

Krzysztof Stala

Przestrzeń metafizyki, przestrzeń języka : Schulzowskie "mateczniki" sensu

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 74/1, 81-104

1983

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF STALA

PRZESTRZEŃ METAFIZYKI, PRZESTRZEŃ JĘZYKA

SCHULZOWSKIE „MATECZNIKI” SENSU

Filozofia jest właściwie filologią, jest głębokim, twórczym badaniem słowa. [B. Schulz]

Pisarz pisze w obrębie języka i wewnątrz logiki, których własnych systemów, praw i życia dyskurs jego nie może całkowicie zdominować. Autor używa ich jedynie, pozwalając sobie na bycie rządzonym, do pewnego stopnia, przez ten system. Lektura natomiast musi odsłaniać pewien nie rozpoznawany przez pisarza związek — pomiędzy tym, z obszaru wzorów językowych, nad czym panuje, a tym, nad czym nie panuje piszący. Ten związek nie jest jakimś jakościowym rozłożeniem (dystrybucją) światła i cieni, punktów słabości i siły; jest strukturą znaczącą, którą powinna wytwarzać krytyczna lektura. [J. Derrida]¹

Czytanie Schulza rozpoczynamy więc od zakwestionowania suwerenności pisarza (i czytelnika) w panowaniu nad tekstem, od podważenia dominacji „autorytarnego” autora. Lektura (krytyczna) stawia przed sobą zadanie rozbicia od wewnątrz dyskursu na wiele warstw, ogniskujących w sobie, tworzących nieświadome (wobec samoświadomości tekstu) pre-teksty, presupozycje; odsłonięcia ich samoniezgodności, szorstkości, kontradycyjności, rozpuszczających się w wygładzonej powierzchni dyskursu. Stara się wydobyć grę napięć między tak rozumianymi pre-tekstami, dotrzeć do ich korzeni i źródeł (metafizycznych, ontocentrycznych) i pokazać proces ich odrywania się od korzeni, wykorzenia się; źródła, korzenie, rozumiane tu są nie jako zobiektywizowane teksty

¹ B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*. W: *Proza*. Kraków 1973, s. 336. Dalej stosujemy następujące skróty lokalizacyjne: MR = *Mityzacja rzeczywistości*, MS = *Martwy sezon*, NWS = *Noc wielkiego sezonu*, K = *Księga*, W = *Wiosna*. Liczba po skrócie wskazuje stronicę. — J. Derrida, *Of Grammatology*. Transl. G. C. Spivak. Baltimore 1974, s. 158. (Oryg.: *De la grammatologie*. Paris 1967).

leżące „u podstaw” (uświadomiona tradycja, oddziaływanie konkretnych tekstów) — ale jako tkwiące w języku, w semantyce, składni, związkach leksykalnych, retoryce nawiązania do typów dyskursu, myślenia, obrazowania. *D y s k u r s* *quasi*-teoretyczny, który umieszczamy w roli przedmiotu/pre-tekstu naszej lektury, w swej powierzchniowej spójności odpowiada swemu zleksykalizowanemu znaczeniu (dyskurs — zakładający koherencję, logikę wyvodu, „zbieżność” ku wnioskom), natomiast w etymologicznym sensie, jeszcze słyszalnym w *dys-*, oznacza „rozbieżność”, rozbieganie się (sensów) w różnych kierunkach, ruch rozpraszający, *dissémination*². Gra, ruch znaczeń odkrywane w czytaniu są próbą dotarcia do miejsca formowania się sensu, do miejsca/nie-miejsca pierwotnego wobec wygładzonej, wypolerowanej powierzchni dyskursu; jest dekonstrukcją³ samego momentu „oswajania” znaczeń (sprowadzania ich do znanego, „już napisanego”) jako produktów, odtworzeniem samej *produktowności* jako gry różnic. Wydobyć tej gry możliwe jest poprzez „wyjęcie” pojęcia (w naszym wypadku — pojęcia „sens”) z jego miejsc w dyskursie i pozwolenie, aby różne konteksty (figuralne, gramatyczne) nakładały się, wypełniały opuszczoną przestrzeń, ujawniając w ten sposób energię konotacji. To, co będzie obiektem poszukiwań, nie istnieje zatem poza tekstem (Schulza), nie jest głęboką strukturą, paradygmatem, wiązką tradycji, figurą leżącą u podstaw Schulzowskiej poetyki, metaforyki, filozofii, problematyki (jeżeli przez to „poza” będziemy rozumieli odkrywanie genezy czy struktury tekstu, jako jego istoty, tajemnicy, początków, transcendencji, którą tekst ukrywa, przesłania). Poszukiwany przedmiot/ruch wytwarzania jest przywiązany do tekstu poprzez język, słowa, figury, konfiguracje, obrazy, które składają się na grę znaczeń warstwy pre-tekstowej; to Schulzowskie „zapomniane historie” słów i pojęć, artykułujące się przez rozsiane w tekście znaki, ślady (wierzchołki „gór lodowych” — całych

