

Andrzej Suszka-Fiedor

Derrida, Proust – dekonstrukcja fenomenologii Logosu?

Twórczość Derridy włącza się w oryginalny sposób w szeroki i bardzo wpływowy nurt, czy wręcz paradygmat uprawiania filozofii, zwany za Rortym – „lingwistycznym zwrotem” (linguistic turn). Zarówno tradycja hermeneutyczna, analityczna, jak i fenomenologiczna odwołuje się bezpośrednio do medium języka jako fundamentu rozstrzygnięć epistemologicznych, ontycznych, a nawet aksjologicznych. Paradygmat ten równie mocno zaznaczył swą obecność w badaniach inspirowanych dorobkiem szwajcarskiego językoznawcy Ferdinanda de Saussure’a, a więc w strukturalizmie i psychoanalizie lingwistycznej Lacana. Na gruncie francuskim, dekonstrukcjonizm Derridy, obok „archeologii wiedzy” M. Foucaulta, „nomadologii-rizomatyki” G. Deleuze’a i F. Guattariego, „ekonomii libidinalnej” J.F. Lyotarda, „ekonomii politycznej znaku” J. Baudrillarda, czy wspomnianej już „psychoanalizy lingwistycznej” J. Lacana – zaliczany bywa do formacji intelektualno-filozoficznej nazywanej „post-” lub też „neo-strukturalizmem”.

„Neostrukturalizm” jako generalne określenie natury i specyfiki myśli francuskiej końca XX wieku charakteryzuje, zdaniem Manfreda Franka, kondycję praktyki filozoficznej, która kontynuując dorobek Hegla, Nietzschego i Heideggera, jest postrzegana jako „myśl po końcu metafizyki”.¹ Taka post-metafizyczna myśl uprawiana jest tutaj jednak jako *myśl po strukturalizmie*. Lecz, co silnie akcentuje Frank, nie jest to jakiś nowy paradygmat, całkowicie odsuwający w cień dorobek strukturalizmu. „Neostrukturalizm jest nie tylko, jak

¹ Por. Manfred Frank, *What is Neostructuralism*, Minneapolis 1988, s. 21 n.

termin 'poststrukturalizm' sugeruje, jakąś szkołą myślenia, która ujrzała światło dzienne *po* strukturalizmie; jest on równocześnie krytycznie związany ze strukturalizmem i nie może być zrozumiany, gdy fakt ten zignorujemy.² Tak umiejscowiony przez Franka neostrukturalizm przekracza i radykalizuje etnologiczno-lingwistyczny strukturalizm za pomocą środków i metod filozoficznych.

Już samo pojęcie dekonstrukcji jest bardzo silnie uwikłane (lecz nie na zasadzie prostego zapożyczenia, a raczej „szczepienia”) w związku z husserlowskimi i heideggerowskimi kategoriami „Abbau” i „Destruktion”. Obydwa te pojęcia są terminami określającymi specyficzne fazy fenomenologicznej redukcji. W swej pracy z 1938 roku „Doświadczenie i sądzenie” konstatując, iż ani logika, ani psychologia nie jest zdolna do odsłonięcia prawdziwych fundamentów wiedzy, proponuje Husserl metodę „koniecznościowego powrotu do najbardziej źródłowych samo-oczywistości doświadczenia”.³ Służący temu celowi fenomenologiczny demontaż (Abbau) metafizyczno-psychologizacyjny i scjentystyczny presupozycji myślenia składać się miał z dwóch podstawowych etapów: pierwszego, prowadzącego od „obiektywnej” rzeczywistości światopoglądów i teorii do źródłowego świata „żywych obecności” (lebendige Gegenwart), oraz drugiego, przechodzącego przez świat żywych sensów w sferę transcendentalnej subiektywności, konstytuującej zarówno świat „żywych obecności”, jak i świat obiektywny.⁴

Heideggerowska natomiast fenomenologiczna destrukcja (Destruktion) składa się z trzech stadiów:

- redukcji tego, co „jest” do bycia (Sein),
- konstrukcji struktur bycia,
- destrukcji i demontażu metafizycznej tradycji zapominającej źródła bycia.⁵

² Ibidem.

³ Por. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge 1986, s. 110.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibid., s. 113.

Autor *Sein und Zeit* chce wyjść poza schematy filozoficzne systemów, „zamknąć” filozofię, aby dotrzeć do źródłowych doświadczeń, które wyznaczają najpierwsze i najbardziej bezpośrednie określenia bycia. „Destrukcyjność” fenomenologiczna pozwala odrzucić „sklerotyczną” tradycję metafizyki, zapoznającą fenomen bycia bytu. Heidegger jest jednak świadomy, że nie możemy tego dokonać w formie jednorazowego, kartezjańskiego czy neopozytywistycznego gestu odrzucenia „metafizycznych” pojęć, gdyż to one właśnie wyznaczają sposób doświadczania przez nas świata i jego bycia. Nie ma żadnego absolutnego początku, do którego moglibyśmy się odwołać, nasze rozumienie bycia jest już zawsze poprzedzone i uwikłane w tradycję pojęć i językowego dyskursu. Każde, nawet najbardziej pierwotne rozumienie, jest hermeneutyczne, interpretacyjne i możliwe tylko w horyzoncie przedrozumienia: „z tego powodu – pisze Heidegger – z konieczności przynależy do pojęciowej interpretacji bycia i jego struktur [...] *destrukcja*, to jest krytyczna *dekonstrukcja* (Abbau) tradycyjnych pojęć, która przede wszystkim musi być zastosowana aż do źródeł, z których one się wywodzą.”⁶ Derrida, pomimo że w swej strategii dekonstrukcyjnej podejmuje husserlowskie i heideggerowskie wątki krytyczne, to jednak odrzuca możliwość dotarcia do źródłowych, pełnych i niezapośredniczonych pokładów sensu, przez co radykalnie zmienia się u niego wykładnia „dekonstrukcyjnej” redukcji. Jeszcze w pierwszej opublikowanej wersji *De la grammatologie* posługiwał się Derrida terminem „destrukcja”, który dopiero w pełnym, książkowym wydaniu zastąpiony został pojęciem dekonstrukcji. Kategoria dekonstrukcji, w przeciwieństwie do „destrukcji”, uwypuklać ma mechanizm równoczesnego budowania i burzenia, mechanizm myśli pozostającej „na granicy”, w obrębie „przestrzeni nierozstrzygalności”, krytyczno-afirmującej, burząco-wytwórczej. Przedimek „de” słowa dekonstrukcja komentuje Derrida tak: „nie oznacza burzenia tego, co samo się konstruuje lecz [oznacza] raczej to, co pozostaje do pomyślenia poza konstruktywi-

