

Jarosław Płuciennik

Przestrzenie kultury i wolne czytanie

Ten wykład będzie serią przybliżeń do definicji przestrzeni kultury i ich związku z wolnym czytaniem. Nie podam pełnej i logicznie spójnej definicji. Spróbuję jedynie szkicowo dookreślić, jak rozumiem przestrzenie kultury. Definicja zadowalająca logicznie jest niemożliwa, bo oba wchodzące w skład wyrażenia odnoszą nas do fenomenów będących od wieków przedmiotem gorących sporów i roztrząsań filozofów i innego typu uczonych. Chciałbym jednak wyraźnie w moim wykładzie nawiązać do tych, którzy w obu zjawiskach: przestrzeni i kulturze widzą nade wszystko formy naszego umysłu.

Temu wystąpieniu bliżej jest do eseju, aniżeli formy typowego wykładu uniwersyteckiego: taki musiałby trwać znacznie dłużej i być znacznie bardziej roboczy, a dziś okazja jest odświętna, zatem i wykładowca musi być bardziej odświętny. To będzie takie małe eseistyczne przesłanie dla Państwa wchodzących w nowy etap życia uniwersyteckiego.

Najpierw wskażę serię przedmiotów, które wchodziłyby może w grę, kiedy myślimy o przestrzeniach kultury.

Muzeum. Ta przestrzeń przychodzi do głowy nade wszystko bardzo stereotypowo razem z innymi, podobnymi, jak dom kultury, teatr, czy filharmonia, jednak chciałbym argumentować, że pochodzenie etymologiczne słowa naprowadza nas na lepszy trop: muzeum jako przestrzeń muz, tzn. przestrzeń, w którym ma miejsce inspiracja, natchnienie i twórczość, kreacja niemal *ex nihilo*, z niczego. Ciekawie sprawa wygląda, kiedy spojrzeć na nią od strony historii kultury: muzea na dobrą sprawę zaczęły pojawiać się na gruncie Europy (także na Wyspach Brytyjskich) w XVII wieku jako wytwór

nowoczesności związanej z odkrywaniem nowych światów, nowych krain i odległych zakątków. W tym sensie muzea jako zbiór przedmiotów osobliwych z różnych egzotycznych podróży (dziwne wypchane i zakonserwowane zwierzęta, fragmenty ceramiki, wspaniałe okazy kamieni ozdobnych, „dziwaczne” stroje tzw. dzikich), stanowią przestrzeń natchnienia w bardzo pierwotnych sensie: ludzie oddychali jakby innymi przestrzeniami, przenosili się imaginacyjnie do odległych krain. Po wizycie w gabinecie osobliwości można było mieć nie tylko świadomość względności własnego świata, ale także czuć się natchnionym innymi formami bycia i tworzenia. W tym sensie to pierwotne muzeum sprzyjało niewątpliwie kreacji i było przestrzenią kultury w sensie ścisłym.

W historii kultury pojawili się jednak i tacy, którzy negowali muzea jako miejsca zabijające kreację, uprzedmiotawiające dzieła sztuki, nadające zbyt kanoniczny charakter każdemu przedmiotowi, który się tam znajdzie. Mało tego, byli i tacy, którzy kpili z muzeów jako miejsc, które potrafią z byle czego uczynić dzieło sztuki na mocy oprawienia w ramę. I trudno nie zgodzić się z tymi negatywnymi aspektami tych przestrzeni kultury, którymi są muzea. Uniknąć tych negatywnych aspektów przestrzeni muzealnych można jedynie poprzez indywidualizację przeżycia i natchnienia: kiedy wchodzimy do muzeum szukamy tego, co w nas samych wywołuje rezonans i co nas samych wprawia w ruch zachwyty i uniesienie. Zatem większość zbiorów musi zostać pominięta, aż odnajdziemy to przeniesienie w inne przestrzenie, tę ekstazę bycia „tu i teraz”, oraz „tam i kiedy-indziej” zarazem.

Teatr. Kiedy napomykamy o teatrach, zazwyczaj oczywiście myślimy o tych konkretnych budynkach, w których oglądamy spektakle teatralne. Dziś, aby dostać się do tych budynków, musimy nade wszystko kupić bilet. Zupełnie inaczej sprawa wyglądała w starożytnej Grecji czy Rzymie, kiedy udział w życiu teatralnym był częścią przywileju bycia obywatelem

miasta-państwa. Teatr był dla wszystkich, a pierwsze przedstawienia związane ze świętami odbywały się po prostu na placach, z ubitą ziemią. Chciałbym podkreślić egalitarny charakter tej przestrzeni kultury, jaką był teatr antyczny. Choć jednocześnie trzeba zauważyć, że Ci, którzy nie byli obywatelami nie mogli korzystać z dobrodziejstw tych przestrzeni.

