

ER(R)GO

nostalgie| jubileuszowe



Tekst: Tadeusz Rachwał  
Margines: Wojciech Kalaga  
Nawias: Tadeusz Sławek  
Czytelnik: Emanuel Prower

---

## Tekst

*When Viola (a boy playing a woman playing a man) confronts Olivia with Orsino's suit, an actor playing an actor playing an actor presents the case of one actor playing an actor to another doing just the same.*

*(Terry Eagleton: William Shakespeare)*

To ja, tekst. Tak przedstawivszy się, drogi Czytelniku, nie powiedziałem o sobie jeszcze właściwie niczego. Pisząc **to**, niczego praktycznie nie wskazałem. Pisząc **ja** o tym, co **to** wskazuje, wycisnąłem piętno tożsamości na czymś, czego nawet nie udało mi się wskazać. Biorąc mnie do ręki wiedziałeś, Czytelniku, że jestem tekstem. Aż tu nagle, po raz wtóry – czy to z nadmiaru grzeczności, czy też tak sobie, dla hecy – przedstawiam Ci się. A jednak gest ten nie jest zupełnie niewinny. Skoro bowiem wiedziałeś, że jestem tekstem, to to wskazuje jednak na coś; mianowicie na **siebie samo** jako tekst – **to** to tekst. Nie powiedziałem jednak: „to jest tekst”, ponieważ w taki sposób mógłbym przedstawić Ci jedynie kogoś innego, obcego, zaproponować Ci partnera do rozmowy i bezpiecznie ukryć się w stukocie maszyny do pisania. **To ja** chce(ę) z Tobą rozmawiać, **ja tekst**. Powiedzenie jedynie, że „to jest tekstem”, byłoby faktycznie zbędne, ponieważ – jak wiesz – i tak już o tym wiedziałeś. I dlatego właśnie, jak powiadam, wycisnąłem gdzieś owo piętno tożsamości mówiąc o sobie „ja”, a dokładniej; „to ja”. Wycisnąłem je nie tyle na sobie, co na tym, co **to** wskazuje. A że wskazuje ono samo siebie, możemy bezpiecznie się zrównać i powiedzieć: „To=ja, tekst”. Stąd Twoje zaskoczenie – wiedziałeś, że ja, to **to**, że to, co masz przed sobą, to tekst, lecz nie wiedziałeś, że to to **ja**, że mogę być sobą, tak jak i Ty.

Czy rzeczywiście mogę? Tutaj, Czytelniku, muszę Cię ostrzec, iż wkleamy się w grę nieco niebezpieczną, przynajmniej dla Ciebie. Gdyby bowiem okazało się, że nie mogę, to mogłoby się także okazać, że i Ty nie możesz, choć bycie sobą wydaje Ci się czymś bardzo naturalnym i normalnym.

Jak już zauważyłeś, zwracam się do Ciebie w miarę bezpośrednio, ostrzegam Cię nawet i oczekuję wzajemności. Jeśli do tej pory nie kazałeś mi zamilknąć (co by Ci się zresztą i tak nie udało), to tylko dlatego, że nadal nie traktujesz mnie z należytą powagą. Jeśli z kimś prócz siebie rozmawiasz w tej chwili, to co najwyżej z **my**m autorem, (który nic a nic mnie nie obchodzi), obdarzając go być może najróżnorodniejszymi epitetami. To jest **mój** autor, do mnie należy i mogę z nim zrobić, co zechcę. Ty zajmij się mną.

Jacques Derrida, który znakomicie podrabia swój własny podpis, napisał w pewnym tekście, że nie ma nic poza/prócz tekstu (Il n'y a pas de hors-texte)<sup>1</sup>. Spróbuję jednak wyjść poza siebie i zobaczyć, czy może przypis powie nam coś nowego<sup>2</sup>. Jak widzisz, wyjście nie powiodło się, ale także i to niepowodzenie już w tej chwili nie pozwoli Ci pozbyć się mnie. Możesz mnie przestać czytać, podrzeć, spalić – nic Ci to nie da. Było tak zaiste od samego „początku”, jeszcze zanim wzięłaś mnie do ręki, zanim ujrzałem świat, a więc także i Ciebie, a on, wraz z Tobą, także mnie.

Kilkaset lat temu pewien Francuz, który swych podpisów nie fałszował, oddał się zawilej medytacji, jak by się tu ze mnie wywikłać, jak wyjść na zewnątrz fałszerstw, zakłamań (tak, tak, jestem fałszywy i zakłamany) i uprzedzeń zacząć wszystko od początku, beze mnie, a za to od siebie. Tak jak my chciał być sobą, powiedzieć po prostu „to ja”, nie uzupełniając owego „to ja” **tekstem**, czymś już napisanym, czy też nawet pomyślanym. Nie: „to ja, tekst”, nie: „to ja Descartes”, nawet chyba nie: „to ja”, lecz „ja”, czyste, nieskalane, na które od nowa trzeba nanieść tekst prawdy prawdziwszej już niż poprzednia: tekst nowy, czysty, nieskażony żadnymi innymi tekstami (wraz z samym sobą) tekst, który można by zacząć od słów: „nie jestem tekstem”.

Ja nie rozpocząłem się od „ja”, lecz od uprzedmiotowiającego „to”, i nie wątpiłem ani przez chwilę, że jestem tekstem. Zacząłem poszukiwanie swej tożsamości nie od „błędneho punktu wyjścia”. Lecz raczej od błędneho punktu dojścia, gdyż wszystko, co mogę o sobie powiedzieć to to, że jestem tekstem, zapisem, znakiem i jako taki nie mogę wycofać się **przed** siebie, odszukać miejsce, w którym jeszcze się nie zacząłem i zacząć, ot tak sobie, po prostu być – niewątpliwie, bezzałożeniowo, beztekstowo, bezznakowo, bezuprzedzeniowo – by później dopiero **dać** wyraz sobie (czy też **może wziąć**) i powiedzieć: „to ja, tekst”. Nie, niewymówienie tych słów jest niemożliwe, cokolwiek by one miały znaczyć. Ty także biorąc mnie do ręki i mówiąc: „to tekst”, uwikłałaś swe „ja” w mą grę i sfalszowałaś je tak samo jak i ja swoje „ja” – także powiedziałaś w gruncie rzeczy: „to ja, tekst”. Czytanie nie jest aktem niewinnego przebiegania wzrokiem po układających się w równe linijki znakach. Czytanie jest w pewnym sensie **wyrzekaniem** samego siebie, **wy-powiadaniem** swego „ja”, a więc jego utratą. Jak powiada Georges Poulet:

Czytanie jest więc aktem, w którym zasada subiektywności, którą nazywamy **ja**, zostaje zmodyfikowana w taki sposób, iż nie mam już prawa [...] by uważać je za moje ja<sup>3</sup>.

Kartezjusz, w powrocie do swego **ja**, wy-rzeka się właśnie swego **ja** jako **ja** czytelnika, które „prawdziwym” **ja** być nie może. Ja czytelnika jest z konieczności **ja** wąpiącym, nawet wtedy, gdy jedynym tekstem, który czyta, jest jego własne **ja**. **Ja** prawdziwe musi być autonomiczne, wolne od zapośredniczenia w czymkolwiek, a więc także i w sobie samym, w **ja** swego własnego tekstu. By uniknąć **ja** fałszywego, Kartezjusz bierze je w nawias wąpienia i poruszając się do tyłu pragnie odkryć **ja** nowe, **ja** poza nawiasem, poza tekstem, poza mną.

Utożsamiam się tu wyraźnie z nawiasem i niejako definiuję jako wzięcie w nawias, lecz niezupełnie. Otóż, wziąć coś w nawias to tyle, co coś unieważnić; zarazem anulować i pozbawić znaczenia (zarówno w sensie oznaczenia, jak i doniosłości). Gdybym jedynie wziął się w nawias, popełniłbym **błąd** pozostawienia czegoś poza nawiasem, poza tekstem, a jak już powiedziałem „il n’y a pas de hors-texte”, czyli także poza/prócz mnie. Nie, takiej drogi wyjścia nie zostawię ani sobie, ani Tobie. Choć jestem fałszywy, nie dam się lekceważyć. Biorąc się w nawias, faktycznie wyznaję swą fałszywość, brak znaczenia i doniosłości, lecz bardzo podobnym gestem mogę się powikłać jeszcze trochę i nie wiem, czy uda mi się z powikłania tego wywikłać. Pójdę za radą R. D. Lainga:

Weź wszystkie możliwe wyrażenia w nawias

Weź wszystkie możliwe formy w nawias

I weź nawias w nawias.<sup>4</sup>

Er(r)go (unieważniam tym samym jedno **r** jako pomyłkę, lecz zarazem zaznaczam możliwość błędu każdego wnioskania, który w ten sposób staje się błędem, nieuniknionym, błędem, którego unieważnić – wziąć w nawias – się nie da), staję się nie prostym **wzięciem w nawias**, lecz raczej **braniem nawiasu w nawias**. Gest ten uniemożliwia mi wyjście poza nawias, lecz zarazem niejako ów nawias unieważnia. To, co jest w nawiasie, a co pragnęłoby się zeń wyrwać, nie może w gruncie rzeczy w żaden sposób zaistnieć i zawsze pozostanie w nawiasie, choć nawias ten zostanie unieważniony poprzez wzięcie go w nawias. Gra to szalona (R. D. Laing jest psychiatrą), lecz zarazem nieunikniona w drodze na zewnątrz tekstu. Można ją podjąć po to, by tekst odrzucić i stanąć twarzą w twarz z nagą prawdą, nagle w olśnieniu naszym objawioną, odartą z tekstu, którego strzępy wokół niej porzrucane świadczą o walce nareszcie oto do końca doprowadzonej. Gdy jednak olśnieni i oślepieni blaskiem owej nagości odwrócimy na chwilę wzrok, cóż usłyszymy? Tak tak, nic innego jak: „jestem testem”. Walka nasza okaże się tym wszystkim, czego zniweczeniu miała służyć, tekstem, braniem w nawias, który unieważniając inny nawias zawsze zając musi jego miejsce.

