe, zindywidualizowane czy sprywatyzowane. Niejednoznaczność, o jakiej mowa, można sprowadzić do kategorii anarchicznego buntu (także w najbardziej literalnym rozumieniu terminu „anarchiczności”, to jest w odniesieniu do Lévinasowskiej koncepcji bytu anarchicznego, pozbawionego fundamentalnego źródła) o podstawach kontrkulturowych, który skierowany zostaje przeciwko religii jako instytucji zarówno życia społeczno-publiczno-politycznego, jak i „życia wiary”⁵; buntu, który jednak, paradoksalnie, nie wywołuje relatywizmu i nihilizmu, ale stanowi próbę skonstruowania nowej, „słabej” metafizyki jako odpowiedzi na współczesną, wysoce stechnicyzowaną rzeczywistość, a w dalszej kolejności –

¹ J. Podsiadło, *Wigilia* [w:] tegoż, *Pod światło*, Opole 2011, s. 39.

² Celem tego szkicu nie jest bowiem – skądinąd interesujące – zbadanie kwestii ilościowego natężenia w strukturze tekstów poetyckich Podsiadły nawiązań do religijnej, nie tylko zresztą chrześcijańskiej, leksyki, genologii, liturgii, motywiki, topiki itp., a także omówienie ich z funkcjonalnego punktu widzenia (a takie próby, co należy odnotować, były już podejmowane – zob. np. dokonaną przez Zenona Ożoga analizę *Konfesaty* w perspektywie *confiteoru*: Z. Ożóg, *Modlitwa i quasi-modlitwa w liryce po 1989 roku (na przykładzie młodej poezji)* [w:] *Nowa poezja polska. Twórcy – tematy – motywy*, red. T. Cieślak i K. Pietrych, Kraków 2009, s. 109–110), ale próba odpowiedzi na pytanie o sposób funkcjonowania w tej poezji kategorii duchowości.

³ Z. Zarębianka, *Rzeczywistość i duch(owość) w nowej poezji na przykładzie twórczości pokolenia „brulionu”* [w:] tejsze, *Czytanie sacrum*, Kraków – Rzym 2008, s. 90–91.

⁴ Jak trafnie zauważył Rafał Rżany, „jeśli ktoś chciałby podjąć się karkołomnego zadania określenia w sposób zwięzły, czytelny i maksymalnie jednoznaczny przekonania religijnych bohatera poezji Jacka Podsiadły, tego *porte-parole* autora [...], to musiałby sięgnąć [...] do wiersza *Plateau*, kończącego się wyznaniem: »Dwojąc się i trojąc / – w pojedynkę przymierzam usta do twego imienia«. R. Rżany, *Imię Boga. O kilku wierszach Jacka Podsiadły*, „*Twórczość*” 2000, nr 6, s. 160.

⁵ Zob. np. A. Spólna, *Na obrzeżach. Jacek Podsiadło i Marcin Świetlicki wobec znaków wspólnoty religijnej*, „*Tekstualia*” 2011, nr 2.

nowych ontologicznych podstaw podmiotowości wyzwalającej się z opresywnych praktyk społecznych i negującej mechanizmy systemowej kontroli jednostki.

1. Kontestacja i pewność

W poezji Podsiadły odnaleźć można inspiracje różnymi, często zupełnie sobie przeciwstawnymi, nurtami i prądami religijnymi: przede wszystkim chrystianizmem⁶, ale także animizmem (np. *Ósmy wiersz ekozoficzny*⁷), panteizmem czy buddyzmem (np. *Pielgrzymi, bracia w wędrówce* – s. 272); jest to zresztą zgodne z poczynionym przez Wojciecha Gutowskiego rozpoznaniem, że w XX-wiecznej literaturze *sacrum* pojmuje się zwykle uniwersalistycznie, „jako fenomen wspólny różnym religiom i formom metafizycznego pragnienia, wyrażający się w praktycznie nieskończonej ilości różnorodnych i wieloznacznych hierofanii”⁸. Niezależnie jednak od typu inspiracji, wspólnym mianownikiem większości nawiązań religijnych w wierszach Podsiadły pozostaje taka kategoria myślenia sakralnego, którą nazwać można kontestacją instytucjonalizacji religijności.