I tu także jest miejsce na felietonową refleksję: uczestnictwo w przestrzeniach kultury, czyli w życiu publicznym, jest obowiązkiem każdego obywatela nie tylko starożytnej Grecji i Rzymu, a teatr i kultura to nie tylko rozrywka. Kultura w tym rozumieniu staje się obligacją moralną, obywatelską i jednocześnie jest dobrem wspólnym każdego. Ta powszechność i wspólnotowość łączy przestrzenie kultury, takie jak teatr nawet z innymi przestrzeniami, mniej nadającymi się na pozór na miano miejsca kultury: chodzi mi tutaj o place publiczne, agorę i forum, miejsca demokracji i republiki starożytnej. Na placach tych ludzie spotykali się i rozmawiali po prostu. Na tych placach rodziły się zręby filozofowania zachodnioeuropejskiego. Sokrates wychodził na ulice do młodzieży i zadawał trudne pytania, pytając przy tym siebie i siebie podając w wątpliwość. I ten wątek naprowadza nas na jeszcze jeden trop nowoczesności...

Kawiarnie i herbaciarnie. Zaczęły pojawiać się one na gruncie europejskim także w związku z odkrywaniem nowych światów geograficznych w wieku XVII i XVIII. Kojarzą się z postępującą demokratyzacją świata zachodniego i podbojem nowych sposobów życia. Kawa i herbata jako napoje kultury *sensu stricto* wzmagają poczucie istnienia, intensyfikują doznania, nie zaburzając przy tym jasności umysłu. Ale wypada teraz podkreślić, że w ówczesnych oświeceniowych kawiarniach i herbaciarniach nie zadowalano się konsumpcją: były to nade wszystko przestrzenie lektury, pojawiających się wtedy coraz liczniejszych czasopism, nowości książkowych, no i dyskusji. Pojawiały się prawdziwe debaty. Kawiarnia i herbaciarnia to swoisty stop przestrzeni muzeum jako gabinetu osobliwości

(bo pito tam osobliwe egzotyczne napoje) oraz przestrzeni publicznej jako dobra wspólnego, z którego się korzysta, debatując, czytając, i dyskutując. W takich rozmowach przy egzotycznych i poprawiających jasność myślenia napojach powstawały fragmenty rozumu wspólnoty, na razie lokalnej, później coraz bardziej ponadlokalnej. Herbaciarnie i kawiarnie to były wspólne przestrzenie obywatelskie, może nieco próżniacze, leniwe, ale jednak zaangażowane i debatujące, które gromadziły obok siebie przedstawicieli arystokracji i na przykład wędrownych murarzy. Pod wpływem tej demokratycznej kultury, związanej jednak z upowszechniającym się czytelnictwem, na przykład Lord Shaftesbury uprzystępniał swoją filozofię szerszym kręgom, zaś szersze kręgi coraz częściej zaczytywały się w powieściach w odcinkach. Adam Mickiewicz nazwał herbatę enigmatycznie w zabawie literackiej pod koniec oświecenia z *chińskich ziół ciągnionymi treściami*. Można powiedzieć, że wraz zżywieniem i jasnością umysłu zachodnia kultura czerpała z tych ziół także rozum. Ale nie ziola były w tych przestrzeniach najważniejsze: to raczej przestrzeń jako miejsce spotkania ludzi posiadających czas i przestrzeń lektury oraz debaty.

Jako takie te przestrzenie prowadzą prostą drogą do biblioteki. Biblioteka jako archiwum w tym miejscu nie będzie mnie interesować. Nie będę zatem sięgał do elitarnych bibliotek hellenistycznych czy średniowiecznych, jakkolwiek jako archiwa były one przydatne w swoim czasie. Bardzo instruktażowo pokazuje elitarność i zamknięcie biblioteki jako archiwum jeden z pisarzy drugiej połowy XX wieku w jednej ze swoich powieści: ta przestrzeń zamknięcia i skostnienia oraz zakazów i cenzury prowadzi do zbrodni i rozwiązań kryminalnych. Interesują mnie natomiast biblioteki publiczne, dostępne dla wszystkich w ramach jakiejś wspólnoty lokalnej. Te biblioteki także rodziły się wraz z muzeami i kawiarniami w oświeceniu, u zarania nowoczesności, w związku z coraz powszechniejszym czytelnictwem. Publiczne biblioteki często towarzyszyły i towa-

rzyszą publicznym muzeom. Jako miejsce natchnienia i uniesienia zarazem, książka ciągle pozostaje pierwszym źródłem wiedzy, rozumu, ale i twórczości. Biblioteki dostarczają esencji odległych i egzotycznych krain, którymi dla nas pozostaje ciągle życie psychiczne innych ludzi, ich doznania, myśli i odczucia. Istnieje w dzisiejszym świecie także tendencja do organizowania życia społeczności lokalnej wokół bibliotek, biblioteki stają się coraz częściej miejscem spotkania, połączeniem kawiarni i herbaciarni z archiwum myśli i doznań. Ludzie idą do bibliotek, aby spotkać nie tylko książki, ale także realnych ludzi, realni ludzie często bywają także w bibliotekach, nie tylko duchy.