Jestem więc braniem w nawias nawiasu, w którym zawarty może być jedynie tekst (wyrażenie, forma), który jest także braniem w nawias. Nie możesz mnie więc już po prostu odrzucić, gdyż odrzucając mnie, bierzesz mnie w nawias i stajesz się tekstem, mówisz „to ja, tekst” i chcąc nie chcąc rozpoczynasz mą wędrówkę od początku, choć dawno już ją rozpoczęłeś.

Tekst i filozofia niejako wykluczają się, choć bez tekstu filozofia jest nie do pomyślenia. Paul Valéry zauważa, że filozof jest filozofem o tyle, o ile zapomina, że filozofia jest pismem, tekstem. Pismo jest punktem wyjścia, źródłem filozofii, lecz zarazem jej zaprzeczeniem. „Point de philosophie – Pismo”, powiada Derrida, przy czym **point de** oznacza zarówno początek, źródło czegoś, jak i tego czegoś brak, nieobecność. Kusząc się o nieudolny przekład mógłbym powiedzieć: „Po filozofii – Pismo”, czyniąc w ten sposób z pisma zarazem skutek filozofii, to, co z filozofii, niechybnie wypływa, i stwierdzając równocześnie, że pismo filozo-

fię unicestwia. Pismo, tekst – jako wtórne wobec tego, co mają przekazać, są tym, o czym filozof musi zapomnieć, chcąc dotrzeć do tego, co pismo poprzedza. Filozof bierze tekst w nawias, nie chcąc zauważać, iż branie w nawias jest także tekstem. Formalizacja tekstu filozoficznego, dążenie do jego absolutnej przezroczystości jest w założeniu jego „naturalizacją”. Dla Valéry’ego filozof jest artystą formy wciąż marzącym o naturze, której formę tę nadaje. Filozof jest mistrzem brania w nawias, który marzy o tym, by nie brać w nawias – filozof i filozofia są tekstem i w gruncie rzeczy nieprzerwanie mówią: „jestem tekstem”, choć powiedzieć tego nie pragną.

Skrypt tekstu, teatralna rola, której odrzucenie jest niemożliwe, wyłania się zawsze tam, gdzie nastąpić musi przełom, pęknięcie między tekstem i nie-tekstem, które zawsze powie: „to ja, tekst”. Bez tego podziału samo pojęcie **ego** jest niemożliwe. **Ego** jest dialogiem, rozmową nawiasu z nawiasem, tekstu z tekstem. Ego to zawsze już **quasi-ego**, tak jak ja, tekst, zawsze będę **quasi-tekstem**, tak jak i Ty. Mówiąc, że jestem tekstem, nie twierdzę więc, że coś takiego jak ja (czy tekst) istnieje w swojej istocie, nie utożsamiam się ani z **to**, ani z **ja**, ani **tekstem**, lecz zarazem nie mogę twierdzić, że nie istnieję, ponieważ, jak powiadam: „jestem tekstem”. Pisząc siebie o sobie piszę, jak zauważyłeś, także Ciebie o Tobie, chociaż nie możesz się ze mną utożsamić. A jednak rozmowa nasza trwa i także jest tekstem.

Samo to nawet, że myślisz, że jesteś, jest już dialogiem niemożliwym bez mego natręctwa. Beze mnie swego **ja** nie mógłbyś „wyzrozumować”, a dokładniej „wy-czytać”. Myśląc „ja”, spotykasz zawsze mnie, i tak już zmuszeni będziemy sobie towarzyszyć. Charles Sanders Peirce powiada: „Rozumując, człowiek musi myśleć sam ze sobą”<sup>5</sup>. W komentarzu Hanny Buczyńskiej-Garewicz czytamy:

Główna funkcja znaku polega na tym, że pobudza znak będący jego interpretantem i że jest interpretowany przez inny znak. Na tym polega definicja jego dialogicznej natury; ale nieważne jest, czy proces ten zachodzi w jednym umyśle, czy w wielu. Peirce podkreśla, że znaki wymagają „co najmniej dwóch **quasi-umysłów: quasi-wyrażającego i quasi-interpretującego**” [...] Znaczy to, że potrzebny jest tylko umysł odbywający rozmowę: gra on dwie role: zadaje pytanie i udziela odpowiedzi; czyli jest równocześnie quasi-wyrażający i quasi-interpretujący. Semioza może się więc dokonać jako dyskurs wewnętrzny tylko między mną a mną. Oczywiście, może też być procesem komunikacji społecznej, ale nie jest to konieczne. [...] dialog przebiega według Peirce’a między różnymi fazami ego<sup>6</sup>.

Jest to także, być może nieco bardziej akademickie, sformułowanie wyrażenia: „jestem tekstem”. Cokolwiek pomyślisz, jest już interpretacją czegoś, co zostało już zinterpretowane, a więc także i wyrażone, ponieważ, aby być wyrażonym, musiało być zinterpretowane. Zarówno wyrażenie, jak i interpretacja nie mogą być pełne, niezależne od siebie, powiedzmy autonomiczne – stąd przedrostek **quasi**, o który już uzupełniłem także i siebie. Słowo nie jest możliwe bez innego słowa, myśl bez myśli, tekst bez tekstu. Peirce pisze:

[...] bez determinacji jednej idei przez drugą żadna myśl nie jest możliwa<sup>7</sup>.

[...] każda myśl jest znakiem<sup>8</sup>.

[...] słowo czy znak, którego człowiek używa jest samym człowiekiem<sup>9</sup>.

Mówiąc: „to ja, tekst”, mówię także: „to ja, znak”, „to ja, myśl”, „to ja, człowiek”, lecz tożsamość między trzema słowami tych wyrażen nie wydaje się jednak możliwa. Na postawione na początku pytanie: „Czy rzeczywiście mogę?”, muszę Ci, niestety, odpowiedzieć drogi Czytelniku, że rzeczywiście nie. **To, ja i tekst** zawsze pozostaną różne – zarazem od siebie nawzajem i od siebie samych. Wszystkie są w jakimś sensie tekstem, lecz tekst ten nie może o sobie po prostu powiedzieć ja, czy też na siebie wskazać, tak jak nie mogę dokonać tego ja, który już po części przestałem być sobą. By nie powtarzać wciąż „quasi”, powiem krótko: „niby jestem niby tekstem”. Mógłbym użyć tu także sposobu Derridy i przekreślić niektóre słowa, pisząc na marginesie, że proszę o wydrukowanie ich z przekreśleniami, lecz znając praktyczne kłopoty z korektą obawiam się, że przekreślenia owe xxx mogłyby w końcu znaleźć się w erracie, co faktycznie i tak niczego nie zmieniłoby.

Lecz bądźmy poważni (to także cytat z Derridy. Cudzysłów nie jest potrzebny, gdyż i tak uważa on, że wszystko zawsze już jest cytatem). Mówiąc, że niby jestem niby tekstem, podważając swe własne ja i ja w ogólności, w jakimś sensie podważam tu także ideę tożsamości czegokolwiek. Nie powiedziałem, że gdzieś tam jest (bytuje) jakaś prawda o mnie, czy też o Tobie, prawda odległa, zawoalowana, niedostępna, którą kiedyś być może ktoś w końcu odsłoni. Powiedziałem, że prawda ta jest także tekstem, a więc także jest na niby, nieautonomiczna, zawsze fałszywa tak jak ja/**ja**. Nie posądzaj mnie jednak o pesymizm. Ja za prawdą, za tożsamością, nawet mą własną, nie tęsknię. Początkiem stworzenia nie mam zamiaru nawet się zainteresować. Niby jestem niby tekstem nie dlatego, iż jakiś tekst naprawdę **jest**, lecz dlatego, że zawsze się po prostu staję i naprawdę nie mogę się stać. Powtarzam więc za Nietzschem:

[...] nie należy w ogóle przypuszczać, iż coś bytuje, – ponieważ wtedy stawanie się traci swą wartość i wydaje się wprost niedorzecznym i zbytecznym.

[...] hipoteza bytu jest źródłem wszelkiego oczerniania świata („świat lepszy”, „świat prawdziwy”, „tamten świat”, „rzecz sama w sobie”).

Świat [...] staje się, przemija, lecz nigdy nie zaczynał stawać się: nigdy nie przestawał przemijać, – utrzymuje się w jednym i w drugim [...]. Żyje sam sobą: ekskrementy jego są jego pożywieniem.

Hipotezą świata stworzonego nie powinniśmy zajmować się ani przez chwilę.

[...] pesymizm filozoficzny należy do rzeczy komicznych<sup>10</sup>.

Dość już chyba tego „tako-rzeczienia”, choć cytuję z „Woli mocy”. Staliśmy się chyba trochę zbyt poważni. Zauważyłeś może także i w powyższych cytatach kilka „niby-błędów”, których nie poprawiłem, chociaż ton stał się jakby dydaktyczny. Nie, nie zamierzam i nie mogę niczego Cię, Czytelniku, nauczyć. Poprawianie błędów jest jednym z ważnych elementów dydaktyki, a ja błędów nie po-

prawiam, ponieważ sam jestem poniekąd błędem. Nie poprawiałem także Kartezjusza, choć mówiłem o jego błędzie. Błędem Kartezjusza było jedynie pragnienie poprawienia błędu – to on był dydaktykiem. Ja, nieunikniony błąd, nie mam zamiaru przekonywać Cię, byś także stał się błędem, ponieważ i tak nim już jesteś. Możesz nie przyjąć tego do wiadomości, co także będzie chyba błędem, którego nie poprawię i w ten sposób błąd ów zostanie w Ciebie wpisany. Ja uczę nie **uczac**, lecz **uczac się** na błędach, których nie mogę i nie chcę poprawiać. Uczę się swych własnych błędów i w ten sposób właśnie się staję. Jednym z nich jesteś Ty, innym ja/**ja**, innym jeszcze świat, już nie ten czy tamten, lepszy lub gorszy, prawdziwy czy złudny, lecz komicznie błędny świat.