Bunt przeciwko instytucjonalizowaniu religijności oraz religijności instytucjonalizującej jest sprzeciwem jednostki skierowanym w stronę opresywnej władzy tradycyjnego dyskursu sakralnego. Niezgoda na zawłaszczanie wewnętrzności przez zewnętrzną, a przynajmniej na determinowanie tego, co „swoje” przez to, co tak czy inaczej „cudze”, znajduje u Podsiadły wyraz przede wszystkim w negowaniu postrzegania instytucji religijnych (głównie Kościoła katolickiego) jako jedynych sankcji wyznaniowej *praxis*; tak dzieje się na przykład w słynnym *Liście do papieża Jana Pawła Drugiego. Pocztą niedyplomatyczną* (s. 438), w którym krytyce – zarówno bezpośredniej, jak i pośredniej, poprzez atak na dogmatyzm – poddawany jest autorytet papieski w sprawach, na które wiara oddziałuje sekundarnie, a także w wierszu *Piotrze mój, Piotrze*:

wiatr targnął się
na życie mojego sadu
szarpie korony drzew

z gałęzi zaciśniętych w sęki

⁶ Najbliżej, jak się zdaje, Podsiadły do franciszkanizmu. Zob. A. Legeżyńska, P. Śliwiński, *Poezja polska po 1968 roku*, Warszawa 2000, s. 147.

⁷ J. Podsiadły, *Wiersze zebrane*, Warszawa 2003, s. 293. Dalej cytuję wiersze z tego tomu w tekście głównym, podając w nawiasie numer strony tego wydania.

⁸ W. Gutowski, *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze XX wieku*, Toruń 1994, s. 11.

wyrywa berła
i pokrzywy płaczą jak pазie

w pokrzywach kuca nagi śmiesz Piotr
cierpiący na wieczne zaparcie

Piotrze nie jesteś opoką
nie zbuduję na tobie mojego kościoła
– nasza wiara zaśnie snem żołnierza
snem na baczność kradzionym snem na warcie (s. 118–119).

Tekst ten – podobnie jak *List do papieża...* – ma charakter nie tyle bluźnierczej (czy przynajmniej oszczerczej) negacji religijności jako takiej, ile, po pierwsze, protestu przeciwko upolitycznieniu i profanacji misji instytucji wyznaniowych (tj. przeciwko politycznemu i *stricte* ludzkemu czy doczesnemu wymiarowi ich działalności), a po drugie – ironicznego kontestowania tych instytucji. Pojawiająca się w obydwu wierszach prowokacja (w wypadku *Listu do papieża...* wręcz skandalizowanie) nie jest zatem celem w samym sobie – stanowi ona raczej środek do osiągnięcia odmiennego celu, jakim jest próba (tu zaledwie sygnalizowana) określenia nowego typu duchowości.

Religijna kontestacja w poezji Podsiadły widoczna jest też na innej płaszczyźnie, jaką stanowi bunt już nie przeciwko instrumentalnemu traktowaniu religii jako instytucji, lecz przeciwko profanacji samej duchowości. Z takim zjawiskiem mamy do czynienia w *Kołędzie* (s. 391), w której ukazana jest ideologizacja duchowości, a przez to jej zbliżenie do instytucjonalnej religii (tym samym – oddalenie od autentycznej wiary), jak również w *Świątyni*:

Świątynia, świątynia, krwawiące brzuchy ambon,
wieczna lampka alarmu u pancernej kasy,
kapłan, gdy go przebić kropidłem pod żebro
brzęczące jelita zagarnia pod siebie
dymiąc na posadzce. Świątynia, świątynia,
spowiedź przy straganie, hostia, orzeł, reszka,
zeton pod podwójnym językiem litanii,
wierni na kolanach.
Organy ścigania, ołowiane nuty,
ministrant kadzidłem odsłania swój odwrót,
z gorejącej komży w poświęconą wodę
skacze bez oddechu, śledząc błyski noży
wyjętym z kielicha rubinowym okiem.
Świątynia, świątynia, palisady gromnic
obracają krzyże na rożnach płomieni
a kopnięty anioł z przetrąconym skrzydłem
leci rykoszetem po pomstę do nieba.
Szatan w aureoli, wierni na kolanach,
proboszcz na kasjerce, świątynia, świątynia,
na ołtarzu banknot, na dzwonnicy dzwon (s. 12).

W powyższym tekście, jak się zdaje, nie chodzi o destrukcję istotności doświadczenia religijnego, ale o zredukowanie wagi społecznych mechanizmów działania Kościoła przesłaniających zasadniczy cel jego istnienia (kościół porównany zostaje do centrum handlowego, w którym handluje się miłosierdziem), a także o ukazanie dezorientacji człowieka poszukującego *sacrum* w świecie zdominowanym przez instytucjonalne praktyki organizacji wyznaniowych.