Czy rysuje się już jakiś obraz, czym byłyby przestrzenie kultury, czy moje cztery przykłady przestrzeni nowoczesnych wskazują na coś ciekawego z punktu widzenia kulturoznawczego?

Wydaje mi się, że nadszedł już czas, aby wskazać także, co może być przeciwieństwem przestrzeni kultury. Nade wszystko jawi się tutaj „wieża z kości słoniowej” jako pierwszy kandydat na przeciwieństwo przestrzeni kultury. Wieża taka to jednocześnie symbol izolacji, wywyższania się elity oraz ekskluzywności materialnej. W tym sensie pierwszym kandydatem na taką przestrzeń będzie zły uniwersytet czy akademia, które promują postawy izolacji elit od społeczeństwa. Z punktu widzenia nakreślonych wcześniej kilku wątków historii kultury europejskiej, wieża z kości słoniowej jest zaprzeczeniem demokratycznego spotkania na rynku, w mieście portowym, gdzie następuje nie tylko wymiana towarów (na zasadzie negocjacji i równych dla wszystkich miar), ale także wymiana myśli i doświadczeń. Wieża z kości słoniowej jest symbolem także bezwzględnej eksploatacji i gromadzenia kapitału. W takich przestrzeniach mogą przebywać jedynie reprezentanci elit, którzy godzą się na życie z dala od innych, od spraw publicznych, od rozumu kształconego w debacie w czasie spotkań z innymi. Takie uniwersytety i akademie promujące wiedzę dla wiedzy, mnożące znaki izolacji można spokojnie skojarzyć ze słynnym

hasłem współczesnej ekonomii: „Chciwość jest dobra!”. Akumulacja wiedzy to jest akumulacja kapitału. Ale rozum jest gdzie indziej. Rozum wykształca się w debacie nad dobrem wspólnym. Zatem wieża z kości słoniowej to dobry kandydat na przeciwieństwo przestrzeni kultury.

Chciałbym jednak w tym miejscu wskazać inne miejsca pozornej izolacji i marginalizacji, które w życiu literackim i kulturalnym mogą czasem odgrywać rolę wspaniałych miejsc inspiracji. Na pełnym marginesie społeczeństwa zazwyczaj lokujemy różne miejsca odosobnienia, takie jak więzienia. Ale wystarczy wskazać np. twórczość Dostojewskiego czy Solżenicyna jako taką, w której miejsce izolacji staje się świetną inspiracją kulturalną. Margines społeczny i skrajność warunków bytowych to przeciwieństwo gromadzenia kapitału w wieży z kości słoniowej. Zatem także więzienie może stać się przestrzenią kultury. Innym świetnym kandydatem tutaj będzie na pewno odział zamknięty różnego typu miejsc dla umysłowo zaburzonych. Skrajność tych przykładów wskazuje jednak, że rozum w takich miejscach może się formować na warunkach bardziej systemowych niż indywidualnych, bo często ludzie w tych przestrzeniach pozbawieni są praw publicznych i nie mogą zabierać głosu w debatach.

Przykład Dostojewskiego jednak wskazuje na jedną ważną cechę przestrzeni kultury: muszą się tam spotykać ludzie, którzy albo w realnym spotkaniu albo w imaginacyjnym wymieniają z innymi swoje myśli, doznania, doświadczenia i emocje.

Zatem należy raczej podkreślić, że miejsca izolacji przestrzeniami kultury z reguły nie są.

Choć moją listę można byłoby ciągnąć jeszcze długo, chciałbym opisać krótko także szczególny historyczny model przestrzeni kultury: teatr anatomiczny. Narodziły się owe teatry w związku z rozwojem ciekawości ludzkiej w epoce renesansu. Znane są także XVII-wieczne przedstawienia malarskie np. Rembrandta słynna *Lekcja anatomii Mikołaja Tulpa*

z 1632 r. Pamiętacie państwo zapewne to grono bardzo pod-
ekscytowanych uczonych i świątłych ludzi przyglądających się
pokazowi anatomicznemu, czyli rozbiorowi i analizie przed-
miotu badania. Słusznie zauważają badacze tego dzieła malar-
skiego, że Rembrandt reprezentuje tutaj ten sam sposób my-
ślenia, który znaleźć można u innych świątłych tej epoki Karte-
zjusza, Gassendiego, Galileusza, Leibniza czy Newtona. Ze swej
strony dodałbym tutaj także poetę i myśliciela Johna Milтона.
Owa lekcja anatomii jest bardzo dobrym przykładem wzorca
przestrzeni uniwersyteckiej i akademickiej, w której nade
wszystko dochodzi do przekazywania wiedzy z analizy i badania.
Analiza czy cięcia, czasem brutalne, są konieczne, aby osiągnąć
wgląd. Jednocześnie w teatrze anatomicznym konieczne jest
zbiorowe skupienie i ruch entuzjastycznej ciekawości. I tego
właśnie oczekujemy od dobrych zajęć uniwersyteckich.

