

Agnieszka Wesołowska

BY ODTWORZYĆ SŁOWA SENS PIERWOTNY
KINETYKA MYŚLI (HERBERT) A MECHANIZMY
DEKONSTRUKCJI (DERRIDA)

Metafora, nim staje się retoryczną procedurą w języku, byłaby wyłonieniem się samego języka. A filozofia jest jedynie tym językiem; i w najlepszym razie i w pewnym nieoddzielnym znaczeniu tego wyrażenia może jedynie mówić...

J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*.

W ramach niniejszego artykułu skoncentruję się na takim odczytaniu Herberta, w którym uwyraźniona zostanie dążność poety do przywrócenia, przypomnienia pierwotnych znaczeń słów. Podstawą moich rozważań będzie obfitująca w wewnętrzne sprzeczności i dialektyczne napięcia poezja Zbigniewa Herberta, która stanowi pretekst do dywagacji filozoficznych. Jeśli chodzi o twórczość autora *Pana Cogito*, zaznaczyć należy przy tym, iż zakres podejmowanych analiz mających na celu uwyraźnienie obecnych w poetyckiej strategii Herberta **dekonstrukcyjnych tendencji**, ograniczony został do reprezentatywnego w tym względzie wiersza *Pan Cogito a ruch myśli*. Wiersz ten zinterpretowany zostanie w kontekście wybranych aspektów **filozofii Derridy**. Należy również podkreślić, iż filozofia Derridy (dekonstrukcjonizm traktowany jest w ramach podejmowanych dywagacji nie jako metoda w znaczeniu matrycy – lecz jako specyficzny trop tj. ogół gestów i tendencji będących efektem namysłu nad kulturą), który, zestawiony z aspektami strategii poetyckiej Herberta na przykładzie wybranego wiersza, poprowadzi czytany tekst. Na zakończenie rozważań wskazane zostaną zbieżności pomiędzy twórczymi tendencjami Herberta, a – przywoływanym w kontekście Derridiańskiej krytyki metafizyki – stanowiskiem Lévinasa. Pomiedzy Derridą a Lévinasem można dopatrzeć się podobieństwa w kontekście przemocy wiedzy, która jest niebezpieczeństwem niesionym przez pewien typ myślenia. Według Derridy: „W klasycznej opozycji

filozoficznej nie mamy do czynienia z pokojowym współistnieniem pewnego *vis-à-vis*, lecz z hierarchią mającą charakter przemocy. Jeden z członów rządzi drugim (aksjologicznie, logicznie, etc.), zajmuje wyższe miejsce”¹.

W wybranym wierszu – co warto szczególnie mocno podkreślić – interesuje mnie w istocie jedna inicjowana w tytule (będąca podstawą konstrukcji utworu) **metafora „ruchu myśli”**. O takim wyborze zdecydowały dwa względy: po pierwsze: rzetelna analiza utworu wymaga wyraźnego nakreślenia perspektywy interpretacyjnej, dlatego też za podstawę, miarodajną dla proponowanego przeze mnie ujęcia obieram jedną metaforę charakteryzującą kierunek Herbertowskiego myślenia; po drugie: taka metafora stanowi – w moim przekonaniu – wyznacznik otwartości horyzontu, w ramach którego możliwa jest relacja Herberta z Derridą oraz Lévinasem.

Niniejsza interpretacja wyrasta z przekonania, iż wierność słowom poezji Herberta jest fundamentalnym wymogiem indywidualnego odczytania, niemniej jednak pomiędzy twórczymi gestami poety, a myślami reprezentantów filozofii współczesnej można dopatrzeć się korelacji w aspekcie: myśl-słowo, które to zbieżności pozwalają ugruntować Herbertowskie dziedzictwo jako istotny głos w dyskusji na temat kształtu i kondycji współczesnej kultury oraz człowieczeństwa. Krytykowana m.in. przez Derridę oraz Lévinasa metafizyka jest reakcją na ogólny kryzys metafizyki, który zbiegł się – na co wskazuje w *Kryzysie nauk europejskich...* Edmund Husserl – z kryzysem „nauk o duchu”, kryzysem rozumu, który jest zawsze zapomnieniem początku, zapomnieniem źródła. Przy czym, zarówno Herbertowski sprzeciw względem aporetycznego języka pojęć, jak i będąca w znacznej mierze dziedzictwem krytycystycznego paradygmatu filozofowania (tradycji Kantowsko-Husserlowskiej) współczesna krytyka metafizyki nie zmierzają do odrzucenia „filozofii pierwszej”, a wręcz przeciwnie, stanowią próbę odnowienia metafizyki w jej autentycznej postaci. Sam Derrida, w kontekście fenomenologii Husserla, pisze o „domknięciu się metafizyki”². Innymi słowy, metafizyce w tradycyjnej postaci, z charakterystyczną dlań spekulacją, przeciwstawić należy zakorzeniony

¹ J. Derrida: *Positions*. Przeł. B. Banasiak. „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3, s. 287-303.

² Por. J. Derrida: *Fenomenologia i domknięcie się metafizyki*. W: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinęcia*. Red. J. Migasiński, I. Lorenc przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera. Warszawa 2006, s. 138-159.

w źródłowości sensu, czysto intuitywny, apodyktyczny, sposób dochodzenia do prawd dotyczących istnienia.

Istotnym zamierzeniem niniejszych dywagacji jest, wobec powyższego, oddanie pewnej tylko paraleli myślowej, jaka wyrasta z korzeni kultury europejskiej, stosunku do jej całokształtu, podobnych doświadczeń egzystencjalnych i historyczno-dziejowych, jak również tendencji mentalnych i twórczych. **Krytyczne zorientowanie owych tendencji**, wyrażające się w podejmowanej problematyce, której towarzyszy wyznaczające jej horyzont pytanie o warunki możliwości poznania oraz krytyczny namysł nad samym jego źródłem, pozwala zaliczyć jako te, które wchodzą w zakres krytycystycznego paradygmatu myślenia.