Paradoksalnie zatem, bunt przeciwko religijności, jaki występuje w poezji Podsiadły (a którego dokładne omówienie przekroczyłoby z pewnością ramy jednego szkicu) nie stanowi wyrazu radykalnego sekularyzmu, ale powrotu do jakiejś duchowości⁹, choćby takiej, która funkcjonowałaby jako element społeczeństwa postsekularnego, a także poszukiwania jakiegoś typu *sacrum*¹⁰. Kontestowanie religijności nie jest równoznaczne z kontestowaniem możliwości dookreślenia formuły duchowości człowieka przełomu XX i XXI wieku; sprzeciw w stosunku do instytucjonalnego *sacrum* nie wyklucza uwrażliwienia na postawę metafizyczną, co więcej – nie uniemożliwia traktowania duchowości jako sfery *praxis* „potocznej”, innymi słowy: sfery codziennego doświadczenia jednostki.

Duchowość nie oznacza tutaj zamknięcia podmiotu w ściśle określonych przez instytucję ramach, ale otwarcie „ja” na impulsy pochodzące z zewnątrz i interioryzowanie tych impulsów bez decydującego wpływu (choć jednak zawsze z jakimś pośrednictwem – przywoływanym na przykład na zasadzie negacji) praktyk społecznych. Otwartość ta, rozumiana jako niekonfesyjność i anarchiczność, przenoszona jest także (co widać na przykład w *Konfesacie* – s. 410) na płaszczyznę transcendencji i aksjologii legitymizowanych metafizycznie, choć nie zawsze religijnie (w znaczeniu „mocnej” religii wyznaniowej). Poetycka *Konfesata*, będąca tak naprawdę ujawnianym publiczności (i Bogu, o którym nie można powiedzieć niczego ponad to, że jest „nijaki”) *soliloquium*, dowodzi m.in., że doświadczenie duchowe – indywidualne i prywatne – jest dla Podsiadły, jak wcześniej dla Eliade’owskiego *homo religiosus*, zawsze rzeczywiste i zawsze prawdziwe. Co więcej – doświadczenie to stosunkowo często sytuowane jest ponad najistotniejszym, jak mogłoby się wydawać, typem doświadczenia rzeczywistości – poezją. Spójrzmy np. na taki fragment poematu *Jadąc do ciebie*:

Gdybym publikował swoje wiersze w setkach tysięcy egzemplarzy,

⁹ Zob. np. A. Bielik-Robson, *Nowoczesność jako doświadczenie religijne* [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz i A. Zeidler-Janiszewska, Kraków 2006.

¹⁰ Dobrze udowadnia to Sylwia Grzeszna w szkicu *Osobisty ochroniarz „nieznanego Boga”*. *Poszukiwania sacrum w poezji Jacka Podsiadły*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2012, nr 4 (18).

gdybym co tydzień czytał je w radio a co dwa tygodnie
udzielał wywiadu telewizji, gdybym codziennie otrzymywał
kilogramy listów i kilometry przekazów pieniężnych,
gdybym przyjmował na audyencjach prezydentów i papieżyce
a Miłości bym nie miał – byłbym niczym (s. 61).

Parafraza *Hymnu o miłości* św. Pawła sprowadza chrześcijańskie postrzeżenie uczucia do poziomu kluczowego zjawiska, wobec którego obojętnie przejść nie może człowiek pragnący dokonać samookreślenia poprzez własną działalność (w tym wypadku – literacką). Miłość – nie tylko zresztą *agape*, także przecież *eros* – ma, zdaniem Podsiadły, swoje źródło w sferze metafizycznej; tym samym każdy rodzaj ludzkiej działalności zapośredniczony jest w tej sferze, przez co zwrot ku doświadczeniu duchowemu (przypominający do pewnego stopnia arkadyjsko-utopijny sposób kontrkulturowej orientacji w świecie) jest zwrotem ku rzeczywistości zdekonwencjonalizowanej i autentycznej (niezakłamanej).