Mógłbym zakończyć swój wykład inauguracyjny życze-
niem, aby życie w przestrzeni uniwersytetu miało wiele wspól-
nego z omawianymi przestrzeniami kultury, aby uniwersytet
stał się swego rodzaju tygłem kultury, w którym spotykają się
przestrzenie muzeum, teatru, kina, kawiarni i herbaciarni, ale
także dobrej biblioteki i teatru anatomicznego. Taki amalgamat
przestrzeni chciałbym widzieć jako ideę regulatywną życia spo-
łeczności akademickiej. W takiej przestrzeni osobne medytacje
nad lekturami spletają się z entuzjazmem ciekawości podczas
pokazu anatomicznego. Ta z kolei miesza się z zażartością pole-
mik i debat w kawiarniach i herbaciarniach. A jednocześnie
mamy wszyscy świadomość, że udział w życiu wspólnym, życiu
dla dobra wspólnego, to jest podstawa naszego istnienia i działa-
nia. Bez tego nie ma rozumu. Zatem chciałbym państwu powie-
dzieć, że przestrzeń, w której się znajdujecie, jest przestrzenią ze
wszech miar realną, dostaliście się Państwo na publiczny uni-
wersytet nie po to, aby się w tej przestrzeni izolować, ale aby
ją współtworzyć, żeby przyczynić się do postępu rozumności
w życiu społecznym, poprzez lekturę, debatę i analizę.

Zdaję sobie sprawę, że moje życzenia mogłyby ten wykład zakończyć. Jednak chciałbym jeszcze odnieść się do jednej bardzo istotnej kwestii: przestrzeni wirtualnych. Często są one definiowane przez sieciowość i społeczność. Przestrzenie wirtualne w Internecie otwierają nas na nieskończoność i dają iluzję globalnego bycia. Jako takie na pewno mogą stanowić świetny przykład przestrzeni kultury, matecznika twórczości. Jednak istnieje ich cecha, która powoduje, że nieco konserwatywnie chciałbym opowiadać się za jak najściślejszym łączeniem realnych przestrzeni lokalnych z sieciowymi. Oczywiście, powszechny dostęp do globalnych zasobów przestrzeni publicznych jest wielkim postępem cywilizacyjnym i chciałoby się przyklasnąć pomysłom upowszechnienia dostępu do zasobów wspólnych ludzkości, ale niesie z sobą także niebezpieczeństwa. Jednym z poważnym zagrożeniem jest apoteoza szybkości: prędkości przesyłu danych, szybkości przemieszczania się, łatwości dostępu. Jako techniczny postulat, nawet jako program polityczny, takie hasła mogą przyczynić się do postępu i zapewnić wygodę. Ale apoteoza tych jakości życia może łatwo przeliczyć się w swoją karykaturę. Jesteśmy w tej chwili w realnej przestrzeni auli Wydziału Filologicznego i dlatego na miejscu będzie przywołanie jednego ze słynniejszych filologów nowoczesnego świata. Friedrich Nietzsche we wstępie do swojej *Jutrzenki* pisze: *Ale postawmy na koniec pytanie: po cóż mielibyśmy tak głośno i z takim zapalem mówić, kim jesteśmy i czego chcemy? Skoro stać nas na chłodniejsze spojrzenie, na większą mądrość, na sięganie dalej i wyżej, mówmy tak, jak możemy o tym mówić między sobą, tak skrycie, by cały świat tego nie dosłyszał, by cały świat nie usłyszał właśnie nas! A przede wszystkim mówmy powoli...*

Ta przedmowa pojawia się późno, ale nie zbyt późno, bo cóż właściwie znaczy pięć, sześć lat? Taka książka, taki problem nie wymaga pośpiechu; zresztą i ja, i moja książka, oboje jesteśmy przyjaciółmi lento. Nie na darmo byłem filologiem – i może nim właśnie pozostałem – a więc nauczycielem powolnego czytania – i wreszcie piszę też powoli. Teraz jest to nie tylko moim zwyczajem, ale i upodobaniem – być może niegodziwym upodobaniem? Nie chcę już pisać niczego, co mogłoby doprowadzić do rozpaczki wszelkiego typu ludzi, którym „się śpieszy“