⁶ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt/M 1975, s. 31; cyt. za: C.J. Evans, *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of Voice*, Minneapolis & Oxford 1991.

stycznym czy destrukcjonistycznym schematem”.⁷ Dekonstrukcja byłaby więc – jak pisze jeden z komentatorów myśli Derridy – „przebyciem drogi wśród tekstualnych warstw w celu pobudzenia i ujawnienia zapomnianych czy uśpionych osadów znaczenia, jakie narosły i osadziły się w materii tekstu [...] techniką rozwarstwienia (de-sedymantacji) tekstu w celu wydobycia z powrotem na powierzchnię tego, co zawsze już wpisane było w jego teksturę”⁸.

Derridiańska wykładnia dekonstrukcyjnych strategii opiera się dodatkowo na przeświadczeniu, iż myślimy i piszemy nie jako autonomiczne i samodzielne „podmioty” dyskursu, lecz jesteśmy pierwotnie podporządkowani dynamicznym strukturom języka i „pisma” sensów, tak iż „pisarz pisze w języku w logice, której systemu, praw i życia jego dyskurs z definicji nie może opanować bezwzględnie. Używa ich tylko, pozwalając, by rządził w pewien sposób i do pewnego stopnia ów system”⁹.

Jonathan Culler wyróżnia cztery podstawowe etapy dekonstrukcji:

A. Faza destrukcji:

– odsłonięcie założeń metafizycznych rządzących strukturą „episteme” tekstu (na przykład opozycje wnętrza i zewnątrz, istoty i zjawiska, bytu i niebytu, pisma i mowy itp.),

– pokazanie, że odsłonięta hierarchia metafizyczno-epistemiczna jest podważana w samych tekstach, które się na niej opierają.

B. Faza konstrukcji.

– posłużenie się wcześniej obaloną opozycją, np. mowa – pismo, wewnątrz – zewnątrz, istota – zjawisko w celu jej samodegradacji i „rozplenienia tekstu wytwarzającego tym samym tzw. struktury nierozszczygalskości”, – przesunięcie opozycji metafizycznych z pozycji fundamentu hierarchicznych struktur myślenia filozoficznego

⁷ J. Derrida, *Limited INC abc*, Evanston 1988, s. 147.

⁸ J. V. Harrari (ed.), *Textual Strategies. Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, Ithaca & New York 1979, s. 37; cyt. za: R. Nycz, „Dekonstrukcjonizm teorii literatury”, *Pamiętnik Literacki* 1986, nr 4, s. 115.

⁹ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 227; por. też: B. Banasiak, „Dekonstrukcyjna lektura gramatologiczna czyli dywagacja”, *Principia* t. III (1991), zvl. ss. 79 n.

na pozycje wtórne, akcydentalne – tak, iż przestają one pełnić rolę metafizyczną jako opartą na złudzeniu.¹⁰

„Dekonstruować filozofię – pisze Derrida – to zatem, przemyśleć ustrukturowaną genealogię jej pojęć w sposób najwierniejszy, najbardziej wewnętrzny, ale to zarazem – od pewnego nie kwalifikowanego dla niej, nie dającego się nazwać zewnątrz – określić to, co historia ta mogła ukryć czy zakazać, czyniąc siebie historią zainteresowaną w jakiejś mierze tą represją.”¹¹ Strategia ta wiąże się bezpośrednio z obnażeniem złudzeń ‘metafizycznej’ filozofii, a więc z „zakwestionowaniem wyższego określenia sensu bycia jako obecności, określenia, w którym Heidegger potrafił dostrzec przeznaczenie filozofii”.¹²

Doświadczenia fenomenologicznego wymiar „logocentryczny”

„Wszelkie doświadczenie jest doświadczeniem sensu” – pisze Derrida – a filozoficzna jego wykładnia ukonstytuowała się w próbie odrzucenia aspektu różnicy i uchwycenia sensu w jego pełni i czystości. „Język” świadomości stanowi zawsze element ściśle, wręcz organicznie związany z warstwami sensu przed-językowego, wyłaniającego się w percepcji lub samoświadomości podmiotu. Jak pisze Gadamer, powołując się na chrześcijańską tradycję inkarnacji – „ludzka relacja między myślą a mową odpowiada, przy całej swej niedoskonałości, Bożej relacji Trójcy. Wewnętrzne słowo umysłu jest tak samo istotowo tożsame z myśleniem, jak Bóg Ojciec z Synem Bożym”.¹³ Jedyną „prawdziwą” rolą języka było jak najdoskonalsze ucieleśnienie i wyrażenie sensu w medium „pełnego słowa” – Logosu. Język filozofii zawierał więc zawsze „jako swoją filozoficzną specyfikę, projekt

¹⁰ Jonathan Culler, „Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich”, przeł. M.B. Fedewicz, *Pamiętnik Literacki* 1987, nr 4, s. 235.