W związku z powyższymi ustaleniami można zauważyć, że znaczenie anarchicznego gestu Podsiadły nie wyczerpuje się w żadnej z przedstawionych przez Zarebiankę¹¹ strategii wobec *sacrum* w poezji po roku 1989: kontestacji, negacji, profanacji, substytucji, kreacji i afirmacji. Sięga ona głębiej, w sferę tożsamościowego autokonstruowania „ja”, bo, jak się zdaje, stosunek bohatera wierszy autora *Arytmii* do religijności określany jest przez samą kategorię doświadczenia, czy inaczej: nieustannego doświadczenia wiary i doświadczenia siebie poprzez wiarę. W tym sensie religijność ulega zdekonstruowaniu, ale nie jest destruowana; Podsiadło odżegnuje się od pojmowania wiary jako instytucji wyznaniowej, lecz, jednocześnie, stara się ocalić w poezji jakąś odmianę metafizyki, którą nazwać można metafizyką „słabą”.

2. Grunt i bez-grunt. „Słaba” metafizyka

Zastosowanie teorii „słabej” metafizyki do badań nad religijnością w poezji Podsiadły uprawomocnia nie tylko sprzeciw wobec instytucjonalizacji wiary, ale i dostrzegalne w wielu wierszach przeświadczenie o istnieniu transcendentnego wymiaru rzeczywistości. Na potrzeby tego szkicu przywołane zostaną trzy takie teksty: *I znowu twój Bóg, którego nie ma, zwyciężył mojego Boga* (s. 146) (tutaj najistotniejsza będzie sama konstrukcja tytułu), *** *I zobaczyłem niematerialne...* (obydwa z tomu *Można jeszcze na mnie polować*) i *Góry, miłość, wiatr* (wiersz opublikowany w „NaGłosie”):

¹¹ Zob. Z. Zarebianka, *De(kon)strukcja sacrum? Strategie wobec sacrum w twórczości poetyckiej po 1989 roku. Rekonesans*, [w:] *Literatura polska po przełomie 1989 roku*, red. S. Gawliński i D. Siwor, Kraków – Bielsko Biała 2007, s. 113.

I zobaczyłem niematerialne. Ślady swoich bosych stóp
 Na zimnej, wyłożonej kafelkami podłodze WC. [...]
 Chciałoby się zakląć albo jęknąć:
 Ojczy nasz! [...].
 (***) *I zobaczyłem niematerialne...*, s. 146)

Nocą, gdy myję się w strumieniu przed
 snami o tobie, świetlik
 wysyła ku mnie sygnały.

Z bezkresnej trawy nieba
 gwiazda
 wysyła ku mnie sygnały.

Niewidzialne granie pną się nieboskłonem,
 wiatr zaczesuje do góry zielone włosy lasu
 i spryskuje jego fryzurę mgłą,
 samolot sunie wysoko, wysyła ku mnie sygnały.

Ktoś dał za nas na zapowiedzi.
 Opłacił naszą Miłość i pcha nas ku sobie.
 (*Góry, miłość, wiatr*, s. 424)

W każdym z tych tekstów odnaleźć można świadectwo przekonania o istnieniu „słabego” Boga czy „słabej” niematerialności, które tak czy inaczej determinują podmiotowe urządzenie się w rzeczywistości. „Słabość” ta nie wyklucza hierofanii, uniemożliwia jednak realne uobecnienie się metafizyki w sensie „mocnym” czy też przynajmniej odczuwanie przez „ja” takiego uobecnienia. W wierszu bez tytułu nieobecność tego, który – zgodnie z doktryną katolicką – jest czystą Obecnością, stanowi paradoksalny (a czy mógłby być inny?) dowód na jego istnienie. To właśnie brak Boga, stając się „brakiem braku”, dokumentuje jego obecność w podmiocie, w „ja” – i dzięki temu ślady stóp człowieka umożliwiają mu, ba, wręcz nakazują, zwrócenie się do nieobecnego Obecnego słowami modlitwy (a czy jest to jęknięcie, czy przekleństwo, to już zgoła inna sprawa). Co ciekawe, analogicznie sprawa wygląda w końcowej partii *Gorączki złota* oraz we fragmencie „100 pomysłów na Boga w domu”:

bywają odloty
 z których się nie wraca
 do skalanych gniazd

Kalifornie obłąkanych
 złote żyły
 ekstatyczny krzyk odkrywców
 i ciche złote strzały

po Drodze są noce w parkach
 śniadania na trawie
 trawa na śniadanie
 gołębie niepokoju trzepoczące w piersiach

długie włosy wieczorów
wiersze o zmęczeniu
wolna Miłość na złamanej palmie

i wszędzie Pan
najlepszy bo nieobecny [podkr. T.D.].
(*Gorączka złota*, s. 83)

