

PRINCIPIA LIII (2010)
PL-ISSN 0867-5392

Xymena Synak-Pskit

Derrida i doświadczenie figuratywne: ku semantyce transgresywnej

Podjmując próbę określenia koncepcji semantycznej zarysowanej w filozofii Derridy narażam się być może na głosy sprzeciwu wobec możliwości mówienia o jakiegokolwiek systematyczności dyskursu proponowanego przez myśl dekonstrukcyjną. Myślę jednak, że obecny stan refleksji filozoficznej spłaszcza poniekąd filozofię derridiańską, redukując ją do anti-systemu, interpretacyjnego chaosu czy też filozoficznego kuglarstwa, podczas gdy stanowi ona pole dla szerokiej interpretacji, wcale nie o charakterze „wszystkoizmu”.

W tomie II *Badania logiczne* Husserl pisze: „w znaczeniu pozostaje pewna nadwyżka, forma, która w samym zjawisku nie znajduje niczego, w czym mogłaby się potwierdzić. Białą to znaczy papier *będący* białym”. Nawiązując do Kantowskiej koncepcji bycia, nie będącego realnym orzecznikiem, Husserl mówi zarówno o byciu w sensie egzystencjalnym, jak orzecznikowym i przydawkowym. By przytoczyć słowa Husserla:

Tak samo jak bycie nie jest realnym składnikiem żadnego przedmiotu zewnętrznego, tak też nie jest ono realnym składnikiem żadnego przedmiotu wewnętrznego; a więc także sądu. W sądzie – wypowiedzi orzekającej – *jest* występuje jako moment znaczenia, podobnie jak np. *złoto* albo *zólte*, tylko w innym miejscu i w innej funkcji. Samo *jest* w nim nie występuje, w słówku *jest* jest ono tylko znaczone, tj. domniemane sygnitywnie.¹

Owa nadwyżka sensu zyskuje u Derridy status doświadczenia figuratywnego, którego figuratywność stanowi o momencie przejścia między myślą i rzeczywistością, a nawiązuje do Husserlowskiego bycia niespostrzegalnego, zatem nie posiadającego istnienia. Problem

¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN 2000, s. 166 n.

przejścia między rozciągłością ciała/rzeczy a myśleniem staje się tu kwestią czasu i przestrzeni: zarówno ciała, jak myślenia. Wobec tego Husserlowskie nieprzedstawialne *jest* zyskuje w filozofii Derridy charakter śladu – kroku (*pas*) wymazującego się mocą swej własnej negacji („nie” partykuły), a bycie pozwala się nazwać jedynie w metaforyczno-metonimicznych odchyleniach. Owo wycofanie się bycia, o którym wspominał już Heidegger, rozszerzone zostaje na wycofanie się metafory, która wpisuje się w metaforę samego wycofania się czy obejścia. Tym samym, sens czy znaczenie nie jest dłużej wartością logiczną bądź myślą/pojęciem, przyporządkowaną danemu wyrażeniu, a – co postaram się pokazać – figurą transgresyjną, gdzie myśl i rzecz stanowią nieprzystawalne momenty doświadczenia, a twierdzenie Husserla o możliwym doświadczeniu białości, nie zaś bycia białym to twierdzenie o niemożliwym doświadczeniu sensu idealnego. To, co nam dostępne bowiem, to nie sens idealny, a tylko pewna jego nadwyżka, uobecniona przez pozostawiane ślady wycofującego się znaczenia. Właśnie metafora wycofania się byłaby, według mnie, figurą semantyki, którą nazywam semantyką transgresywną.

Sens bytu – pisze Derrida w eseju *Przemoc i metafizyka* – musi zostać najpierw – przed wszelkim określeniem regionalnym – pomyślany, ażeby można było odróżnić idealne, które jest, od realnego, które nie jest, ale również od fikcyjnego, które należy do dziedziny możliwego realnego.

