

Philippe Lacoue-Labarthe

Bajka (*Literatura i filozofia*)

Przekład za: „La fable”, w: Le sujet de la philosophie, Paris: Aubier-Flammarion 1979, ss. 9-30.

Chcielibyśmy w tym miejscu zadać filozofii pytanie o jej „formę”, lub, dokładniej, rzucić na nią to podejrzenie: czy jej forma nie jest ostatecznie literacka? Wiadomo, z jakim naciskiem filozofia, metafizyka określiła się ogólnie przeciwko temu, co nazywamy literaturą. Wiadomo również, do jakiego stopnia, zwłaszcza po Nietzsche, walka prowadzona przeciwko metafizyce mogła iść w parze, a nawet utożsamiać się z aktywnością ściśle literacką. Chcielibyśmy więc zapytać, czy pragnienie i marzenie o *czystej wypowiedzi* (o mowie, dyskursie całkowicie przejrzystym dla tego, co powinien on bezpośrednio znaczyć: dla prawdy, bycia, absolutu itd.), podtrzymywane przez filozofię od jej „początku”, nie były od zawsze narażone na konieczność mediacji tekstu, pracy pisma i czy z tego powodu filozofia nie była zmuszona używać środków wyrazu, które do niej nie należały (np. dialog czy opowiadanie), a których nie mogła zdominować ani nawet rozważyć. Inaczej mówiąc, chodziłoby o zbadanie obsesji *tekstu*, która, mniej czy bardziej mroczna i cicha, jest być może jedną z najgłębszych obsesji metafizyki, odsłaniającej tu jedno ze swych najbardziej pierwotnych ograniczeń.

Jeśli pozostajemy przy tym języku, to jesteśmy zmuszeni do poczynienia kilku uwag:

1. Przede wszystkim oczywiste jest, że to pytanie jest zadłużone w myśli Derridy i że w punkcie wyjścia nie można uniknąć wyjaśnienia tej relacji. W istocie, w granicach, w jakich pragnienie czystej wy-

powiedzi wiąże się z wyparciem pisma i myśleniem bycia jako obecności, podejrzenie odnoszone tu do metafizyki jest tym samym, które rzuca Derrida. Oczywiście z tą konsekwencją, że tak określona metafizyka nie jest już zupełnie metafizyką w sensie Heideggera lub, mówiąc dokładniej, że Heidegger sam się w nią wpisuje. W tej jednak mierze, w jakiej nie wchodzi w grę pismo „jako takie”, jeśli można tak powiedzieć, nie chodzi o dokładnie to samo pytanie. W gruncie rzeczy wszystko zależy od tego, co rozumiemy przez *literaturę* albo literę (gramma, ślad, znamię, inskrypcję, ..., pismo) albo też *tylko* przez literaturę w najbardziej utartym i niesławnym (i zarazem późno powstałym) sensie tego słowa, takim jak w zdaniu *a cała reszta jest literatura*. Zgodnie z utrwalonym zwyczajem, w tym banalnym i mniej lub bardziej pejoratywnym, lecz mimo to symptomatycznym sensie, *literatura* oznacza przede wszystkim *fikcję*.

2. Wyznaczamy więc sobie w tym miejscu stosunkowo prosty cel: chodzi o zbadanie, do jakiego stopnia można wysuwać przeciwko metafizyce oskarżenie, które ona sama zawsze kierowała w stronę każdego dyskursu, nad którym nie mogła absolutnie zapanować lub który do niej nie należał, o to, iż ostatecznie można pokazać, używając rozróżnienia, za które ona jest odpowiedzialna, że jej własny dyskurs nie jest radykalnie różny od tego, który tworzy literaturę. Zwrócimy się w ten sposób raczej w stronę Nietzschego niż Derridy, to znaczy w stronę sporu o bardziej ograniczonym zasięgu (gdzie metafizyka redukowałaby się do platonizmu) i głębokości (gdzie powstawałoby jedynie pytanie o pozór) – który jednak może się wzmóc, skoro, co Derrida dokładnie pokazał, przyjęcie pewnego pojęcia metafizyki w celu obrócenia go przeciwko niej (w niej, powinno się też powiedzieć, jeśli to możliwe, *wewnątrz* niej) byłoby zakazaniem sobie przekroczenia tego, co w gruncie rzeczy pozostawałoby w zamknięciu i poświęceniu się bardziej uparcie i rozpaczliwie „ziemi jałowej”, pustyni, która nieustannie „obejmuje w posiadanie” samą siebie.

3. To oznacza, że postawione pytanie jest również pytaniem o „spełnienie” metafizyki i łączy się z jego trudnościami oraz nieuniknioną niemożliwością: nie możemy zadać filozofii pytania o literaturę „z zewnątrz”; nie możemy też w pełni, aż do końca, tego pytania rozwinąć. Wymagałoby ono pewnego *zewnątrza*, a także tego, jeśli przypadkiem moglibyśmy do niego dotrzeć, by zewnę-

trze dopuszczało do rozwinięcia, to znaczy do ściśle metafizycznego przedstawienia, *Darstellung*, prezentacji, odsłonięcia; inaczej mówiąc, do dyskursu prawdy. Przedstawiać (wystawiać sobie) to tyle, co nie zadawać pytania; pytanie zaprzecza przedstawieniu, gdyż z konieczności niemożliwe jest przedstawienie samego pytania o przedstawienie. I nie chodzi tu o to, by z góry usprawiedliwić konieczną nieciągłość tego tekstu, trudności *komentarza* dotyczącego przedstawienia czy kłopoty, w których nieuchronnie się znajdujemy, używając języka filozofii (mimo że on również nie daje się wymazać, nie znika, nie pozwala po prostu zaistnieć temu, co oznacza). Chodzi raczej o to, by zaznaczyć, iż nie możemy przekroczyć ani tym bardziej odwrócić tego pytania. Być może jednak właśnie to powinno się zrobić. Ale czy moglibyśmy uniknąć dialektyki, jeśli podejrzewalibyśmy literaturę (zresztą czy istnieje ona poza metafizyką?) o pragnienie wykroczenia w stronę myśli, o ujęcie pracy pisma w reguły modelu metafizycznego; jeśli odważylibyśmy się, mówiąc inaczej, ująć ją jako *ideologię*¹?