Bóg jest uwięziony we wnętrzu baterii do przenośnego radia.
Bóg jest suszony między kartkami książek. Przypalony na patelni.
Jest też trochę Boga w kieszeniach portfela.
Nowe wkłady do długopisu są Go jeszcze pełne.
Bóg wpadł do wanny w łazience i daremnie przebiera ośmioma nogami.
Walki magnetofonu przesuwają Boga z prędkością 19 cm/sek.
Lecz dom jest pusty.
(*„100 pomysłów na Boga w domu”*, s. 179)

W gruncie rzeczy to zatem nieobecność – „osłabienie” metafizycznej sankcji – stanowi jedyny realny dowód na istnienie kogoś, kto stoi ponad nami i podejmuje za nas decyzje, kogoś, kto „dał za nas na zapowiedzi./ Opłacił naszą miłość i pcha nas ku sobie”.

Metafizykę „słabą” uznać można za składową teorii „słabej” filozofii Constantina Noici i Gianniego Vattimo. Filozofia ta zakłada, że niemożliwy jest zarówno powrót do metafizyki tradycyjnej, jak i całkowita rezygnacja z jakiegś odmiany metafizyki; możliwa jest natomiast „filozofia błędu” czy „błądzenia” rozumianych jako nieustanne zacieranie ostatecznego celu poznania, prawdy i życia¹². Myśl „słaba” samodefiniuje siebie jako postawę nieakceptacji dla metafizyki w jej klasycznym kształcie; Noica, a zwłaszcza Vattimo (zbieżnie zresztą z rozpoznaniem Michela Foucaulta i Gillesa Deleuze’a) stara się ukazać iluzoryczność klasycznych pojęć metafizycznych (prawdy, podmiotu, natury, początku) jako pojęć „mocnych”, stałych, substancjalnych i wewnętrznie niesprzecznych¹³, ustanawiając w miejsce metafizycznej *arché* niespójność i niejednolitość. Służy to próbie ujawnienia metafizyki jako sztuki demaskacji – ustawicznego skrywania nieciągłości pod pozorami stałości.

Negując klasyczną metafizykę, Vattimo – podobnie jak Podsiadło – zwraca uwagę na jej opresywno-represyjny charakter, to znaczy na metody, przy pomocy których stara się ona determinować poczynania człowieka; chodzi tutaj zwłaszcza o koncepcje linearnej narracji, ewolucji i przyczynowo-skutkowego rozwoju podmiotu. Wyzwoleniem

¹² Zob. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków 2006, s. 154–159.

¹³ Zob. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia* [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński i L. Rasiński, Warszawa 2000 i G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 7.

z metafizycznego kręgu zarówno dla filozofa, jak i dla poety, wydaje się być koncepcja wiecznego powrotu tego samego, wiecznej terażniejszości emancypującej „ja”.

Vattimo relację myśli „słabej” do kulturowej tradycji określa Heideggerowskim pojęciem *Verwindung* – kategorii opisującej postrzeganie metafizyki jako czegoś dalekiego, pozostającego poza terażniejszością, a jednocześnie czegoś bliskiego, czegoś, co terażniejszość obciąża. Dzięki temu zwraca się w stronę nowej ontologii i nowej epistemologii, odwołując się przy tym do Heideggerowskiego zakwestionowania tradycyjnej, „mocnej” metafizyki ujmującej byt jako wartość ugruntowaną i odznaczającą się potencjalnością poznawczą. Zwrot ten polega na osłabieniu elementarnych kategorii poprzez związanie ich z hermeneutyką:

U podstaw tej słabości myśli wobec istnienia, z powodu której myślenie miałyby oznaczać jedynie przyjęcie do wiadomości zastanych form duchowych poprzez ich „degustację”, leży, jak się wydaje, zaciemnienie pojęcia prawdy. Powiązanie słabej myśli z hermeneutyką może zresztą świadczyć o słuszności tych podejrzeń. Skoro bycie nie jest, ale przekazuje się, to myślenie bycia nie może być niczym innym, jak tylko prze-myśleniem tego, co zostało powiedziane i pomyślane. Takie właśnie przemyśliwanie, które jest autentycznym myśleniem (jako że nie jest nim ani naukowe mierzenie, ani techniczne porządkowanie), nie może korzystać z logiki opartej na zasadach sprawdzalności i rygorze dowodzenia, lecz tylko posługiwać się starym, czysto estetycznym narzędziem intuicji¹⁴.