W *Białej mitologii* zaś, czytamy:

Dzięki zdolności do metaforycznego przemieszczenia znaczenie pozostaje jakby w rezerwie, między bez-sensem poprzedzającym język (bo on ma sens) a prawdą języka, który ma wyrazić rzecz taką, jaka jest w sobie, *in actu*, dosłownie [...]. *Leksis* pozostaje sobą, jeśli wolno tak powiedzieć, jedynie wtedy, gdy sens się ukazał, choć prawda nie została może jeszcze osiągnięta, a rzecz nie przejawia się jeszcze *in actu* w prawdzie. To moment możliwości sensu jako ewentualności nie-prawdy. Moment obejścia, w którym prawdę zawsze można utracić – wyznaczając go, metafora w rzeczy samej należy do *mimesis*, do owej fałdy *physis*, do momentu, w którym natura, sama sobą okryta, nie odnalazła się jeszcze we własnej nagości, w akcie własności samej siebie.²

Przemieszczenie metaforyczne w przestrzeni horyzontalnej nawiązującej do semantyki horyzontalnej Wittgensteina, zgodnie z którą znaczenie czy sens, nie znajdując potwierdzenia w formie zjawiska

² J. Derrida, „Przemoc i metafizyka”, przeł. K. Kłosiński, w: idem, *Pismo i różnica*, Warszawa: KR 2004.

czy rzeczy, odsyła do pewnej przestrzeni działania. Ta, nazwijmy ją, deiktyczno-pragmatyczna teoria znaczenia zostaje u Derridy związana z metaforą samego bycia, które wycofuje się w przestrzeń możliwego sensu. Przestrzeń myślenia metaforycznego staje się myśleniem przestrzeni, w obrębie której to, co nazwane, zyskuje podmiotowo-przedmiotowy kształt, a metaforyczne przejście stanowi swoiste wyłączenie. Nie istnieje to, co własne znaku: znak jest zawisły i niesamoistny, zawsze odsyłający do innego znaku (w definicji semantycznej) bądź, mocą definicji ostensywnej, do rzeczy samej. Rzecz ta, jednak, nie jest już dłużej własnością samej siebie, lecz niejako z góry odniesiona jest do sensu, jakkolwiek odroczonego i spóźnionego. Relacja sens-rzecz jako relacja uwarunkowana podmiotowo jest relacją perspektywiczną, a zarazem metaforyczną – byciem granicznym bez możliwości przejścia. Metaforyczność owej relacji polega zarówno na eliptycznym zbliżaniu się słowa czy sensu do rzeczy, jak i na zacieraaniu stron znaku:

W swym wysiłku rozumienia świata – cytując Derrida słowa L. Straussa – człowiek dysponuje więc jakimś nadmiarem znaczenia (rozdzielanym przez niego według praw myśli symbolicznej, której badanie należy do etnologów i lingwistów). To rozdzielanie pewnej suplementarnej racji – jeśli można się tak wyrazić – jest absolutnie konieczne, aby, razem wzięwszy, będące do dyspozycji *signifiant* i oznakowane *signifié* pozostały między sobą w stosunku suplementacji, co stanowi istotny warunek myśli symbolicznej.³

Owa niepełność i nieautonomiczność znaczącego i znaczonego jest wpisana w sieć relacji czy wzajemnych powiązań w sieci semantycznych uwarunkowań, gdzie byt i bycie czy znaczące i znaczone pozostają związane w różnicującym uwarunkowaniu. To doświadczenie pewnego dystansu ontologicznego nieodłączne jest od dystansu znaczącego, przypisującego sens interpretowanej rzeczywistości, a perspektywiczność zarówno interpretacji, jak i samej rzeczywistości sprawia, iż pozostają one sprzężone na sposób dialektyczny. Dialektyka splątania w derridiańskim doświadczeniu figuratywnym (metaforycznym) nie odwołuje się, jak u Hegla, do jakiejś racji nadrzędnej, lecz ma charakter nieusuwalnie aporetyczny – dialektyczny i syntetyczny ruch myśli zastąpiony zostaje różnicującym ruchem wycofania się. Derrida mówi o nim posługując się figurą śladu czy metaforycznego obejścia.

³ J. Derrida, „Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych”, w: idem, *Pismo i różnica*, Warszawa: KR 2004, s. 499.