4. Z wszystkich tych powodów powinno być już jasne, że niemożliwe jest nie tylko „opracowanie” tego pytania, lecz również rozważanie jego *prawomocności*. Można jedynie się z nim związać, by zobaczyć, do czego zobowiązuje. Byłaby to pewnego rodzaju „praca wstępna”, wszelako pod warunkiem, że uniknęlibyśmy myślenia o wypowiedzi o charakterze „transcendentalnym” dotyczącej warunków możliwości takiego projektu.

Praktycznie jedyny tekst, który będzie tu komentowany, to znany skądinąd tekst Nietzschego: jest to notatka z r. 1888, którą można obecnie znaleźć w zbiorze zatytułowanym *Wola mocy*². Nietzsche pisze tak:

Parmenides mówił „nie można pomyśleć tego, czego nie ma” – my stoimy na przeciwległym krańcu i mówimy „co można pomyśleć, musi z pewnością być fikcją”.

¹ Ideologią byłaby tu każda metafizyka, która nie zna samej siebie jako takiej. Z wielu powodów jest to, rzecz jasna, tylko prowizoryczna definicja.

² Friedrich Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. Stefan Frycz i Konrad Drzewiecki, Warszawa 1910-1911, s. 309. Pisownia zmodyfikowana.

Nie można pomyśleć tego, czego nie ma. Jest to oczywiście, mimo iż sformułowane negatywnie, zdanie τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι Parmenidesa: w istocie tym samym jest myśleć i być. Nietzsche tłumaczy: to, co jest, daje się pomyśleć lub, dokładniej, myśli się tylko to, co jest, i nie ma myśli o tym, co nie jest. Nietzsche uważa ten fragment za pewnego rodzaju tekst początkowy, inauguracyjny: *my stoimy na przeciwnym krańcu*. Być może uważa go także za Tekst początkowy w ogóle, to znaczy za cały tekst filozofii, metafizyki, którą należy odwrócić i unieważnić u kresu, w końcu, „na innym krańcu” (*am andern Ende*) pewnej historii, która mogłaby również być Historią w ogóle [*l’Histoire*]. Inaczej mówiąc, cała metafizyka od Parmenidesa do Hegla (czy ten kres mógłby być aluzją do kogoś innego?) byłaby komentarzem do tego zdania. Znaczący to (skoro jesteśmy u kresu, a kres to skreślenie tego tekstu; historia kończy się, kiedy ten tekst nie jest już w obiegu) nie tylko, że historia jest historią tego tekstu, ale też, że historia miała miejsce, gdyż ten tekst wymagał komentarza, rozwinięcia, powtórzenia, krytyki, powtórnego potwierdzenia itd., i do tego ją *zobowiązał*.

Nietzsche sugeruje zatem pewną *interpretację* historii. Możemy odważyć się ją odszyfrować: Parmenides afirmował (to znaczy uczynił obiektem pragnienia) tożsamość bycia i myśli, a historia jest historią spełniania tego pragnienia. Inaczej mówiąc, u „źródła” leży pęknięcie, odstęp i różnica, które niepokoją Tożsamość. Historia jest więc historią Tego Samego, które nie jest tożsame: historią braku, wycofania, powtórzenia inności.

Ta interpretacja mogłaby uchodzić za heglowską. Jasne jest jednak to, jak trudno utrzymać się w ten sposób w granicach dyskursu heglowskiego. Cały problem leży w ustaleniu, czy Nietzsche określa tymi wieloznacznymi słowami – *am andern Ende* – kres, i czy odsyła również do *źródła* historii, słabnącego lub rozdartego. Wiadomo, że historia kończy się dokładnie wtedy, kiedy źródłowa różnica przestaje pracować, czyli wtedy, kiedy świadoma (siebie) praca przewycięża początkowy podział i kiedy można na nowo potwierdzić tożsamość mimo (dzięki) różnicy: tożsamość tożsamości i różnicy. Kres historii to zaspokojone pragnienie, To Samo podane Tożsamemu, w końcu różnica myślana jako określona negatywność. Historia dopełnia się dialektycznie w Wiedzy Absolutnej.

Ale nie w jej przeciwieństwie. Nietzsche zatem bardzo chce mówić innym językiem. Ten inny język nie może być jednak języ-

kiem „podstępu”, lecz, przede wszystkim, powinien być inny innością, która sama byłaby inna niż inność dialektyczna. Powinien być wobec tego taki,

1) by nie dotyczyło go pytanie o źródło czy o kres,

2) by zaimek „my”, który daje się w nim słyszeć, nie odsyłał do Hegla, np. do „dla nas” z *Fenomenologii*,

3) by unieważnienie tożsamości parmenidejskiej (a więc i heglowskiej) nie było w nim ani odwróceniem, ani *Aufhebung*, to znaczy, by gra negatywności w tekście nie była prostą grą *negatywności* czy *pracą* negatywności,

4) by „pojęcie” *fikcji* wymykało się konceptualizacji, to znaczy, by nie mieściło się w dyskursie prawdy.

Te cztery warunki są ze sobą nierozzerwalnie związane. Nie możemy jednak ich wszystkich tu zbadać. Ograniczymy się do rozważenia ostatniego, gdyż wiąże się on z fikcją i tym, co bezpośrednio dotyka pytania o literaturę³.

Należy wobec tego zapytać o fikcję. Fikcyjne jest w zasadzie to, co nie jest prawdziwe, to znaczy, w języku metafizyki, to, co nie jest rzeczywiste: to, co nie *jest*. Parmenides powiedział: nie ma myśli innej niż myśl o tym, co jest; nie ma myśli innej niż myśl prawdziwa. My stoimy na przeciwległym krańcu i mówimy, że to, co daje się pomyśleć, podobnie jak , co myślane (bycie, to, co rzeczywiste, to, co prawdziwe), jest fikcyjne, nie *jest* (rzeczywiste, prawdziwe...). To, co metafizyka określa jako bycie, a ostatecznie także sama myśl, to czysta fikcja. Metafizyka nie jest dyskursem prawdy, lecz pewnym fikcyjnym językiem. Jasne jest jednak, że fikcja nie wpływa z samej siebie, nie może siebie wypowiedzieć ani potwierdzić inaczej niż przez odniesienie do prawdy. Odwoływać się do prawdy,