W świetle wielości aporii i dialektycznych napięć, tak znamienych dla poezji Herberta, za niezwykle adekwatną operację myślową, szczególnie typową dla tomu *Pan Cogito* (czego przykładem jest wybrany utwór) przyjmuję wszelkie eksperymenty myślowe przybierające postać **dekompozycyjnych, paradoksów, polegających kolejno na: rozłożeniu, przemieszczeniu, odmiennym (paradoksalnym) usytuowaniu komponentów**. Dla potrzeb rozjaśnienia owych zabiegów przypomnę opis gestu dekonstruowania, w którym Jacques Derrida – twórca dekonstrukcji – oddaje istotę swej strategii. „Dekonstruowanie – to gest (...) [w którym – AW] rozbiera się budowlę, artefakt, ażeby uzyskać ich struktury, unerwienia czy (...) szkielet, a jednocześnie nietrwałość grożącej zawaleniem struktury formalnej, która niczego nie wyjaśniła, nie będąc ani centrum, ani zasadą, ani siłą, ani też, w najbardziej ogólnym sensie tego słowa, prawem rządzącym zdarzeniami”³. Podobny gest wyrasta także na gruncie Herbertowskiej wyobraźni, w której wciąż żywe obrazy rozbicia tablicy wartości, kultury przemocy kreślą obraz człowieka o świadomości nietrwalej, chwiejnej, a wreszcie niezdolnej do pozytywnej aktywności. Ostateczną nadzieją tej aktywności jest dekonstrukcja (dekompozycja) pojęć, jakie powinny zostać raz jeszcze nazwane (źródłowo odtworzone). W geście dekompozycji pojęć, którego celem jest odtworzenie pierwotnego znaczenia wyraża poeta coś więcej, aniżeli niechęć względem metafizycznych spekulacji, których dowodzenie zakłada

³ Rozmowa Christiana Descampesa z Jacquesem Derridą. Tłum. B. Banasiak. W: *Derridiana*. Oprac. B. Banasiak. Kraków 1994, s. 14.

rozbudowaną aparaturę pojęciową⁴. Dlatego, zważywszy na kształt oraz kondycję współczesnej kultury okazuje się, iż świadomość odrębności poezji od filozofii nie wyklucza ich dialogu, którego najdobitniejszym dowodem jest (obok hermeneutyki) właśnie dekonstrukcja.

W ramach niniejszego rozumowania oznacza to, iż odczytanie poezji przez pryzmat myśli filozoficznej zyskuje swą zasadność i bogactwo tylko o tyle, o ile zachowa się pełną świadomość ich odrębności zarówno w kwestii historii pojęć, terminologii, założeń i tendencji twórczych. Odrębność ta nie wyklucza jednak dialogu heterogenicznych dyskursów. Co więcej, można pokusić się o twierdzenie, iż dialog ten nosi znamiona hermeneutyczne, gdyż u podstaw obydwu dyskursów leży **postulat reorientacji kultury i ponownego ugruntowania hierarchii wartości**. A ponieważ „wiersz zaprasza do długiego wsłuchania się i do dialogu, w którym dokonuje się zrozumienie”⁵, przeto nie należy jak pisze Gadamer traktować poezji jako „uczonego kryptogramu dla uczonych, ale jako coś, co przeznaczone jest dla członków świata, połączonego wspólnotą językową, w której poeta jest tak samo u siebie, jak jego słuchacz lub czytelnik”⁶. Wynika stąd, iż dialog między poezją i filozofią funduje język, będący wedle Gadamera „wszechogarniającą zawsze już obecną wykładnią świata”⁷, który „jest dla nas zawsze światem już zinterpretowanym w języku”⁸. Świadomość związku między zwyczajem językowym a tworzeniem pojęć – którą oddaje Herbert w wierszu *Pan Cogito a ruch myśli* – towarzyszy również przekonanie poety o pewnej lingwistycznej i semantycznej granicy. Zdaniem Herberta im mniej w poezji rozbudowany jest aparat pojęciowy, tym większe odgrywa znaczenie intuicja filozoficzna⁹. Można niniejszym stwierdzić, że choć poezję i filozofię traktować należy jako odrębności, to jednak niezmiennym pozostaje fakt, iż możliwe jest

⁴ Jeśli mowa o metafizyce, należy zachować świadomość odmiennego rozumienia metafizyki na gruncie różnych dyskursów: filozofii i poezji. W historycznie danych próbach precyzowania przedmiotu metafizyki wskazać można jednakże trzy konstytutywne momenty: byt, podstawowość, transcendencja. (Por. W. Stróżewski: *O metafizyczności w sztuce*. W: Idem: *Wokół piękna. Szkice z estetyki*. Kraków 2002, s. 96).

⁵ H. G. Gadamer: *Wiersz i rozmowa*. W: Idem: *Poetica. Wybrane eseje*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa 2001, s. 135.

⁶ Ibidem, s. 133-134.

⁷ Por. H. G. Gadamer: *Historia pojęć jako filozofia*. W: Idem: *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. M. Łukasiewicz i K. Michalski. Warszawa 2000, s. 103.

⁸ Ibidem.

⁹ Por. Z. Taranienko: *Rozmowy z pisarzami*. Warszawa 1986, s. 425. Por. także: B. Urbanowski: *Poeta, czyli człowiek wielokrotnie*. *Szkice o Zbigniewie Herbercie*. Radom 2004, s. 610.

wzajemne przenikanie obecnych w nich sensów i znaczeń. Wpływ historii, determinujący egzystencję i doświadczenie twórcy, wyciska piętno, które emanuje w podobny sposób tak w obszarze poezji, jak i w myśli filozoficznej. Fakt ów znajduje wyraz w doświadczeniach grozy i tragizmu egzystencji, które przekładają się na obraz, narzędzia i tendencje poznawania świata, wyznaczając dzięki temu wspólną płaszczyznę sensów, rozpatrywanych odrębnie dyskursów: poezji i filozofii. W celu uwyrażnienia owej tożsamości doświadczenia, posłużę się podstawowym pojęciem teoretycznym Foucaulta, które używa on w swej książce *Les mots et les choses*, będącej archeologią nauk o człowieku. Dzięki pojęciu *epistémé* określa Foucault pole epistemologiczne, które da się opisać w postaci swoistej struktury, bądź też jako układ relacji, koncentrujących się wokół prymarnej reguły. Zamierzeniem Foucaulta w tym względzie jest określenie różnych *epistémé*, zorganizowanych na gruncie różnorodnych *a priori*, które decydują o przedmiocie zainteresowań danej epoki i wyznaczają typową siatkę pojęć¹⁰. Wobec powyższego, można pokusić się o twierdzenie, iż pole epistemologiczne to swoisty układ relacji, zorganizowanych wokół pewnej reguły, co w ramach niniejszej pracy oznacza odkrycie grozy egzystencji, która stanowi podstawę odniesienia twórczego tak na gruncie dyskursu poetyckiego, jak i w ramach myśli filozoficznej.

