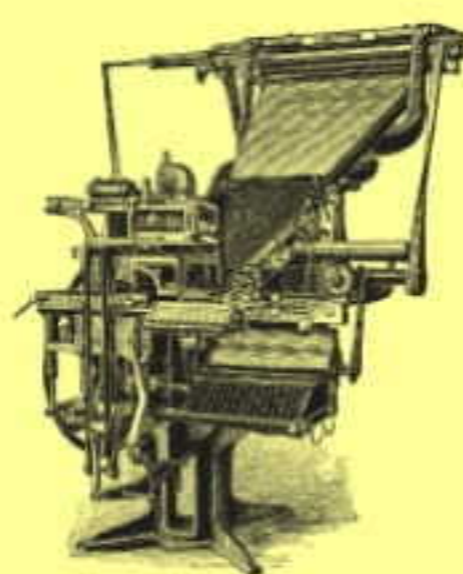


JEDNAK



KSIĄŻKI

2021 nr XII

"PRĘDKOŚCI"

STUDIA

NIE-MIASTO, NIE-PAMIĘĆ I NIE-PATELNIĄ.
O CODZIENNOŚCI I PUSTCE W *PATELNI* PAWŁA SOŁTYSA

PATRYK DZIKIEWICZ

158

Odstrojenie

Roch Sulima w *Antropologii codzienności* pisze, że

Antropolog codzienności czyni „małe podboje” terenowe i przedstawia „małe opowieści”: o domu, sąsiadach, najbliższej okolicy; świadczy więc także swoją obecnością, gdyż siebie używa jako narzędzia poznania świata¹.

Tymczasem bohater Pawła Sołtysa wyznaje:

Przyciąga i zatrzymuje mnie murek. Bo omszały, ale bez ostentacji. Cieniutka, miejscami podziurawiona zieleń. Chce się jej dotknąć, delikatność na betonowym konkrety. (P, s. 55)²

Kategoria „codziennosci” (i antropologii tejże) narzuca się prawie od razu. Czy zatem Sołtysa można nazwać antropologiem w rozumieniu Sulimy? W *Mikrotykach* mówi się bowiem przede wszystkim o zdarzeniach przeszłych; są więc one, jak sądzę, zapiskami przypominającej o sobie przeszłości i niejakiim jej uwspółcześnieniem. A jednak *Patelnia*, skąd pochodzi zaczerpnięty cytat, i konsekwentnie całe *Mikrotyki* są zarazem taką „małą opowieścią” czy takim „małym podbojem”, o których pisał Sulima. Tylko że brak bardziej precyzyjnego dookreślenia „codziennosci” sprawia,

¹ R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000, s. 11.

² P. Sołtys, *Mikrotyki*, Wołowiec 2017. Wszystkie cytaty w tekście pochodzą z tego wydania książki. Lokalizację danego fragmentu będę zapisywać, podając w nawiasie inicjał opowiadania wraz z numerem strony.

że patrzy się na ten pozornie realistyczny — czy w szczególny sposób nie-realistyczny, o czym jeszcze wspomnę — świat Sołtysa zgoła inaczej.

Widzę bowiem w narratorze *Patelni* nie tylko Sulimowego antropologa (mającego znamiona kartezjańskiego podmiotu), który ma „wynajdywać znaczenia” w przedmiotach, zapachach i w ogólnej rzeczywistości, a raczej pewien *modus* bycia nastawiony na patrzenie, pewną otwartość pomagającą w swoistym przyjęciu rzeczywistości. Jest to, i odwołuję się tu poniekąd do filozofii Martina Heideggera, pewna otwartość bycia na świat, która jest możliwością bycia „ze względu na byty”, które napotyka³. Byty te zaś ujawniają się w mowie. Tylko że u Heideggera otwartość pociąga za sobą oczywiste dla codziennej egzystencji upadanie (*Verfallen*), które jest przede wszystkim odejściem od siebie, upadkiem w nieosobowe Się, a zarazem możliwością bycia Sobą (ucieczka od siebie jest konstytutywna dla bycia Sobą)⁴. Jednak tego typu konstytuowanie się bycia nieodłącznie wiąże się z pewnym zakryciem rzeczywistości: „jako istota upadająca, jestestwo jest, zgodnie z ukonstytuowaniem swego bycia, w nieprawdzie”⁵. To – twierdzi Heidegger – „co odkryte i otwarte, znajduje się w *modus* zamaskowania i zamknięcia przez gadaninę, ciekawość i dwuznaczność”⁶. To, na co się otwiera jestestwo (jako *Dasein*), jest zarówno odkryte, jak i zamaskowane. Jestestwo ponadto, jako zatroskane, zwraca większą uwagę na otoczenie, może „wynajdywać” — wypowiadać — znaczenia sposobów bycia bytów wewnątrzświatowych⁷.