¹¹ J. Derrida, *Pozycje* (fragmenty), przeł. B. Banasiak, *Colloquia Communia* 1988, nr 1-3, s. 295.

¹² Ibidem.

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 385.

wymazania samego siebie w obliczu znaczonej zawartości, którą przynosi i ogólnie rzecz biorąc, wyklada”.¹⁴ Najpełniejszym wyrazem tej strategii i zwięźczeniem niejako logocentrycznego projektu metafizyki jest fenomenologia Husserla, ufundowana w kategorii „żywej obecności” nazywanej przez Derridę „znaczonym transcendentalnym”. Husserl uważał bowiem, że „Każde ‘to, co domniemane jako takie’, każde mniemanie w sensie noematycznym dowolnego aktu jest wyrażalne przez ‘znaczenia’”.¹⁵ Medium tego wyrażania – idealny język ‘logicznych znaczeń’ – nie podlegając „pracy różni”, jest pełnym i czystym uobecnieniem się elementu znaczonego w elemencie znaczącym. Koncepcja ta opiera się, zdaniem Derridy, na „fonocentrycznej” wykładni języka jako „fenomenologicznego głosu”, który w sposób esencjalny wiąże *logos* i *phone* w słyszająco-rozumiejącej się (*s’entendre*) samoświadomości transcendentalnego podmiotu.¹⁶ „Brzmienie słowa może się nazywać wyrażeniem – pisze Husserl – jedynie dlatego, że wyraża przynależne doń znaczenie; wyrażanie tkwi w nim pierwotnie. ‘Wyrażenie’ jest przedziwną formą, która da się dostosować do wszelkiego ‘sensu’ (do noematycznego ‘rdzenia’) i podnosi go do dziedziny ‘logosu’, tego co pojęciowe, a przez to ‘tego co ogólne’”.¹⁷ Derrida nazywa taki model świadomości i języka modelem logocentrycznym czy nometologicznym, w którym „znaczona i znacząca nie tylko zdają się łączyć ze sobą, ale w połączeniu tym znacząca [tj. język] zdaje się ulegać zatarciu i stawać przezroczyste, by pozwolić pojęciu uobecnić się sobie samemu jako to, co jest; jako to, co nie odsyła do niczego innego prócz własnej obecności”.¹⁸ Takie rozumienie natury świadomości i języka nie jakimś oryginalnym pomysłem czy arbitralnym wyborem Husserla, lecz zdaniem Derridy, stanowi fundament całej metafizycznej epoki, na którym zbudowano

¹⁴ J. Derrida, *De la grammatologie*, s. 229.

¹⁵ Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga I*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 429.

¹⁶ Por. J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris 1967, s. 14 n.

¹⁷ E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 429 n.

¹⁸ J. Derrida, *Pozycje*, op. cit., s. 292.

wana została zachodnia koncepcja języka, znaku i obiektywności, a w konsekwencji ponad historyczny model „episteme”. Pojęcie prawdy i pełnej, obiektywnej obecności służące za podstawę dla zbudowania modeli „nauki”, „sztuki” czy „metafizyki” bazują, na „eschatologicznym” doświadczeniu tęsknoty za nieupadłym światem, z którego wyeliminowane będą struktury pośredniczące i różnicujące w którym wszystko będzie zarazem w-sobie i dla-siebie. „Doświadczenie to jest naturalnie złudzeniem, ale złudzeniem na konieczności którego zorganizowała się semiologia, której pojęcia i fundamentalne założenia dają się bardzo dokładnie wyznaczyć od Platona poprzez Arystotelesa, Rousseau, Hegla etc. do Husserla”.¹⁹

Podjęte przez Derridę zarysowanie granic logocentrycznego paradygmatu doświadczania sensu jako obecności ma być więc także opisem warunków pojawienia się i funkcjonowania metafizycznej filozofii i „naukowej” nauki (ukazując zarazem głęboko ukryte ich presupozycje i nieuświadomiane dotychczas mechanizmy). Trzeba jednakże wyraźnie podkreślić, iż zarysowanie granic „onto-teo-teleologii” Zachodu nie jest i nie może być jej całkowitym przekreśleniem, czy naiwnym odrzuceniem. Derrida wydaje się w pełni tutaj zgadzać z rozumowaniem Heideggera, który uważał, że „Granica nie jest tym, przy czym coś się kończy; dopiero gdy coś jest ograniczone – jak rozpoznali to już Grecy – zaczyna być sobą”.²⁰ Co więcej, „domknięcie” owej logocentrycznej epoki, nie tylko nie może być równoznaczne z jej odrzuceniem, lecz również nie może być dookreśleniem jakiegś jednorodnej struktury czy homogenicznego pola filozoficznego dyskursu, gdyż strukturalna granica „epoki logosu” „ma zawsze postać rozmaitych uskoków, podziałów, których znamię czy bliźnię noszą wszystkie teksty filozoficzne”²¹. Nie możemy więc od tak po prostu „uniknąć metafizyki”, czego w naiwny i arogancki sposób wielokrotnie próbowano już dokonać w dziejach filozofii. Wszelkie bowiem

¹⁹ J. Derrida, *Pozycje*, s. 292.