W obliczu „osłabionej” metafizyki podmiot staje się swoistym modusem zawieszenia między zamiarem (stania-się), ewentualnością („gdyby” stania-się), negatywnością (niemożliwością stania-się) oraz realnością (stawania-się), który sam siebie określa jako „bytową resztkę”¹⁵, a więc to, co mimo że nie przyjęło się – bo przyjąć nie mogło – jako klasyczny byt „mocny”, rości sobie prawo do jakiejś ontologii i jakiejś metafizyki obecnościowej, nawet jeśli jest ona oparta na kategoriach braku i nieobecności. Podmiot zyskuje wobec tego charakter nielogocentrycznego śladu bytu¹⁶, który odrzuca pełnię obecności rozumianą jako centrum sensów i znaczeń. Nie oznacza to jednak całkowitego zniesienia metafizyki jako poświadczenia obecności, ale raczej przeformułowanie jej w kierunku poświadczenia nieobecności, a zatem, paradoksalnie – w kierunku metafizycznego poświadczenia obecności nieobecności. Pojawia się dzięki temu

¹⁴ G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, przeł. M. Surma i A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2003, nr 5, s. 133.

¹⁵ Zob. A. Zawadzki, *Noica: rumuńska kruchość bytu* [w:] tegoż, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009, s. 44.

¹⁶ Zob. J. Derrida, *Forma i znaczenie. Uwagi o fenomenologii języka* [w:] tegoż, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków 1992. Gruntowny przegląd tej krytyki przeprowadza Barbara Skarga – zob. też, *Spór z Derridą* [w:] tejże, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002.

rozłam, pęknięcie, które w tradycyjną metafizykę wpisuje się „organicznie i systematycznie, artykułując od wewnątrz ślady pewnego *przed* i *po* oraz *zewnątrza* metafizyki”¹⁷.

Sensowność nieobecności formułowana jest zatem jako ślad splotu różnic, a więc ślad zawsze Innego, który jest pewną formą, ale nie w ujęciu fenomenologicznym (jako sama obecność), ale w ujęciu językowym – bo to, co jest śladem nieobecnego Innego, jest tekstem bez określonego znaczenia i takiego znaczenia domagającym się od samego Innego uczestniczącego w tekście. Co więcej – myślenie o „ja” w kategoriach (jakiejs) obecności umożliwiające jest przez jego nieobecność zaświadczaną śladem, nie zaś odwrotnie: „żywa obecność tryska na gruncie swej nietożsamości ze sobą oraz możliwości retencyjnego śladu. Zawsze już jest śladem”¹⁸. Skoro obecność jest śladem zawsze (i od zawsze), to w żaden sposób nie można jej percypować – percypować można jedynie jej nieobecność, a więc ślad; sama obecność jest natomiast iluzją czegoś, co nie istnieje w postrzeganiu i myśleniu Innego. Jeżeli jednak percypujemy nieobecność w śladzie, to tak czy inaczej wciąż znajdujemy się w obszarze jakiejś metafizyki, która lokalizuje nieobecność w konkretnym „tu i teraz” odsyłającym do nigdy niebyłej obecności – bowiem, jak powiada Derrida przy zupełnie innej okazji, należy „nie tyle uwalniać się od niej [metafizyki – przyp. T.D.], co nie miałyby żadnego sensu i pozbawiałyby nas światła sensu, lecz opierać mu [językowi metafizyki – przyp. T.D.] się tak dalece, jak to tylko możliwe”¹⁹.

Można zatem stwierdzić, że obecność jest znakiem z przeszłości, który nigdy nie zaistniał w formie fenomenu, a jedynym jego sposobem przejawiania się jest pamięć; tym samym obecność nie może być dana „tu i teraz”, a zatem nie może się faktycznie uobecnić. Negacja klasycznej metafizyki obecności wprowadza więc w miejsce ontologii pewien rodzaj kognicji, procesu myślowego skierowanego na terażniejszość zdolną do przywoływania uprzednich terażniejszości poprzez ślady. Ślady są przez to doświadczeniami czasowości pojmowanej jako następstwo terażniejszych stanów podmiotu i, paradoksalnie, nie odsyłają w tył, ale stymulują nowe aktualności „ja”, które unieobecniają aktualności poprzednie, przekształcając je w ślady minionego/niezrealizowanego. Obecność zatem nigdy nie może

¹⁷ J. Derrida, *Forma i znaczenie*, s. 127.