Jak zatem możliwe jest konceptualne przejście między rozciągłością ciała (rzeczy) i myślą w doświadczeniu, które określiliśmy mianem figuratywnego? W pozycji poświęconej filozofii J.-L. Nancy'ego czytamy:

Konceptualne przejście – jeśli tak można powiedzieć – między rozciągłością ciała (która jest pojęta przez myślenie zdroworozsądkowe i która stanowi istotny atrybut substancji cielesnej dla Kartezjusza oraz jakąkolwiek rzecz materialną i transcendentną dla Husserla) a rozciągłością *psyche* bądź myślenia (która jest paradoksalną rozciągłością ugruntowaną w intuicji, percepcji i świadomości) jest tym, co przekracza jakąkolwiek miarę ich samych, dlatego też wykracza poza jakąkolwiek miarę. To jest właśnie ich niewspółmierność. Owa niewspółmierność – jako niewspółmierność wymiarów, jako niewspółmierność dwóch sposobów bycia rozciąglym, dwóch przestrzeni bądź dwóch uprzestrznień przebiega myślenie miejsca [*lieu*] jako miejsca czy umiejscowienia nieredukowalnego ani do obiektywnego wymiaru, ani do obiektywnej przestrzeni. To miejsce [*place*] musi się uprzestrznić [*must be spacing*] zanim będzie przestrzenią [*space*], musi otworzyć otwarcie tak, jakby było interwałem, by tak rzec, widocznie cielesnym, choć nie inteligibilnym wymiarem – zatem ani zmysłowym, ani inteligibilnym.⁴

Nieprzedstawialność przejścia między światem doświadczanym i słowem, między znaczącym i znaczonej stanowi o figuratywnym doświadczeniu granicznym, o którym Blanchot tak pisze: „Doświadczenie-granica jest doświadczeniem tej pustki, która jest u granic pełni, doświadczeniem tego, co istnieje poza wszystkim, gdy wszystko wyklucza wszelkie wnętrze”.⁵

Derridiański moment przejścia między zmysłowym i inteligibilnym byłby, moim zdaniem, momentem doświadczenia Blanchotowskiej pustki jako swoistego naddatku nicości, który u Derridy zwie się *différance*, czyli jako przerwa i „zniszczenie heglowskiego zniesienia wszędzie, gdzie ono działa.”⁶ Ów naddatek nicości stanowi radykalizację i dialektyzację Husserla nadwyżki sensu jako formy, która w samym zjawisku nie znajduje niczego, w czym może się utwierdzić. Jeśli bowiem Husserl mówi o doświadczaniu białości, nie zaś bycia białym (bycie wykracza poza sferę realności), Derrida mówi *implicite* o byciu figuratywnym doświadczanym jako wycofanie się bycia właśnie. Doświadczanie białości jest możliwe jedynie w konfiguracji z doświad-

⁴ J. Derrida, *On Touching – Jean-Luc Nancy*, przeł. Ch. Irizarry, Stanford UP 2005, s. 24.

⁵ M. Blanchot, „Doświadczenie-granica”, *Kresy*, nr 31, 3 (1997), s. 100.

⁶ J. Derrida, *Pozycje*, przeł. A. Dziadek, Wyd. FA Art 1997, s. 40.

czaniem nie-bycia, przykładowo, czarnym. Mamy tu zatem do czynienia z postrzeganiem tego, co jest (białości w wycofującym się byciu), ale także tego, co nieobecne (czerni), a postrzegane na sposób negatywny.

Wobec powyższego wydaje się, iż naddatek nicości stanowi warunek możliwości wszelkiego doświadczenia, a wyrażony być może jedynie na sposób figuratywny, to znaczy pod postacią tego, co jest (np. białości tego, co białe). Przykładowa figura białości to przejście konceptualne między rozciągłością ciała (będącego białym) i myśli (o istocie białości), w ramach której niepostrzeżenie bycia białym stanowi negatywny warunek możliwości sensu. Doświadczenie figuratywne zatem można by określić mianem doświadczenia wycofania się bycia, gdzie figuratywność jest wyrazem semantycznego obejścia nieodłącznego od pytania o obecność. Niebyłby Derridiański stanowi, moim zdaniem, o swoistej utracie bytu i sensu, co z kolei uniemożliwia pełne spotkanie bytu z sensem, jak i samego sensu czy bytu urzeczywistnienie. Niepełność bycia, tym samym, nieodłączna pozostaje od niepełności znaczenia, obie strony zaś, wplątane są w ruch zatury. Nie znaczy to jednak, że mamy do czynienia z jakąś formą obecności, która poddana jest utracie swej istoty, tj. pełni aż do całkowitej anihilacji, lecz – powiedzmy – ze „źródłowym” wycofaniem się bycia i sensu. Zaryzykuje stwierdzenie, iż nie-byt, a co za tym idzie, nie-bycie czy jego wycofanie się, stanowiłby radykalizację Husserlowskiej granicy momentu „teraz” bądź terażniejszego pęknięcia podług Merleau-Ponty’ego w byciu czasu. Jak bowiem pisze Derrida w *Głosie i fenomenie*:

Obecność tego, co obecnie spostrzeżone, może się pojawić jako taka tylko w tej mierze, w jakiej *bezustannie komponuje się* z nieobecnością i niepostrzeżeniem, a mianowicie z pierwotnym spostrzeżeniem i z pierwotnym oczekiwaniem (retencją i protencją). Te niepostrzeżenia nie dołączają się do *ewentualnie* postrzeżonego „teraz”, nie towarzyszą mu, uczestniczą nieuchronnie i zasadniczo w jego możliwości.⁷

Jak zatem pokazać to, co niepostrzeżone, co uobecnia się w tym, co widzialne? Skoro przedstawienie czegoś oznacza wprowadzenie go w miejsce widzialności, w świat – by posłużyć się terminem M. Henry’ego, krytycznie oceniającego kondycję współczesnej filozofii – radykalnej zewnętrżności, zewnętrżność staje się prawem nie tylko bycia, lecz również możliwością doświadczenia radykalnego zerwania z obec-

⁷ J. Derrida, *Głos i fenomen*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 108.

nością. Kontynuując myśl fenomenologii nie-intencjonalnej, można przypuszczać, ośmielam się sądzić, iż radykalna zewnętrzność fenomenu nie przywodzi bycia tegoż ku obecności, a naznaczona jest tym, co Derrida określa jako śladowość: pewien nieredukowalny dystans między byciem zjawiska a owego bycia jawieniem się. Powiedzmy, ten nieredukowalny odstęp, to pęknięcie bądź zerwanie znaczy moment doświadczenia figuratywnego, gdzie to, co niepostrzeżone, a przedstawione (uobecnione) w tym, co widzialne, jest znakiem wskazującym, czyli zapośredniczającym. Należy pamiętać przy tym, że – w przypadku fenomenologii Husserla, do której przecież odwołuje się Derrida – widzialność nie jest rzeczą ani zjawiskiem fizycznym. Jak pisze autor *Głosu i fenomenu*:

Eks-presja jest eksterioryzacją. Odciska ona na pewnym zewnątrz sens, który najpierw znajduje się w pewnym wnętrzu. Wcześniej sugerowaliśmy, że to zewnątrz i to wnętrze były całkowicie oryginalne: zewnątrz nie jest ani przyrodą, ani światem, ani rzeczywistością zewnętrzną w stosunku do świadomości. [...] *Bedeuten* domniemywa zewnątrz, które jest zewnątrz pewnego obiektu idealnego. To zewnątrz jest zatem wyrażane, przechodzi poza siebie w inne zewnątrz, które jest zawsze „w” świadomości: dyskurs wyrażający, jako taki i w swej istocie, nie musi [...] być rzeczywiście wypowiedziany w świecie.⁸

Idealność – modus nieredukowalny ani do rzeczywistości empirycznej, ani do jakiegokolwiek formy zmysłowości – łączy Husserl z byciem jako nie-rzeczywistością i nie-istnieniem, zatem z czymś idealnym. Właśnie od tej idealności w znaczeniu nie-bytu wychodzi Derrida w swej koncepcji doświadczenia figuratywnego, aby w późniejszych pismach dojść do semantyki, która określiłam mianem transgresywnej.