²⁰ M. Heidegger, „Budować, mieszkać, myśleć”, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, Mieszkać, Myśleć*, wybór pism pod red. K. Michalskiego, Warszawa 1979, s. 326.

²¹ J. Derrida, *Pozycje*, op. cit., s. 293.

pojęcia, nazwy, metafory, kategorie, cała gramatyka wreszcie, w sposób istotowy zanurzona jest są w metafizycznej tradycji i rozumienie tych elementów nierozzerwalnie jest z nią związane. Nie deklarując więc odrzucenia, ani całkowitej „śmierci” filozofii z jej głównymi „filozofemami” podmiotu, prawdy, bytu, Boga, znaczenia, dokonuje Derrida odsłonięcia jej „pasożytniczej struktury”²². Źródłowe „pismo” wdiera się w sposób nieodwracalny w żywy organizm logosu (logos zoon), zanieczyszczając i zakłócając idealną, rozumiejąco-słyszającą się „mowę” świadomości, co „prowadzi nas do zdemaskowania czysto teoretycznego wizerunku i analogii Ja (Je) jako absolutnego widza swej własnej, psychicznej mojności (moi)”²³.

*Doświadczenia fenomenologicznego
wykładnia „gramatologiczna”*

Jak podkreśla Freud, cytowany przez Derridę w kontekście dekonstrukcji pokartezjańskiej metafizyki samoświadomego Cogito, każda „psychologiczna teoria zasługująca na zainteresowanie musi dostarczyć wytłumaczenia ‘pamięci’”²⁴ Pamięć bowiem, zdaniem Freuda, tworząc trwałe struktury czy mechanizmy powtarzalności i dystrybucji sensów, stanowi nie tyle jedną z własności świadomości, lecz samą jej istotę i warunek jej funkcjonowania. Praca świadomości, ufundowana w pamięci, sprawia, że „psychiczna treść [content] będzie reprezentowana przez tekst, którego istota jest nieredukowalnie graficzna. Struktura aparatu psychicznego będzie natomiast reprezentowana przez maszynę piszącą”²⁵ Pamięć jako źródłowe „arché-pismo” świadomości, podlega zdaniem Derridy prawom „iterabilności”. Iterabilność pamięci przejawia się w pierwotnym mechanizmie sensotwórczym, polegającym na takiej powtarzalności, która zawsze wiąże się z innością, różnicą czy zmianą. Rdzeń „iter”

²² J. Derrida, *Limited INC*, op. cit., s. 103.

²³ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, op. cit., s. 11.

²⁴ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, s. 298.

²⁵ *Ibid.*, s. 297.

pochodzi z sanskryckiego słowa „itara”, co znaczy „inny”. Iterowalność to również źródłowa możliwość czytelności danej struktury inskrypcyjnej (np. tej zapisanej w pamięci) pod nieobecność jej „intencjonalnego” autora. Wrażenia i doznania zawarte w pamięci czy podświadomości są odczytywalne na swój własny, zawsze „inny”, nieokiełnany, autonomiczny sposób. Także Marcel Proust w ostatnim tomie swego opus vitae, *Czasie odnalezionym* twierdzi, że „rzeczywistość tworzy się tylko w pamięci”. Ta na pozór spekulatywna teza, w świetle post-logocentrycznej fenomenologii jawi się w nowym, „post-metafizycznym” horyzoncie interpretacyjnym, który przybliżyć nam może koncepcje „rozpadu” czy „rozplenienia” świadomości i podmiotowości, tak radykalnie wysuwane przez Derridę, Foucaulta, Lacana czy Deleuze’a. Zarówno Derrida, jak i Proust wierni są w swych poszukiwaniach upartej chęci wszelkich fenomenologów, aby opisać transcendentalne, źródłowe warstwy i struktury sensotwórcze, których odsłonięcie wiąże się nierozzerwalnie z porzuceniem wszelkich, nawet najbardziej oczywistych i racjonalnych przekonań, czy teorii dotyczących rzeczywistości. „Ale trzeba było na to odwagi wszelkiego rodzaju, nawet uczuciowej. Bo stanowiło to nade wszystko wyrzeczenie najdroższych ułud, rezygnację z wiary w obiektywność tego, cośmy wypracowali w sobie, miast więc upajać się po raz setny słowami: ‘Była bardzo urocza’, przeczytać je na odwrót: ‘Miło mi było ją ucałować’ ”.²⁶ Elementy proustowskiej „pamięci” rozrywają sztywne schematy „podmiotowej” świadomości, rozrywają i rozszczepiają tym samym tradycyjne, linearne, przyczynowo-skutkowe ramy opisu „fenomenów” świadomości. Podobnie jak derridiańskie arché-pismo świadomości przekracza pierwotność metafizycznej opozycji inteligibilnego i zmysłowego, świadomego i nieświadomego itp., tak samo proustowska „pamięć” stanowi swego rodzaju źródłową „różnię” świadomości, nie podlegającą ani intencjonalnemu dyktatowi podmiotu, ani przyczynowo-skutkowemu „percypowanemu” przedmiotowi. Doznania i reprezentacje, których miejscem wydarzania się jest pamięć „jak fragmenty archéologiczne,

²⁶ M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. VII, *Czas odnaleziony*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1992, s. 213.