Czy zdajecie sobie sprawę Państwo, iż tekst ten powstał pod koniec XIX wieku w roku 1881? I już wtedy Friedrich Nietzsche, filolog klasyczny, staje w opozycji do „pośpiesznych czasów“. Według niego niezgoda na pośpiech wynika niejako z filologicznego fachu, pełnego podwójnego i potrójnego sprawdzania źródeł oraz częstego odwoływania się do słowników i encyklopedii. Uważnie przeczytajmy swoistą definicję filologii: *Filologia jest bowiem szacowną sztuką wymagającą od swego wielbiciela nade wszystko tego, by usunął się na ubocze, nie szczędził czasu, uspokajał się i był powolniejszy – jest ona złotniczym kunsztem i poznawaniem słowa, poprzez pracę nader dokładną i ostrożną, kunsztem, który tylko w lento może cokolwiek osiągnąć. Właśnie dlatego jednak jest ona sztuką dziś potrzebniejszą bardziej niż kiedykolwiek, właśnie dlatego pociąga ona, urzeka nas najsilniej, w tej epoce „pracy“, czy raczej pośpiechu, nieprzyzwoitej i ociekającej potem pochopności, epoce, która chce „uporać się“ czym prędzej ze wszystkim, nawet z każdą starą i nową księgą: sama ta sztuka nie tak łatwo pokonuje to czy owo, każe ona czytać dobrze, a więc powoli, dogłębnie, cofając się i wybiegając do przodu, czytać refleksyjnie, z pozostawieniem otwartych drzwi, delikatnymi palcami i oczyma... Moi cierpliwi przyjaciele, ta książka życzy sobie tylko doskonałych czytelników i filologów: uczcie się czytać mnie dobrze!*

Zdaję sobie sprawę, jak bardzo wbrew duchowi czasów idzie ów cytat z pism Nietzschego: właściwie to, co on proponuje, jest gloryfikacją lekcji poowolnego czytania. W dobie kursów szybkiego czytania brzmi to doprawdy konserwatywnie. I byłoby takie, gdyby nie fakt, iż Nietzsche miał naśladowców w całym XX wieku: ostatnio słynny komparatysta z Oslo, Arne Melberg, napisał i wydał w 1999 r. zbiór esejów po szwedzku *Czytać wolno. Eseje o literaturze i czytaniu*, podsumowujący XX-wieczną historię poowolnego czytania. Oczywiście, każde czytanie literatury można traktować jako wkroczenie w wirtualne przestrzenie spotkania z innym, może ono być otwieraniem się na intesubiektywność i kreacyjność. Będzie takie, jeśli pójdziemy w ślad m.in. Nietzschego. W II połowie XX wieku moglibyśmy znaleźć więcej przykładów propozycji teoretycznych traktowania lektury jako czynności wymagającej czasu. Istnieje co najmniej kilku świetnych promotorów złotniczego kunsztu filologii w XX wieku. Susan Sontag, amerykańska myślicielka i pisarka napisała w 1966 r. esej *Przeciw interpretacji*, który proponował zamiast interpretacji erotykę sztuki. Erotyka taka musi pragnąć przedłużenia czasu obcowania. Od tego tekstu tylko krok do Rolanda Barthesa *Przyjemności tekstu* (1973, wyd. pol. 1997), tekstu fundamentalnego dla narodzin czytelnika po śmierci autora. Po dziesięciu bez mała latach Paul de Man pisze *Powrót do filologii* (1982), a po dwudziestu Stanley Fish tekst *Dlaczego badania literackie są cnotą?* (1993) W 2001 u nas w Polsce ukazuje się zbiór esejów Ryszarda Nycza *Literatura jako trop rzeczywistości*, w którym także i on propaguje uważne, powolne i profesjonalne czytanie. Postawmy zatem pytanie: Dlaczego badania kultury są cnotą? I jak ma się to do naszego ideału przestrzeni kultury? Wedle Fisha literackie badania nie powinny się zajmować ani mądrością życiową, ani moralnością, ale powinny polegać na czytaniu literatury dla niej samej. Badanie literatury jest cnotą tak długo, jak długo pozostaje

w kręgu przyjemności czytania. Parafrazując tytuł ostatniej książki Fisha (*Save the World on Your Own Time* 2008): badanie literatury jest czynnością niezbawiającą świata, ale ma ono swoją misję społeczną, zwłaszcza w ramach świata akademickiego: tą misją jest czynność analizy w przestrzeni teatru anatomii. Nie można badać także kultury bez czytania. Dzisiaj część źródeł może mieć już formę elektroniczną i zamiast książki oprawnej w skórę czy płótno możemy trzymać w ręku laptop lub jakiś inny przyrząd do czytania, ale pozostanie ono podstawową czynnością wprowadzającą nas w przestrzenie wirtualne innych doświadczeń, innych myśli, innych odczuć. Uprzestrzennianie siebie poprzez przyjmowanie innych perspektyw było już przez Immanuela Kanta traktowane jako warunek osobistego oświecenia (Kant 2004: 211–212). Oświecenie osobiste każdego człowieka nie może się realizować w przestrzeni izolacji, musi być wyjściem ku innemu. Przestrzeń kultury otwiera nas na nieskończoność, sprawia, że zaczynamy dostrzegać, iż jesteśmy lepsi i więksi, niż myśleliśmy o sobie wcześniej.