Postulując metaforykę niepełności, braku czy przechodzenia, Derrida nie absolutyzuje nieuchronnie momentów, pomiędzy którymi czy w których owa oscylacja może mieć miejsce. Możliwość oscylacji bowiem, możliwość zdarzającej się różnicy nie jest związana absolutnymi momentami pełnej obecności z jednej i nieredukowalnej nieobecności z drugiej strony. Nie postuluje też myślenie derridiańskie absolutyzacji jakiegóż formy nieobecności w kontekście ontologii negatywnej. Myślę, że relatywizacja obecności do kontekstu praktycznego jest tu co najmniej nie na miejscu, chociażby dlatego, że możliwość kontekstualizacji uwarunkowana jest możliwością bycia danym, czy – innymi słowy – bycia uzewnętrznionym a przejście jest zawsze niedo-

⁸ Ibid., s. 54.

kończone. Ten uzewnętrzniający gest zaś stanowi wspomniany nadatek sensu jako figura doświadczenia pustki „u granic pełni.” Tu tkwi, moim zdaniem, derridiańska radykalna *différance*, której przecieź – by przywołać sławetne słowa Derridy – nie można „pomyśleć [...] w ramach przeciwieństwa skończoności i nieskończoności, nieobecności i obecności, negacji i afirmacji”.⁹

Semantyka jako teoria znaczenia opisuje pewne relacje między tym, co wyraża (*signifiant*) a tym, co wyrażane (*signifié*), między znakiem w ogóle a obecnością w ogóle (Derrida). Jak wobec tego mówić o tejże relacji, która w doświadczeniu figuratywnym jest relacją rozproszenia (które nie wyklucza jakiegoś braku – nie w sensie przzerwania, lecz w splecieniu z niemożliwą pełnią), a moment, który wyznacza (tj. uobecnienia znaczonego w znaczącym) to moment niemożliwy i wykorzeniony ontologicznie? Czy, wbrew temu, co twierdzi Derrida, ta radykalna niemożliwość nie stanowi samoznoszącego się gestu? A może właśnie to usiłuje wyartykułować Derrida, wikłając się przy tym w językowe suplementacje i powtórzenia?

W próbie odpowiedzi na powyższe pytania pomocne nam będzie ponowne przybliżenie „istoty” doświadczenia figuratywnego jako pewnego wyznacznika czy przyczynku do semantyki transgresywnej. Choć Derrida sam nie formułuje *explicite* żadnej teorii semantycznej, a wręcz przeciwnie, negować się zdaje wszelkie teorie na gruncie prezentowanego stanowiska dekonstrukcyjnego, myślę, że przygotowuje ponieważ podłoże opisu doświadczenia figuratywnego, które znosiłoby ontologiczno-semantyczne podziały w figurze śladu.

Ślad jest znakiem niemożliwej obecności sam będąc nie-obecnością zatartą.

Ślad ~~jest~~ krokiem wstecz (negującym, *pas*) i ku zarazem, krokiem już nieobecnym, a doświadczanym w swoim wycofaniu się.

Ślad ~~jest~~ niemożliwą obecnością nieobecności.

Ślad jest warunkiem możliwości przywołania do wycofującej się obecności zatartego znaczenia.

Wobec powyższego ślad jako figura doświadczenia „od początku” wpisuje się w nieobecność, stając się nie-obecnym znakiem, w którym *signifiant* i *signifié* rozmijają się „u źródła”. Ta radykalna nie-obec-

⁹ Ibid., s. 172.

ność jako ślad jest nieredukowalnym brakiem, który stanowi o kształcie śladu. Skoro zaś doświadczenie to zawsze wykraczanie poza, w powyższym kontekście jest ono doświadczeniem niemożliwości przejścia między dwoma momentami znaku, jak i ich współwystępowania w figurze znaczącej.

Umieszczając w miejscu klasycznego znaku figurę znaczącą, wskazuje myśl derridiańska nową możliwość semantyki opartej na nieredukowalnym dystansie bądź nieusuwalnym pęknięciu strukturyzującym znak – jest to

ta chwila – powie Derrida – gdy język zajmuje uniwersalne pole problemowe; jest to zatem ta chwila, gdy, wobec nieobecności centrum lub źródła, wszystko staje się dyskursem – pod warunkiem, że zgodzimy się na to słowo – czyli systemem, w którym stojące w centrum, źródłowe lub transcendentalne *signifié* nie jest nigdy absolutnie obecne poza pewnym systemem różnic. Ta nieobecność transcendentalnego *signifié* rozciąga w nieskończoność pole i grę znaczenia.¹⁰

Dyskurs, zatem, nie wyznacza jakiegoś strukturalnego centrum organizującego sens świata równoznaczny z językiem (język nie odnosi się do zewnątrz, nie posiada żadnego zewnątrz, jak mówi Rorty), lecz funkcjonuje jako podmiotowo-przedmiotowa relacja.