³ Pierwszy z tych warunków do takiego stopnia dominuje nad trzema pozostałymi, że nie będziemy mogli uniknąć czynienia aluzji do niego. Co do drugiego, należałoby sporządzić systematyczny spis użyc zaimka „my” w języku Nietzschego. Jeśli chodzi o trzeci, tekst w swej zwięzłości ryzykuje zwodniczość; gra negatywności powstaje w nim w zbyt prosty sposób: jest negatywnie sformułowaną tożsamością parmenidejską, afirmacją jej odwrócenia. Ale – z jednej strony – nie można mówić o czystym i prostym obaleniu, o ile nie wiadomo, co Nietzsche rozumie przez fikcję, i – z drugiej strony – jeśli dialektyczny pozór jest efektem szybkości, lakoniczności i elipsy, to należałoby tu odesłać do ogólnego statusu nietzscheańskiej *afirmacji*.

tak jak nieustannie robi to Nietzsche, zwłaszcza od czasu *Ludzkiego, arcyłudzkiego*⁴, to tyle co wciąż mówić językiem prawdy, przyznawać, że nie ma innej możliwości. Te zresztą teksty Nietzschego, które są współczesne temu fragmentowi i które krążą dokoła tego samego pytania, są jednoznaczne, zwłaszcza przy pierwszej lekturze. Chodzi tu szczególnie o *Zmierzch bożyszcz*. Fikcja – bycie jako fikcja – odsyła wedle Nietzschego do myśli Heraklita, tak jak gdyby chodziło o proste przeciwstawienie Parmenidesa i Heraklita, a także o zniszczenie oficjalnej (parmenidejskiej, platońskiej, heglowskiej) wersji (historii) filozofii poprzez ponowne przywołanie herakliteizmu, który wcześniej pozostawał stłumiony. Pytanie o fikcję to ostatecznie pytanie o *pozór*. Świadczy o tym ten fragment *Zmierzchu bożyszcz*⁵:

Zmysły nie kłamią, jeżeli ukazują stawanie się, przemijanie, zmianę [...] Lecz co do tego Heraklit na wieki zachowa rację, że bycie pozostaje pustą fikcją. „Świat pozorny” jest jedynym światem: „świat prawdziwy” dokłamano jedynie [...].

Inaczej mówiąc, Nietzsche nazywa fikcję kłamstwem, które jest prawdą i które stawia pod znakiem zapytania metafizyczny (a w swej istocie platoński) podział na pozór i rzeczywistość, a także cały system opozycji, których ten podział jest źródłem i którym towarzyszy: mniemanie/wiedza, stawanie się/wieczność itd. Motyw jest znany: Nietzsche odwraca platonizm, więc wciąż pozostaje platonikiem i, ostatecznie, spełnia samą metafizykę. Prawdą jest, że ten fragment, podobnie jak wiele innych (nawet jeśli nie bierzemy pod uwagę tego, co mówi się tu o pojęciu *woli*), usprawiedliwia tego rodzaju interpretację. Np. cztery tezy w paragrafie szóstym, w tym samym rozdziale tej samej książki, mówią niemalże to samo.

Tymczasem tekst, który następuje bezpośrednio po tym fragmencie, mówi zupełnie innym językiem i, być może, pozwala na naszkicowanie bardziej skomplikowanej interpretacji. Jest to słynny tekst, który w sześciu tezach opowiada historię metafizyki, jej zaranie w południe, kiedy to zaczyna się (schylek) Zaratustry: *W jaki sposób „świat*

⁴ To znaczy od radykalizacji krytyki nauki: wszelkie pojęcia metafizyki i nauki są kłamstwami bądź fikcjami, fikcjami konwencjonalnymi itd. (por. na przykład *Poza dobrem i złem*, część pierwsza). Motyw ten jest obecny już w zeszytach z lat 1872-1876.

⁵ Fryderyk Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. Grzegorz Sowiński, Kraków 2000, s. 36.

*prawdziwy” stał się w końcu bajką. Historia pewnego błędu*⁶. Szósta teza wypowiada prawdziwie nietzscheańską chwilę:

6. Usunęliśmy świat prawdziwy: jaki świat pozostał? może świat pozorny? [...] Lecz nie! Wraz ze światem prawdziwym usunęliśmy również świat pozorny!

(Południe; chwila, gdy cień jest najkrótszy; koniec najdłużej trwającego błędu; apogeum ludzkości; *incipit Zaratustra*.)

Ta nietzscheańska chwila, również dlatego, iż łączy się z wyjściem Zaratustry, jest kresem (końcem najdłużej trwającego błędu), ale nie jest to kres heglowski. W każdym razie nie jest to wieczór, lecz niezauważalny i najwyższy punkt południa, od którego (na nowo) zaczyna się schyłek, to znaczy przejście tej samej (lecz przecież nigdy tożsamej) drogi w stronę północy, czyli innego, a być może *tego samego* południa – przynajmniej wtedy, kiedy *różnica* pomiędzy oślepiającym blaskiem dnia i absolutną czernią mroku (której blask jest równie silny), nie jest tą *różnicą*, która oddziela objawienie od paruzji, od osławionej nocy, podczas której wszystkie krowy są czarne. W tym miejscu znika „naiwny” antyplatonizm, który mógł jeszcze tkwić w poprzednich fragmentach⁷. Myślenie w kategoriach fikcji nie jest przeciwstawieniem pozoru rzeczywistości, gdyż pozór nie jest niczym innym niż wytworem rzeczywistości. Jest to myślenie nie wspierające się na tej opozycji, *poza* tą opozycją; myślenie świata jako bajki⁸. Czy jest to możliwe?

W tym miejscu należy odesłać do interpretacji Klossowskiego⁹, gdzie jednocześnie odsłania się gra bajki i zdarzenia (powtórzenia różnicy pomiędzy pozorem i rzeczywistością), jak i gra bajki i *fatum*,

⁶ Ibid., s. 42.

⁷ Mimo wszystko należy powiedzieć, że Nietzsche nigdy nie jest do końca „naiwnie” antyplatoniski czy antychrześcijański. Podkreślając to, co u Nietzschego „ważne”, ryzykujemy, jak wskazują na to znane przykłady, osłabienie myśli, która w najbardziej brutalnej walce przeciwko platonizmowi i chrześcijaństwu widziała bardziej znaczące, niż się obecnie sądzi, narzędzie walki przeciwko samej metafizyce, to znaczy również przeciwko *pobożności* i *wierze* w sensie ogólnym.

⁸ Jest to również, zgodnie z innymi tekstami, które należałoby wziąć pod uwagę, „praktykowanie” pozoru dla niego samego i gubienie się w nim, jak gdyby w wiecznym śnie. (Por. na przykład *Wiedza radosna*, I, §54.)