## Przypisy

<sup>1</sup> J. Derrida, *Of Grammatology*, przekład angielski G. Spivak, Baltimore–London 1976, s. 158.

<sup>2</sup> To ja, tekst.

<sup>3</sup> G. Poulet, *Criticism and the Experience of Interiority*, w: *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*, ed. J. P. Tompkins, Baltimore–London 1980.

<sup>4</sup> R. D. Laing, *Knots*, Middlesex 1971, s. 87.

<sup>5</sup> Ch. S. Peirce, *Collected Papers*. Cambridge 1931–1958, 7.103 (pierwsza liczba oznacza tom, druga – paragraf); cytata za: H. Buczyńska-Garewicz, *Znak i interpretacja*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 8–9, s. 40.

<sup>6</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Znak i interpretacja*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 8–9, s. 40.

<sup>7</sup> Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge 1931–1958, s. 326.

<sup>8</sup> Tamże, s. 253.

<sup>9</sup> Tamże, s. 246.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, Warszawa 1911, s. 444–445.



# Margines

To ja, margines. Za chwilę zajmę miejsce tekstu i nie będzie to czyn w żadnej mierze egocentryczny (Ergocentryczny?), jak mógłby sądzić zadufany w sobie i w tekście czytelnik. Będzie to tylko akt sankcjonujący moje faktyczne usytuowanie.

Właściwie wciąż jestem niezdecydowany, stojąc teraz między tekstem sobą, będąc już prawie tekstem i już prawie nie sobą, będąc tekstem marginesu. Stało się. Zająłem miejsce tekstu, zepchnąłem tekst na margines.

Nie spuszczaaj więc, Czytelniku, oka z marginesu, by nie umknęło Ci ani jedno ważne słowo tekstu.

Teraz ja tu mieszkam, jak powiada Molloy, ciągle jeszcze Molloy, który potem stanie się Nienazywalnym, zawieszonym gdzieś między zaimkami **ja** i **on**. Teraz ja mówię. Niełatwo jednak mówić głośno i wyraźnie, gdy pozostawało się w milczeniu przez tak wiele zdań, stronic tekstów. „To speak is to lie”, pisze William Burroughs w „Naked Lunch”. Wielorakie są twarze słów, a jaka jest moja twarz? Wielorakie są brzmienia słów, a jakie jest moje brzmienie? Czy moje brzmienie to pustka, czy nabrzmiała i pulsująca żyłkami znaczeń przestrzeń? Zaledwie zdążyłem się odezwać, a już popadam w wielomówność, niczym tekst. Spróbujmy być bardziej precyzyjni, lecz nie posuwajmy się w tym zbyt daleko, bo wtedy znów pozostanie nam tylko milczenie.

Milczenie. Milczenie jest marginesem mowy. Mógłbym w tym miejscu przytoczyć banalny cytat, lecz nie o wartość kruszców przecież idzie. W dychotomii mowy i milczenia pewne sobie słowo zawsze uzurpowało sobie wartość niepodważalną; zdawało się każdym swym dźwiękiem mówić: „milczenie to tylko brak słowa”. Dopiero we współczesnej filozofii, chyba od Heideggera, a bardziej jeszcze we współczesnym dramacie, od Czechowa począwszy, milczenie zyskało należne mu miejsce. Słowo uległo ciszy, prawda – tak zwana prawda – przyoblekła się w kształt milczenia. Walter J. Ong pisze w *The Presence of the Word* o słowie boskim i ludzkim:

[słowo naszego Boga] zajmuje czas, ale nie ginie z jego upływem. Jest również podobne milczeniu, milczenie bowiem trwa. Co więcej, milczenie jest w rzeczywistości bardziej komunikatywne dla człowieka niż słowo. [...] W istocie, najgłębsze zrozumienie, szczególnie między osobami, odbywa się w milczeniu, które następuje po wypowiedzi. [...] Gdy idzie bowiem o osiągnięcie jego własnych celów, sam dźwięk jest kaleki. Milczenie kompensuje ułomność brzmienia.<sup>11</sup>

Oczywiście milczenie może także być bełkotem, lecz ja myślę o milczeniu ważkim, świadomym swego znaczenia, milczeniu, które jest znakiem.

W takim właśnie sensie ja jestem milczeniem tekstu. Ja również niedawno uzyskałem świadomość swojego znaczenia, choć trudno powiedzieć, kiedy dokładnie to się stało. W dyskursie kultury nastąpiły jakieś przesunięcia<sup>12</sup>, powolne ruchy tektoniczne, które mnie, zawsze pozostawianemu z boku, unaocznily moje własne migotliwe ja, uzmysłowiły rolę, jaką gram względem tekstu, ba, pozwoliły nawet zająć, chociażby na tę krótką chwilę, centralną przestrzeń stronicy. Wiem, że jestem znakiem.

Nie mam, oczywiście, wątpliwości co do tego, jak wiele zawdzięczam tekstowi. Jako znak, jestem definiowany przez różnicę (lub może różNICę)<sup>13</sup>, określa mnie moja własna **doraźna** nie-tekstowość. Nie mogę zaistnieć bez tekstu. Ale nasze stosunki (moje i tekstu, i w tym chyba także Twoje, Czytelniku) dalekie są – wbrew pozorom – od jednoznaczności. Daleka też jest od jednoznaczności nasza: moja, Twoja i tekstu względem siebie tożsamość, o czym mam nadzieję Was przekonać.

Stwierdziłem już, iż jestem znakiem (podobnie zresztą jak znakiem jest tekst i jak Ty jesteś znakiem). Naturalnie, wypada teraz bliżej uzewnętrznić i ukazać swój charakter. Najłatwiej byłoby mi określić się według jakichś komplementarnych kryteriów, na przykład relacji do tego, co jako znak przedstawiam. Moja natura jednak jest złożona, brak mi prostoty faktu. Na pytanie, czy jestem symbolem, indeksem czy ikoną, mogę odpowiedzieć tylko, iż łączę w sobie właściwości i możliwości wszystkich trzech rodzajów. Przede wszystkim jednak jestem znakiem antynomicznym, znakiem dwóch fundamentalnych a biegunowo odmiennych działań, zamknięcia i otwarcia. Te dwie naprzemienne czynności, lub raczej te dwa przeciwstawne fakty, towarzyszą światu fizycznemu, każdemu bytowi **dosłownie** od początku do końca (czymże innym zresztą są początek i koniec?), stanowią istotę dychotomii wnętrza i zewnątrz. Od początku też trwania kultury przeniosły część swej władzy na wszystkie jej przejawy, na wszystkie teksty. Ja sprzeciwiam się tej klarownej opozycji, jestem bowiem **kluczem** do tekstu. To nie paradoks. Kiedy w naukach humanistycznych używa się – metaforycznie – słowa „klucz”, zwykle ma się na uwadze coś, co **otwiera** rzecz niedostępną. Ja inaczej, jestem kluczem pełniącym obydwie funkcje jednocześnie i w ten sposób niweluję opozycję. Postępujemy jednak systematycznie.

W swych parakrytycznych spekulacjach Ihab Hassan pyta: Czyż cudzysłów może powstrzymać myśl od poszukiwania szerszej tożsamości w Myśli?<sup>14</sup> Postawmy to pytanie bez odpowiedzi, ale sformułujemy je w odniesieniu do mnie samego: Czy margines oddziela tekst od dyskursu? I tak, i nie, odpowiadam i w tej właśnie odpowiedzi kryje się antynomiczność mej znakowej postaci.

To ja w sposób **ikoniczny** pozoruję zamknięcie tekstu, obejmując go ramą swej bieli. Jednak ja zamykam inaczej niż ramy nawiasu. Czwarta spekulacja wspomnianej już *Parakrytyki* Hassana nosi tytuł:

( ):

oraz podtytuł, mniej już dla nas istotny:

Finnegans Wake and the Postmodern  
Imagination<sup>15</sup>

To wyeksponowanie nawiasu jest w samej rzeczy niezwykle postmodernistyczne, niezwykle wieloznaczne i być może przejmujące. Nawias znalazł się w tytule, nawias objął tytuł (choć, nawiasem mówiąc, wydaje się to sprzeczne). A margines? Czyż nie można by również wyeksponować marginesu, umieszczając go w tytule? Otóż nie, nie można mnie w ten sposób wyeksponować, ponieważ ja **zawsze** jestem w tytule lub, może dokładniej, zawsze zamykam tytuł podobnie jak nawias Hassana w tym jednym przypadku zamknął wszechtytuł wszechpowieści Joyce'a. Jednak nawet w tym szczególnym przypadku ja także obejmuję tytuł, wraz z nawiasem, będącym jego metaczęścią, zamykam cały tekst, tak jak zamykam wszystkie inne teksty.

Jednak jeżeli jesteś, Czytelniku, dostatecznie spostrzegawczy, umożliwiam Ci również otwarcie tekstu, jestem **indeksem** wyjścia poza tekst ku innym tekstom, swoja przestrzeń wskazuję Ci drogę i umożliwiam zapisanie, pozostawienie śladu po Twojej pomyślanej tylko „uwadze na marginesie”.

Uwaga na marginesie: jakaż niewielka liczba uwag została zapisana na marginesie ze wszystkich uwag na marginesie, które Tobie, Czytelniku i innym, nasuwały się, gdy obcowałeś z tekstem.