² O rozumieniu przez Derridę terminu „*dissemination*” pisze Spivak (*ed. cit.*, s. LXV): „Ekspluując fałszywe pokrewieństwo etymologiczne między semantyką a nasieniem [*semen*] Derrida oferuje taką wersję tekstualności: siew, który nie daje plonów, powtarzany w nieskończoność. Unasiennianie [*semination*], które nie jest u-nasiennianiem [*in-semination*], lecz roz-siewaniem [*dissemination*]; ziarno zmarnowane, emisja, która nie może powrócić do swego źródła, ojca. Nie tyle kontrolowana i dokładna polisemia, lecz rozmnażanie zawsze różnych, odkładanych na później znaczeń”.

³ Pojęciem dekonstrukcji posługuję się w ramach „przestrzeni semantycznej” tego pojęcia, stworzonej przez Derridę, pojęcia używanego przez niego jako idiom, skrót pewnej strategii myślenia. „Strategia dekonstrukcji” rządzi wszystkimi znanymi mi pracami Derridy, dla przykładu wystarczy zacytować fragment z *Positions*, ukazujący tylko jeden z kontekstów — zob. *ibidem*, s. 57: „Musimy sobie uświadomić, że wewnątrz oswojonych opozycji filozoficznych istnieje zawsze narzucona hierarchia. Jeden z terminów kontroluje drugi (aksjologicznie, logicznie *etc.*), utrzymuje przeważającą pozycję. Dekonstrukcja opozycji jest przede wszystkim przezwyłączeniem tej hierarchii”.

systemów wytwarzania znaczeń). Osią przywracającą jedność rozchwianemu w ten sposób tekstowi będzie pytanie, czy „paradoksalność” Schulzowskich przedstawień, struktur, figur nie da się umieścić w horyzoncie paradoksu podstawowego dla metafizyki — paradoksu między nieruchomym centrum, wnętrzem (struktury, bytu, rzeczywistości, języka) a umieszczoną w *physis* zewnętrżnością (zjawiska, pisma, litery), między czystą obecnością „centrum” a czystą nieobecnością, nie-miejscem (paradoksu, który Derrida oswaja pojęciami *différance*, śladu, pra-pisma⁴), sprzeczności między koncepcją sensu jako ostatecznego, jedyne, nieruchomego *signifié*, obecnego obecnością radykalną, nieodracczalną, niezróznicowaną w sobie (Bóg, *arche*, *eidōs*, *ousia*, *logos*), a projektem sensu jako czystej nieobecności *signifié*⁵, nieskończonego pośrednictwa różnic, gry, odsuwania śladu.

Rozpocznijmy naszą lekturę *Mityzacji rzeczywistości* od wyboru miejsca, punktu perspektywy, w którym zbiegają się i rozbiegają linie zarówno naszego spojrzenia na tekst (spojrzenia, które ciągle konfrontuje usytuowanie swego punktu widzenia: zewnętrznego, unieruchamiającego głębię perspektywy, oraz wewnętrznego, wewnątrz gry planów semantycznych, retorycznych, gramatycznych), jak też wektory konstrukcji znaczeń samego tekstu. Tym miejscem zbieżności i rozbieżności, warunkiem, osią samej dyskursywności stanie się dla nas pojęcie „sens”, a raczej przestrzeń semantyczna tego pojęcia, wprawiona w ruch przez tekstualne konfiguracje; plastyczność, wieloznaczność i głębia obszaru, które kryją się za/w tym pojemnym *signifiant*. Spróbujemy uczynić z niego punkt przyłożenia dźwigni, siły, która odpowiednio użyta może rozbić i złożyć na nowo, w innej płaszczyźnie, spójność, gładkość konstrukcji tekstu, może sprowokować grę elementów tekstualnych, puścić w ruch i zdyskredytować ich „naturalnolekturowe” oswojenia.

Wybór tego pojęcia, który na pierwszy rzut oka wydawać się może wyborem arbitralnym (choćby ze względu na ustanowienie przez tytuł eseju dwóch innych centrów tematycznych: *mit* i *rzeczywistość*, a także wagę tematu *poezji* i słowa poetyckiego, którą wydobywają z tekstu inni jego czytelnicy), uzasadnia jego wewnątrztekstowo-centralne, nadrzędne miejsce. Nie tylko pojawianie się słowa „sens” w każdym niemal zdaniu, ale jego konceptualna ostateczność, nadmiar

⁴ To „oswajanie” jest jednym z głównych wątków wszystkich cytowanych prac Derridy.