159

Nawet jeśli — gdy spojrzymy chociażby na „wynajdywanie znaczenia” — można dostrzec podobieństwa między Heideggerem a Sulimą, u Heideggera ruch jest odmienny — przez nasze bycie już w świecie jesteśmy skazani na bycie wobec innych, którzy/które nas konstytuują. To nie do końca my jesteśmy „narzędziem poznania”, jak chciał autor *Antropologii codzienności*, lecz całe bycie nam to poznanie umożliwia (umożliwia nam „nastrojenie się”, odniesienie się), a jednak w upadaniu poznawany byt pozostaje niejako zamaskowany, *modus* bycia otwartym wiąże się z *modusem* pozoru.

Sołtysowe poznanie można początkowo rozważać gdzieś na styku tych dwu perspektyw; spojrzeć wystarczy na taki fragment:

Rozglądam się i rzeczywiście — z drugiej strony kubła stoją jeszcze garnki. Zwykle, stare, takie same miała moja babcia, masowa produkcja lat chyba osiemdziesiątych. (P, s. 56)

Widać tu bowiem pracę sensotwórczą mówiącego-poznającego z perspektywy „narzędzia” — to on, mówiący, poznaje — i z perspektywy nastrojenia się na poznanie, wejście w pewien tryb

³ R. Rożdżeński, *Zagadnienie istoty prawdy w rozprawie Martina Heideggera* Bycie i czas, „Logos i Ethos” 2014, nr 1, s. 165–166.

⁴ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1994, s. 183, 261–262.

⁵ Tamże, s. 312.

⁶ Tamże.

⁷ R. Rożdżeński, dz. cyt., s. 163.

umożliwiający przyjęcie rzeczywistości. Fragment zaczyna się od wstępnej analizy („rozglądam się”) i nagłego przyjęcia rzeczywistości („rzeczywiście” — aż chciałoby się dodać wykrzyknik), dostrzeżenia jej. A jednak mówiący nie jest do końca „narzędziem”, a jedynie bezwiednym obserwatorem, któremu rzeczywistość się narzuca i w której rytm może dopiero wejść. Jest to także dostrzeżenie Sulimowej „oczywistości”⁸, tego sztafażu rzeczywistości, na który nagle, ni stąd, ni zowąd, zwraca się uwagę, który nagle rozbłyskuje.

Jednocześnie nie jest to — jak mi się zdaje — takie symptomatyczne „dobieranie się” do „oczywistości” jak chociażby u Mirona Białoszewskiego; „codziennosc”, „oczywistość” Białoszewskiego jest raczej zasłyszana, wyjęta, wzięta w nawias. I co prawda to „wzięcie w nawias” u Sołtysa też się pojawia, bo o każdym „mikrotyku” możemy myśleć jak o fragmencie jakiejś (zapewne przeszłej) rzeczywistości, to ruch „brania w nawias” jest zgoła odmienny. Gdy bowiem u Białoszewskiego mamy do czynienia z antropologią mówioną (jak to nazywa Sulima⁹), z braniem rzeczywistości i wymawianiem jej, a przy okazji — i przede wszystkim (np. w *Donosach*) — pozwalaniem na mówienie o niej innym, to u Sołtysa owo branie w nawias wiąże się raczej z „opowiadaniem” rzeczywistości, a przy okazji jej wy-powiedzeniem, bo nieustannie w poznawczym ruchu bohater tę rzeczywistość wyrzuca z jej właściwych torów i włącza ją we własne istnienie (ta będąca „poza” byciem indywiduum rzeczywistość — te wszystkie wewnątrzświatowe byty, które razem z *Dasein* tworzą strukturę bycia-w-świecie — nagle staje się ścisłą częścią bycia mówiącego), co z kolei sprawia, że mówiący zapomina o własnym byciu i wchodzi w inny rytm życia (skierowany na zewnątrz, na zawłaszczany świat). Nie jest to ponadto, jak u Białoszewskiego, jedynie zasłyszenie rozmowy, zasłyszenie rzeczywistości, tylko w dużej mierze jej językowe skonstruowanie¹⁰.

Spojrzyć tu można na dwa znamienne fragmenty:

Gdybym zmyślał tę historię, dorzuciłbym do porośniętego murku chudego kota patrzącego nieufnie. Chude koty zawsze pasują. Ale kota nie ma. (P, s. 55)

Dwa gawrony grzebiące dziobami w ziemi przemianowują sobie na kruki. (P, s. 56)

W pierwszym czytelnik staje przed wyznaniem mówiącego — że jakoby nie chciał kłamać o rzeczywistości (już i tak przecież zniekształconej, z konieczności, przez pamięć i język). Tworzy się iluzoryczna maska prawdomówności, implikacja, że to, co się mówi, osadzone jest w jakiejś „prawdzie” — że to, co się przedstawia, jest przedstawieniem akuratnym i niezakłamanym.

⁸ R. Sulima, dz. cyt., s. 13.

⁹ Tamże, s. 8.

¹⁰ Michał Dąbrowski, pisząc o *Mikrotykach*, twierdził co prawda, że historie Sołtysa są jak „zasłyszane z którejś ręki”, lecz, jak mi się zdaje, nie chodziło tu o nawiązanie do Białoszewskiego, lecz raczej zwrócenie uwagi na mgliste ugruntowanie w rzeczywistości Sołtysowych opowieści. (Por. M. Dąbrowski, *Paweł Sołtys, „Mikrotyki”*, <https://culture.pl/pl/dzielo/pawel-soltys-mikrotyki> [dostęp: 13.01.2020]).