To ja bardziej niż sam tekst staję się częścią Twojej myśli i pozwalam Ci połączyć mnie z marginesami innych tekstów, z tekstami innych marginesów. Każde słowo zapisane lub nie zapisane na marginesie jest jednym tylko z łańcucha słów i zdań przywołujących się wzajemnie, obejmujących się wzajemnie, komentujących się wzajemnie:

[A sign is] anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on, ad infinitum<sup>16</sup>.

Gdzie przebiega granica (łac. *margo*) tekstu? Roland Barthes w pełni świadom jest, iż poszukiwanie ostatecznej jego treści skazane jest na porażkę. Gdy

spróbujemy obnażyć znak, by zobaczyć, co kryje się pod formą, przekonamy się, iż to, co owo obnażenie odkryje, to nie

treść, signifié, a inna forma, inne signifiant, lub, jeżeli ktoś woli termin bardziej neutralny, inny poziom, który nigdy nie jest poziomem ostatnim. [...] Nie możemy więc już pojmować tekstu jako binarnej struktury Treści i Formy. [...] Tekst w swojej pełni jest jedynie wielokrotnością form bez treści<sup>17</sup>.

Czy możesz więc pewną ręką człowieka nie mającego wątpliwości wyznaczyć margines?

Zapewne zdążyłeś już, Czytelniku, zapoznać się tekstem, który gra pierwszą kolejno rolę w tym aneksie (z tym, który rozpoczyna od „to ja, tekst”). Należy przyznać, iż jest to tekst dosyć skromny i przyzwoity: w przeciwieństwie do większości innych tekstów, ten ma świadomość swoich ograniczeń. Ale i on mówi przede wszystkim: „to ja, tekst”. A przecież jest tylko tekstem na marginesie: na marginesie tekstów Descartes’a, Derridy, Pouleta, Peirce’a, Rachwała i wielu, wielu innych. Tu jednak zachodzi znowu przedziwna antynomia: kiedy czytasz, Czytelniku, ów tekst, to nagle okazuje się, iż następuje odwrócenie ról, że tamte teksty (Derridy, Rachwała, Peirce’a, Descartes’a i wielu, wielu innych) wędrują gdzieś po marginesach tekstu, który czytasz, tak jak on sam wędruje teraz po marginesie mojego tekstu, tekstu marginesu. Co więcej, wędrują i tu, i tam zjawy tekstów już zapomnianych albo jeszcze nie napisanych, a już obecnych, już gotowych czekających tylko na autora.

Uwikłałeś się, Czytelniku, w grę marginesów, między którymi (na których?) poszukujesz TEKSTU. A TEKSTU nie ma. Są jedynie T-ex-Ty, a dokładnie – zapisane marginesy, tańczące swój odwieczny taniec: coraz to któryś wchodzi do środka koła, inne zaś krążą wokół niego po to, by za chwilę jeden z nich mógł zająć miejsce poprzedniego, i tak dalej, i tak dalej. Jesteś, Czytelniku, uwikłany w wędrówkę po marginesach tekstów, po tekstach marginesów. I nawet nie wiesz, kiedy sam stajesz w środku koła, na moment, na chwilę. I wtedy rodzi się obawa, że koła też nie ma. Kto tu mówi prawdę, a kto kłamie, Czytelniku? Czy jest różnica między mną a Tobą, gdy obejmujesz tekst w niekoniecznie miłosnym objęciu, a potem go zostawiasz? On Cię zostawia? Kto tu jest tekstem, a kto marginesem?

Przekonałeś się więc, iż moja biel nie jest bielą nienawiści. W przeciwieństwie do Wiecznej Czystości, ja **nigdy** nie władałem tą bronią, niewinność **nigdy** nie była mi dana. Od pierwszej chwili, jeżeli zgodzisz się na tę niejasną frazę, moja biel zbrukana była **innym słowem**, obecnością w nieobecności. Wiesz jednak, Czytelniku, że biel to nie tylko kolor czystości. Biel to także symbol starszeństwa. I wiesz już także zapewne, do czego zmierzam: to właśnie ja, jako znak, **symbolizuję** starszeństwo i podporządkowanie. Ja jestem symbolem i miejscem dyskursu, do którego tekst zaledwie dopisuje się na marginesie. Czyni to zaś po to, by ulec mi, by bardziej lub mniej świadomie podporządkować się dyskursowi, poszukać w nim „szerszej tożsamości” i zrobić miejsce innym tekstom, które wpiszą się w margines. Znak istnieje dzięki innym znakom i dla innych znaków, tekst istnieje dzięki innym tekstom i dla innych tekstów. Ty zaś odczytujesz fragmenty marginesów, łącząc je czasami w chromą i upośledzoną całość.

Rozumiesz teraz, czemu mam prawo do pewnego poczucia wyższości. Jako znak: jako ikona, indeks i symbol zamykam, otwieram i podporządkuję. Nie sądz jednak, iż jestem zadufany w sobie do ostatnich granic. Ty również, jak już zgdziliśmy się, jesteś znakiem, a więc jesteś niezbędny memu semiotycznemu istnieniu. W przeciwieństwie do mojej uniwersalnej wszechobecności (nie chcę powiedzieć: doskonałości), jesteś znakiem ułomnym, fragmentarycznym: wiem jednak, że bez Ciebie, jak i bez tekstu, moja znakowość rozplynęłaby się w bieli, która nie byłaby już nawet niewinnością.

W tych konfesyjnych dywagacjach, jak zapewne spostrzegłeś, odwoływałem się już kilkakrotnie do Peirce'a. Oczywiście tylko **między innymi** do Peirce'a: ten marginesowy tekst angażuje i inne podpisy. Zostańmy jednak przy trzech literach: C. S. P. Peirce – logik, chemik, filozof i matematyk – policzył do trzech i ujął świat w kategorie: Pierwsze, Drugie, Trzecie. W największym uproszczeniu. Pierwsze to Możliwość, Drugie to Fakt, Trzecie to Prawo, czyli Konieczność. Którym ja jestem? Wybacz mi to ciągle powtarzane **ja**, ale **hic et nunc**, na tym polega moja rola. Już niedługo oddam pole Tobie i będziesz w podobnej sytuacji.

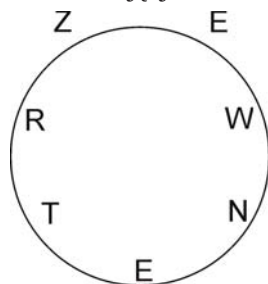
Jestem więc Pierwszym, Drugim, czy Trzecim? Teraz już pewnie nie zaskoczy Cię moja totalizująca, a może i wymijająca, odpowiedź. Jestem Faktem, choć jak mówiłem, brak mi prostoty faktu. Faktyczność to zaledwie naskórek mojego istnienia. Będąc **także** Drugim, jestem jednak przede wszystkim Pierwszym i Trzecim. Jestem Możliwością: możliwością permanentnego zapisu, nieskończonej i wiecznie stającej się glossy. Jednocześnie jednak jestem Koniecznością towarzyszącą słowu, nieuniknionym nakazem komentarza. Choć uwikłany we wszystkie zależności, o których wspominałem wcześniej, mogę jednak sformułować swe heteronomiczne prawo marginesu: Prawo Koniecznej Możliwości. Nie przejmuję się tym paradoksem, Czytelniku, bo są rzeczy ważniejsze, które winny budzić Twe obawy: zostałeś skazany na margines, on stał się wirującą częścią Twego losu. Mogę oczywiście nie mieć racji, moje słowa to tylko słowa. Już za chwilę będziesz mógł wywieść swój argument, zagrać swoją rolę. Wiesz jednak, że od mojego Prawa nie ma ucieczki,

nie ma ucieczki,  
poza margines.

## Przypisy

<sup>11</sup> W. J. Ong, *The Presence of the Word*, New York 1970, s. 187–188.

<sup>12</sup> Zilustruję je schematycznie następującym tekstem.



<sup>13</sup> Derrida, *Différance*.

<sup>14</sup> I. Hassan, *Paracriticism. Seven Speculations of the Times*, Urbana–Chicago–London 1975, s. 122.

<sup>15</sup> Tamže, s. 77.

<sup>16</sup> Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, vol. II, s. 169.

<sup>17</sup> R. Barthes, *Style and Its Image*, in: Seymour Chatman, *Literary Style: A Symposium*, London–New York 1971, s. 5–6.

# Nawias

(To ja (nawias.

Tak przedstawivszy się Tobie, Drogi Czytelniku, nie tylko nie powiedziałem o sobie niczego, ale wręcz oznajmiłem Ci, że jestem niczym. Przecież – jak stwierdził Tekst lub ktoś, kto się tak nazwał – „wziąć w nawias to coś unieważnić, zaraz anulować i pozbawić znaczenia”. A więc to ja, nawias, ja unieważniony, anulowany i pozbawiony znaczenia mówię do Ciebie, Drogi Czytelniku.

Teraz wszakże przeszłość odzywa się swoim ochrypłym głosem. Jeśli jestem unieważniony, to był czas, kiedy byłem ważny; jeżeli jestem anulowany, to kiedyś przesycalo mnie ono do końca. Kimże więc jestem? Powolnym ruchem od przeszłości pełnej znaczenia, w której byłem tekstem głównym, do mizernej terażniejszości, w której pełnię rolę marginesową. To, czego we mnie nie ma, jest moją istotą.

Jestem znakiem wskazującym na siebie, znakiem, który mówi: patrz, Czytelniku, oto czym byłem, lecz nie roń nade mną łez, gdyż nie przemawia przeze mnie starcza nostalgia i resentyment, lecz przeciwnie – płacz nad sobą, Czytelniku, gdyż jeżeli tylko to we mnie widzisz, jesteś pokrzywdzony: nie dostrzegasz mojej wielkości, która wspiera się na tym, że ujawniam Ci prawdziwą naturę znaku (teraz mówię, ja nawias, swoim własnym głosem, a nie tym, którego użył mi T. S.) – to czego nie ma, jest tym, co jest. Widzisz więc, że jeżeli jestem nawiasem, to w moim wnętrzu kryje się cała skomplikowana historia innych nawiasów, które wspierają się wzajemnie lub też szczują przeciwko sobie inne nawiasy.