Owa wspólnota doświadczenia, z której wyrasta próba reaktywacji sensu, rewitalizacji kultury, czyni prawomocnym odczytanie – wyrastającej z ogromu granicznych przeżyć egzystencjalnych – poezji Herberta przez pryzmat współczesnej myśli filozoficznej, myśli, do której zakresu należą wątki filozofii twórcy dekonstrukcji, Jacquesa Derridy.

¹⁰ Por. M. Kowalska: *Michel Foucault – teoretyk rozdartej historii i krytyk władzy*. W: *Filozofia XX wieku*. Red. Z. Kuderowicz. T. 2. Warszawa 2002. s. 199.

* * *

Pomiędzy Herbertem a Derridą

Początkową strofę wiersza cechuje ambiwalencja: przywołanie metafory (partycypującej w sferze idealnej – myśli) a zarazem adekwatny doń komentarz, będący głosem (zmysłowym dowodem) empirycznego zakorzenia w świecie życia codziennego:

Myśli chodzą po głowie
mówi wyrażenie potoczne

Następnie komentarz ów rozbudowany zostaje o zabarwioną domieszką sceptycyzmu konstatację:

wyrażenie potoczne
przecenia ruch myśli

Ponieważ:

większość z nich
stoi nieruchomo
pośród nudnego krajobrazu

Podmiot wiersza pojmowany jako figura człowieka żyjącego w monotonnym krajobrazie historii, kierujący się zasadą „im więcej myślenia, tym mniej słów” stanowi argument przemawiający za tym, iż zakorzenione w aksjologii „ja myślę” zmuszone jest do prezentowania wobec świata zewnętrznego postawy introwertycznej. Tym, co należy ocalić jest źródłowość sensu. W związku z tym wyrażenie źródłowego sensu, możliwe do uobecnienia w języku poetyckim (języku metafor) staje się etycznym powołaniem poety, poetyckim imperatywem. Chodziłoby tu zatem o jakieś analogizujące zestawienie medium bezpośredniego doświadczenia sensu. Postawiona przez Herberta diagnoza o kondycji myśli „pod chmurnym, niskim niebem czaszki” jest przeto nieodwołalnie fragmentem bardziej ogólnych przemian ówczesnej kultury. Wyznacznikiem tych niebezpiecznych metamorfoz staje się język kłamiący myśleniu, język pustych form, zatarcie granic między prawdą a fałszem. Oto znamienne cechy

klimatu intelektualnego, w jakim powstawała Herbertowska refleksja nad korelacją (ruchem) pomiędzy *res cogitans* a *res extensa*.

Przemianom współczesnej, XX-wiecznej kultury technologicznej towarzyszyła daleko idąca filozoficzna refleksja krytyczna nad mową i pismem oraz ich rolą w procesie komunikacji. Wynikiem owej refleksji stała się postawiona przez Jacquesa Derridę diagnoza o „końcu” logocentrycznej metafizyki¹¹. W jej świetle francuski filozof wypracowuje swoistego rodzaju strategię, na której drodze „stara się ujawnić pojęciowe przyzwyczajenia i mechanizmy argumentacji, sekwencje i powiązania pojęć poprzedzających i warunkujących myślenie o autorach”¹². Wedle Derridy – jak wskazują komentatorzy – „proces oswobodzenia ze stereotypów wymaga zakwestionowania wewnętrznej struktury tekstów wybranych jako symptomy pola kognitywnego nazwanego logocentryzmem”¹³. W ten sposób rozumiana dekonstrukcja nie jest metodą destruktywną, „należy ją raczej uznać jako pewien rodzaj krytycznego dialogu, który odwołuje się do konkretnych przypadków”¹⁴.

Zdaniem Herberta: „Nazwanie rzeczy i spraw ludzkich prowadzi do ich zrozumienia i osądu. Zwłaszcza po chaosie pojęć – poezja musi podjąć po ostatniej wojnie, po potopie kłamstw, trud odbudowy moralnej świata, przez odbudowę wartości słowa. Musimy na nowo oddzielić zło od dobra, światło od ciemności. (...) Słowo (...) musi powrócić do macierzystego portu – do znaczenia”¹⁵. W tym momencie pomiędzy Herbertem a Derridą zaznacza się zarazem istotna różnica. O ile wedle poety nieustannie odtwarzać należy pierwotny, początkowy sens słowa, o tyle jednak na gruncie filozofii Derridy nie istnieje absolutny początek, absolutne źródło. Co więcej, w rozumieniu Herberta opozycje posiadające charakter etyczny należy w sposób kategoryczny odseparować. Zgodnie z pojmowaniem Derridy natomiast, dekonstrukcja metafizyki powoduje dyslokację, przemieszczenie tworzących ją opozycji (takich jak np. obecność/nieobecność, dosłowność/metaforyczność). A zatem, o ile poetycka strategia posiada cel etyczny, o tyle zaproponowana przez

¹¹ Por. Ch. Johnson: *Derrida*. Tum. J. Hołówka. Warszawa 1997, s. 64.

¹² Por. *ibidem*, s. 72.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Por. *ibidem*, s. 73.

¹⁵ Z. Herbert: *Od słowa ciemnego chroń nas...* W: Idem: *Węzeł gordyjski. Pisma rozproszone 1948-1998*. Warszawa 2001, s. 46.