będą zawsze różne i nieciągłe w stosunku do ich rekonstrukcji percepcyjnych czy językowych. Nawet przy założeniu, że fragmenty archéologiczne pogrzebane w przeszłości to nic innego, tylko przedstawienia; porządek tego, co w postaci ruin spoczywa w pamięci, różni się od porządku późniejszych rekonstrukcji”.²⁷ Proust bardzo wyraźnie podkreślał ów aspekt „rozplenienia” linearno-substancjalnego porządku podmiotowości: „moja dzisiejsza osobowość przypomina już tylko opuszczony kamieniołom; sądziłaby, że wszystko co zawiera, jednakie jest i monotonne, ale z każdego tu wspomnienia dobywa, niby rzeźbiarz grecki, nieprzeliczone posągi”.²⁸ Pamięć jednocześnie z przekroczeniem paradygmatu podmiotowości przekracza również sensotwórczą źródłowość autonomicznej percepcji i samouobecnienia się sensu. Porzucony w ten sposób zostaje metafizyczny projekt „logocentrycznych” strategii – odzyskania dla świadomości i języka niezapośredniczonego uobecnienia się bytu tego, co Husserl nazwał „żywą obecnością sensu”. Pamięć bowiem, jak trafnie ujmuje to zjawisko Eugenio Donato „nie jest zwyczajną przeszłością, którą można powołać do istnienia aktem woli, ani też jej przedmioty nie są pospolitymi przedmiotami, których tożsamość daje się ustalić precyzyjnie”²⁹. Percepcja i świadomość, okazują się być zjawiskami źródłowo uwarunkowanymi przez wcześniejszą, nieokreśloną grę pokładów pamięci (Proust) czy arché-pisma różni (Derrida). Dokonuje się w ten sposób „dekonstrukcja” ontologicznej pierwotności przedmiotu i podmiotu percepcji czy świadomości wobec pojawienia się warstw sensu w każdym możliwym przedstawieniu czy uświadomieniu. Oznacza to przekroczenie metafizycznej wykładni z jej tradycyjnymi „filozofemami” substancji myślącej, istoty (eidos), obecności jako punktu czy przedziału „teraz” itp., tworzącej od zarania filozofii Zachodu jej logocentryczny paradygmat, w obrębie którego wykształcał się równoległe metafizyczny scjentyzm.³⁰

²⁷ E. Donato, „Ruiny pamięci”, przeł. D. Gostyńska, *Pamiętnik Literacki* 1986, nr 3, s. 320.

²⁸ M. Proust, *Czas odnaleziony*, op. cit., s. 202.

²⁹ E. Donato, *ibid.*, s. 320.

Na tym transcendentальnym poziomie „pamięci” i „różni” świadomości „percepcja nie istnieje [...] to co nazywa się percepcją nie jest pierwotne [...] w pewien sposób wszystko zaczyna się przez ponowne przedstawienie (re-présentation) [oznacza to po prostu], że nie ma początku”³¹.

Pojęcie, idea, percepcja, denotat, które w modelu logocentrycznym pełniły funkcję „początku” i „źródła” świadomości oraz zakotwiczenia obiektywności znaczeń tracą swą protekcyjną władzę nad regionami świadomości „transcendentalnej”. Wbrew uświęconej filozoficznej tradycji utrzymującej, iż przyczyna musi być „doskonalsza” od skutku paradoksalnie okazuje się, że pełna obecność sensu, idei czy pojęcia świadomości, możliwa jest dzięki uprzedniej, nieokiełznanej grze różnic i struktur nieobecności. Rządzi się ona własną, „retoryczną” strategią niekończących się łańcuchów znaków, śladów, nijak-obiektywnych fascynacji, nie-uobecnialnych pożądań, nie artykułowalnych zawirowań sensów itp. Żaden element proustowskiej pamięci czy derridiańskiego arché-pisma różni nie jest zamkniętym w sobie, samodzielny atomem sensu, lecz jako „ślad” stanowi o możliwości „generowania” nieograniczonej a priori wielości znaczeń. Wielość ta, na tym „quasi-transcendentalnym” poziomie nie podlega dobru dusznej i tak wygodnej w budowaniu systemów metafizycznych, ojcowskiej opiece „podmiotu”, „podmiotu intencjonalnego”, „cogito”, „samoświadomości”, „przyrodzonego światła rozumu” etc. Taką suplementarną względem pełnej obecności sensu strukturę śladów dopuszcza już sam Husserl (uważając jednak, że stanowi ona jedynie pewne „dopełnienie” czy „suplement” żywego uobecnienia), przyznając, że „możemy w jedności pewnego zdarzenia stanowiącego uobecnienie znaleźć, obok uobecnień spostrzeżeń, zarazem – uobecnienia przypomnień, oczekiwań, wyobrażeń itd”³². Obecność śladu jest źródłem zarazem „obecności”, jak i „nieobecności”. Rozszczepieniu ulega, kluczowa dla myśli logocentrycznej, tzw. „sytuacja origo”

³⁰ Por. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., s. 23, 67 n.

³¹ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, op. cit., s. 50.

³² E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 351.