Aby to wszystko dostrzec, potrzebujemy czasu. *Lento*. Jeśli istnieje ruch społeczny *Slow food*, który propaguje styl życia odległy od różnego rodzaju hipermarketów quasi-restauracyjnych, to możemy sobie wyobrazić ruch społeczny filologów badających przestrzenie kultury: głównym hasłem takiego ruchu powinno stać się „pooowolne czytanie“. Zatem do swoich życzeń inauguracyjnych chciałbym dorzucić i to: czytajcie państwo dobrze, czytajcie państwo powoli. Nie znaczy wcale, że nie możecie państwo korzystać także z dobrodziejstw kursów szybkiego czytania. Ale najbardziej profesjonalną czynnością badacza kultury na wydziale filologicznym pozostaje czytanie wolne.

Macie państwo powinność czytania profesjonalnego, tzn. pooowolnego, uważnego, wrażliwego i otwartego na innych. Owe czynności będziecie Państwo wykonywać w różnych

przestrzeniach lokalnych: muzeach, bibliotekach, aulach uniwersyteckich, kinach i teatrach, oraz kawiarniach i Internecie – różnych przestrzeniach kultury, ale mieszczących się w jednej wielkiej przestrzeni, która może także stać się swoistym tygłem: w mieście. Miasto od zarania ludzkiej cywilizacji służyło jako znak także mitologicznych miejsc: wystarczy przywołać tutaj mityczną Jerozolimę z jednej strony, jako przestrzeń upragnioną, wytęsknioną i wyidealizowaną (zwłaszcza w kontekście Nowej Jerozolimy), zaś z drugiej strony miasto Babilon, miejsce wygnania i ucisku, tudzież pomieszenia języków i totalnej izolacji.

Realne miasto, które Państwa otacza, jest przestrzenią niekoniecznie mityczną, choć i tutaj rozgrywały się dramaty „ziemi obiecanej“, jak i dramaty „wygnania i jałowości“. Wielokulturowość tego miasta przypomina nieco wielokulturowość miasta Kars z powieści *Śnieg* Orhana Pamuka, pisarza europejskiego i tureckiego zarazem, laureata Nagrody Nobla w 2006 roku. Na wręczonym mu dyplomie Noblowskim czytamy uzasadnienie nagrody: *temu, kto w poszukiwaniu melancholijnej duszy swojego rodzinnego miasta odkrył nowe symbole walki i splatania się kultur*. Pamuk jako pisarz odkrywał owe symbole poprzez uważną powolną lekturę przestrzeni, książek, czasopism i ludzi. Pisze on: *A przecież miasta, tak jak ludzie, również mają wrażliwość i duszę* (*Stambuł* 301). Opowiadanie o mieście w powieści *Stambuł* staje się dla pisarza opowiadaniem o sobie. Owo opowiadanie doprowadza pisarza do lektury osobowości zbiorowej, bo o takiej musimy mówić, kiedy *miliony śnią o tym samym, bo wyrywa ich ze snu ten sam dźwięk* (275). Taka jest siła przestrzeni lokalnych. Aby usłyszeć ten dźwięk, trzeba czytać powoli, dobrze. Lokalność nie oznacza wcale gorszej jakości. *Stambuł* miał swego czasu nawet swoją encyklopedię. Jednak rozpoznania Pamuka są pełne swoistego smutku czy wręcz grozy: *Jak ono jestem żywym trupem, ciałem, które ciągle oddycha, nieszczęśliwym skazanym na chodzenie po tych*