Derridę praktyka pozbawiona jest ostatecznego celu, jest grą prowadzącą w nieskończoność, ponieważ niemożliwe jest ostateczne przewyciężenie metafizyki.

Pomimo rozbieżności, twórcy dostrzegają opozycyjny charakter ludzkiego myślenia. Zarówno Herbert, jak i Derrida żywią niechęć do metafizyki. Herbert wyraża niechęć wobec metafizycznych spekulacji, których dowodzenie zakłada rozbudowaną aparaturę pojęciową. Przewyciężenie owej złożonej zdolności rozumowania¹⁶ idzie w parze z wywyższeniem w samym procesie twórczym roli intuicji filozoficznej oraz płynącej z niej, swoście pojmowanej, pierwotności (rozumianej jako prostota, precyzja i jasność). Innymi słowy, chodzi tu o uzgodnienie w materii poetyckiego słowa rygorów racjonalnego dyskursu z wymogami niedyskursywnymi tj. z mówieniem o pełnym lęku i słabości, prawdziwym życiu. Natomiast według Derridy niemożliwością jest ostateczne zerwanie z językiem pojęć – uniknięcie metafizyki.

Herberta z Derridą łączy również przekonanie o przemocy wiedzy. Poeta mówi wręcz o „zabójczych abstrakcjach, które wypijają krew rzeczywistości”. W rozumieniu – idącego w kontekście przemocy wiedzy śladami Lévinasa – Derridy natomiast przemoc ta jest dziedzictwem greckiego *logosu*, który przybiera postać zachodniego logocentryzmu, uobecniającego się w dwóch wielkich systemach filozofii zachodu: Heglowskim oraz Husserlowskim. Podobnie Herbert, który – jak pisał – przeżył śmierć kultury, demaskuje dzięki poetyckiej wnikliwości miejsca obecności sensu, których źródłowy, przedpredykatywny charakter przesądza o istnieniu inter-

¹⁶ Próby przewyciężenia metafizyki jako swoiste apogeum historii idei charakteryzuje J. N. Riddel: „cała myśl zachodnia (...) łącznie z dorobkiem tych myślicieli, którzy usiłowali „przewyciężyć” czy obalić metafizykę, zostaje złączona w jedno, w jakąś „dekonstrukcję” odsłaniającą, jak w analizie Derridańskiej, jedynie „sieć” „białej mitologii”. Każdy „ruch” tej (nie)historii idei prześciga i przemieszcza ruch poprzedni, który przejmuje i przyswaja, prześciga i przemieszcza to, co samo nie ma historii, ponieważ współlistnieje nie tylko z historią Zachodu, lecz także z historią historii (czyli historią znaczenia). W kolejno następujących po sobie „ruchach”, odsłaniających obecnie coś, co przypomina bardziej grę w szachy (rozgrywaną, jak mówi gdzieś Derrida, na wielopoziomowej szachownicy, bez dna) niż posuwanie się naprzód, doświadczamy w perspektywicznym skrócie historii idei, których kulminację stanowią różnorodne próby „zamknięcia” metafizyki i jej „przewyciężenia”, przyswojenia jej, czy – radykalniej – wykroczenia poza nią.” Cytat ów służy uwyrażnieniu podobieństwa, jakiego można dopatrzeć się na gruncie tendencji filozofii współczesnej względem metafizyki a przekonaniem Herberta, jakiemu daje on wyraz w swej poezji w stosunku do „historii idei”. Należy w tym momencie podkreślić, iż **tendencja** (stosunek Herberta względem tradycji metafizycznej zachodu) **nie ma nie wspólnego (tzn. nie wolno jej pomylić) z metafizycznością poezji autora *Pana Cogito* poprzez którą rozumieć należy szczególne metafizyczne treści, jakie poezja jest w stanie objawić i wyrazić, których źródłem jest nade wszystko doświadczenie istnienia, podstawy, bytu, tzn. wieloaspektowe przeżywanie egzystencji.** J. N. Riddel: *Od Heideggera do Derridy aż po przypadek: podwojenie a język (poetycki)*. Tłum B. Banasiak. W: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*. Red. R. Nycz. Gdańsk 2000, s. 282-283.

subiektywnej płaszczyzny porozumienia, będącej fundamentem międzyludzkiej komunikacji. Zarówno Herbert, jak i Derrida podejmują na gruncie twórczego namysłu problem języka źródłowego. O ile jednak rozpoczęta, zdaniem Derridy przez Husserla, praca nad koncepcją źródłowego języka w ramach dyskursu filozoficznego nie jest możliwa, o tyle podejmowany przez autora *Pana Cogito* wysiłek oczyszczania znaczeń, nadawania im jasności jawi się jako realizacja przekonania o konieczności odtwarzania pierwotnego sensu, która jest dowodem wiary w źródłowość. Poetyckie dokonania Herberta w tym względzie czynią w pełni zrozumiałym estetyczny zwrot filozofii współczesnej – mam na uwadze m.in. Heideggera i Merleau-Ponty'ego, którzy poprzez język sztuki dotarli do istoty języka w ogóle. Innymi słowy, w języku poetyckim Herberta źródłowość sensu jest stale obecna. Najbardziej adekwatnym tego przykładem jest wiersz *Pan Cogito a ruch myśli*, w którym „gasnący” zakres „oddziaływania” metafory świadczy o konieczności ponownego jej przywołania (reaktywacji znaczenia zakorzenionego w źródłowym sensie).

Realizując zamierzenia obranej przez siebie strategii poetyckiej Herbert podejmuje – analizowany również przez Derridę – **problem zużycia się siły metafory**. Derrida pisze w tym kontekście o „zluzowaniu”, „zmianie warty”. Zużycie metafory jest – zdaniem twórcy dekonstrukcji – następstwem procesu jej funkcjonowania. Polega ono na tym, że zmysłowy element metafory przeniesiony w porządek duchowy powoduje utratę jej pierwotnej obrazowości. W ten sposób metafora utrwała się ostatecznie jako pojęcie abstrakcyjne. W ujęciu proponowanym przez Derridę kultura filozoficzna naznaczona jest zatem nieustannym zatarciem, co więcej jest nim zawsze¹⁷. „Filozofia – pisze – określa metaforę jako tymczasowe zagubienie sensu, jako oszczędność, która jednak nie powoduje niepowetowanych szkód w dobytku, **jako odwrót z pewnością nieunikniony, ale dziejący się w historii i w którego horyzoncie rysuje się, po zatoczeniu okręgu, powrót do właściwego sensu** (podkr. AW.)”¹⁸. U Derridy, podobnie jak u Herberta odwrót jest zarazem powrotem, którego celem i zasadą jest ruch przypomnienia.