– oparta na fundamencie „ego, hic et nunc”. Ślad bowiem jest „tu” obecnością „nie-tu” a zarazem „nie-tu” obecnością „tu”; „teraz” obecnością „nie-teraz” jednocześnie „nie-teraz” obecnością „teraz”. Pamięć jako źródłowa różnia ego, czy tajemny „palimpsest” świadomości przekracza w ten sposób deterministyczny, przyczynowo-skutkowy porządek czasu, przestrzeni a także podmiotowej konstytucji myśli. „Istotą pamięci mimowolnej – pisze Deleuze w *Proust et les Signes* – nie jest podobieństwo ani nawet tożsamość, są one tylko jej warunkami. Istotą jest różnica uwewnętrzzona, która stała się immanentną.” Proust tak oto doświadcza owego proklamowanego przez poststrukturalistów „rozplenienia” logocentrycznego „filozofemu” ja-tu-teraz: „różnorodne, błogosławione wrażenia [...] kojarzące się między sobą w ten sposób, iż i w momencie obecnym, i w momencie oddalonym odczuwałem je tak intensywnie, że przeszłość wkraczała nawet w terażniejszość, a ja wahałem się, nie wiedząc, w której z nich się znalazłem; co prawda, istota, która smakowała wtedy we mnie to wrażenie, smakowała je w tym, co miało ono wspólnego i z dawnymi dniami, i z momentem aktualnym w tym, co zawierało ono pozaczasowego”.³³ Przeszłość i przyszłość przestają pełnić rolę metafizycznej granicy żywej pełni terażniejszości, lecz zostają włączone w samą istotę jawienia się obecności. Substancjalność podmiotu zanika, stając się wytworem prymarnej, niefrasobliwie poczynającej sobie z logiczną przyczynowością i intencjonalnością, warstwy prapisma pamięci. Podobnie jak derridiańska „różnia” obecności, bardziej pierwotna niż sam parmenidesowy „Byt” gdyż tym, co konstytuuje Byt jest jego Różnica w stosunku do nie-Bytu. Tak samo, wyodrębnienie „teraz” pewnego doznania możliwe jest tylko dzięki źródłowej wobec każdorazowego wrażenia, różnicy, pozwalającej nam na wtórne, wzajemne od-różnienie i kon-tekstualizację terażniejszości, przeszłości czy przyszłości. Podmiot doświadcza sensu jedynie wówczas, gdy „obcuje z systemem różnic językowych”, gdy „wpisuje się sam w system różnic”.³⁴ Autentyczne doznania Marcela, zdają się całko-

³³ M. Proust, *ibid.*, s. 187.

wicie potwierdzać tą teoretyzującą diagnozę rzeczywistości post-metafizycznej. Píše Proust:

„Różnica, czysto zmysłowa, tkwiła w wywoływanych obrazach [...] Nie zaprzątałem się krańcową różnicą, jaka istnieje między wrażeniem prawdziwym, którego dostarcza nam przedmiot, a wrażeniem sztucznym, jakie wywołujemy w sobie, z rozmysłu usiłując go sobie przedstawić [...] Notowałem najwyżej ubocznie, że różnica zachodząca między poszczególnymi z wrażeń rzeczywistych – różnice te wyjaśniają, czemu jednolite malowidło życia nie może go przypominać – wywodzi się prawdopodobnie z takich przyczyn, iż najbliższe słowa wypowiedziane w pewnym okresie naszego życia lub najmniej znaczące z naszych gestów, były otoczone, nosiły [...] [różnicę] na sobie.”³⁵ Krytyczna propozycja Derridy i opisy Prousta, sprowadzają się do dostrzeżenia źródłowej roli „czasu utraconego”, „czasu śmierci”, dla wtórnie re-konstruowanej (de-konstruowanej) substancjalnej tożsamości „czasu życia” – „czasu odnalezionego”. Ów proustowski „czas utracony”, czas nieobecny „tu i teraz” w postaci esencjonalnej pełni obecności, lecz za to „rozpleniający się” w esencji „tu i teraz” jako wszechobecny pasożyt niepełności i dezintegracji struktury przedmiotowo-podmiotowej, jest derridiańską „różnicą samą”, „źródłową pracą różni”. Proust, zagubiony w nierozwikłanych splotach wątków opowieści jej autor, jest również tajemniczym jej bohaterem; świat subiektywny i świat obiektywny wzajemnie się przenikają i całkowicie zacierają swe metafizyczne kontury. Tak więc „nie istnieje podmiot, który byłby czynnikiem, autorem i panem różni, i któremu ewentualnie i empirycznie jawiłaby się ona. Subiektywność – tak jak i obiektywność – jest skutkiem różni, skutkiem wpisany w system różni”.³⁶ Przyjęcie takiej przed-substancjalnej wkładni źródłowości jest, w opinii Derridy, odsłonięciem ukrytych presupozycji myślenia metafizycznego, a w konsekwencji „zaryso-

³⁴ Por. J. Derrida, „Różnia (différance)”, przeł. J. Skoczylas, w: M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978.

³⁵ M. Proust, *ibid.*, ss. 183-186.

³⁶ J. Derrida, *Pozycje*, op. cit., s. 40.