Znaczenie – w moim rozumieniu Derridy – to bycie jako moment strukturalny wycofującego się (śladowego) stanu rzeczy, z zastrzeżeniem, że mówiąc „bycie”, myślę stan wyznaczający sens nieprzedstawialny, zatem pozbawiony bycia jawienia się. Husserlowska nadwyżka znaczenia, która – przypomnijmy – „w samym zjawisku nie znajduje niczego, w czym mogłaby się potwierdzić” zostaje przemieszczona na przekraczaną, acz nieprzekraczalną granicę między światem i sensem. Co zaś równie istotne, granica nie stanowi żadnej linii demarkacyjnej między dwoma przestrzeniami, lecz wpisuje się jako moment różnicujący jednocześnie sens i świat w nieusuwalnym spleceniu – rozwidleniu. Granica zatem świata sensu i sensu świata może być nazwana istotą derridiańskiej dekonstrukcji jako aporetycznego doświadczenia, mocą którego nie-możliwe nie jest odwrotnością możliwego, lecz przenika na wskroś każdą możliwość, pozostawiając w niej nie tyle swój ślad, co ślad swego zniknięcia. Warunki możliwości znaczenia stanowią jednocześnie warunek jego niemożliwości, podczas gdy znaczenie

¹⁰ J. Derrida, „Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych”, przeł. K. Kłosiński, w: *Pismo i różnica*, Warszawa 2004, s.485 n.

ma charakter zdarzenia – powtarzalnego w swej jednostkowości, a co za tym idzie – nie- możliwego (aporetycznego). Warto w tym miejscu przytoczyć stanowisko filozofa:

Zdarzenie może, ukazując się, ukazać się jako takie jedynie będąc powtarzalne w całej swojej pojedynczości. Oto bardzo trudna do pomyślenia idea pojedynczości jako czegoś bezpośrednio iterowalnego, jednostkowości jako czegoś, jak powiedziałby Levinas, podlegającego substytucji. Substytucja nie jest wyłącznie zastąpieniem zastępowalnej pojedynczości: substytucja zastępuje niezastępowane.¹¹

Wycofanie się bycia zatem wydaje się równoznaczne z doświadczeniem, które pozostawia ślady swego zniknięcia w tym, co znaczące? Wówczas należałoby, myślę, termin „semantyka transgresywna” zastąpić terminem „semantyki aporetycznej”, nieodłącznej od aporetyczności samego bycia. Wszak czytamy:

„Wchodzę”, przekraczając próg, „przechodzę” (*perao*) prowadzi nas, jeśli można tak powiedzieć, na drogę owego *aporas* lub *aporia*, tego, co trudne lub niewykonalne, tutaj oznaczającego niemożliwe przejście, przejście zabronione lub wykluczone, a więc coś, co może być jeszcze czymś innym, nie-przejściem [*le non-passage*], zdarzeniem nadejścia lub przyszłości, które nie ma już kształtu ruchu polegającego na przechodzeniu, przemierzaniu, pokonywaniu przestrzeni, obejściem się [*le „se passer”*] zdarzenia, nie mającego już kształtu i wyglądu kroku: czyli w sumie nadejściem bez kroku [*une venue sans pas*].¹²

Xymena Synak-Pskit

¹¹ J. Derrida, „Une certaine possibilite impossible de dire l’evenement”, w: A. No-
uss (ed.), *Dire l’evenement, est-ce possible? Seminaire de Montreal, pour J. Derrida*,
Paris: l’Hartmattan 2001, s. 98.

¹² J. Derrida, *Aporias*, cyt. za: P. Mościcki, „Myśl niemożliwa”, *Principia* XLI-
XLII (2005), s. 21.