¹⁷ Por. J. Derrida: *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*. Tłum. W. Krzemień. „Pamiętnik Literacki” LXXVII 1986, z. 3, s. 285.

¹⁸ Ibidem, s. 317.

W świetle Derridiańskiego rozumienia metafory w pełni zrozumiałe wydaje się również determinujące – kreowaną w utworze przez Herberta – rzeczywistość zatarcie granic pomiędzy świadomością a światem. Znamienne wydają się w tym momencie słowa Derridy, wedle którego: „przeciwstawienia między oglądem, pojęciem i świadomością tracą wszelką ważność. Te trzy kategorie przypisane są porządkowi i ruchowi, tak samo jak metafora”¹⁹.

W ramach dekonstrukcji metafizyki tworzące ją pojęcia poddane zostają przemieszczeniu. W ten sposób Derrida nie usuwa iluzji, ale ukazuje je jako efekt przyzwyczajień, konwencji, pozbawiony jednak jakiegokolwiek ugruntowania²⁰. W swym wierszu Herbert czyni gest podobny. Niemniej jednak krytyce oraz dekompozycji poddaje (na przykładzie funkcjonowania metafory) ludzkie myślenie, zdeterminowane ramami nawyków, wpływem języka potocznego, uludnymi metaforami, których bierne (bezrefleksyjne, pozbawione ruchu) przyjęcie powoduje zacieśnienie horyzontu umysłowego i regres moralny. Bardzo znaczące jest w tym kontekście dokonane przez Herberta przemieszczenie tego, co zewnętrzne do wewnątrz. Prawdziwe życie podmiotu toczy się wewnątrz (w mentalnej immanencji). Mamy tu do czynienia ze stanem rzeczy, w którym intelekt – podobnie jak w rozumieniu Derridy – jest „uwewnętrznionym zewnętrzem”, „sfałdowaną do wewnątrz zewnętrzością”²¹. Dlatego też nieuniknione jest wniknięcie do wewnątrz demontowanego systemu. Werytatywne bycie Bytu zostało utajone. Poetycka strategia, zastosowana w wierszu – podobnie jak w przypadku strategii Derridiańskiej²² – jest pewnego rodzaju próbą skłonienia języka do eksterioryzacji, ujawnienia: do jakiego sposobu myślenia nas zmusza, jakie determinanty i ramy wyznacza jego funkcjonowanie w świecie życia codziennego. Zarówno poetycki utwór Herberta, jak i Derridiańska praktyka demaskują fakt, iż dekonstrukcja (a jeśli chodzi o Herberta: dekompozycja metafory) jest procesem równoległym do wszelkiego

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Por. B. Banasiak: *Dekonstrukcja – przemieszczenie metafizyki*. W: *Derridiana*. Oprac. B. Banasiak. Kraków 1994, s. 217.

²¹ Por. ibidem, s. 218.

²² W kontekście Derridy – pisze Banasiak – „dekonstrukcja (...) to próba (...) skłonienia języka, by ujawnił, do jakiego sposobu myślenia nas zmusza”. B. Banasiak: *Filozofia »końca filozofii«*. Warszawa 1997, s. 80.

konstruowania²³. Zastosowana przez Herberta strategia czyni jego gest podobnym do gestu Derridy. „Poddać(..) opozycję dekonstrukcji to rozłożyć ją i przemieścić, usytuować ją inaczej”²⁴. W świetle poetyckiego gestu przemieszczenia: to, co mentalne podlega antropomorfizacji. Co więcej, *res cogitans* staje się zarazem *res extensa*. Granica pomiędzy tym, co zmysłowe, a tym, co inteligibilne (racjonalne, pojmowalne intelektualnie) zostaje tym samym zatarta. „[Myśli] siedzą na kamieniu/ załamują rękę”.

Metafora a kinetyka myśli

Tytułowy ruch myśli, rozpatrywany przez pryzmat pozbawionej dynamiki wizji wiersza, demaskuje prawdę o znaczeniu aspektu krytycznego w poetyckim zamyśle Herberta. Niezwykle wymowną kwestią jest sam tytuł wiersza, w którym można doszukać się ukrytego pod pozorem korelacji myśli i podmiotu myślącego problemu samego jej ugruntowania. Już w tytule „Myślę”, *cogito* odseparowane jest od myśli, nad których kinetyką powinno panować.

Znamiennymi cechami myśli są bowiem pęknięcia, przemieszczenia, brak ciągłości, możliwość zacierania granicy między prawdą a fałszem. W tym sensie „wyrażenie potoczne przecenia ruch myśli”.

Rozpatrywany wiersz jawi się jako metaforyczne studium, w którym ożywienie metafory dokonuje się dopiero wówczas, gdy odsłonięte zostaje nowe pojęcie. „Zatem ożywiać metaforę to zdemaskować pojęcie”²⁵. Zdarcie metafory skrywa się w zmianie warty pojęcia²⁶. Ponowne przywołanie, bądź odniesienie do konkretnego, na którym opiera się metafora, staje się czynnikiem odświeżającym metaforę. Moment ożywienia metafory („myśli chodzą po głowie”) następuje np. w momencie ponownego odniesienia, przywołania myśli (które kręcą się w kółko/ w poszukiwaniu ziaren”). W ten sposób wskazuje Herbert na paradoks metafory. Paradoks ów trafnie

²³ Por. ibidem.

²⁴ J. Culler: *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich*. Tłum. M. B. Fedewicz. „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 4, s. 235.

²⁵ P. Ricoeur: *Meta-foryczne i meta-fizyczne*. Tłum. A. Komendant. „Teksty” 1980 nr 6, s. 189.