⁹ Pierre Klossowski, „Nietzsche, politeizm i parodia”, przeł. Krzysztof Matuszewski, w: *Colloquia Communia* 1-3 (36-38), 1988, ss. 59-77.

czyli tam, gdzie zaczyna się określać istota Wiecznego Powrotu Tego Samego. Zatrzymamy się przy analizie, którą Klossowski poświęca wyjściu poza historię. Sześć chwil w tekście Nietzschego odpowiada sześciu dniom, podczas których świat na nowo staje się bajką. Podobnie, w sześć dni, świat pozorny został stworzony „z końcem bajki boskiej”. Historia „dopełnia się” w opacznej Genzie, którą Klossowski nazywa *refabulizacją świata*: „refabulizacja świata oznacza także, że świat wychodzi z czasu historycznego, by wstąpić w czas mitu, to znaczy powrócić do wieczności”¹⁰. Klossowski zaznacza, że jedynie doświadczenie zapomnienia usprawiedliwia takie wyjście¹¹. Jest jasne, że powinno się zrozumieć relację zachodzącą między zapomnieniem u Nietzschego a zapomnieniem metafizycznym z jednej strony (np. tym w *Fedonie* lub w X i XI księdze *Wyznań* św. Augustyna, a także tym dotyczącym świadomości naturalnej w *Fenomenologii ducha*), a z drugiej strony tym, co Heidegger określa jako *zapomnienie bycia*, i tym, o czym próbujemy dzisiaj myśleć, nazywając to nieświadomością. Tymczasem powinniśmy się tu oprzeć na opozycji historii i mitu. Poprowadzi nas ona w stronę języka, który nie będzie już językiem prawdy, jeśli tylko historia nie jest ostatecznie niczym innym niż historią Logosu.

Wobec tego należy rozpocząć od nowa. Świat (ponownie) stał się bajką. Stworzenie zostało unieważnione. Wystarczająco dużo zostało już powiedziane o śmierci Boga, i to nie tylko o śmierci Boga metafizyki. Można wszelako dodać, że fikcją okazuje się wszystko, co w dyskursie prawdy było określane pojęciem bycia. Sam ten dyskurs był bajką: świat ponownie staje się bajką, ponieważ już nią był, lub, dokładniej, ponieważ był nią dyskurs, który ten świat jako taki konstytuował. Bajka: *fabula*, μῦθος. Dyskurs

* Użyty w tym miejscu w oryginale zwrot *au sortir de* tłumaczę zgodnie ze znaczeniem słownikowym. W tym przypadku ginie niestety istniejące w języku francuskim i ważne dla tego tekstu odniesienie do czasownika *sortir*, który znaczy *wyjść, wyjechać, odchodzić* itd.

¹⁰ Ibid., s. 62, tłumaczenie zmodyfikowane.

¹¹ Por. też: Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, Warszawa 1996 (rozdział zatytułowany *Zapomnienie i anamneza w przeżytych doświadczeniach Wiecznego Powrotu Tego Samego*).

prawdy, λόγος, nie jest niczym innym niż μῦθος, czyli to, przeciwko czemu zawsze starał się konstituować.

Od opozycji pomiędzy pozorem (fikcją) i rzeczywistością (prawdą) przechodzimy do innej, lecz równocześnie tej samej opozycji (μῦθος/λόγος). Nasza lektura zatem niemalże nie posuwa się na przód. Heidegger ma rację, kiedy mówi, komentując Nietzschego, że źródłowo μῦθος i λόγος nie stanowią przeciwieństwa. Pozostaje jednak niewiadomą, w czyim imieniu i jak można coś takiego wypowiedzieć. Oto zresztą interesujący nas tekst, który trzeba przytoczyć w całości:

Mit to: powiadające słowo. Dla Greków „powiadać” znaczy: uwidocznić, dopuszczać zjawianie się tego, co się jawi i tego, co istoczące w jawieniu się, w jego epifanii. Mῦθος jest tym, co istoczące w jego powiadaniu (*Sage*): tym, co jawi się w nieskrytości jego namowy. Mῦθος jest wprzód i z gruntu dotyczącą każdego człowieka namową, pozwalającą myśleć to, co się jawi, to, co istoczy. To samo powiada λόγος; μῦθος i λόγος nie popadają ze sobą w sprzeczność za sprawą filozofii, jak mniema obiegowa historia filozofii, gdyż właśnie wcześnieśni myśliciele greccy (Parmenides, fragment 8) używają słów μῦθος i λόγος w tym samym znaczeniu; μῦθος i λόγος występują osobno i w oddzieleniu dopiero tam, gdzie ani jedno, ani drugie nie może zachować swej początkowej istoty. Stało się tak już u Platona. Mniemanie o zniszczeniu μῦθος przez λόγος jest przesądem historii i filologii, przejętym od opartego na platonizmie nowożytnego racjonalizmu. Tego, co religijne, nigdy nie niszczy logika, lecz tylko wymykanie się Boga¹².

Bardzo wyraźnie jest w tym tekście widoczne to, co metafizyczne i jednocześnie, jak się wydaje, paradoksalne. W jakim sensie metafizyczne? Ostatnie linijki tekstu świadczą o tym, że stawka tego pytania jest wysoka, gdyż dominuje ono nad całą interpretacją Nietzschego. Ale, do pewnego stopnia, także wiara w czyste greckie, przedplatońskie źródło, oskarżenia rzucane przeciwko historykom i filologom, „mistyka” zniknięcia tego, co boskie¹³, nobilitacja nadchodzącego pozoru, pewnego rodzaju szacunek dla obecności – to wszystko ma nietzscheański rezonans, lecz jest to Nietzsche, który należy do metafizyki jako metafizyki obecności i dla którego należy zrehabilitować pozór i μῦθος, ale nie ten, wedle którego jedno z drugim się znoszą. Nietzsche usiłuje wypowiedzieć tożsamość μῦθος

¹² Martin Heidegger, *Co zwie się myśleniem*, przeł. Janusz Mizera, Warszawa-Wrocław 1999, s. 16.