⁵ Pojęciami *signifiant* i *signifié* posługują się zgodnie z tradycją Saussure’owską, natomiast ich „sproblematyzowanie” i operacyjność w tej pracy wiele zawdzięczają tekstowi Derridy poświęconemu Saussure’owi (*Linguistics and Grammatology*. W: *Of Grammatology*). Decyzja nie-tłumaczenia tych pojęć (mimo istniejącej tradycji: „element znaczący” i „element znaczone” lub „znaczące” i „znaczone”) wynika z poczucia pewnego braku w określeniach polskich — niedokładności oddania ich jednocześnie czasownikowego i substancjalnego charakteru — utrudniającego ich używanie w tekście.

znaczenia przechodzący czasami w jego brak, uprawnia i upoważnia nas do takiej decyzji. Wszystkie pozostałe pojęcia — mit, rzeczywistość, słowo, poezja — odnoszą się i orientują się wobec sensu; jest on ostateczną instancją, nieskończonym, nieruchomym światłem, które prześwituje zarówno przez tekst (także tekst *Mityzacji rzeczywistości*), jak i przez rzeczywistość, organizując je w sensowne, poznawalne całości. Jest sens jednocześnie głębią, nieskończonym obszarem, pojęciem nie-definiowalnym.

Jest on daną absolutną. Nie można wyprowadzić go z innych danych. Dlatego coś wydaje nam się sensownym — niepodobna określić. [MR 335]

Sens funkcjonuje zatem jako „ciemna plamka” tekstu, wiecznie odsuwane, nienazywalne *signifié*.

Jednocześnie zaś sam rozkład sensów pojęcia „sens”, jego łączliwość w mowie potocznej, kontekstualność otwierają w nim samym możliwość wewnętrznej gry, autoproblematyzacji, autodestrukcji. Słabo słyszalna w języku polskim, odczuwalna natomiast w innych podwójność, dwuznaczność, konotująca z jednej strony intelligibilność, logiczność, obecność logosu (sensowność), z drugiej — zmysłowość, poznanie zmysłowe (sensualność), sytuuje sens na pograniczu abstrakcyjnej, wewnętrznej pojęciowości *signifié* i zewnętrznej, materialnej bezpośredniości *signifiant*. Obszar panowania (bądź braku) sensu określa z kolei dwuznaczne usytuowanie obiektu „bycia sensownym” — zdanie „*x* nie ma sensu” odnosić się może zarówno do fragmentu samej rzeczywistości (przede wszystkim ludzkiej), jak i do fragmentu wypowiedzi o rzeczywistości, sądu o niej. Sensowne może być czyjeś działanie, fragment historii, nawet, w skrócie myślowym, osoba, ale przede wszystkim wypowiedź, zdanie, sąd, projekt, formuła — to właściwa domena sensu bądź braku sensu, cech, które wydają się mocno przywiązane do rzeczywistości językowej.

Idąc dalej zauważamy, że określenie sensowności lub bezsensowności zakłada istnienie jednostki semantycznie bądź konfiguracyjnie złożonej, kilkuelementowej; zdanie może mieć/nie mieć sensu, ale słowo samo w sobie nie podlega temu predykatowi (słowo może mieć sens wyłącznie w pewnym kontekście — językowym lub pozajęzykowym); podobnie w odniesieniu do rzeczy — zdanie „mieszkanie jest bezsensowne” jest „bez sensu”, natomiast rozkład mieszkania, ustawienie mebli może mieć/nie mieć sensu. Ta osobliwość operowania pojęciem „sens” (wielelementowość, konfiguracyjność, złożoność obiektu) zostaje nieco złamana i podważona w wyrażeniach typu „głęboki sens”, które zakładają pewną pojedynczość i całościowość sensu, leżącego gdzieś „na dnie” jako kula, kuliste jądro, ogniskujący środek. Podobnie niezdecydowana staje się pozycja sensu wobec znaczenia (pojęcia najbardziej spokrewnionego): z jednej strony sens może być instancją umożliwiającą w ogó-

le proces wytwarzania znaczeń, znaczenie wypowiedzi; sensowność jest w pewnej mierze celem, miejscem, do którego „dobija się” znaczenie, nie zawsze w nie wchodząc, z drugiej — mówimy o wielu sensach wypowiedzi (jej wielu możliwych ukierunkowaniach), posiadającej jedno tylko znaczenie („sens” jest w tym wypadku wymienny z pojęciem konotacji). Sens sytuuje się więc zarówno „nad”, jak i „pod” znaczeniem, jest czymś pojemniejszym i jednocześnie fragmentem, jest obszarem zawierającym i „zawartym w”.