waniem jego strukturalnych granic”. Strategia metafizycznego myślenia, jak twierdzi Derrida kontynuując krytykę metafizyki podjętą już m.in. przez Nietzschego i Heideggera, „polegała zawsze [...] na pragnieniu oderwania obecności sensu, [np. intencji autora] pod tym czy innym mianem, od różnicy”³⁷. Proust explicite podtrzymuje stanowisko „archeologów różnicy”: „w owym dniu, kiedy skosztowałem magdalenki umaczonej w herbacie [...] Różnica, czysto zmysłowa, tkwiła w wywoływanych obrazach”³⁸. Tradycyjne, metafizycentrocentryczne pojmowanie źródeł sensu i znaczenia, obecne jest zdaniem Derridy także w scjentyistycznej koncepcji „naukowości nauki” czyli episteme, w fonocentrycznej tradycji rozumienia natury języka, w strukturalistycznej koncepcji systemu i struktury, w heideggerowskim „pra-słowie” (Ur-Wort). Sens takowy był zawsze, choć niekoniecznie explicite, określany jako ostateczna, substancjalna obecność, która znajdowała się „poza i przed pracą różni, poza i przed procesem czy systemem znaczenia”³⁹. Jedynym zadaniem języka, świadomości czy struktury, było uchwycenie jednostek sensu w ich autonomicznej i atomowej tożsamości, by następnie w sposób adekwatny móc je wyrazić, uporządkować bądź zakomunikować. „Taki sens – będący sensem fenomenologicznym, ostatecznie zaś wszystkim, co dane jest pierwotnie świadomości w percepcyjnej naoczności – nie zajmowałoby więc od początku pozycji znaczącego, [nie byłby] wpisany w relacjonalne i różniczkowe pasmo, które stanowiłoby dlań odesłanie, ślad, gram, rozprzestrzenienie”⁴⁰. Zdumiewające, że Proust, oddając się prozaicznej czynności smakowania magdalenki, czy potykając się o nierówności trotuaru dokonuje, uderzająco bliskich derridiańskim, opisów natury swych doznań i wrażeń „wpisanych” w sposób istotowy w dynamiczną grę różnic i znaków: „Otóż w tym właśnie momencie, drugi znak umocnił ten znak, jaki dały mi dwie nierówne płyty [...] znakom, co miały wydobyć mnie ze zniechę-

³⁷ Ibid., s. 289.

³⁸ M. Proust, *ibid.*, s. 183.

³⁹ J. Derrida, *ibid.*, s. 288.

⁴⁰ Ibid., s. 288 n.

cenia i przywrócić mi wiarę w literaturę, zależało tego dnia na tym, by się mnożyć [...] załamując się i rozścielając upierzenie oceanu zielonobłękitnego jak ogon pawia.⁴¹

Pismo świadomości

Nie ma Logosu, istnieją tylko hieroglify.
(Deleuze, *Proust et les Signes*)

Księga o znakach obrazowych, nie zakreślonych przez nas,
jest naszą jedyną księgą.
(Proust, *Czas odnaleziony*)

Każdy element proustowskiej pamięci, tak samo jak derridiański „grafem” arché-pisma, jest „obdarzony mocą pozwalającą na oderwanie się od kontekstu, czyli od wszystkich obecności, które współpracują przy jego napisaniu [np. od kontekstu percepcji, intencji, denotacji – A.S.F]. Ta siła oderwania nie jest predykatem przypadłościowym, ale należy do samej struktury tekstu pisanego”.⁴² Takiego właśnie „źródłowego” zerwania i poróżnienia (rupture) znaczących struktur pamięci z intencją i samoświadomością podmiotową, które Derrida nazywa „źródłowym pismem” wszelakiego sensu (archi-écriture) doświadcza Proust. Wspominając mnożenie się i rozścielanie znaków w jego wyobraźni, notuje: „pojmowałem aż nazbyt dobrze, iż to, co nierówność płyt i związane z nią wrażenie sztywności serwetki, smak magdalenki obudziły we mnie, nie miało żadnego związku z tym, co usiłowałem często przypomnieć sobie o Wenecji, Balbec, Combray, przywołując na pomoc pamięć jednolitą”⁴³. Ta „piśmienność” myśli, jej źródłowa „arbitralność” w stosunku do jedni żywej mowy, samoświadomości cogito sprawia, że pisanym śladem,

⁴¹ M. Proust, *ibid.*, s. 184 n.

⁴² J. Derrida, „Pismo i telekomunikacja”, przeł. J. Skoczylas, *Teksty* 1975, nr 3, s. 85.

⁴³ M. Proust, *ibid.*, s. 186.

tekstem, grafemem, hieroglifem staje się dowolny element świadomości. Granice tożsamości i intencjonalnego kontekstu doznań i myśli, ulegają rozproszeniu w nieogarnionym „piśmie” skojarzeń i odeśłań, wprowadzającym „nieobecność i różnice (mediacje, znaki, retencje etc.) w serce samo-obecności”⁴⁴. Pismo to nie jest już podporządkowane bezpośredniej „komunii” z Logosem, czyli z sensem zarazem w-sobie i dla-siebie. W ten sposób również „Proust przeciwstawia świat znaków i symptomów świata atrybutów, świat patosu świata Logosu, świat hieroglifów i ideogramów rzeczywistości wyrażenia analitycznego (l'expression analytique), pismu fonetycznemu i racjonalnej myśli”⁴⁵. Świadomość (cogito, logos) przestaje pełnić rolę rodzica i protekcyjnego opiekuna swych zagubionych dzieci (cogitationes, logoi). „Status tego sieroty, którego opieką nikt nie może się obarczyć, pokrywa się ze statusem *graphein*, które będąc synem niczym, w chwili zyskania zapisu pozostaje zaledwie synem i nie przyznaje się już do swych źródeł: w sensie prawa i powinności”⁴⁶. Każdy sens staje się zapisem/różnicą, wpisując się w nieskończony splot elementów znaczących, które „zawsze już” odrywają go od organicznej więzi z kontekstem percepcji czy intencji podmiotowej, towarzyszącym jego powstaniu. Niepowtarzalny, zindywidualizowany w swej „tu i teraz” pełnej obecności „sens”, staje się „iterowalnym” i „osieroconym” śladem obecności, źródłowym „odciśnięciem” śladu, różnicującym i arbitralnym „pismem” sensu. Struktury takiej nie można, zdaniem Derridy, nazywać już „językiem” czy „mową” sensów, lecz ze względu na jej arbitralność, diakrytyczność i źródłowe oddalenie od organicznej więzi z żywą świadomością wytwórcy należy przypisać jej miano „pra-pisma” (archi-écriture) wszelkiego sensu czy świadomości. „Jeśli ślad, archi-fenomen ‘pamięci’ [...] należy do istoty mechanizmu sygnifikacji, to sygnifikacja jest a priori – zapisem (celle-ci est a priori écrite)”⁴⁷. „By tekst pisany był tekstem

⁴⁴ J. Derrida, *La Voix...*, op. cit., s. 15.