¹³ Brakuje tu jednak *zabójstwa* Boga...

i λόγος, ale nie w taki sposób, w jaki czyni to Heidegger. Tożsamość, którą Nietzsche podważa, nie skrywa w gruncie rzeczy głęboko dialektycznego utożsamienia, w którym λόγος jest prawdą μῦθος (jak w zwrocie *mówić prawdę*), lecz jest to tożsamość, w której μῦθος uwieryzelnia ontologiczną źródłowość λόγος, jego czystość wcześniejsza niż podział i opozycja pomiędzy nimi¹⁴. Μῦθος i λόγος są więc tym samym, przy czym żaden z nich nie jest bardziej prawdziwy (czy fałszywy, zwodniczy, fikcyjny) niż drugi. Μῦθος i λόγος są *tę samą* bajką. W efekcie świat staje się bajką, czyli tym, co o nim mówimy (*fabula, fari*), a także tym, co o nim myślimy. Bycie, mówienie i myślenie są tym samym. „Stający-się-λόγος” świata w metafizyce, która spełnia się w logice heglowskiej, nie jest niczym innym niż „stający-się-μῦθος”, zwłaszcza że prawda niczemu się nie przeciwstawia, z niczym się nie wiąże, do niczego się nie odnosi, a historia (re)konstytucji tego, co prawdziwe, jest zawsze równocześnie historią zepsucia. W miarę jak prawdziwa myśl stwarza pozór, który jest konieczny jako jej jedyna gwarancja, sam pozór, zgodnie ze swą istotą, nieustannie się znosi (to odsyła, rzecz jasna, do całej problematyki źródła i początku). To, co pociągało Nietzschego, to ten decydujący „skok”: zniesienie pozoru, czyli zgoda na to, by sam się zniósł, ryzyko szału, porzucenie obecności, odrzucenie możliwości pojednania z nią w afirmacji pozoru podniesionego do rangi tego, co się zjawia, czy epifanii. Tak naprawdę nie jest to skok spektakularny; w każ-

¹⁴ Cała pierwsza część *Co zwie się myśleniem*, która poświęcona jest Nietzschemu, sprawia wrażenie zdominowanej przez tę metafizyczną interpretację; chodzi zwłaszcza (i analiza Derridy mogłaby tu bez trudu zostać zastosowana) o opozycję pomiędzy krzykiem i pismem, na którą nalega Heidegger („krzyk łatwo stłumić w zapisie” itd., s. 29), a także o uznanie wyjątkowej „czystości” Sokratesa. Wprawdzie są to motywy nietzscheańskie, lecz ten komentarz je przytłacza, unieruchamia i pozbawia wieloznaczności. Np. odpowiedzią Heideggera na sławny fragment „Sokrates, ten, który nie pisze...” z notatek z lat 1870-1872 jest ten symptomatyczny tekst, którego niewątpliwie nie trzeba komentować: „Sokrates przez całe życie, aż do śmierci, nie robił nic innego poza tym, że stawał w przeciagu tego ciągu (*ciągu ku temu, co się wymyka i tym samym daje do myślenia itd.*) i w nim się utrzymywał. Dlatego jest najczystszym myślicielem Zachodu. Dlatego niczego nie napisał. Ten bowiem, kto zaczyna pisać na gruncie myślenia, nieuchronnie musi upodobać się do ludzi, którzy przed zbyt silnymi przeciągami uciekają na odwiezrzną. Jest tajemniczą skrytych jeszcze dziejów, że wszyscy myśliciele Zachodu po Sokratesie, nie ujmując niczego ich wielkości, musieli być takimi uciekinierami. Myślenie przeszło w literaturę” (ss. 61n).

dym razie jego przestrzeń jest ograniczona, gdyż ostatecznie jego punkt oparcia zawsze jest (mniej więcej) tym samym: krótkotrwałą, niemalże niezauważalną różnicą. Jest to w pewnym stopniu, jak u Bataille'a, „doświadczenie” transgresji: nieuchwytna granica, którą przekraczamy, nie przekraczając jej, jest tym, co jednocześnie oddziela i nie oddziela nas od nierozumności i szaleństwa. Pytanie o prawdę przestaje istnieć, a tam, gdzie się jeszcze pojawia, nie jest już zadawane w ten sam sposób. Pozornie nie zmieniło się nic bądź prawie nic. W każdym razie wbrew temu, co wciąż pozwala myśleć o swego rodzaju nietzscheańskiej przemocy, niezbędnej, lecz będącej niewątpliwie tylko jedną stroną tej podstępnej perwersji, nie ma tu bulwersującej radykalności. Jeśli użycie metafory jest w tym miejscu nieuniknione, to moglibyśmy powiedzieć, że myśl, która się powtarza, zaczyna się (na nowo), lecz trafia w pustkę i nie odsyła już od tej pory ani do tego, do czego miała odsyłać, ani do tego, w odesłanie do czego *wierzyła*, przypomina „wnikanie” w nieograniczoną przestrzeń, tę samą, którą właśnie opuściliśmy (lub której nie opuszczamy), w której brakuje punktu oparcia i zaciera się opozycja cienia i światła, dzięki której możliwa jest ἀληθεια; wszędzie panuje jednostajna, oślepiająca, nieznośna dla oczu białość.

Świat jest więc tym, co się o nim mówi. Sama metafizyka nieustannie go na swój sposób wypowiadała dzieląc wypowiedzi wedle kryterium prawdy: μῦθος/λόγος. Od momentu, w którym ten podział się unieważnia, kiedy wypowiedź nie jest wypowiedzią prawdziwą, która przeciwstawia się wypowiedzi fikcyjnej, lecz wypowiedzią czystą i prostą, od momentu, w którym nie ma już transcendentnej prawdy i prawda nie jest już poza wypowiedzią, niezależnie od tego, czy chodziłoby o wypowiedź prawdziwą, czy jakąkolwiek inną, nie pozostaje nic, co byłoby wobec niej zewnętrzne, ani nic, od czego mogłaby się ona zaczynać. Nie ma ani źródła, ani kresu, lecz tylko ta sama, wieczna bajka. Oderwanie filozofii od mitologii, represja mitologii, a także wszystkie podziały, które tej represji towarzyszą, nic już nie znaczą. One nawet nie zaistniały. Niepokój, budzący się z nieobecności lub z trudności dotykającej początku, nieuchronnie przenika całą metafizykę. Odtąd jednak nie można go uśmierzyć ani przemocą (tak jak czynił to np. Platon), ani też podstępem (symbolika koła nie powinna wprowadzać w błąd: początek jest w żadnym razie kresem, a jeśli