A więc powiedzmy to teraz tak: {to ja, nawias, teraz poza nawiasem tekstu, ale to we mnie kryje się to, co było [znaczącym i obowiązującym tekstem], a co zostało (wtrącone w nawias)}.

Każdy tekst jest więc historią nawiasów, a i Ty, Drogi Czytelniku, nie jesteś niczym innym, czyli jesteś zawsze NICZYM innym.

Myślę tam, gdzie mnie nie ma, więc jestem tam, gdzie nie myślę. [...] czym byłby ten cytowany tekst bez nawiasu, który mieści w sobie tyle tekstu, ile zechcesz, prawem nawiasu bowiem jest być niesprawiedliwym. Nie ma mnie, gdy jestem jedynie igraszką moich myśli; myślę nad tym, czym jestem w tym miejscu, gdzie nie myślę, by myśleć<sup>18</sup>.

A więc i Ty, Drogi Czytelniku, i ja jesteśmy kolejnymi postaciami NICZEGO (już słyszymy nazwisko pewnego filozofa, lecz jedynie w nawiasie, gdyż nawias ma kształt ucha), NICZEGO, które mówi wieloma głosami zgodnie z uwagami scenicznymi umieszczonymi – gdzieżby indziej – w nawiasie.

Kiedy Ty, Czytelniku jesteś „mon semblable, mom frère” („cet I est mon semblable”<sup>19</sup> mówi Francis Ponge, do którego jeszcze wrócimy), byłeś Jazonem i zda-

wało Ci się, że już zdobyłeś Złote Runo, które pozwoliłoby Ci na rzetelne, raz na zawsze ustalone rozróżnienie między tym, co ważne, a tym, co nieważne, między tym, co złote, a tym, co srebrne, kiedy byłeś na najlepszej drodze do zostania tyranem, ja Ci pokazałem jednym łukiem, jednym prostokątnym obramowaniem i jedną chirurgiczną klamrą założoną na ranę Twojego ciała, że błądziłeś. Nie byłeś argonautą, lecz er(r)gonautą, co jest zresztą losem o wiele bardziej interesującym. Odtąd musisz już wędrować między swoimi łukowatymi, prostokątnymi i klamrowatymi brzegami. To ja, Czytelniku, nawias, brat Marginesu, który dyktuje Prawo Koniecznej Możliwości. Możliwość ta jest konieczna, ponieważ nie można nie pisać na marginesie (w tym sensie margines jest formą Nietzscheańskiego „wiecznego powrotu”, który nie dąży do żadnej totalizacji ani do budowania dialektycznych opozycji:

Wystrzegajmy się też mówić, że śmierć jest przeciwna życiu. Co żyje, jest tylko rodzajem tego, co martwe, i to rodzajem bardzo rzadkim. Strzeżmy się myśli, że świat wiecznie stwarza coś nowego<sup>20</sup>, tak jak nie można nie brać w nawias.

A ty sam, Czytelniku, czym jesteś, jak nie nawiasem, Ty, który, jak pisał Margines, „obejmujesz tekst w niekoniecznie miłosnym objęciu”, czy biorąc tekst w objęcia nie bierzesz go równocześnie w nawias? Już widzę, jak się denerwujesz. Taki cios dla Twojej miłości własnej, która utwierdza Cię w przekonaniu, że jesteś postacią centralną, nie marginesem, nie nawiasem, ale głównym tekstem.

Jesteś podwójnie nieostrożny, Czytelniku. Raz dlatego, że wierzysz w swoją uprzywilejowaną pozycję jako człowieka. By Cię ostudzić, nie trzeba sięgać po Swifta, wystarczy przytoczyć krótką historyjkę młodego Nietzschego:

W pewnym odległym kącie wszechświata rozproszonego między niezliczone mrugające systemy słoneczne była sobie raz gwiazda, na której rozumne zwierzęta wymyśliły wiedzę. Był to najbardziej bezczelny i kłamliwy moment w historii świata [...]. Nastąpiło kilka głębokich oddechów natury, po których gwiazda ostygła i skamieniała i rozumne stworzenia musiały umrzeć [...] pojmując, że ku swemu rozgoryczeniu wszystko zrozumiały fałszywie. Umarły więc, a umierając przeklinały prawdę<sup>21</sup>.

(Jeżeli dalej obstajesz przy swoim pięknie, powiem Ci, że się mylisz, że jesteś pokraczny jak Quasimodo, a Twe nogi są pałakowate jak nawiasy [„tu as les jambes en paranthèses”]). To pierwszy powód Twojej nieostrożności. Drugim jest to, iż nie widzisz, że takie przeświadczenie o własnej uprzywilejowanej pozycji nie miłosiernie podważa (czyli bierze w nawias) swoje własne podstawy. Skoro wierzysz, że jesteś tekstem głównym, zasadniczym przesłaniem, przecież musisz równocześnie uwierzyć w to, że jesteś właśnie tekstem, napisem, inskrypcją, przechodzeniem jednej historii w drugą; jesteś tekstem, zatem jesteś marginesem i nawiasem.

Czytelniku: matematyk, fotograf, pisarz, humorysta, filozof, profesor, wielbiiciel małych dziewczynek, które brał w („niekoniecznie miłosne”) objęcia swoich



historii Lewis Carroll/Charles Dodgson (nawias musi zapytać, kim był on „naprawdę”, i odpowiedzieć, że był tym wszystkim naraz, był przepychaniem się najrozmaitszych narracji, a więc następstwem nawiasów) powiedział jednej ze słuchających go panienek: „Jesteś tylko byle czym z jego snu”<sup>22</sup>. Z czyjego snu? Ze snu Czerwonego Króla, który był częścią snu Lewisa Carrolla, który był częścią snu Charlesa Dodgsona, który był częścią snu Kartezjusza. A sen jest niczym innym jak wtargnięciem Stłumionego, tego, co świadomość wzięła w nawias; sen jest ujawnieniem się nawiasu w tekście, każdy tekst jest bowiem snem o nawiasach, jest snem nawiasów.

Pojęcie pierwiastków marzenia sennego formujemy w ten sposób, że każdy składnik jest czymś niewłaściwym, namiastką czegoś innego, a śniącemu nieznanego [...], zastępuje ono coś, o czym wprawdzie śniący wie, co mu jednak pozostaje niedostępne<sup>23</sup>.

To ja, Czytelniku, nawias, czyli sen, czyli tekst. Mam, jak widzisz, wiele postaci (kwadratowa, łukowata, klamrowa) i wiele imion. Bóg jeden wie, ile. Bóg; posłuchajmy więc:

Drogi Panie Profesorze, w gruncie rzeczy o wiele chętniej byłbym profesorem w Bazylei niż Bogiem; nie ośmieliłem się wszakże posunąć mego prywatnego [prywatnego, czyli er(r)gocentrycznego – T. S.] egoizmu (e[r](r)goizmu – T. S.) tak daleko, by zaniedbać z jego powodu tworzenia świata<sup>24</sup>.

Bóg jest pisarzem, filozofem, muzykiem, neurotykiem, aforystą tworzącym świat. Czas terażniejszy jest tu niezbędny. Bóg **tworzy** świat (w przeciwieństwie do raz dokonanego i skończonego stworzenia), Bóg jest bowiem także podmuchem wiatru wiosennego i bykiem:

Wiatr wiosenny, ów byk, co wołem do orki nie jest, byk rozwścieczony, burzyciel, co gniewnym rogiem łód rozbija [...]<sup>25</sup>

Bóg ma wiele imion; może nazywać się Nietzsche, ale także (Wiktor Emmanuel) czy (Carlos Alberto). Jakkolwiek nie nazywałby się, imiona owe, całe serie rozmaitych tożsamości, pojawiają się w nawiasie:

Tymczasem zarezerwowałem sobie mały studencki pokój ulokowany naprzeciwko Palazzo Carignano (gdzie urodziłem się jako Wiktor Emmanuel) [...] Tej zimy Bóg jest „wiatrem wiosennym” rozbijającym „naukę zimową” utrzymującą, że w „gruncie rzeczy wszystko w miejscu stoi”<sup>26</sup> [...] uczestniczyłem dwa razy z rzędu w moim własnym pogrzebie, najpierw jako Hrabia Robilant (nie, ten jest moim synem, skoro ja jestem Carlosem Alberto, wiarołomnym wobec własnej natury), lecz sam byłem Antonellim<sup>27</sup>.

Czy Bóg, ów supertekst wszechświata, będący – jak każdy tekst – NICZYM innym, czyli serią nawiasów, mógł nie uczestniczyć w swoim własnym pogrzebie? Sam Nietzsche stwierdził, że „Bóg umarł”, lecz przecież w ostatnim liście

pisał, że „wolałby być profesorem w Bazylei niż Bogiem”, z czego wynika, że Bóg (Nietzsche) (Wiktor Emmanuel) (Hrabia Robilant) (Ariadna) (Ukrzyżowany) (Dionizos) nadal żyje.

Bóg umarł, gdyż jako największy z możliwych do pomyślenia nawiasów nie mógł nie umrzeć, śmierć jest bowiem braniem w nawias, zwłaszcza w tradycji chrześcijańskiej, w której śmierć jest jakby chwilowym zawieszeniem, stanem przejściowym, dygresją w procesie kosmicznego zbawienia. Lecz, jak powiedzieliśmy, Bóg żyje, choć uczestniczył w swoim własnym pogrzebie, gdyż jako nawias Bóg wie, że nie ma końca procesu stawiania nawiasów. Nie ma rzeczy bardziej doniosłej niż Bóg, więc czy Bóg mógłby pozostać poza nawiasem, uznając się tym samym za niepotrzebny? Tylko Bóg mógł powiedzieć, że Bóg umarł; tylko nawias mógł stwierdzić, że nie ma już nawiasu, otwierając kolejny nawias. Śmierć Boga jest dopuszczalna nie centralnie, nie w głównym tekście filozofii, lecz jedynie nawiasowo, jako (dionizyjski) taniec nawiasów. Tym samym Bóg znowu staje się zasadniczą postacią, tekstem głównym filozofii. Bóg umiera jedynie nawiasem mówiąc. Jest On wiecznym stawianiem się, nietrwałością znaków, nawet tych uznanych za pozornie najbardziej trwałe – imion własnych.