⁴⁵ G. Deleuze, *Proust et les Signes*, Paris 1971, s. 116.

⁴⁶ J. Derrida, „Ojciec Logosu”, przeł. B. Banasiak, *Colloquia Communia*, 1988, nr 1-3, s. 306.

pisany” – a wiemy już, że proustowska pamięć jest takim właśnie, pisany a nie mówiony, tekstem, i że wszelka obecność sensu świadomości ma strukturę zapisu – „powinien oddziaływać nadal i pozostać czytelny nawet wówczas, jeśli jego autor nie odpowiada już za to co napisał [np. za to co ‘zapisał’ w pamięci – przyp. A.S.F.] [...] niezależnie od tego, czy jest na razie nieobecny, martwy, czy w ogóle nie podtrzymuje mocą swojej absolutnie aktowej i obecnej intencji lub uwagi, pełni chęci powiedzenia tego, co jak się wydaje, zostało zapisane w jego imieniu”.⁴⁸ Trafną wydać się więc musi uwaga Prousta, iż – „Księga o znakach obrazowych, nie zakreślonych przez nas, jest naszą jedyną księgą”⁴⁹. Derrida przywołuje też opinię Freuda, który mówiąc o pracy struktur świadomości twierdził, że „jest porównywalna raczej z pismem niż z językiem i to z hieroglificznym raczej niż z fonetycznym pismem”⁵⁰. Samoświadomość podmiotu lub jego „aktów” intencjonalnych okazuje się być złudzeniem. Świadomość przestaje być Logosem – staje się zatartym Palimpsestem, księgą pełną tajemnych znaków, hieroglifów, naddarć i wymazań...

„Księga ta – pisze Proust – najtrudniejsza ze wszystkich do rozszyfrowania, jest również jedyną księgą podyktowaną nam przez rzeczywistość, jedyną, której ‘wrażenie’ stworzyła wewnątrz nas sama rzeczywistość. Jakąkolwiek ideę pozostawiłoby w nas życie, jej kształt fizyczny, ślad wrażenia, które na nas uczyniła, jest również rękojmnią jej prawdy koniecznej. [...] Od nas pochodzi jedynie to, co wydobywamy z ciemności będącej w nas”.⁵¹ Nie znaczy to jednak, że nie możemy wiązać z naszą myślą czy wypowiedzią pewnego konkretnego znaczenia czy określonej intencji. Wręcz przeciwnie, „wiązać” zawsze możemy. Proklamowany przez Derridę i Prousta „rozpad” pełnej obecności i podmiotowości, jest niczym innym, jak ukazaniem wtórności takiego „wiązania”. Rozpad i rozplenienie pod-

⁴⁷ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., s. 102.

⁴⁸ J. Derrida, „Pismo i telekomunikacja”, op. cit., s. 84.

⁴⁹ M. Proust, *ibid.*, s. 196.

⁵⁰ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., s. 100.

⁵¹ M. Proust, *ibid.*, s. 196 n.

miotowości polegać ma zdaniem Derridy, na co najmniej „strukturalnej”, a „faktycznie” zrealizowanej w opisach Prousta możliwości wytwarzania w naszej świadomości znaczeń i całych struktur generujących łańcuchy sensów – niezależnych i wcześniejszych od tych wyznaczonych przez ową metafizyczną „mojość” czy intencjonalność. „Co zaś do wewnętrznej księgi nieznanym znaków (znaków uwy-puklonych zdawałoby się, których moja uwaga, zgłębiając moją nieświadomość, zaczynała szukać, które potraçała, okrąażała niby sondujący nurek) [...] taioło się może pod tymi znakami coś całkiem innego, co powinienem był starać się odkryć, taioła się myśl, którą wyrażały one w sposób owych hieroglifów, o których sądziłbyś tylko, że przedstawiają świat rzeczy martwych.”⁵² Śmiercią „mowy” podmiotu i narodzinami źródłowego „pisma” świadomości będzie zatem, zdaniem Derridy, „moje zniknięcie, moja nieobecność w ogóle, na przykład nie-obecność mojej chęci powiedzenia, intencji znaczeniowej, chęci zakomunikowania tego oto, w stosunku do nadania lub wytworzenia znamion”.⁵³

„Tak więc przyszedłem już do tej konkluzji, że nie jesteśmy bynajmniej wolni wobec dzieła sztuki, że nie tworzymy go wedle naszych upodobań [...] nasze prawdziwe życie, rzeczywistość, taka jaką odczuliśmy [...] tak dalece różni się od naszych domniemań, iż wypełnia nas tak wielkie szczęście, jeśli przypadek obdarzy nas prawdziwym wspomnieniem. [...] Jakałkolwiek ideę pozostawiłoby w nas życie, jej kształt fizyczny, ślad wrażenia, które na nas uczyniła, jest również rękojmą jej prawdy koniecznej”.⁵⁴

Andrzej Suszka-Fiedor

⁵² M. Proust, *ibid.*, s. 196 i 195.

⁵³ J. Derrida, „Pismo i telekomunikacja”, *op. cit.*, s. 84.

⁵⁴ M. Proust, *Czas odnaleziony*, s. 197 i 196.