¹⁸ J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 140.

¹⁹ Cyt. za M.P. Markowski, *Gra przeciw strukturze* [w:] tegoż, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 98. Wydaje się, że brak realnej ucieczki z metafizyki warunkowany jest nieredukowalną zależnością między tradycją, nawet nieobecną, a tym, co stara się ją odsunąć; odsuwanie to musi bowiem – z konieczności – odbywać się językiem i w dyskursie odsuwanego. Słusznie pisał bowiem Jacques Bouveresse, że „najbardziej nawet radykalna kontestacja filozofii zmuszona jest w fatalny (prawie) sposób przyjąć formę, logikę oraz immanentne postulaty podważanego przez nią dyskursu filozoficznego”. Tenże, *Racjonalność i cynizm*, przeł. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8/9, s. 351.

zostać zrealizowana, jednakże jej tropienie, podążanie po śladach, jest formą metafizycznego wskazania na nieodpowiedniość śladu i jego faktycznego odniesienia spowodowaną przecuciem wieczności terażniejszości²⁰, czyli ukazania niemożliwości odczytania śladu jako śladu czegoś obecnego.

Przecucie odsyłania śladu do jakiejś obecności pozostaje w każdym momencie przecuciem, w żadnym natomiast momencie nie odsyła do realnego, gdyż realne jest realne tylko „tu i teraz” jako nieobecność reprezentowana śladowo. Ślad odnosi się do Nieustannie Innego, a więc można powiedzieć, że wszystko, co rozumiemy jako „teraz”, to jest wszystko, w czym i poprzez co się przejawiamy, jest jakimś śladem; tym samym pojawia się tutaj metafizyka negatywna (nie antymetafizyka), która obecność czyni nie tylko przeciwieństwem, ale i punktem wyjścia oraz elementem niezbędnym dla zaistnienia realnego – nieobecności. W związku z czym nieobecność jest negatywną obecnością – tym, co potrafimy sobie przedstawić jako nieobecne bycie „ja” wobec Innego bez samoświadomości nieobecności²¹, które wydarza się na skutek nieustannego ruchu terażniejszości odwołującego relację z „teraz” do pamięciowej obecności.

Obecność *sacrum* w poezji Podsiadły zdaje się być właśnie taką obecnością, o jakiej mówił Vattimo. Bóg przywoływany w jego wierszach jest kimś jednocześnie znanym i nieobecnym (w potocznym sensie), bliskim (poprzez tradycję) i niezmiernie dalekim, niezbędnym człowiekowi i niemożliwym – w ludzkim, racjonalno-empirycznym rozumieniu. Podsiadło równocześnie kwestionuje metafizykę, jak i włącza się w nią przy pomocy indywidualnego doświadczenia oraz społecznych rytuałów (np. rytuałów pogrzebowych w wierszu *Brother Death Blues*²²); bohater jego wierszy staje się przez to kimś w rodzaju Miłoszowskiego „bezdomnego umysłu religijnego”²³ – tego, kto poszukuje *sacrum*, lecz pragnie pozostać poza wyznaniowymi instytucjami.

Wydaje się, że do problemu metafizyczności poezji Podsiadły określanej przez „słabość”, czyli nieobecną obecność transcendencji, można zastosować ukutą przez Wojciecha Bonowicza analizującego religijne wiersze Marcina Świetlickiego formułę

²⁰ Podobnie, jak się zdaje, sprawę tę ujmował Emmanuel Lévinas: „Żadna pamięć nie może iść śladem tej przeszłości. Jest to przeszłość niepamiętna, a może też wieczność, której sens nie jest obcy temu, co przeszłe” – zob. E. Lévinas, *Ślad innego*, przeł. B. Baran, [w:] *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, Kraków 1988, s. 111.

²¹ Wydaje się właśnie, że świadomość, o której Derrida pisał, że „nie oznacza [ona – przyp. T.D.] niczego innego, jak tylko możliwość obecności dla siebie, tego, co obecne w żywej obecności” (tenże, *Głos i fenomen*, s. 17), jest kluczowym pojęciem w negatywnej metafizyce śladu. Świadomość bowiem jest zawsze spóźniona w stosunku do śladu, to znaczy: w momencie uświadomienia sobie obecności śladu, ślad staje się nieobecny w „teraz” podmiotu, podmiot nigdy więc nie może stać się obecny jako byt refleksyjny.