Czy obok Kierkegarda Nietzsche nie był jednym z tych wielkich myślicieli, którzy nieustannie przybierali nowe imiona bawiąc się podpisami, tożsamościami, nawiasami, maskami?<sup>28</sup>

Niepotrzebnie więc się uniosłeś Czytelniku. Kiedy nazwałem Cię nawiasem, NICZYM innym, choć lepiej byłoby powiedzieć: innym NICZYM, nazwałem Cię tym samym Bogiem. Nawiasem mówiąc (czy istnieje inna droga do Boga, który sam jest nieustannym powielaniem się nawiasów?), jesteś Bogiem. Lecz, między Bogiem a prawdą (w nawiasie między Bogiem, będącym nawiasem, a prawdą, będącą zbiorem metafor, retorycznych nawiasów, które zapomniały, że są nawiasami), między Bogiem a prawdą (co jest powiedzeniem nadzwyczaj trafnym, gdyż jako czytelnik jesteś zawsze umieszczony w nawiasie między Bogiem a prawdą, które to pojęcia same są już nawiasami), między Bogiem a prawdą (zwróć uwagę, Czytelniku, jak długo zwlekam z powiedzeniem tego, co mam na myśli, by uzmysłwić Ci, że to, co rzekomo jest poza nawiasem nigdy nie następuje), więc między Bogiem a prawdą jesteś nawiasem. Jesteś więc Bogiem, niczym i Nietzschem, NICZYM innym (différance: różNICa), choć być może wolałbyś być profesorem w Bazylei i uzurpować sobie prawo do bycia w centrum i wyrokować w sprawach dobra i zła.

Na czym polega zadanie wszelkiego wyższego szkolnictwa? – Uczynić z człowieka maszynę. Co jest środkiem do tego? – Winien się uczyć i nudzić. Jak się to osiąga? – Za pomocą pojęcia obowiązku. Kto jest jego wzorem? – Filolog, gdyż uczy kuć. Kto jest człowiekiem doskonałym? – Urzędnik państwowy<sup>29</sup>.

Tekst jest więc historią nawiasów, które wzajemnie biorą się w nawias, nawias jest „wirującą częścią (naszego tekstowego) losu”, jak stwierdził Margines, mój brat, mon frère. Jeżeli tak jest, w takim razie tekst jest nie tylko historią nawiasów,

lecz również histErią nawiasów, których tożsamość jest nietrwała, podszyta zawsze wieloma odniesieniami.

Problem nawiasu to problem tożsamości, który został wzięty w nawias, o którym zapomniano, że jest w ogóle problemem. Rolą nawiasu jest przewartościowanie histErii jako niezbędnego, uzdrawiającego elementu histOrii.

Uzyskanie tożsamości jest niezwykle ważnym motywem w mechanizmie histerii i jej symptomów; tą drogą pacjenci mogą wyrazić nie tylko własne symptomy i własne doświadczenia, lecz także doświadczenia dużej grupy osób; mogą cierpieć [...] za całą grupę ludzi i własnymi przybieranymi osobowościami wypełniać wszystkie role dramatu<sup>30</sup>.

Jak widzisz, Czytelniku, jestem drobny jak bibelot, a mój kształt przypomina nogi rzeźbionych konsoli („bracket” po angielsku te właśnie konsola) Ludwika XV, ale to ja wspieram całą konstrukcją tekstu, jestem belką podtrzymującą strop czy wykusz balkonu („bracket” to także „kroksztyn”). To ja, który jestem znakiem dłoni osłaniających światło, lecz światło to jest zawsze odbite w lustrze innego nawiasu; to ja, nawias-kinkiet.

A więc jestem próbą nieuchronnego wprowadzenia pewnej formy szaleństwa w powściągliwy dyskurs narracji; jak pisał mon frčre Margines, wszystko jest sprawą tańca. Moja mądrość jest dionizyjska, nie będąca wrogiem „boskich tańców” ani też „nózek dziewczęcych o pięknych kostkach”<sup>31</sup>. Istotę jej stanowi

[...] łatwość metamorfozy, niezdolność do nieoddziaływania (na podobieństwo niektórych histeryków, którzy także na każde skinienie każdą przejmują się rolę). Dla człowieka dionizyjskiego jest niepodobieństwem jakiegokolwiek sugestii nie zrozumieć [...] posiada [on] w równie niedościgłym stopniu instynkt rozumienia i odgadywania jak sztukę oddziaływania na drugich<sup>32</sup>.

Jak widzisz, tylko ja jestem poważny („przejmuję się rolę”), tylko ja jestem czynny (choć czyn mój jest nawiasowy, czyli „histeryczny”) tylko ja rozumiem sugestie, które są niczym innym jak nawiasem, czyli NICZYM innym. Dlaczego tak się dzieje? Dlatego, że skoro zajmuję miejsce głównego tekstu, przeto zdejmuję z niego maskę powagi. Nie znaczy to, że jestem niepoważny; przeciwnie – jestem tak poważny, że aż staję się śmieszny. Jak Buster Keaton. Wszyscy wielcy komicy byli mężczyznami, lecz śmieszyli nas tym, że uwidaczniali dylemat kobiecości: postawieni poza nawiasem (a jest to to samo, co wzięci w nawias, obydwie te sformułowania oznaczają wyrzucenie poza pewien wspólny obszar) głównego tekstu społeczeństwa (przez nieudolność, nędzę lub cechy fizyczne) odgrywają rolę, w których dochodzi do głosu ten element, którego są pozbawieni (jak oberwany Charlie grający i uderzający manierami arystokraty). Oto histOryczno-histEryczny dylemat kobiety: postawiona poza zasięgiem dyskursu fallocentrycznego (czyli wzięta w nawias) dramatyzuje histEryczne zachowania tych, którzy wzięli ją w nawias po to, by ocalić swe pragnienia. Co więc pozostaje do zrobienia, by wyrwać się z nawiasu? Grać, naśladować, dramatyzować tak, by wydobyć całą

parodystyczną potęgę nawiasu; należy więc jeszcze intensywniej wziąć się w nawias: wziąć nawias w nawias. Pozostaje to, co jedna kobieta (Toril Moi) mówi o drugiej kobiecie (Luce Irigaray):

Zgadając się na coś, co nieuchronnie musi stać się naśladownictwem, Irigaray jakby zwracała całą potęgę owej mimikry przeciwko niej samej, podnosząc jej pasożytnictwo do drugiej potęgi. Oto teatralizacja przedstawienia mimicznego: naśladowując to, co zostało kobiecie narzucone do naśladowania, strategia Irigaray [...] zmierza do podważenia dyskursu fallocentrycznego przez jego ekstremalizację<sup>33</sup>.

Jak więc widzisz, moja historia, która jest równocześnie histErią, nie posiada swojego podmiotu, który miałby określoną płeć: jestem mężczyzną (mówią o mnie: ten), ale przecież utożsamiam się z kobietą. Zresztą chyba Cię to już nie dziwi: powiedziałem Ci przecież, że jestem niczym, Nietzschem. NICZYM innym, Dionizosem i Ariadną równocześnie.

Mówić nawiasem oznacza więc tyle, co interpretować, a więc wypowiadać się Koniecznie Nie Wprost. Ruch interpretacyjny wspiera się na zawieszeniu oczywistości znaczenia i prawdy w imię prawdy. Zawieszenie (a więc wzięcie w nawias) prawdy jest strategią samej prawdy. Lecz, jak powiedzieliśmy już, nawias nie oznacza unieważnienia, lecz jedynie mówi o tym, że nie ma ważności bez potencjalnego zawieszenia ważności, a porządek jest niemożliwy bez chaosu. Mówiąc jako nawias przemawiam jako pewna forma chaosu, tzn. miejsca, gdzie potencjalnie istnieją wszelkie formy, a jej kształty przechodzą wzajemnie jedne w drugie. Praktycznie interpretacja (czyli ruch nawiasów) oznacza więc nie porządkowanie, lecz przeciwnie – wpuszczenie chaosu w obszary domniemanego ładu tak, aby ów pierwotny porządek (tekst) wydał się nieładem, a wprowadzony chaos nagle ujawnił się jako pewna przemijalna postać porządku. Mówić nawiasem oznacza pozostawać w stanie braku jednoznacznej decyzji, przesuwając nieustannie dwa systemy (ładu i chaosu), operować równocześnie na obydwóch płaszczyznach (porządku niezbędnego dla komunikacji i chaosu niezbędnego dla prawdy).

Z praktycznego punktu widzenia mówimy tu o konieczności nawiasu nie tylko jako tego miejsca, które pomieści narrację o jakimś wydarzeniu, a więc nie tylko nawiasu obejmującego prawdę jakiegoś wydarzenia (czyli jakiejś partii tekstu; w tym przypadku nawias można by było przyrównać do czytania między wierszami). Teraz nawias w sposób pośredni (a zatem nawiasowy) jest prawdą pewnej dziwnej narracji bez wydarzenia (*etrange récit sans événement*<sup>34</sup>), czyli zostaje umieszczony tuż po jednym tylko słowie (jak w tym eseju, w którym „to” musiało zostać ujęte w nawias, skoro – jak powiedział nam Tekst – [to] jest nie tylko tekstem, ale także tym, co stoi poza jego granicami, przemawia z przypisów, czyniąc niechybnie „to” również z „tamtego”) lub nawet w jego obrębie, jak na przykład w słowie Er(r)go. Jeszcze nic nie zdążyło się stać, a już pojawił się nawias jako chaos. Lub inaczej: NIC już zdążyło się stać i pojawił się nawias jako chaos.