W tym sensie nic dziwnego, że chce się o *Mikrotykach* mówić jako o prozach „w większości realistycznych”¹¹. Trudno jednak o dobitniejsze zburzenie tej uprzednio wytworzonej maski, gdy spojrzy się na drugi fragment. „Przemianowuję sobie na kruki” — nie zmieniam rzeczywistości co prawda, lecz zmieniam kształt wyobrażenia, zmieniam sposób jej opowiadania; już nie będę mówić o gawronach, gdyż kruki bardziej pasują do historii, do sposobu, w jaki się o podobnych sytuacjach mówi. Kruki będą bardziej adekwatne do scenerii (jak wcześniej mógł być kot) albo do pewnego skostniałego obrazu, który się narzuca. Nie chodzi więc o „przekazanie” tego, co się widzi, o „donos” o tym, lecz przekształcenie, wrzucenie tego w sposób własnego bycia (własne przechowanie bytu w słowie) i zarazem w ruch własnych skojarzeń (zależnych w dużej mierze od Się egzystencji). To z kolei napędza kolejne skojarzenia — owo przemianowanie na kruki, ukonstytuowanie ich w mowie sprawia, że bohater może dalej „gadać”:

Dwa gawrony grzebiące dziobami w ziemi przemianowuję sobie na kruki. Kruki ponoć potrafią nadawać sobie nawzajem imiona i opowiadać proste historie. (P, s. 56)

Takie „gadanie” (i w myśl potocznego gadania, i Heideggerowskiej gadaniny [*Gerede*]) dzieje się w *Mikrotykach* dość często, a w *Patelni* organizuje prawie całą wypowiedź. Kolejne zdania napędzane są przez ciągi skojarzeń, a skojarzenia napędzane poniekąd przez to, co się widzi, przez rzeczy-katalizatory, które te skojarzenia wywołują; coś jak Husserlowski „pogłos”, który wprawia w ruch przypominanie, jakieś przeszłe „teraz”, które dzięki rzeczy ma szansę się uobecnić¹². Gdy jednak „rzecz” jest semantycznie i fenomenologicznie niestała (gawron może w percepcji zamienić się w kruka — jest tu i przeniesienie znakowe, i semantyczne, i na poziomie zjawisk), to skojarzenia wydają się konstytuować w samej mowie, w której istnienie zewnętrznych wobec niej przedmiotów-rzeczy jest w dużej mierze tą mową warunkowane („nie będzie rzeczy, gdzie brakuje słowa”, jak twierdził Stefan George¹³). Nie jest to, a tak może się na pierwszy rzut oka wydawać, tylko ogląd przywołanej codzienności i ogląd rzeczy, lecz nakładanie na to, co się widzi, pewnych językowych przyzwyczajęń, „gadaniny”, przez co — jak dowodzi Heidegger — „nie tyle rozumie się omawiany byt, ile raczej słucha się już tylko czegoś obgadane jako takiego”¹⁴. Świat wykreowany w gadaniu jest inny od tego „prawdziwego”, jest częścią bycia tego, kto „gada”¹⁵.

Chodzi mi przede wszystkim o to, że rzeczywistość u Sołtysa jest właśnie językową konstrukcją. W konsekwencji jest także niepełnym poznaniem, niepełnym obrazem „rzeczy”,

¹¹ Tak przynajmniej o *Mikrotykach* mówi się w sloganach marketingowych.

¹² Por. J. Migasiński, *W stronę fenomenologii niezjawiskowej. Fragmenty pewnej historii*, Warszawa 2019, s. 41–45.

¹³ Cyt. za: M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2007, s. 146.

¹⁴ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 238.

¹⁵ Można tu także mówić o reaktywnym i proaktywnym wymiarze egzystencji w codzienności. Bohater występuje tu niejako w podwójnej roli: jako ten, który jest światem zewnętrznym uwarunkowany, i ten, który świat zewnętrzny warunkuje. (Por. J. Gara, *Egzystencjalny fenomen codzienności jako źródło antycypacji przyszłości*, „Studia z Teorii Wychowania”, 2015, nr 3, s. 29–48).

w którym one jedynie migoczą, odsłaniają się na chwilę, aby zaraz się zamaskować; wychodzi się tu bowiem od języka, wprowadza się rzeczywistość w narrację, pamięć w opowieść, a nie dochodzi się do żadnej „istoty”, bo wszystko jest fragmentem. I gdy cała *Patelnia* może na pierwszy rzut oka zdawać się ministudium przedmiotów-rzeczy, które mają swój wywołujący skojarzenia pogłos, to jednak rysuje się tych rzeczy jedynie słaba ontologia, jakaś ulotność. Zanika natomiast Arystotelesowska „obecność” (czy bytność) bytu, gdyż ten się zniekształca i konstytuuje w gadaniu, w wy-powiedzeniu, w specyficznym (bo niedającym dotrzeć do „istoty”) wzięciu w nawias, we fragmencie. To bowiem, „co odkryte i otwarte, znajduje się w *modus* zamaskowania i zamknięcia przez gadanie [...]. Bycie ku bytowi [...] się wy-korzenia”¹⁶. Przedmiot nie jest doszczętnie skryty, lecz ujawnia się jedynie w pozorze gadaniny (o czym jeszcze wspomnę), w ciągu skojarzeń, w opowieści, która jest jedynie kawałkiem zamglonej pamięci.