²⁶ Por. ibidem.

charakteryzuje Paul Ricoeur: „nie istnieje dyskurs o metaforze, który by nie był wypowiedzany w pojęciowej siatce, również stworzonej metaforycznie. Nie istnieje – wedle Ricoeura – niemetaforyczne miejsce, skąd dostrzegaloby się ład i granice pola metaforycznego. Metafora wypowiada się metaforycznie. (...) Teoria metafory odsyła cyklicznie do metafory teorii, która określa prawdę bytu w kategoriach obecności”²⁷. Herbertowskie rozumienie metafory, które przybiera postać poetyckiego pejzażu opartego na antropomorfizacji myśli włącza się tym samym w spór o *analogiam entis*, który z uwagi na obszerność przekracza możliwości niniejszego opracowania. Niemniej jednak aspektem niezwykle istotnym dla rozważań nad rolą metafory w epistemologii *Pana Cogito* jest fundowane jej mocą ukazanie podobieństwa między bytami, a dzięki temu odsłonięcie prawdy o rzeczywistości. W związku z tym wiersz *Pan Cogito a ruch myśli* stanowi reprezentatywny przykład **poznawczej roli metafory**, która staje się fundamentalnym elementem poetyckiej strategii autora tomu *Pan Cogito*. Można wskazać w tym kontekście na pewne podobieństwo pomiędzy Herbertem a Derridą.

Jeśli chodzi o Arystotelesowską metaforologię, Derrida sytuuje ją – na co zwraca uwagę M. P. Markowski – w ramach ogólnej teorii analogii bytu, w ramach ontologii²⁸. O sugerowanej przez Arystotelesa, relacji między *mimesis* i metaforą Derrida pisze w sposób następujący: „Mimesis nie funkcjonuje bez teoretycznego uwzględnienia podobieństwa lub odpowiedniości, czyli bez tego, co zawsze uważano za warunek metafory. *Homoiosis* nie tylko stanowi konstytutywną wartość prawdy (*aletheia*), rządzącej całym łańcuchem (...), ale jest też tym, bez czego operacja metaforyczna byłaby niemożliwa (...) **Warunek metafory (dobrej i prawdziwej metafory) jest warunkiem prawdy.**(...) W związku z tym metafora podporządkowuje się prawdzie i jako »efekt *mimesis* i *homoiosis*«, objawienie analogii, służy za środek poznania”²⁹. W ramach konkluzji Derrida pisze, iż: „Metafora opiera się więc na *mimesis*, co oznacza, że ukazuje podobieństwo między bytami. **Ukazując**

²⁷ Ibidem, s. 190.

²⁸ M. P. Markowski: *Mimesis i prawda*. W: Idem: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Bydgoszcz 1997, s. 231, przypis 218.

²⁹ J. Derrida: *Marges de la philosophie*. Paris 1972, s. 282-283. Cyt. za: M. P. Markowski: *Mimesis i...*, s. 231-232, przypis 218.

podobieństwo, odsłania jednocześnie prawdę o rzeczywistości, znajdując »przyjemność w poznawaniu przez upodabnianie, w rozpoznaniu tego samego« [podkr. AW]³⁰. U Arystotelesa metafora „jest przeniesieniem nazwy jednej rzeczy na inną: z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesieniem nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii. Zdaniem Arystotelesa, ten kto posługuje się metaforą, czyni to na zasadzie pewnego podobieństwa³¹. W poezji Herberta – czego reprezentatywny przykładem jest wybrany wiersz – prawda o rzeczywistości również skrywa się w postaci podobieństwa. Ukazanie podobieństwa, demaskuje w wierszu prawdę o ludzkiej mentalności. Autor *Pana Cogito*, przyznając wyższą rangę intuicji filozoficznej względem rozbudowanego aparatu pojęcowego, jeśli chodzi o filozofowanie w poezji skłania się ku pogładowi, iż przypomina ono refleksję filozofów jońskich. W ramach estetyki, wszyscy jońscy filozofowie posługiwali się zapoczątkowanym przez Heraklita pojęciem harmonii. Powstająca z przeciwnych sobie elementów, Heraklitejska harmonia jest harmonią ukrytą, która silniejsza jest od widocznej³². W twórczości Herberta obecna jest tęsknota za harmonią myślenia, mowy i wewnętrznego wglądu. Dlatego też myślenie określić można w tym przypadku mianem dostrzegania poprzez wgląd, któremu służy poznawcza funkcja metafory. Co więcej, metafora jest swoistego rodzaju narzędziem, dzięki któremu dążący do odsłonięcia jedności, jasności i harmonii poeta osiąga zamierzony przez siebie cel. Harmonia jest tu – podobnie jak u Heraklita – jednością przeciwieństw, rozbieżności. Co więcej, myśl ma charakter **aleteiczny** ponieważ pyta o to, co **niewiadome**.

Myśl a Inny

Jedyna aktywność myśli o charakterze refleksyjnym sprowadza się do momentu, w którym: „[Myśli] czasem dochodzą/ do rwącej rzeki cudzych myśli/ stają na brzegu/ na jednej nodze/ jak głodne czaple// ze smutkiem/ wspominają wyschłe

³⁰ Ibidem, s. 284. Cyt. za: M. P. Markowski w *Mimezis i prawda*. s. 232, przypis 218.

³¹ Por. K. Narecki: *Słownik terminów Arystotelesowych*. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, tom 7, Warszawa 1994, s. 77.

³² Por. W. Tatarkiewicz: *Historia estetyki*. Tom 1. Warszawa 1985, s. 92-93.

źródła// kręcą się w kółko/ w poszukiwaniu ziaren”. Można przypuszczać, iż mamy tu do czynienia z sytuacją, kiedy moment spotkania z myślami innych (nie-Ja) staje się momentem pobudzenia aktywności. Nasuwa się, wobec powyższego, pytanie następujące: czy aktywność ta (zasadzająca się na relacji: ja-inny) nie posiada charakteru etycznego? Jeżeli przyznać rację Lévinasowi, iż relacja ja-ty implikuje porządek etyczny, to odpowiedź byłaby twierdząca. Nakreślona w wierszu wizja immanencji Ja, *cogito*, w ramach której przywołane zostają myśli Innych, służy zaakcentowaniu wymiaru etycznego. Jest to jedyny fragment wiersza, w którym mowa o kinetyce myśli. Aktywność odpowiadałaby zatem momentowi przejścia od autorefleksji do refleksyjnego otwarcia, od ontologii do etyki.