ulicach nieustannie przypominających mi o moim brudzie i porażkach (399). Żeby dotrzeć do takiego rozpoznania swoich miejskich korzeni, Pamuk konfrontował swoje doświadczenia z doświadczeniami lektury. Czytał i dyskutował z przyjaciółmi. Można być pewnym: czytał wolno. Jak Virginia Woolf czytała wolno swoje miasto w *Widokach Londynu* (1931, wyd. pol. 2009): *To łęgowisko, cieplarnia sensacji. Wydaje się, że z chodnika wyrastają okropne tragedie; rozwody aktorek, samobójstwa milionerów wydarzają się tutaj z częstotliwością, która jest nieznana na surowszych chodnikach dzielnic mieszkalnych. Wiadomości zmieniają się szybciej niż w każdej innej części Londynu* (Woolf 2009: 22). Tak charakteryzuje słynna pisarka i mieszkanka Londynu równie słynną Oxford Street. *Wydaje się, że presja przechodzących osób zlizuje atrament z afiszów, wyjada z nich więcej i domaga się świeżych dostaw późniejszych wydań szybciej niż gdzie indziej. Umysł staje się lepką tabliczką, która przyjmuje odciski, a Oxford Street przesuwa po niej nieustanną taśmę zmieniających się widoków, dźwięków i ruchów* (23). Misja filologiczna i pisarska sprawia, że Woolf wolno czyta napierające na nią obrazy i przestrzenie, czyta uważnie i pisze zarazem. Nie jest bardzo daleko od innego filologa Waltera Benjamina, który w swoich *Pasażach* promował powolną refleksję miejskiego spacerowicza i klienta miejskich galerii. *Lento*. Nawet jeśli owo powolne czytanie przysporzy nam od czasu do czasu także nieco smutku. Trzeba tu także przywołać fakt z życia pisarskiego James Joyce'a, który kilkanaście lat nie tylko wolno czytał, ale także pisał powieść o jednym dniu z życia ukochanego miasta (*Ulysses*).

Dzisiaj jednak powinniście Państwo odczuwać radość, że rozpoczęliście swoją drogę w labiryncie przestrzeni uniwersytetu. Trzeba pamiętać nieustająco o racjonalistycznej podstawie tego świata akademickiego i o tym, że zarówno literatura, jak i czynność powolnego czytania tworzą fragment życia spo-

łecznego, wpisują się w dyskurs publiczny, są częścią publicznej sfery i istotą przestrzeni kultury. Jak pisze Martha Nussbaum: *Wyobraźnia literacka jest częścią publicznej racjonalności, nie jej całością. Wierzę, iż to byłoby straszliwie niebezpieczne sugerować zastąpienie empatyczną wyobraźnią moralnego rozumowania rządzonego zasadami i nie sugeruję tego* (Nussbaum 1995).

Wydaje mi się, że Nussbaum dobrze streszcza myśl o zaangażowaniu literatury i teorii literatury w publiczną sferę, nie odcinając ich jednocześnie od życia szeroko pojmowanej racjonalności powolnej lektury. Świetnie też identyfikuje główne obiekcje, które można mieć wobec zarówno literatury, jak i niektórych wersji teorii literatury: że są nienaukowe i subwersywne, że propagują irracjonalne oddanie życiu emocjonalnemu i że nie mają wiele wspólnego z bezstronnością i uniwersalnością. Nie przystają do czasów szybkiego czytania i kupowania na potęgę. Jeśli przywołać ideał kodukcji Wayne'a Bootha za Martha Nussbaum, to powinniśmy myśleć o praktyce powolnego czytania literatury jako o naprzemiennym zaangażowanym pobudzaniu wyobraźni i bardziej zdystansowanym, choć dialogowym, powolnym i krytycznym badaniu. W tym sensie praktyka wolnego czytania literatury uczestniczy w innych praktykach kulturalnych i wchodzi w rozmaite interakcje z innymi publicznymi rozumowaniami w ramach społeczeństw demokratycznych w realnych przestrzeniach kultury: teatrach anatomicznych, kinach, kawiarniach, muzeach, bibliotekach (Nussbaum 1995: 9). Kodukcja to trudny termin Bootha, wprowadzony na określenie metody takiego powolnego czytania literackiego i trzeba ją rozumieć jako „niededukcyjny, porównawczy typ rozumowania praktycznego, którego dokonuje się w kooperacji z innymi” (Booth 1998: 76). Owi inni to są, wedle określeń samego Bootha, bardziej lub mniej kwalifikowani czytelnicy (Booth 1998: 76), można tutaj założyć, iż idzie raczej o wspólnotę ekspertów, choć nie wyłącznie, zaś eksperckość