Nie-miasto, nie-pamięć i nie-patelnia

Rzecz dzieje się w Warszawie, a jednak narrator wprowadza ją w nieokreśloność:

Boczna uliczka w Warszawie. Z tych boczniejszych. Chciałoby się napisać „willowa”, ale to nieprawda. (P, s. 55)

„Boczna uliczka”, „z tych boczniejszych” jest j a k a ś (chciałoby się napisać, że „willowa”), ale tak naprawdę nie wiadomo jaka. W tych trzech zdaniach dokonuje się proces zadomowienia i ulokowania, który zaraz niszczonej jest przez proces deterytorializacji (używając poręcznego sformułowania Deleuze’a i Guattariego¹⁷), a obraz pozornie stabilizuje się dopiero w następnych zdaniach:

Domy i domki, parkany bez większych upiększeń, wyliniałe trawniki, gdzieś kwietniki pod gałęziami, jak w szalaszach. Przyciąga i zatrzymuje mnie murek. (P, s. 55)

Pozornie, gdyż niczego taka stabilizacja nie wyjaśnia. Przestrzeń zawieszona jest w tym pierwotnym nieokreśleniu — bohater wyrzuca Warszawę poza nawias, w który bierze fragment rzeczywistości (ten fragment pamięci), gdyż nic z tych „oczywistości”, tych artefaktów tamtejszej codzienności nie mówi o Warszawie, lecz jedynie o jakimś mieście. Zdeterytorializowana Warszawa (owo wejście w boczną, nienazwaną uliczkę) wychodzi poza plan opowieści; to bowiem, co widzi i co relacjonuje bohater, nie należy już do Warszawy, lecz do „oczywistości”, która przeradza się w o g ó l n o ś ć. W tym przede wszystkim sensie, że te „domy i domki”, „parkany” i „wylinięte trawniki” mogłyby być wszędzie, a w konsekwencji tak skonstruowanego opowiadania

¹⁶ R. Rożdżeński, dz. cyt., s. 165.

¹⁷ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, przeł. T. Kaszubski, Warszawa 2017 oraz tychże, *Tysiąc plateau. Kapitalizm i schizofrenia II*, przeł. S. Królak i in., Warszawa 2015.

są wszędzie. Zmiana znaku „Warszawa” na „Poznań” czy „Gdańsk”, czy „Wrocław”, czy „Kraków” nie zrobiłaby tekstowi żadnej różnicy. Można oczywiście argumentować, że Sołtys, urodzony w Warszawie i zapewne tam dorastający, mówi *stricte* o Warszawie, że ruch opowiadania jest w *Mikrotykach* ruchem przede wszystkim autobiograficznym, rekonstruującym, nie jest więc ta Warszawa tylko jakimś znakiem zastępczym i dlatego też należałoby uznać ją za konstytutywną dla świata przedstawionego. W innym opowiadaniu, *Rano*, miasto użyte jest nawet jako wytłumaczenie pewnego stanu świata:

Domy drzemią, drzewa na lekkim wietrze zamiatają liśćmi ulice, a latarnie świecą w małe oczka studzienek, tam, gdzie nikt nigdy nie świecił prócz kanalarzy, poważnych pod latarkami na kaskach, bo to przecież Warszawa. [podkreślenia — P.D.] (R, s. 65)

Jednak trudno tę „Warszawę” Sołtysa — chociażby w *Patelni* — przyjąć za coś pewnego i niechwiejnego. Ta „boczna uliczka” i opisy „oczywistości” skutecznie wypędzają z Warszawy określoność i — przede wszystkim — skutecznie usuwają z niej status konkretnego „miejsca”. Prowadzi to wówczas do problemu „całości” (pewnej ogólności) i nietrudno przywołać tu kategorię „nie-miejsca” rozumianego przeze mnie jako przeciwieństwo miejsca właściwego, pełnego, zdefiniowanego, historycznie ulokowanego i naznaczonego¹⁸. Moje jej rozumienie różni się jednak trochę od podstawowego ujęcia Marca Augé w tym przede wszystkim sensie, że autor ten kategorii używa do określania miejsc publicznych, odartych z jakiegoś większego znaczenia, odindywidualizowanych, tranzytowych (jak lotniska). W moim odczuciu z kolei pojęcia można użyć także do określenia miejsc „tła”, miejsc tranzytowych, przejściowych, lecz niekoniecznie publicznych. Nawet więc taka boczna uliczka jest pewnym nie-miejscem, pustką, która dopiero miałaby potencjał stać się miejscem. „Boczna uliczka” jest tu bowiem uboższą, rozebraną ze swojej „miejscowości” i historycznego znaczenia wersją Warszawy. Warszawa jest przebierana, przekształcana w nie-miasto, w nie-Warszawę. Uliczka jest niekonkretnością wybiórczego wspomnienia, które przywołuje narrator.