Również Derrida, w swym krytycznym eseju *Métaphysique et Violence*, poświęconym myśli Lévinasa, porusza problem przejścia od języka jeszcze ontologicznego (*Totalité et Infini*) do języka etycznego (*Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*)³³. Dla potrzeb niniejszych rozważań, w kwestii konfrontacji filozofii Lévinasa i Derridy (w ramach ograniczenia), pozwolę sobie wskazać jedynie na fakt, iż to właśnie Lévinas, który kontynuuje nietzscheansko-heideggerowską krytykę metafizyki „otworzył bezpośrednio drogę Derridiańskiej próbie przewartościowania całej tradycji filozoficznej Zachodu”³⁴. Przywołany, dla potrzeb interpretacji utworu *Pan Cogito a ruch myśli*, kontekst koncepcji filozoficznych: Derridy oraz Lévinasa (organizujących się wokół usiłowania przewyciężenia metafizyki – w przypadku Lévinasa na korzyść etyki), wydaje się zatem zasadny. Ujawnienie rozumu i jego zbłądzenia jako zdarzenie przemocy – oto źródło kryzysu rozumu a zarazem racja antymetafizycznych opcji filozoficznych Lévinasa i Derridy oraz – w mojej opinii – poezji Zbigniewa Herberta (podejmującego krytyczny namysł nad myśleniem, sferą racjonalności). Jak wskazuje Derrida: „Etyka w sensie Levinasa to **Etyka pozbawiona prawa i pojęcia, Etyka, która zachowuje swą czystość** [podkr. AW] nie skalaną przemocą jedynie dopóty, dopóki nie zostanie określona pojęciami i prawami”³⁵. Również dla Herberta, którego celem jest wypracowanie pojęciowej czystości poezji

³³ Por. P. Pieniążek: *U kresu obecności. Derrida a Lévinas*. W: *Derridiana...*, s. 147.

³⁴ Ibidem.

³⁵ J. Derrida: *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*. Tłum. K. Matuszewski i P. Pieniążek. W: J. Derrida: *Pismo filozofii*. Kraków 1992, s. 163-164.

metafizyka związana jest z swoiście pojmowaną przemocą rozumu. Świadomość konieczności uzyskania pojęciowej czystości jest zatem wymogiem etycznym. Dlatego też zasadnym wydaje się twierdzić, iż o ile dla u Lévinasa metafizyka przerasta w etykę, o tyle u Herberta **etyką staje się poetyka**.

Odzwierciedleniem poglądu o etycznym wyobcowaniu rozumu, oddanego w poetyckim języku jest metafora „chmurne niskie niebo czaszki”, pod którym „siedzą myśli”. Zastosowany przez autora *Pana Cogito* sposób opisu przetransponowanej do wewnątrz sfery zewnętrznej, kreśli w wyobraźni wizję ciemnego – tłumiącego wszelką mentalną aktywność – horyzontu umysłowego. Niemniej jednak, myślom nie obca okazuje się być sztuka pamięci. Czym są „wyschłe źródła”? Nie zamierzam udzielać w tym kontekście ostatecznej odpowiedzi. Można jedynie mniemać, iż chodzi tu o zapomniany początek, zagubiony sens, nie-nasylenie, stracone nadzieje, złudzenia, lub o dawny porządek wartości, który nie pozwala ze spokojem sumienia przystać na – dominującą w wierszu – bezmyślną, determinującą myślenie terażniejszość.

Podjmując program przezwyciężenia zachodnioeurpejskiego *logosu* Lévinas odsłania dzięki temu pozadyskursywny obszar obecności sensu jako *remedium* na niewystarczalność języka filozofii. Według twórcy filozofii dialogu, zerwać należy z samą metafizyczną formułą języka jako ze środkiem przemocy. Również Herbert zmierza do tego, by wyrwać język z gleby metafizycznych (rodzących aporie) pojęć i odsłonić dzięki temu źródłowy, przedpredykatywny – taki sam dla wszystkich – sens słowa.

* * *

W horyzoncie Derridiańskiej strategii w pełni zrozumiałą jest moment, w którym utwór poetycki, oparty na figurze metafory, podobnie jak ona sama podlega dekonstrukcji. Tym, co pozostaje jest sam szkielet, znaczące unerwienie, które najadekwatniej świadczy o znaczeniu poetyckiej strategii Herberta, na gruncie której „dekonstruowanie” jest zarazem konstruowaniem. *Pan Cogito a ruch myśli* to wiersz, na przykładzie którego widać to wyraźnie. Dekonstrukcja metafory implikuje

przemieszczenie tworzących ją komponentów. Co więcej, konstytutywnym warunkiem zaistnienia korelacji: myśl-słowo jest ruch, jak również fundująca możliwość jego zaistnienia: „wolna” i „jasna” przestrzeń immanencji.

Na podstawie niniejszych rozważań, do oczywistości należy przekonanie, iż w poezji Herberta stale obecna jest idea bliskości względem Bytu. Sam poeta żywi jednak przekonanie o braku możliwości pełnego i bezpośredniego doświadczenia tego, co ontologiczne: u Herberta – podobnie jak u Heideggera – Byt odsłania się i zarazem skrywa w tym, co ontyczne. Zakorzeniony w źródłowym sensie, przewyciężający pojęciowe ramy metafizyki – język poetycki (świadomego egzystencjalnych słabości i ograniczeń) Herberta, na gruncie którego możliwa jest wierność względem Bytu stanowi w świetle kryzysu kultury i między-ludzkiej komunikacji swoiste *remedium* na ogarniętą niemocą i biernością myślenie współczesnego człowieka. Herbertowski wymóg wierności względem Bytu implikuje *a priori* wierność etycznym wartościom „pomimo wszystko”.