²² J. Podsiadło, *Brother Death Blues* [w:] tegoż, *Kra*, Kraków 2005, s. 30–33.

²³ T. Merton, C. Miłosz, *Listy*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1991, s. 155.

„nieoczywistego”²⁴. Metafizyczność „nieoczywista” to transcendencja niejasna, ale wyczuwalna i definiowalna (jako Heideggerowskie tropienie „śladów po zbiegłych bogach”). Poezja Podsiadły nie jest bowiem jedynie anarchiczno-satyrycznym komentarzem do instytucjonalnej, ułatwionej i uładowanej, religijności, ale i dramatycznym zapisem „głodu Boga” oraz – często melancholijnej – tęsknoty za wysubtelnionym doświadczeniem uduchowienia, które nie ma statusu tego, co oczywiste, „mocne”. Doświadczenie to rozgrywa się w dialektyce kategorii grzeszności i czystości; kategorie te, paradoksalnie, nie pozostają w manichejsko-wczesnochrześcijańskiej opozycyjnej relacji (dychotomia cielesności i boskości), lecz ustawicznie sprowadzane są przez Podsiadłą do rzeczywistości pojedynczej egzystencji. Grzeszność i czystość postrzega poeta jako dwa typy podstawowych *praxis* każdego człowieka – niezależnie od tego, czy te kategorie są figuralizowane i sankcjonowane religijnie, czy też z tradycyjną religijnością nie mają nic wspólnego.

Podmiot w wierszach Podsiadły, podobnie jak podmiot w filozofii egzystencjalistów, poszukuje w sobie Boga utożsamianego z prawdziwym Byciem. Poszukiwanie to – „utrzymywanie-się-już-w-prawdzie, w Otwartym tego, co się skrywa i usuwa”²⁵ – jest nie tyle odkrywaniem metafizyczności, co jej wytwarzaniem na bazie wydarzania-się Bycia w człowieku porządkowanym przez doświadczenia grzeszności i czystości. Dla Podsiadły bowiem metafizyczność, a właściwie to, co (i w jaki sposób) przy jej pomocy jest określane, nie stanowi opresywnej władzy instytucjonalnego dyskursu, ale jest zawsze pierwotnym i rudymenarnym systemem orientowania się człowieka w jemu terażniejszej rzeczywistości, który gwarantuje epifanię Boga jako Bycia (życia) człowieka, bo, jak zauważył Georges Bataille, „to, co święte, jest kipiela życia, które by trwać, wymaga pęt porządku rzeczy; za sprawą tego, co święte, owo spętanie przemienione zostaje w rozpętanie”²⁶. I nawet w sytuacjach, w których metafizyczne doświadczenie ma dla Podsiadły charakter *mysterium tremendum* (nieobecnej Obecności czy obecnej Nieobecności), świętość – rozumiana jako Bycie i zadomowienie się „ja” w tym Byciu – pozostaje jedynym dostępnym człowiekowi modusem istnienia postrzeganym w kategoriach *mysterium fascinosum*:

Święty jest ogień na wietrze i popiół w moich włosach.
 Święta czapla przepływa ponad naszą polaną.
 Świętym głosem przemawia niezwykła w tym miejscu rzeka,
 brzeg jasny i brzeg ciemny, z tej strony łąka, las z tamtej

²⁴ Zob. *Nieoczywiste. 77 wierszy religijnych Marcina Świetlickiego według Wojciecha Bonowicza*, Kraków 2007.

²⁵ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, Kraków 1998, s. 81.

²⁶ G. Bataille, *Teoria religii*, przeł. K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 48.

i dno zielonymi włosami dokładnie myje nam stopy.
Święte są nasze ciała zmagające się z prądem.

Jest jeden Bóg w wielości.
(*Długie ramiona Chrystusa*, s. 185)

Tomasz Dalasiński

**ANARCHY AND EXPERIENCE. FROM DECONSTRUCTION OF RELIGION TO
'WEAK' METAPHYSICS IN JACEK PODSIADŁO'S POETRY**

Summary

The article concerns the attitude of the speaker of Jacek Podsiadło's poems to the phenomenon of religion and religiousness. The problems this article refers to focus on the theory of 'weak' metaphysics, which can be applied to the study of religiousness in Podsiadło's poetry because of the presence there of the opposition against institutionalization of faith, combined with the conviction that there exists a transcendent dimension of the reality.