To oderwanie od całości, od konkretności łączy się z wcześniej opisywanym „wzięciem w nawias” i z nie-realizmem świata przedstawionego. Nie-miejsce jest tu bowiem także specyficzną fantasmagorią opowiadania, jedynie oderwanym od całości „pogłosem” tych wszystkich odkrytych-zakrytych obiektów, które się wspomina, i ujawnia się jedynie w mowie (gadaninie).

Kategoria „wspomnienia” jest równie zastanawiająca. W perspektywie całości *Mikrotyków* można bowiem mówić o jakichś zdarzeniach przeszłych, o „wspomnieniowości”. *Patelnia* wzmacnia jednak i tak silne poczucie niejasności i zamglenia przedstawionego świata. Wcześniej przyjąłem omawiane opowiadanie za wypowiedź wchodzącą w ten sam tryb „wspomnieniowy”.

¹⁸ Por. M. Augé, *Nie-miejsca: wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, Warszawa 2010.

W tym miejscu można jednak powrócić do tej kwestii i zrewidować pierwotny sąd. Duża część narracji prowadzona jest bowiem w czasie teraźniejszym („idę”, „patrzę”, „przemianowuję”, „przyciąga”), co nie jest bez znaczenia, szczególnie że rozróżnienie czasów służy niekiedy Sołtysowi do postawienia granicy między tym, co jest częścią wspominek o młodości, a tym, co dzieje się „teraz” (por. np. opowiadanie *Skażka* [s. 58]).

Jednak całość tego „teraz”, na które składa się przestrzeń nie-miejsca i rzeczywistość przefiltrowana przez gadaninę, gdzieś umyka, czas staje się zamglony, niepełny. W narracji zawsze jest jakieś rozdzielanie między momentem opowiadania a momentem opowiadanym, lecz w *Patelni* niepewność sprawia, wprowadzając nie-miejsce w nieokreśloność czasu, w nie-czas, iż to rozdzielanie jest tym bardziej widoczne. Jest to jedynie moment, wyodrębniona w gadaniu chwila, którą trudno gdzieś konkretnie ulokować w pamięci. Czas tu można mierzyć wyłącznie relatywnie, wobec chociażby wspomnień o fali Romów z XIX wieku (s. 55), jednak nie jest to twardy grunt, a raczej grząskość. Lecz ta chwilowość, wycinkowość, fragmentaryczność świata przedstawionego nie jest równoznaczna z aksjologicznym jego unieważnieniem. Chwilowość — fenomen życia codziennego — jest szalenie ważna, gdyż, jak pisze Jarosław Gara,

życie to [...] ciąg epizodów codzienności i chwil, które niekoniecznie w prosty i homogeniczny sposób organizują się w jednorodną i niesprzeczną całość. To owe chwile decydują też o życiu i śmierci, pokoju i wojnie, rozstaniach i powrotach, utracie lub odzyskaniu zdrowia¹⁹.

Nawet więc jeśli opisywany przez Sołtysa świat jest „chwilowy”, jest jedynie wycinkiem, fragmentem, to dla ukonstytuowania się bycia jest sprawą najwyższej wagi. Wiedział to także Heidegger, gdy mówił o jestestwie jako możliwości bycia, które wrzuca nas w możliwości: samo to, że egzystujemy — w każdym najmniejszym momencie — sprawia, że zawsze jesteśmy „na łonie takiej czy innej możliwości”²⁰ (z zastrzeżeniem, że „możliwość” jest tu ograniczona przez konformistyczną powszedniość Sie, jest to możliwość w Sie). Ta chwilowość Sołtysowa, nie-„miejscowość”, nieokreśloność nadal konstytuują bycie bohatera i po części jego świat jako taki. Rodzi się tu ponadto pytanie, czy można tę chwilowość zestawić z Heideggerowską kategorią teraźniejszości jako okamgnienia (*Augenblick*)? Jestestwo (jako *Dasein*) w okamgnieniu aktywnie wyczekuje, sięgając w przód i unifikując wszystko, co było, we właściwości swego bycia w „teraz”. *Dasein* w okamgnieniu stałoby się „rozpostartą, ekstatyczną ciągłością”²¹. Jednak chwilowość Sołtysa ma wymiar bardziej powszedni i sięgający przede wszystkim do przeszłości; chwila jest tu konstruktem pamięci. Jej współczesność nie jest za to zatrzymywana w przyszłości i w tym,

¹⁹ J. Gara, dz. cyt., s. 30.

²⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 400.

²¹ C. Wóźniak, *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków 2013, s. 114.

co było²². Przywoływana chwila jest jedynie współczesnym w gadaniu elementem współczesności wypowiedziana.