Nie ulega wątpliwości, iż Herbertowi, który – jak pisał – przeżył śmierć kultury chodzi nade wszystko o nadanie adekwatnego wyrazu ponadczasowej rzeczywistości kultury. **Pierwotny sens słowa** – do którego odtworzenia dąży autor *Pana Cogito* – **jest** w ramach prezentowanego ujęcia **zasadą (arché) i celem** (w znaczeniu *télos*) **jednocześnie**. Dlatego też zarówno dekompozycja metafory, jak i dekonstrukcja to gesty, które angażujące nieograniczony rezerwuar znaczeń **prowadzone są w nieskończoność**. Dekompozycja metafory, ujawnienie newralgicznych momentów tekstu, ruch przemieszczenia przeciwieństw służą potwierdzeniu owego przekonania. Co więcej, **kinetyka myśli** w Herbertowskim wierszu oraz **mechanizmy Derridiańskiej dekonstrukcji ujawniają** w istocie **prawdę o języku i jego wymogach, do których stosowania nas zmusza**. W tym sensie Derrida wskazuje, iż „Istnieją »w« tekście literackim właściwości, które domagają się odczytania literackiego i przywołują konwencje (...). **Ta noematyczna struktura zawiera się** (jako »nierealna« w terminologii Husserla) **w subiektywności, subiektywności jednak nieempirycznej i powiązanej z intersubiektywną i transcendentalną**

wspólnotą [podkr. AW]³⁶”. Innymi słowy, znamioną cechą tekstu literackiego jest to, iż z racji swej specyficznej natury implikuje on istnienie swoistego rodzaju szczelin. Szczeliny tzn. newralgiczne momenty tekstu są wynikiem spiętrzenia sprzecznych znaczeń. Momenty te będące wyrazem aporetyczności dyskursu nie dają się przezeń opanować. W twórczości tak filozoficznej, jak i literackiej Derridy, jak również w poezji Herberta fakt ten traktowany jest jako aksjomat.

Typowe dla myślenia – dialektyczne napięcia posiadają w rozpatrywanym wierszu postać rozmaitych eksperymentów intelektualnych, które przybierają formę dekompozycyjnych oraz dekonstrukcyjnych mechanizmów. Eksperymenty te polegają m.in. na: rozłożeniu, paradoksalnym usytuowaniu (przemieszczeniu) komponentów. W ramach takiej strategii zdemaskowane zostają iluzje, które okazują się być efektem przyzwyczajenia, konwencji, pozbawionych jednak pierwotnego ugruntowania. Istotą myślenia jest wpisany weń dynamizm, fundujący korelację: myśl – słowo. *Pan Cogito a ruch myśli* to wiersz, na przykładzie którego bez obawy błędu twierdzić można, iż konstytutywnym warunkiem zaistnienia owej korelacji jest ruch.

W świetle nakreślonego stanu rzeczy, będącego rezultatem poetyckiej odpowiedzi Herberta na rzeczywistość okazuje się, iż **pamięć o źródle, w którym partycypuje język, domaga się nieustannego ruchu powracania do początku**, odtwarzania pierwotnych znaczeń. Analiza śladów wysiłku odtwarzania pierwotnych znaczeń – oto zadanie dla interpretujących.

Wobec powyższego, nasuwa się na zakończenie pytanie następujące: czy będące efektem interpretacji utworu poetyckiego ujęcie, nie jest również swoistego rodzaju wynikiem dekonstrukcji?

³⁶ *Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacquesem Derridą rozmawia Darek Attridge.* Tłum. M. P. Markowski. „Literatura na świecie” nr 11-12/199, s. 190.

BIBLIOGRAFIA

- Banasiak B.: *Filozofia »końca filozofii«*. Warszawa 1997.
- Culler J.: *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich*. Tłum. M. B. Fedewicz. „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 4.
- *Dekonstrukcja w badaniach literackich*. Red. R. Nycz. Gdańsk 2000.
- Derrida J.: *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*. Tłum. W. Krzemień. „Pamiętnik Literacki” LXXVII 1986, z. 3.
- Derrida J.: *Pismo filozofii*. Red. B. Banasiak. Kraków 1992.
- Derrida J.: *Positions*. Przeł. B. Banasiak. „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3.
- *Derridiana*. Oprac. B. Banasiak. Kraków 1994.
- *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/ interpretacje/ rozwinięcia*. Red. J. Migasiński, I. Lorenc przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera. Warszawa 2006.
- *Filozofia XX wieku*. Red. Z. Kuderowicz. T. 2. Warszawa 2002.
- Gadamer H. G.: *Poetica. Wybrane eseje*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa 2001.
- Gadamer H. G.: *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. M. Łukasiewicz i K. Michalski. Warszawa 2000.
- Herbert Z.: *Węzeł gordyjski. Pisma rozproszone 1948 – 1998*. Warszawa 2001.
- Johnson Ch.: *Derrida*. Tłum. J. Hołówka. Warszawa 1997.
- Markowski M. P.: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Bydgoszcz 1997.
- Narecki K.: *Słownik terminów Arystotelesowych*. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, tom 7, Warszawa 1994.
- Ricoeur P.: *Meta-foryczne i meta-fizyczne*. Tłum. A. Komendant. „Teksty” 1980 nr 6.
- *Rozmowa Christiana Descampesa z Jacquesem Derridą*. Tłum. B. Banasiak. W: *Derridiana*. Oprac. B. Banasiak. Kraków 1994.
- Stróżewski W.: *Wokół piękna. Szkice z estetyki*. Kraków 2002.
- *Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacquesem Derridą rozmawia Darek Attridge*. Tłum. M. P. Markowski. „Literatura na świecie” nr 11-12/1990.
- Taranienko Z.: *Rozmowy z pisarzami*. Warszawa 1986.
- Tatarkiewicz W.: *Historia estetyki*. Tom 1. Warszawa 1985.

- Urbanowski B.: *Poeta, czyli człowiek zwielokrotniony. Szkice o Zbigniewie Herbertcie*. Radom 2004.