można stopniować. Dedukcyjność jest domeną zbyt matematyczną, indukcyjność nie może mieć miejsca w nieempirycznym badaniu literatury czy kultury. Jedyne co pozostaje badaczom kultury to zgoda na kodukcję jako metodę komparatystycznego myślenia oscylującego między bezwarunkową wiarą i entuzjazmem a chłodnym sceptycyzmem. Istotne, aby nie rezygnować ze sceptycyzmu, o czym przypomina choćby Charles Sanders Peirce, który nie odrzuca „wiary, nadziei i miłości”, choć powołuje się przeciw na Kartezjusza, którego metoda naukowa do dzisiaj z grubsza nie została przeciw zanegowana, a jedynie udoskonalona. Nadal dzielimy na części (możliwie najmniejsze) przedmiot naszej analizy literackiej czy kulturowej i nadal przyświeca nam ideał w trakcie analiz, aby nie pominąć żadnego elementu, aby nasza analiza była możliwie kompletna. Choć po doświadczeniu dekonstrukcji taka analiza nie może być już taka sama. Nie wyobrażam sobie jednak także, aby jasność jako ideał, do którego dąży się w badaniu czy wykładzie, stała się na gruncie uniwersyteckim błędem i wadą, jak również przystępowanie do badań i wykładów bez uprzedzeń i przesądów, choć zapewne można rozmaicie je definiować (Descartes 22–23). Z grubsza analityczna praktyka akademicka nadal jest właśnie taka. Dopóki pozostajemy na gruncie analityczności i powolnego czytania nie wykraczamy poza akademię, nawiązując jednocześnie sceptyczny kontakt z rozumowaniem publicznym innego rodzaju. Wydaje mi się, że nie posiadamy innej praktyki godnej polecenia: oscylacja między zaangażowaną wyobraźnią i sceptycznym intelektem jest częścią naszego rozumu publicznego, naszym wkładem w rozumowanie publiczne. Literatura i wolne czytanie nie może uniknąć zaangażowania politycznego w różne przestrzenie kultury. Ale kodukcja nie jest lewicowym zaangażowaniem ani prawicowym zaangażowaniem, jest praktyką profesjonalną, która może zapewnić przestrzeni uniwersyteckiej gwarant politycznej neutralności i zaangażowania zarazem. Wybraliście Państwo

badanie przestrzeni kultury, bo posiadacie cnotę filologa: umiejętność powolnego i (auto)sceptycznego czytania. Ta cnota pozwala Państwu powolnie czytać innych i siebie samych. Taka autoanaliza może zakończyć się rozpoznaniem nieogarnionych przestrzeni w nas: Czesław Miłosz w *Rodzinnej Europie* tak o tym pisze: *Dosięglszy wieku dojrzewania, nosilem w sobie ruszające się i wykrzywające się muzeum. Zakrwawiony Sierioża, matros z kordelasem, komisarze w skórzanym kurtkach, Lena, niemiecki feldfelbel dyrygujący orkiestrą, litewscy strzelcy z paramilitarnych oddziałów kłębili się tam razem z mnóstwem chłopów – przemytników i myśliwych, z Mary Pickford, z traperami Alaski i nauczycielem rysunków. Mówi się, że współczesna cywilizacja wytwarza uniformistyczną nudę i niszczy indywidualność. Jeżeli tak, to na tę jej skazę nie miałem powodu się uskarżać* (Miłosz 1990: 72).

Nieograniczona przestrzeń kultury w nas to szczególne miejsce kreatywności, jeśli uzna się różnorodność tożsamości w sobie. Owo rozpoznanie swoistego *patchworku* tekstów i „jaźni” w przestrzeni wewnętrznej prowadzi nieuchronnie do pewnego wahania, wątpienia co do własnej jaźni. Postawa, która zaczyna się coraz częściej przejawiać pod wpływem wolnego czytania nie jest postawą wahania „albo-albo”, ale „zarówno, jak” (Melberg 1999). Wolne czytanie rozprzestrzenia nas, choć wynika z wątpienia i do wątpienia zmierza.

Bibliografia:

- Barthes R., *Przyjemność tekstu* (oryg. 1973), Lewańska A. (tłum.), Warszawa 1997.
- Booth W. C., *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*, Los Angeles, London 1988.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. i przyp. W. Wojciechowska, Warszawa 1988.
- Fish S., *Why Literary Criticism is Like a Virtue*, (oryg. 1993)

- (w:) Fish S., *There is No Such Thinkg as Free Speech and It's a Good Thing Too*, New York 1994.
- Fish S., *Save the World on Your Own Time*, Oxford 2008.
 - Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, Gałęcki J. (tłum.), Warszawa 2004.
 - Man de P., *The Return to Philology*, (w:) Man de P., *The Resistance to Theory*, Minnesota 1986.
 - Melberg A., *Läsa långsamt. Essäer om litteratur och läsning*, Stockholm 1999.
 - Miłosz Cz., *Rodzinnna Europa*, Warszawa 1990.
 - Nietzsche F., *Przedmowa*, (w:) *Jutrzenka*, Kalinowski L. M. (tłum.), Kopij M. (posłowie), Kraków 2002.
 - Nussbaum M. C., *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Boston 1995.
 - Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości*, Kraków 2001.
 - Pamuk O., *Stambuł. Wspomnienia i miasto*, Polat A. (tłum.), Kraków 2008.
 - Pamuk O., *Śnieg*, Polat A. (tłum.), Kraków 2006.
 - Peirce Ch. S., *Teoria prawdopodobieństwa i dalsze refleksje*, (w:) Buczyńska H., *Peirce*, Warszawa 1965.
 - Sontag S., *Against Interpretation and Other Essays*, New York 1966, (tłum. pol. Olejnczak M., *Przeciw interpretacji*, „Literatura na Świecie“, nr 9, 1979).
 - Woolf V., *Widoki Londynu*, Lavergne M. (tłum.), Warszawa 2009.