Ale jak wobec tego myśleć o tych wszystkich obiektach, które są opisywane przez narratorkę? Co z tym murkiem, garnkami, ogródkami, domami, a przede wszystkim — co z tytułową „patelnią”? Jej opis jest bowiem oszczędny:

Używana, ale całkiem dobra. Dość głęboka, z drewnianą rączką, wyszorowana. (P, s. 56)

I — jak sądzę — ta oszczędność dobrze wpisuje się w temat nieokreśloności. Jeśli bowiem mówimy o wyrywku świata, chwili, momencie rozgrywającym się w nie-miejscu, to wszelkie przedmioty owego nie-miejsca stają się równie zamglone, stają się częścią tej wypowiedzianej w gadaniu chwili, tego fragmentu, są sztafażem rzeczywistości. Patelnia — inaczej niż Warszawa — stanowi jednak pretekst, żeby w ogóle opowiadać. Czy byłoby inaczej, gdyby zamiast patelni narratorkę zobaczył w tamtym momencie — szczotkę do włosów? kubek? kocyk? Zapewne w jakimś stopniu tak — zmiana wartości początkowych może zmienić trajektorię (cały czas jesteśmy w możliwości), inna zatem mogłaby to być chwila, inaczej mogłaby się rozegrać i może nawet nie zostałaby wspomniana. Nie przesądza to jeszcze jednak o tym, jakoby patelnia miała jakąś wartość nadzwyczajną — tę wartość przypisać można całemu fragmentowi, całej chwili, wszystkim tym przedmiotom-rzeczom, które ją konstytuują.

Jednak patelnię wyróżnia to, że jest narzędziem. Na początku pisałem o tym, jak Sulima używa terminu „narzędzie” jako metafory dla w dużej mierze substancjalnego podmiotu poznającego. Heidegger zaś rezerwuje tę kategorię dla specyficznego, ale bliskiego egzystencji jednostki sposobu bycia przedmiotu. Gdy więc Sulima narzędzie rozumie jako wykładnię zgoła kartezjańskiego podmiotu, to u autora *Bycia i czasu* jest ono definiowane jako coś, czego bycie określa *Um-zu*, „ażeby”. *Modusem* bycia narzędzia jest jego celowość: narzędzie jest, a że by coś, bytuje, a że by jakoś. „Ażeby” wynika ponadto z faktu, że narzędzie jest naszą poręcznością, że to my zeń korzystamy²³. Jednostka — jako egzystencja — nie jest „ażeby” (nie może być więc narzędziem, jak chciałby Sulima), my dopiero to zewnętrzne „ażeby” umożliwiamy wewnątrzświatowym bytom²⁴.

Oprócz tego narzędzie w rozumieniu Heideggera wymaga pewnej mnogości. Nie istnieje samoistnie, jest zawsze w jakiejś relacji — przede wszystkim relacji wobec innych narzędzi (narzędzie jest zawsze całością narzędziową²⁵). Niech za przykład posłuży tu właśnie patelnia. O patelni jako narzędziu możemy mówić jedynie w odniesieniu — aby przyrzadzić na niej jedzenie,

²² Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 474.

²³ J. Wiertelowska-Bielarz, *Specyfika pojęcia narzędzia w koncepcji Wittgensteina i Heideggera*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2010, nr 9, s. 20; także M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 100.

²⁴ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 94–98.

²⁵ Tamże, s. 97

potrzeba innych narzędzi, które umożliwią patelni wypełnić swoje „ażeby” (potrzeba na przykład płyty indukcyjnej, kuchenki, ognia). Podobnie zresztą o przedmiotach mówi antropologia (przedmioty służą do czegoś²⁶), podkreślając przy tym ich rolę w budowaniu tożsamości człowieka:

[Rzeczy – PD] nie są już [...] postrzegane negatywnie jako zagrażające człowiekowi byty, lecz pozytywnie — jako współtwórcy ludzkiej tożsamości²⁷.

W obu tych perspektywach — Heideggera i szeroko rozumianej perspektywy antropologicznej — można mówić o wspólnym podłożu zainteresowania, jakim jest problem relacji między rzeczą a użytkownikiem. Małgorzata Kowalcze wyróżnia na przykład trzy motywacje, jakie mogą leżeć u podstaw ludzkiej chęci do manipulowania i wchodzenia w relację z rzeczami: (1) głębsze zrozumienie siebie, (2) ekspresja już ukonstytuowanego „Ja” i (3) znalezienie swojego miejsca poprzez ilość/jakość rzeczy w topologii społecznej²⁸. Nie wyczerpuje to oczywiście tematu, lecz pozwala zastanowić się, w jaką relację wchodzi narrator *Patelni* z tytułową rzeczą. Zdaje się bowiem, że patelnia Sołtysa pełni inną funkcję niż narzędzie Heideggera i rzecz w refleksji antropologicznej. Jest pozbawiona właściciela, jest przedmiotem, który przez akt wystawienia został wytracony z powszedniego użycia; nie służy już do przygotowywania jedzenia, z funkcji narzędzia zamieniła się w służebnicę wspomnień, istnieje jedynie w wy-powiedzeniu. W sytuacji opowiadania — oraz w sytuacji opowiadanej — patelnia przestaje wchodzić w tę samą relację co zazwyczaj i traci wówczas swoje zwyczajowe o-znaczenie (*be-dueten*); odarta z o-znaczenia i właściciela nie wrzuca już w topologię społeczną, o której pisała Kowalcze, gdyż nie pomaga w budowaniu relacji międzyludzkich ani nie jest wyznacznikiem kondycji socjoekonomicznej jej właściciela. Nie pomaga też zresztą z tego samego względu w ekspresji „Ja”. Jedynie trzecia propozycja Kowalcze, to jest patrzenie na rzecz jako umożliwiającą użytkownikowi poznanie siebie, ma jakiegokolwiek zastosowanie. Jednak o patelni Sołtysa należałoby mówić przede wszystkim jako o znaku należącym do sieci opowiadania, a nie znaku odnoszącym się do konkretnego desygnatu; przez włączenie w tryb opowieści unicestwia się patelnię jako materialną rzecz, zatem ciężar relacji między narratorem a rzeczą przekształca się w relację narratora i znaku rzeczy.