Absolut *odracza* swą manifestację, to czyni to w nieskończoność, gdyż nigdy go w tej manifestacji nie ma ani być nie może). Jasne jest teraz, że ten tekst nakreśla historię jako historię *błędu*, polegającego na skrywaniu różnicy, która nie jest *źródłową* różnicą pomiędzy prawdą i tym, co wobec niej inne. Niewątpliwie, bez względu na to, jaka była by ta trudność, o której mielibyśmy tu myśleć, sama różnica ontologiczna, którą Nietzsche stawia pod znakiem zapytania, jak i myśl tej różnicy, zgodnie z którą problematyka źródła jest właściwa metafizyce, zawsze zmierzają w kierunku horyzontu tożsamości, „przewagi” ontologicznej, podczas gdy różnica jest zawsze chybiona, a nie do uniknięcia jest to, co można nazwać redukcją ontyczną (bycie myślane *jako* byt)¹⁵. Błąd polegałby tu na zastąpieniu tego, co zostało pierwotnie zakreślone (świata), innym referentem (tym, co prawdziwe). Można również powiedzieć, że błąd jest ogólnie zastąpieniem bądź przeniesieniem, to znaczy wiarą w źródło, której nie mogłoby zachwiać nawet odkrycie „źródłowej różnicy”. Historia pewnego błędu to historia pewnego języka, historia języka, który jest zamierzony i upragniony jako dosłowny właśnie w momencie, w którym z istoty i z konieczności posługuje się tropem (tropami). To trochę tak jakby język, podobnie jak myślał Rousseau, był najpierw metaforyczny. Należałoby jednak skreślić owo *najpierw*, które pozwala założyć mającą na dejsz dosłowność, lub zastosować w stosunku do metafizyki definicję Goethego, zgodnie z którą „istnieje poezja bez tropów, która sama jest jednym tropem”¹⁶. Albo nie mówić już o metaforze. Bajka jest bowiem językiem, o którym (i w którym) nie można mówić w kategoriach różnic, które w nim nie występują, różnic pomiędzy tym, co literalne i tym, co przenośne, przezroczyością i przeniesieniem, rzeczywistością i cieniem, obecnością i reprezentacją, $\mu\theta\omicron\varsigma$ i $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, logiką i poezją, filozofią

¹⁵ Por. arystotelesowską definicję filozofii (*Metafizyka*, I, 1003, a 21) $\Theta\epsilon\omega\pi\epsilon\iota\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron$, którą Heidegger tłumaczy w ten sposób (*Heglowskie pojęcie doświadczenia*, przeł. Robert Marszałek, w: *Drogi lasu*, Warszawa 1997): dotyczy ona tego, co obecne w jego obecności, czyli tym samym tego, co sama ta definicja z góry *określa*. Redukcja różnicy zaznacza się w nieuniknionym *jako* (η) dyskursu ontologicznego, również wtedy, gdy mówi się o *Differenz als Differenz*, por. Martin Heidegger, *Identyczność i różnica*, przeł. Janusz Mizera, *Principia XX* (1998).

¹⁶ Johann Wolfgang Goethe, *Refleksje i maksymy*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1977, s. 211.

i literaturą itd. Czy można pomyśleć to inaczej niż jako przestrzeń „wiecznych rozważań”, w czasie których w nieskończoność powtarzałyby się gra tego samego pragnienia i to samo rozczarowanie? Być może byłby to sposób, w jaki można wypowiedzieć *Wieczny Powrót*, o ile wszystko pozostawałoby na swoim miejscu, a koło już nigdy by się ponownie nie zamknęło. Zawsze na nowo rozpoczynałoby się to, co nigdy tak naprawdę się nie zaczęło: *Incipit Zaratustra*. Z ostatniego aforyzmu IV księgi *Wiedzy radosnej* wiadomo, co to znaczy dla Nietzschego: *Incipit tragedia. Incipit parodia...*

Właśnie z tego miejsca chcielibyśmy teraz zadać pytanie o relację między literaturą a filozofią. Widać, że być może istnieje sposób, dzięki któremu można uwolnić literaturę od dominacji metafizyki i przerwać koło, w którym byliśmy w punkcie wyjścia. Ale nie chodzi tu przede wszystkim o „literaturę”. Fikcja, mit i bajka to słowa prowizoryczne. Niewątpliwie lepiej byłoby mówić o „pisanii”, lecz jeszcze do niego nie dotarliśmy. Jest jasne, że jeśli chcemy podążać tą drogą, to nie powinniśmy zanadto się spieszyć. W tym miejscu należy wyróżnić dwa cele:

1. Zwrócić się przeciwko metafizyce (wewnątrz metafizyki) w imieniu literatury, czyli tego, przeciwko czemu filozofia sama się obróciła i w odróżnieniu od czego zapragnęła się ukonstytuować. Jest to działanie jak najbardziej uprawnione.

2. Podjąć się przezwyciężenia ograniczeń, to znaczy przemieścić linię, która symbolicznie oddziela literaturę od filozofii (literatura/filozofia) w ten sposób, by i literatura, i filozofia zostały skreślone i same się unieważniły: ~~literatura~~, ~~filozofia~~. Byłoby to zbliżeniem się do bajki *jednocześnie* jako tego, co metafizyka widzi odtąd w samej sobie (a być może często już w sobie widziała) w pewnego rodzaju lustrze, którego nie przedstawia sobie z zewnątrz i które należy myśleć jako powtórzenie (narażając się bez wątpienia na obciążenie sensu heideggerowskiego *Wiederholung*), nie uciekając się do metafizycznej refleksji czy samoświadomości, a także jako gry tego, co dzisiaj nazywa się tekstem.

Należy zaznaczyć, że Nietzsche od początku, od tekstów przygotowawczych do *Narodzin tragedii* i w samych *Narodzinach tragedii*,

myślał co najmniej o pierwszym z tych celów. Zresztą nie działa się to przypadkiem. Niewątpliwie *Narodziny tragedii* nie są, tak jak to się często mówi i jak sam Nietzsche, nie bez dwuznaczności, dawał do zrozumienia¹⁷, tekstem „z okresu młodości”, bardzo „odmiennym” od innych. W istocie jest mało prawdopodobne, by w myśli Nietzschego mogło mieć miejsce takie naiwne historyczne (wertikalne) „cięcie”. Jeśli jest tu, to znaczy od *Narodzin tragedii*, jakiegokolwiek cięcia, to zachodzi ono pomiędzy dwoma językami, które w lekturze należałoby rygorystycznie oddzielić: w jednym z nich potwierdza się bardzo duża część metafizyki posthegłowskiej czy też, po prostu, metafizyki w ogóle; w innym (czyli najczęściej tym samym, który nieustannie unieważnia samego siebie) zaczyna się już tworzyć „dekonstrukcja”. Nie można tego w tym miejscu ustalić. Przeczytajmy ponownie rozdział 14 *Narodzin tragedii*: „Wyobraźmy sobie teraz jedno wielkie cyklopedyczne oko Sokratesa zwrócone na tragedię, to oko, w którym nigdy nie zapłonęło słodkie szaleństwo artystycznego natchnienia [...]”¹⁸. Nietzsche pokazuje tu, że Sokrates nie znajduje upodobania w poezji, lecz jedynie w bajce ezopowej. Tragedia jest irracjonalna, kłamliwa i niebezpieczna. „Młody autor tragedii Platon spalił swe utwory, by móc zostać uczniem Sokratesa”¹⁹. Sokratyzm, w którym Nietzsche widzi początek metafizyki, jest „stłumieniem” tragedii, to znaczy nieuniknioną konsekwencją stłumienia, wstydlivym i mniej lub bardziej zafałszowanym ponownym wyłonieniem się tragedii:

(Platon) [...], nie pozostając na pewno w tyle za naiwnym cynizmem swego mistrza, jeśli chodzi o potępienie tragedii i sztuki w ogóle, z czysto artystycznej konieczności musiał jednak stworzyć artystyczną formę właśnie wewnątrz spokrewnioną z istniejącymi i przezeń odrzuconymi formami sztuki. Głównego zarzutu, jaki Platon musiał postawić dawniejszej sztuce – że jest naśladowaniem obrazu i pozoru, a więc należy do sfery jeszcze niższej niż świat empiryczny – nie można było przede wszystkim odnieść do nowego dzieła sztuki. Widzimy więc Platona, jak usiłuje wyjść poza rzeczywistość i przedstawić leżącą u podstaw tej pseudorealitywności ideę. W ten sposób jednak Platon-myśliciel dotarł drogą okrężną tam, gdzie jako poeta zawsze był u siebie i skąd Sofokles wraz z całą dawniejszą sztuką uroczyście protestował przeciw temu zarzutowi. Jeśli tragedia wchłonęła w siebie wszystkie wcześniejsze gatunki sztuki, to

¹⁷ Por. Fryderyk Nietzsche, „Próba samokrytyki”, w: *Narodziny tragedii*, przeł. Bogdan Baran, Kraków 2001, a także: *Ecce homo*, przeł. Bogdan Baran, Kraków 2001.

¹⁸ Fryderyk Nietzsche, *Narodziny tragedii*, op. cit., s. 106.

¹⁹ *Ibid.*, s. 107.

w pewnym ekscentrycznym sensie to samo można rzec o Platońskim dialogu, który, stworzony przez mieszaninę wszelkich istniejących stylów i form, oscyluje między opowiadaniem, liryką, dramatem, między prozą i poezją, łamiąc przez to dawną rygorystyczną zasadę jednolitej formy językowej [...]. Późniejszym pokoleniom Platon istotnie dał wzorzec pewnej nowej formy artystycznej, wzorzec *powieści*, którą trzeba określić jako nieskończenie wzmózoną ezopową bajkę; w bajce tej poezja pozostaje w podobnej relacji zhierarchizowania do dialektycznej filozofii jak przez wiele stuleci ta sama filozofia do teologii, mianowicie jako *ancilla*. Taka była nowa pozycja poezji, nadana jej przez Platona pod presją demonicznego Sokratesa²⁰.

Należałoby skomentować cały ten fragment, lecz problemy, które on porusza, zwłaszcza ten dotyczący stłumienia w sztuce, są zbyt rozległe. Zatrzymamy się wszakże przy genealogii tekstu filozoficznego²¹. *Powieść* jest gatunkiem platońskim, a także gatunkiem metafizyki w ogóle. Trzeba wszakże określić to, co w niej najistotniejsze. Nietzsche czyni tu aluzję do sposobu przedstawienia („mieszanina wszelkich istniejących stylów i form”) i gatunku (*powieść*). Można zatem powrócić do nowoczesnych analiz opowiadania, np. do wykorzystywanego przez Genette’a rozróżnienia opowiadania i dyskursu lub do relacji, która wedle niego zachodzi pomiędzy opowiadaniem i reprezentacją²². Można też spróbować analizy strukturalnej „opowiadania filozoficznego”, tym bardziej że analiza opowiadania może się ukonstytuować bez nadmiernych założeń. Można wreszcie zwrócić się ku spadkobiercom Hegla, od Lukácsa po Girarda, to znaczy w stronę analizy dialektyki pragnienia, konfliktu pomiędzy tym, co czyste, i tym, co nieczyste, oraz idolatrii²³. Być może również można pokazać, że pragnienie obecności, wiara w źródło i wola prawdy są w sposób konieczny związane z przedstawie-

²⁰ Ibid.

²¹ Wypada też zaznaczyć, że wedle Nietzschego zachodzi relacja pomiędzy przymusem „formalnym”, przymusem estetycznym i myślą. To tłumaczy, dlaczego Sofokles i „cała dawniejsza sztuka” nie różnią się radykalnie od Platona i dlaczego, być może, nie wymykają się metafizyce. Zgodnie z tym, co mówi Nietzsche, mit presokratejski nie jest aż tak czysty.

²² Gerard Genette, „Frontières du cit”, w: *Figures II*, Paris 1969. Cała analiza Genette’a bierze swój początek w tekstach Platona (*Państwo*, III) i Arystotelesa (*Poetyka*), to znaczy w rozróżnieniu διήγησις i μίμησις.

²³ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 1961, a także „De la Divine comédie à la sociologie du Roman”, *Revue de l’Institut de sociologie de Bruxelles* 1963.

niem, to znaczy z opowiadaniem – i z konieczności same siebie odraczają, podobnie jak *tekst*.

W każdym razie należy zatrzymać się na tekście. Powinniśmy go powtarzać, nie unikając ryzyka niemożności „przekroczenia” dyskursu dialektycznego. Jeśli jest prawdą, że literatura nie istnieje i nigdy nie istniała inaczej niż dla filozofii, jeśli jest prawdą, że filozofia powstała przeciwko temu „innemu” językowi, który sama ukonstytuowała, poniżając go (do tego stopnia, że literatura nigdy nie mogła mówić o sobie samej, jeśli nie czerpała, mniej lub bardziej wstydliwie, z języka filozofii), jeśli, jednym słowem, relacja, która łączy i dzieli filozofię i literaturę, jest relacją *pana i niewolnika* (a jedna z nich w istocie bała się śmierci), to jak inaczej można mówić o filozofii, jeśli nie w jej własnym dyskursie, czyli w dyskursie, który zawsze z góry zamyka możliwość obrócenia go przeciwko niemu samemu i zadania pytania o to, przeciwko czemu się on określił – tak jak zamyka, nie pozwalając zniknąć pytaniu o swe własne źródło, możliwość sformułowania w stosunku do niego pytania innego typu? Mamy zatem przed sobą próbę bezwładu, która jest paradoksalnym efektem nadmiaru władzy: Logos to absolutne panowanie, poza którym nie ma nic, nawet literatury, której nadał on „sens”.