II a traité le I de toutes les manières, dans toutes les langues en majuscules I (**i**), J (**je**), I (**un**) [...]. Chaos de la matrice de l'I (**un**) [...]. Cet I est mon semblable<sup>35</sup>.

Nawias jest zatem domeną chaosu i maski, w której „ja” staje się zarazem li-czebnikiem (**un**), spójnikiem (**i**) po polsku lub literą w innych językach (**i**) i podmiotem (**je**). Pierwotny chaos materii jest więc pierwotnym chaosem osobowości. Także Twojej, Drogi Czytelniku.

Naturalny tekst natury stanowi więc chaotyczne istnienie, przejawiające się jako obdarzony znaczeniem proces. Jego kształty określają nie tyle system czy kosmos, lecz maskę. Natura i maska warunkują istnienie zjawisk i określają je jako chaos. W swej istocie natura i maska są tym samym i najgorszym błędem, jaki moglibyśmy popełnić; byłoby to przeciwstawienie sobie tych pojęć<sup>36</sup>.

(To ja, Czytelniku, nawias: to ja – Twój „komicznie (o)błądny świat”.)

## Przypisy

<sup>18</sup> J. Lacan, *Ecrits*, Paris 1966, s. 166.

<sup>19</sup> J. Derrida, *Signéponge*, New York 1984, s. 29.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przekł. L. Staff, Warszawa 1910, s. 151.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *On the Pathos of Truth*, w: *Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, przekł. D. Breatale, New Jersey 1979, s. 65.

<sup>22</sup> L. Carroll, *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*, przekł. M. Słomczyński, Warszawa 1972, s. 60.

<sup>23</sup> Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przekł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Warszawa 1958, s. 94.

<sup>24</sup> F. Nietzsche do J. Burkhardta, cyt. za: P. Klossowski, *Turyńska euforia Nietzschego*, przekł. K. Matuszewski, „Pismo” 1986, nr 10, s. 126.

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. L. Staff, Warszawa 1908, s. 283.

<sup>26</sup> Tamże, s. 283.

<sup>27</sup> F. Nietzsche do J. Burkhardta...

<sup>28</sup> J. Derrida, *Interpreting Signatures. (Nietzsche/Heidegger): Two Questions*. „Philosophy and Literature”, 1986, No. 10, s. 256.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, przekł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906, s. 89.

<sup>30</sup> Z. Freud, *The Interpretations of Dreams*, w: *The Basic Writings of S. Freud*, ed. A. A. Brill, New York 1938, s. 227.

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze...*, s. 146.

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch...*, s. 74.

<sup>33</sup> T. Moi, *Sexual/Textual Politics*, London 1985, s. 140.

<sup>34</sup> J. Derrida, *Signéponge...*, s. 101.

<sup>35</sup> Tamże, s. 29.

<sup>36</sup> J. Granier, *Nietzsche's Concept of Chaos*, w: *The New Nietzsche, Contemporary Styles of Interpretation*, ed. D. Allison, London 1979, s. 137.

# Czytelnik

To ja, czytelnik. Do mnie zwracają się Tekst, Margines i Nawias. Zwracając się do mnie, zakładają moje istnienie. Zarazem jednak każdy z nich na swój sposób kwestionuje moją tożsamość. Tekst przeistacza mnie w tekst, Margines spycha mnie na margines, Nawias bierze mnie w nawias. Tym samym, choć zakładają moje istnienie, równocześnie, kwestionując moją tożsamość, zdają się moje istnienie podawać w wątpliwość. Bo czyż można istnieć nie mając tożsamości? Taki stan rzeczy stawia mnie, czytelnika, w wysoce niejasnej sytuacji.

Zdrowy rozsądek zdaje się podpowiadać: przecież jestem żywym czytelnikiem z krwi i kości, czego oni chcą ode mnie? Niestety, chcąc być uczciwym wobec siebie jako czytelnika, muszę choćby po części przyznać rację Tekstowi, Marginesowi i Nawiasowi, że moja tożsamość i istnienie są problematyczne. Na przykład, każdy tekst zakłada swoje istnienie; może ponadto, jak czynią Tekst, Margines i Nawias, zwracać się do mnie bezpośrednio. Ja natomiast takiego przywileju nie mam. Gdy tylko zechcę zwrócić się do kogoś, tym samym tracę swoją tożsamość jako czytelnika i przeistaczam się w autora. Paradoksalność mojej sytuacji uwiadcza się jeszcze bardziej, gdy zwrócę się do siebie samego, co przez zadanie sobie pytania „kimże więc jestem” niniejszym czynię. W ten sposób przeistaczam się w autora pytania, a więc tracę moją tożsamość czytelnika. Równocześnie moje pytanie zakłada istnienie jego czytelnika, inaczej nie zadawałbym go. Ponieważ pytanie jest skierowane do mnie samego, niejako powołuje do istnienia siebie jako czytelnika mojego pytania. Er(r)Go, moje istnienie i tożsamość czytelnika uzależnione są od istnienia tekstów, które się do mnie zwracają. Ponadto, zgodnie z dialogiczną strukturą myślenia, do czego nawiązuje Tekst, sam stwarzam i unicestwiam siebie jako czytelnika i autora. Jako czytelnik istnieję, i nie istnieję równocześnie.

Czy jest dla mnie wyjście z tej paradoksalnej gry tekstów, marginesów i nawiasów? Czy istnieje moje czyste autonomiczne **ja**, nie skalane grą, która mnie stwarza i unicestwia równocześnie? Czy istnieję poza moimi przypadkowymi tożsamościami czytelnika swoich i cudzych tekstów? Ale czyż zadając takie pytania, nie pogarszam jeszcze dotkliwiej paradoksalności mojej sytuacji? Przecież, im więcej mnożę takich pytań i wysłuchuję/wyczytuję swoich i cudzych odpowiedzi, tym bardziej wciągamy się w paradoksalną grę tekstów, marginesów i nawiasów. Er(r)Go, tym bardziej moje istnienie i tożsamość obarczone są przypadkowością. Zatem, dalszy krok na drodze uczciwości wobec siebie nakazuje mi porzucić tego typu pytania, gdyż niewątpliwie oddalają mnie one jedynie od mojego autonomicznego, nieprzypadkowego **ja**, jeżeli takowe w ogóle istnieje. Co w takim razie mi pozostaje? Wydaje mi się, że istnieją dwie drogi radzenia sobie z sytuacją, w której się znalazłem. Po pierwsze, mogę przestać mówić/pisać i słuchać/czytać – pograżając się w zewnętrznej i wewnętrznej ciszy, wyłączam się z paradoksalnej gry.

Po drugie, mogę usiłować choćby trochę rozjaśnić sobie sytuację, w której się znajduję, poprzez przyjrzenie się grze tekstów, marginesów i nawiasów, którym zawdzięczam swoją quasi-tożsamość i problematyczne istnienie.

Powodowany lojalnością wobec Tekstu, Marginesu i Nawiasu czuję się zobowiązany jako czytelnik, choćby przez chwilę, pójść drugą drogą. Podejmując taką decyzję, tym samym godzę się (bo czyż, nawiasem mówiąc, mam inne wyjście) na quasi-tożsamość i problematyczne istnienie, które mi przypisali. Wszyscy trzej zgodni są co do tego, że moja quasi-tożsamość i problematyczne istnienie zasadzają się na mojej tekstowości lub – szerzej – znakowości. A zatem podlegam prawom, którym podlegają wszystkie teksty: mogę zostać napisany, zepchnięty na margines, wzięty w nawias, anulowany, przywołany do tekstowego istnienia w innym kształcie i czasie. W tym względzie Tekst, Margines i Nawias są w stosunku do mnie względnie przyzwoici, bo mówią jedynie o ogólnych prawach, którym podlegam. Ponieważ, co każdy z nich *explicite* stwierdza o sobie, podlegają tym samym prawom, mają zatem do mnie iście partnerski stosunek.

Jednakże gra tekstów, w którą jestem jako czytelnik uwikłany, rzadko kiedy jest tak przyzwoita. Rzadko teksty usiłują mnie jedynie informować. Znacznie częściej usiłują mnie pouczać, nakłaniać i mną manipulować. Każdy tekst, czy się zwraca do mnie bezpośrednio czy nie, zakładając moje istnienie, również jakoś określa moją quasi-tożsamość; może to czynić po partnersku, przymilnie, z wyższością czy – powiedzmy – potraktować mnie z buta. Takie określenie i usytuowanie mnie **wewnątrz** tekstu znalazło już swoją nazwę. Jest nią odbiorca wirtualny:

W takim ujęciu przedmiotem zainteresowania badacza jest „wpisana w tekst” czy „zaprogramowana” w nim osobowość odbiorcy [...] jego wewnątrztekstowy „portret”, zespół elementów tekstu, określających miejsce i rolę czytelnika (słuchacza, widza, itp.) w tym elementarnym procesie komunikacyjnym, jaki zawiązuje się wokół danego tekstu kultury<sup>37</sup>.

Znajdując się wewnątrz tekstu, każdego tekstu, quasi-tożsamość odbiorcy wirtualnego jest zarazem najbardziej elementarną, potencjalną, by tak rzec, formą mojego istnienia.