Na koniec warto wrócić jeszcze do Heideggera. Rzecz w ogólności — nie jako narzędzie, lecz jako wewnątrzświatowy byt — zawsze istnieje, jak już wspominałem, w skrytości i otwartości, gdyż jestestwo zatraca się w swym świecie i wobec niego odkrywa i zarazem maskuje (zawsze istniejemy w jakimś Sie). Jednak u Sołtysa spotęgowana zostaje warstwa zamaskowana, gdyż rzecz jest zazwyczaj jakoś filtrowana (przez moment opowieści, przez gadaninę, przez zmianę relacji).

²⁶ J. Staszewska, *Ludzkie historie poprzez przedmioty: refleksje na temat antropologii rzeczy*, „Tematy z Szewskiej” 2016, nr 1, s. 26. Por. także: M. Krajewski, *Przedmiot, który uczłowiecza...*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3, s. 46.

²⁷ E. Domańska, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3, s. 14.

²⁸ M. Kowalcze, *Jestem tym, co mam: rzeczy jako narzędzie poznania podmiotu i jego manifestacji w świecie*, „Tematy z Szewskiej” 2017, nr 1, s. 167.

Przedmiot zatem, jak już wcześniej pisałem, jest przede wszystkim warunkowany mową — nie jest może unicestwiany, usuwany, jak chciałby Jean Baudrillard²⁹, lecz zakrywany, a wspomniana rzeczywistość staje się nie przedstawieniem, nawet nie reprezentacją, lecz pozorem, mglistością (nie jest więc nawet Heideggerowskim światobrazem, chociaż też ma znamiona metafizycznej uzurpacji). Z tego też względu opowiadanie mogłoby być zatytułowane i „murek”, i „garnki” (opisane nawet obszerniej niż patelnia), i „pień”, gdyż to nie rzeczy jako takie ani też relacje między nimi są tu najważniejsze.

Pustka. Słowo końcowe

Co więc jest najważniejsze? I czy coś w ogóle? Można bowiem spojrzeć na *Patelnię* jak na nieznaczącą wyrwę, fragment nieposiadający żadnego znaczenia. I w pewnym sensie tym właśnie jest. Oprócz tego jednak jest także i — jak sędzę — przede wszystkim pewnym miejscem niezapisanym, które wypełnia chwila, codzienność i tej codzienności wspomnienie. Scenografia, którą przywołuje narrator, jest w istocie swego rodzaju pustką — pozbawiona życia (oprócz gawronów-kruków), pełna pustych, rozformowanych przedmiotów-znaków, zamglonego czasu i będąca nie-miejscem. Z tego też względu wypełnienie tej pustki jest jak gdyby napisaniem tego miejsca *na nowo*, narzuceniem miejscu siebie, a przy okazji pozwoleniem, aby miejsce też się narzucało:

Idę i rymują mi się te domy i ogródki. Niedokładnie, ale się rymują. Przy którymś z kolei – plastikowy śmietnik. I obok niego, tak żeby można było sięgnąć przez szparę pod płotem, patelnia. [...] Głowa na takie okazje ma zazwyczaj jakieś dziwactwa. Przypominam sobie, że wielka fala Romów, która przybyła do Polski w XIX wieku, to byli Kelderasze. Kelderari, czyli ci, którzy robią patelnie, garnki, kotły. Rozglądam się i rzeczywiście – z drugiej strony kubła stoją jeszcze garnki. (P, s. 55–56)

Z jednej strony to miasto się narzuca: „rymują mi się te domy i ogródki”, z drugiej ruch tego narzucenia jest już uwarunkowany *modus* bycia nastawionym na patrzenie i konstruowanie opowieści, przez co miejsce — w tej gadaninie — się pisze. Ta pustka, nieożywienie nabierają życia w patrzeniu narratora-bohatera — wchodzi on w jakiś rytm świata, a przy okazji temu światu rytm nadaje. Narrator przypomina sobie o fali Romów, bo „głowa na takie okazje ma zazwyczaj jakieś dziwactwa” — z pewnej pustki świat przeobraża się w coś, co ma głos: pamięć, skojarzenie zniekształcają rzeczywistość, piszą ją nieustannie. Jak twierdzą Jerzy Kociatkiewicz i Monika Kostera, „Nasze eksploracje pustych przestrzeni są, jak w klasycznej derridiańskiej dekonstrukcji,

²⁹ „[...] znak bowiem zakłada zawsze usunięcie samej rzeczy”, J. Baudrillard, *Słowa kluczowe*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 10.

udzieleniem głosu ciszy, koncentracją na elemencie marginalizowanym. Zamiast czytać tekst zapisany, czytamy tło³⁰.