Być może jest jednak tak, że nie pisząc dokładnie tego, co chcielibyśmy, nie wystawiamy na próbę słabości, bezwładu, czyli efektu nadmiaru władzy, lecz mroczną pracę siły obcej temu, co mówimy, naszej świadomości i woli jej wypowiedzenia, obojętny i nieprzerwany opór, którego nie sposób przewyciężyć i który można sobie powetować jedynie za cenę niewyobrażalnych starań. Piszemy: jesteśmy wywłaszczeni, coś się nam nieustannie wymyka, powoli niszczeje. I chociaż moglibyśmy przykuć uwagę do tej dziwnej trudności ujawniającej się w praktyce, bylibyśmy wciąż zmuszeni podejrzewać omyłkę tam, gdzie wcześniej wierzyliśmy w nieomyłne poznanie. Chodzi np. o pewien zamęt myśli, niepokojącą niewydolność świadomości, przestrzeń letargu. Można też mówić o zmęczeniu, znużeniu (podobnie jak u Bataille’a) bądź o oporze i odmowie, jednocześnie ze strony języka i ciała. Jest to również pewnego ro-

dzaju doświadczenie, jakkolwiek wątpliwa byłaby moc konotacji tego słowa, doświadczenie ostatecznie sparaliżowane i zmrożone, doświadczenie, którego brakuje. Jeśli pisanie ma ten przywilej (pisanie, akt i męka pisania, z czym jest związane również coś innego), to nie dlatego, że odtąd staralibyśmy się je wypowiedzieć, po prostu odwracając bądź nawet nie odwracając opozycji metafizycznych uwolnionych od świata, od obecności (i od reprezentacji), lecz dlatego, że pisanie jest przede wszystkim takim odbiciem doświadczenia, które nigdy nie przestaje się unieważniać (unieważniając zarazem owo doświadczenie), ponieważ jest ono najgłębszym osłabieniem, w którym najbardziej boleśnie „objawia się” radykalna inność przemocy. Wiadomo, że nie istnieje język inny niż język fenomenowi, tego, co się zjawia (nigdy zaś język samego zjawiania się), że język i aNlhqei? a są ze sobą związane lub, inaczej rzecz biorąc, że sam Dionizos nigdy się nie pojawił, że zawsze już jest martwy i rozproszony, a „widzialny” jest tylko wtedy, kiedy wkracza na scenę w masce Apolla (*jako* Apollo) – niewidzialny, *nieistniejący* i przez to owładnięty szałem²⁴. Jeśli językowi brakuje siły, jeśli język jest brakiem siły, to na próżno byłoby szukać w nim siły koniecznej do tego, by nas od niego „uwolnić”, to znaczy, w tym wypadku, by obrócić go przeciwko niemu samemu. Nawet jeśli jest on dla siebie wystarczająco przejrzysty, by czuć nostalgię za siłą – by żałować, że jej nie posiada. Jako taki, język „ujawnia” zmierzch siły. Czy można to pomyśleć bez zwracania się ku dialektyce, jeśli dialektyka jest iluzją siły i opanowania siły w języku? Czy można pomyśleć siłę słabości, siłę zrodzoną ze swego własnego wyczerpania, ze swej własnej różnicy? Siłę, która jest siłą braku jakiegokolwiek siły?...

Wszystko to pozwala powiedzieć, że nie można „zatrzymać się” na tekście, gdyż tekst nie ma granic. Nie można więc się do niego zbliżyć, a jeśli wyobrażamy sobie taką możliwość, to musimy zrozumieć, że nieustannie docieramy tylko tam, gdzie już od dawna byliśmy, zgodnie z prawie niemożliwym do pomyślenia ruchem, pewnego rodzaju powrotem, w czasie którego, wychodząc ku zewnątrz, które zawsze już jest tym, co wewnętrzne, nie pozostaje-

²⁴ Por. Jacques Derrida, „Force et signification”, w: *L'Écriture et la Différence*, Paris 1967.

my ani „na zewnątrz”, ani „wewnątrz”, lecz wystawiamy na próbę swą intymność – oślepiającą inność, przekraczającą nas samych, której wszakże jesteśmy poświęceni, którą, paradoksalnie, zamieszkujemy i która być może nosi imię będące brakiem, osławionym brakiem wszystkich imion: śmierć. Można również powiedzieć, że powinniśmy teraz zaakceptować to, co nieakceptowalne, i pokusić się o wierność temu, co zgadza się jedynie na niewierność. Zauważmy, że nie da się wypowiedzieć zdania przeciwnego do poprzedniego. Być może chodzi tylko o to, by dać świadectwo temu, co „niemożliwe”, temu, co nie jest ani mową, ani ciszą, ani wiedzą, ani niewiedzą, ani siłą, ani bezwładem. O „niemożliwym” nie można powiedzieć nic z wyjątkiem tego, że prowadzi nas do nieskończonego szeptu, nieskończenie rozproszonego i jednocześnie ciągle rozpoczynającego się na nowo, do tego, co Blanchot nazwał słowem, które oznacza dla nas to, co się stało, bądź to, co zawsze było niemożliwym do usprawiedliwienia i koniecznym zadaniem pisania: *wieczne rozważania (le ressassement éternel)*.

Łatwo zauważyć (czyż nie z powodu motywu fikcji?), że pytanie postawione na początku nie było obce m.in. Borgesowi. Można też powiedzieć, nie wywołując zdziwienia, że nie jest ono obce Cervantesowi, przynajmniej temu, który może wyłonić się ze współczesnych odczytań. Kończąc, moglibyśmy przeformułować to pytanie tak: czy jesteśmy zdolni do tego, by już nie wierzyć w to, co jest w książkach, i nie dawać się „zwieść” ich „kłamstwu”? Albo, jak mawiał Nietzsche, czy możemy już nie być „bogobojni”? Czy jesteśmy zdolni do ateizmu?

Przełożył Andrzej Leśniak