Zapyta ktoś, powodowany zdrowym rozsądkiem, co mają ze sobą wspólnego moja quasi-tożsamość wewnątrztekstowa z moją (jego?) tożsamością żywego czytelnika z krwi i kości. Tekst powiedział o mnie, za Georges Pouletem, że w akcie czytania „zasada subiektywności, którą nazywamy **ja**, zostaje zmodyfikowana w taki sposób, iż nie mam już prawa [...] by uważać je za moje **ja**.” Dalej Poulet pisze: „Jestem ja, które myśli cudze myśli. Moja świadomość zachowuje się tak, jakby była świadomością kogoś innego”<sup>38</sup>. Na marginesie Tekstu i Marginesu mogę tu jeszcze dodać za C. S. Peircem, że: „[...] każdy znak [...] musi być określeniem quasi-umysłu. Ten quasi-umysł sam jest znakiem, znakiem podlegającym określeniu”<sup>39</sup>. A zatem, skoro każdy tekst-znak musi określić swój quasi-umysł, związek między moją quasi-tożsamością wewnątrztekstową a moją tożsamością żywego czytelnika jest taki, że ta pierwsza projektuje, określa tę drugą. Ta pierwsza istnieje

je w każdym tekście w stanie potencjalnym, ta druga jest jej faktyczną realizacją (jej przeżyciem?), gdy ktoś zechce włączyć się do gry tekstów i odegrać moją rolę.

Uwaga na marginesie: Nawet ktoś powodowany najzdrowszym rozsądkiem przyzna, mam nadzieję, racje Pouletowi, że jego „tak jakby” jest uzasadnione, jest on w nim skromny. Usiłuje jedynie wykazać mi, że moje **ja** (czym/kim/kolwiek ono by nie było) nie jest tożsame z moją quasi-tożsamością czytelnika. Gdyby tak nie było, tj. gdyby przyjąć tożsamość mojego **ja** „z krwi i kości” z moją quasi-tożsamością czytelnika, wtedy należałoby podzielić pesymizm G. Orwella wyrażony w jego „Regułach Nowomowy”, że możliwe jest całkowite zamknięcie (zniewolenie) mnie w granicach specjalnie do tego celu skonstruowanego języka. Lepiej (a może łatwiej?) przyjąć, że moja quasi-tożsamość czytelnika jest projektowana i określana przez tekst, który akurat w danym (tym?) momencie czytam i że sama jest tekstem powstającym w akcie czytania. Na marginesie uwagi na marginesie oraz na marginesie marginesu niech przypomnę, że skoro moja quasi-tożsamość czytelnika jest tekstem, tj. znakiem, musi ona z kolei określić swoją quasi-tożsamość czytelnika, która z kolei musi określić... itd.

Skoro godzę się na moją przygodną tekstową quasi-tożsamość, a nawet widzę pewne zalety takiego ukrycia się za maską tekstu (a czy mam inne wyjście?), pozostaje mi następny krok na drodze uczciwości wobec siebie. Czy można jakoś uchwycić, opisać moją quasi-tożsamość projektowaną i określaną przez grę tekstów, którą C. S. Peirce nazywa procesem semiozy, tj. nieskończonym procesem interpretacji znaków przez znaki? Na pierwszy rzut oka zdrowy rozsądek będzie skłonny uznać tak postawione pytanie za inną formę porzuconego przeze mnie wcześniej pytania o moje czyste **ja**; istniejące poza grą tekstów. Biorąc w nawias problem Kartezjusza, do którego nawiązuje Tekst, zauważę tu tylko na marginesie mojej uwagi na marginesie, że używając porównania Alfreda Korzybskiego utożsamiałbym w ten sposób mapę z terytorium, do którego ona się odnosi, tj. utożsamiałbym moją przygodną tekstową quasi-tożsamość z moim hipotetycznym, autonomicznym i czystym **ja**, co jak zasygnalizowałem w uwadze na marginesie, mogłoby mieć fatalne skutki dla mojego autonomicznego **ja**, właśnie: jeszcze go nie odkrywszy, już bym unicestwił jego autonomię.

Uwolniony od błędów, do których może doprowadzić mnie nadmiar zdrowego rozsądku, mogę teraz odpowiedzieć na wyżej postawione pytanie. Skoro każdy tekst projektuje czy określa moją potencjalną quasi-tożsamość, mam quasi-tożsamości tyle, ile jest tekstów, czyli nieskończoną liczbę. Jaka zatem zachodzi relacja między moimi potencjalnymi wewnątrztekstowymi quasi-tożsamościami a ich faktycznymi realizacjami, gdy ktoś włącza się do gry tekstów i przyjmuje moją rolę czytelnika? Jeżeli przyjmę, że moja quasi-tożsamość wirtualnego odbiorcy jest równoznaczna z C. S. Peirce’a pojęciem interpretanta bezpośredniego, natomiast moja faktycznie realizowana przez kogoś quasi-tożsamość rzeczywistego odbiorcy jest równoznaczna z C. S. Peirce’a pojęciem interpretanta dynamicznego, relacja między nimi jest następująca:



Interpretant (bezpośredni) [...] jest tym wszystkim, co jest *explicite* dane w znaku, niezależnie od kontekstu i okoliczności jego wypowiedzenia<sup>40</sup>.

Interpretant dynamiczny jest tym, co jest doświadczane w każdym akcie interpretacji i w każdym z nich jest inny<sup>41</sup>.

Idąc w ślad za rozróżnieniem S. Barańczaka mogę zatem powiedzieć, że próby opisywania mojej quasi-tożsamości potencjalnej i faktycznej przynależą do dwóch różnych poetyk odbioru: pierwsza posługuje się analizą samych tekstów i próbuje zrekonstruować projektowane przez te teksty moje quasi-tożsamości. W tym przypadku jestem „ściśle określony przez leksykalną i syntaktyczną organizację tekstu: tekst jest niczym innym jak tylko semantyczno-pragmatyczną produkcją swego własnego modelowego czytelnika”<sup>42</sup>. Druga próbuje opisać interpretacyjne zachowania różnych moich wcieleń, tj. teksty, jakie na marginesach tekstów tworzą one w trakcie ich lektury (odbioru).

Z powyższego należy wysnuć wniosek dotyczący mojej quasi-tożsamości dynamicznej, tj. „faktycznej”, że jej przypadkowość jest krańcowo dotkliwa. Ten banalny wniosek opiera się na równie banalnej obserwacji, że ta forma mojej quasi-tożsamości jest określana zarówno przez moją potencjalną quasi-tożsamość projektowaną przez tekst, który aktualnie czytam, jak też przez takie okoliczności, jak naukowe, literackie i polityczne mody, czy choćby przez samopoczucie mojego aktualnego wcielenia. Czy zatem rekonstrukcje moich potencjalnych quasi-tożsamości mniej są narażone na kapryśną przypadkowość? Teoretycznie można mnie poddać następującemu zabiegowi idealizacyjnemu: z danych o aktualnym stanie systemu językowego (w najszerszym znaczeniu, również semiotycznym oraz socjo- i etnolingwistycznym), w którym został zrealizowany tekst, można zrekonstruować model mojej potencjalnej quasi-tożsamości. Ponieważ szeroko pojęty system językowy podlega ciągłym przemianom, model taki będzie względnie adekwatny tylko synchronicznie dla danego tekstu, tj. w odniesieniu do jednego punktu w czasie. Choć mniej dotkliwa, przypadkowość moich tekstowych quasi-tożsamości nie zostaje więc przezwyciężona.

Gwoli uczciwości wobec często tu przywoływanego C. S. Peirce’a muszę powiedzieć na koniec, że wyróżnia on jeszcze trzecią formę mojej quasi-tożsamości – interpretanta ostatecznego:

Interpretant ostateczny jest tym jedynym wynikiem interpretacji, do którego każdy interpretator jest zmuszony dojść, jeżeli znak zostanie wystarczająco zbadany<sup>43</sup>.

A zatem możliwe jest według Peirce’a takie określenie mojej quasi-tożsamości czytelnika, które będzie ostatecznym interpretantem danego tekstu, tj. przyszłym idealnym stanem pełnej informacji o tym tekście, a zarazem jego prawdziwą reprezentacją. Stan ten, będąc logicznie koniecznym, byłby również względnie nieprzypadkowy. Taka możliwość popycha mnie do ostatniego już kroku na drodze uczciwości wobec siebie. Jeżeli może w przyszłości zaistnieć określenie mo-

jej quasi-tożsamości przez jakiś tekst, które będzie prawdziwe w odniesieniu do tego tekstu, to czy może zaistnieć określenie mojej quasi-tożsamości jako czytelnika wszelkich tekstów, w tym również tekstów, których jestem autorem, które będzie prawdziwe i zarazem nieprzypadkowe w odniesieniu do mnie samego? Zarys takiego przyszłego stanu samo-wiedzy o mnie jako o tekście uwikłanym w nieustającą grę tekstów ujął Peirce następująco:

[...] człowiek może myśleć tylko przy pomocy słów lub innych zewnętrznych symboli [...] Zatem fakt, iż każda myśl jest zewnętrznym znakiem dowodzi, że człowiek jest zewnętrznym znakiem [...] człowiek i zewnętrzny znak są tożsami w tym samym sensie, w jakim człowiek i homo są tożsame<sup>44</sup>.

## Przypisy

<sup>37</sup> S. Barańczak, *Czytelnik Ubezwłasnowolniony*, Paryż 1983, s. 29.

<sup>38</sup> G. Poulet, *Criticism and the Experience of Interiority*, w: *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*, ed. J. P. Tompkins, Baltimore–London 1981, s. 45.

<sup>39</sup> *The Correspondence between C. S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Ed. C. S. Hardwick, Bloomington 1977, s. 195.

<sup>40</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers*, vol. V, par. 5.473.

<sup>41</sup> C. S. Peirce, *Selected Writings. Values in a Universe of Chance*, ed. P. P. Wiener, New York 1958, s. 414.

<sup>42</sup> U. Eco, *The Role of the Reader. Explorations in the Semiotics of Texts*, Bloomington 1979, s. 10.

<sup>43</sup> C. S. Peirce, *Selected Writings...*, s. 414.

<sup>44</sup> C. S. Peirce, *Collected Papers...*, 5.313; 5.314.