Sołtysa patrzenie na świat w *Patelni* — w tej gadaninie, w swoim byciu, ale także w byciu-w-Się — też jest skoncentrowaniem się na tle, na świecie zmarginalizowanym. Ponadto rodzaj bycia w tym świecie zależny jest w dużej mierze od pamięci³¹, stąd Romowie, stąd później wspomnienie o babci (s. 56), stąd mglisty obraz tej „prawdziwej” rzeczywistości, stąd rzeczywistość „gadana”, przefiltrowana, stąd jedynie fragment. Tylko podczas gdy Kociatkiewicz i Kostera uważają pustą przestrzeń miasta za coś, co pozbawione jest kulturowego znaczenia, miejscem „poza codziennością”³², pustka Sołtysa ma jakieś znaczenie — ale nie immanentne, nie źródłowe, lecz znaczenie w nurcie egzystencji.

Patelni nie trzeba czytać zatem jako tekstu o czymś konkretnym — powiedziałbym raczej, że jej istotą jest właśnie to, że mówi o niczym, że jest pustką, sztafażem, który narrator wypełnia kolejnymi rekwizytami-mglistościami wyłowionymi z pamięci. Jest tłem. Ale tłem ważnym, bo będącym chwilą codzienności, chwilą konstytuującą bycie, częścią należącą do ogólności. Ta pustka zatem — jakieś „nic” *Patelni* — przestaje być pustką w momencie, gdy zaczyna być częścią jestestwa i zaczyna się w nim wyrażać. Nie chodzi więc o patelnię, o murek, o garnki, o Warszawę, o Romów; chodzi o samo — w Ricoeurowskim sensie — opowiadanie i wspomnianie, o ciągle stawanie się dzięki pisaniu, o rolę — większą czy mniejszą — tej chwili w całości życia.

SUMMARY

The article attempts to analyze Paweł Sołtys's prose through the lense of Martin Heidegger's phenomenology. The author argues that the short story *Patelnia* is not necessary about anything particular, that the content is in some way empty, and that the meaning of the story comes not from the events which take place in the short story, but from the relation of the short story to the different stories in book *Mikrotyki* by Paweł Sołtys, from which the *Patelnia* comes from, relation to the dailiness of life, and eventually relation to the whole being expressed through the language of the story.

³⁰ J. Kociatkiewicz, M. Kostera, *Antropologia pustych przestrzeni*, [w:] *Pisanie miasta – czytanie miasta*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1997, s. 80.

³¹ Tamże, s. 75–78.

³² Tamże.

KEYWORDS

Paweł Sołtys, prose, Martin Heidegger, phenomenology, anthropology

BIBLIOGRAPHY

- Augé M., *Nie-miejsca: wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, Warszawa 2010.
- Baudrillard J., *Słowa kluczowe*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Dąbrowski M., *Paweł Sołtys, „Mikrotyki”*, <https://culture.pl/pl/dzielo/pawel-soltys-mikrotyki> [dostęp: 13.01.2020].
- Deleuze G., Guattari F., *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, przeł. T. Kaszubski, Warszawa 2017.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc plateau. Kapitalizm i schizofrenia II*, , przeł. S. Królak i in., Warszawa 2015.
- Domańska E., *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3.
- Gara J., *Egzystencjalny fenomen codzienności jako źródło antycypacji przyszłości*, „Studia z Teorii Wychowania” VI, 2015, nr 3.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2007.
- Kociatkiewicz J., Kostera M., *Antropologia pustych przestrzeni*, [w:] *Pisanie miasta – czytanie miasta*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1997.
- Kowalcze M., *Jestem tym, co mam: rzeczy jako narzędzie poznania podmiotu i jego manifestacji w świecie*, „Tematy z Szewskiej” 2017, nr 1.
- Migasiński J., *W stronę fenomenologii niezjawiskowej. Fragmenty pewnej historii*, Warszawa 2019.
- Pisanie miasta – czytanie miasta*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1997.
- Rożdżeński R., *Zagadnienie istoty prawdy w rozprawie Martina Heideggera Bycie i czas*, „Logos i Ethos” 2014, nr 1.
- Sołtys P., *Mikrotyki*, Wołowiec 2017.
- Sulima R., *Antropologia codzienności*, Kraków 2000.
- Staszewska J., *Ludzkie historie poprzez przedmioty: refleksje na temat antropologii rzeczy*, „Tematy z Szewskiej” 2016, nr 1.

Wiertelwska-Bielarz J., *Specyfika pojęcia narzędzia w koncepcji Wittgensteina i Heideggera*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2010, nr 9.

Wóźniak C., *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Kraków 2013.