Opisując w ten sposób konotacje, różnicowanie znaczeń i użyć interesującego nas pojęcia, nie chcemy wskazywać jedynie na jego wieloznaczność, zatarcie konturów, zmienność pozycji. Usiłujemy przede wszystkim pokazać, że dialog słowa „sens” z jego różnymi możliwymi kontekstami powoduje rozchwianie, destabilizację pól działania tego pojęcia, zawieszanie lub stępienie ostrości opozycji organizujących konteksty: zmysłowe—intelligibilne, zewnętrzne—wewnętrzne, złożone—proste, zawierające—zawierane. „Sens” sam w sobie tworzy kontekst luzujący, naruszający wyłączającą logikę przeciwstawienia; jego usytuowanie „pomiędzy”, jego „nicujące” zdolności czynią z niego prefabrykat dekonstrukcji, prefabrykat, który w Schulzowskim dyskursie nabiera kształtów, barw, odcieni i precyzji, staje się n a r z ę d z i e m. Narzędziem poręcznym i o bardzo szerokim zastosowaniu, zważywszy, że w tekście prozy Schulza pojęcie „sens” pojawia się często w metafizycznych kontekstach: „ostateczny sens świata”, sens „istotą rzeczywistości”, „unoszenie [poprzez sens] w proces rzeczywistości”, „sens świata zamurowany” itd. Te ontologiczno-poetyckie określenia dominują nie tylko w quasi-teoretycznym tekście *Mityzacji rzeczywistości*, rozproszone są również w obrazach, w metaforach Schulzowskiej prozy, odsłaniających relację „wewnętrznego” i „zewnętrznego” — problematyzując ją oczywiście nie w języku metafizyki, lecz raczej w jej przedmetafizycznej pierwotności, w punkcie, w którym pytanie o przestrzeń i granice przekroczenia, transcendencji, zrównuje meta-forę z meta-fizyką.

Nie można zahamować wyobraźni zawsze zmierzającej do składowania wszystkiego, czego uczymy się o kosmosie i człowieku w harmonijne, symbolami wspomagane zespoły, czyli światopoglądu. Jeżeli jeden taki zespół zostaje utracony, wyobraźnia albo przebywa w pustce, tworząc obrazy rozdzielającego bezsensu (który jednak jest już sensem, tylko negatywnym), albo przystępuje do wprowadzania ładu, posługując się materiałami, jakie ma do rozporządzenia. Powiedzmy, nie wstydząc się, że jesteśmy dziećmi przed kupą beładnie porozrzucanych klocków: żadne dziecko nie oprze się chęci samych jego rąk, wyrażającej potrzebę jego umysłu⁶.

Głęboka, zakorzeniona w świadomości mitologicznej właściwość naszej wyobraźni skłania nas — twierdzi Miłosz — do sytuowania naszych pojęć abstrakcyjnych, wartości, idei w zorganizowanej, s e n s o w n e j

⁶ Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*. Paryż 1980, s. 187.

przestrzeni, w trwałej strukturze logosu. Różne elementy wypełniają tę strukturę, realizuje się ona w wielorakich ideologicznych wcieleniach, niemniej za każdym razem góra i dół, środek i peryferie, wewnętrzność i zewnętrzność wypełniają się przywiązanymi do danej kultury znaczeniami: idea—wygląd, człowiek—świat, natura—kultura *etc.* Można by dodać, za Derridą, że struktura ta jest zawsze zdeterminowana przez swój środek, przez to, co pozostaje w niej niewzruszone, wiecznie tożsame: ostateczne *signifié* każdej z tych struktur (Bóg, *eidos*, *ousia*, świadomość, podmiot *etc.*). Centrum odsłania zawsze najbardziej naturalny modus bycia; źródło tego, co jest, istnieje w sposób absolutnie niezapośredniczony — jako czysta i nieskończona obecność⁷.

Właściwością pozwalającą konstruować i rekonstruować następujące po sobie, przechodzące jeden w drugi historyczne „obrazy świata” (modele semiotyczne — napisałby Lotman) jest, jak to wynika z twierdzenia Miłozza, leżący u ich sedna warunek sensowności (porządku, logosu). Pojawia się tu pytanie: czy sens, jako wstępny i źródłowy warunek samoorganizacji przestrzeni (przestrzeni intencjonalnej, wartości, jak ją nazywa Miłozz), należy również do tej przestrzeni, zajmuje w niej miejsce, sytuuje się wobec organizujących ją opozycji? czy leży poza nią, poza jakimkolwiek miejscem i czasem, poza czasoprzestrzenią metafizyki zachodniej? Pytanie to prowadzi nas już bezpośrednio do lektury *Mityzacji rzeczywistości*, stając się inauguracyjnym wtargnięciem, pretekstem rozpoczęcia czytania.

W jedynej, jak się wydaje, do tej pory podjętej konsekwentnej lekturze *Mityzacji rzeczywistości*⁸ (podjętej zresztą z nastawieniem na inne cele, wychodzącej z innych przesłanek) Włodzimierz Bolecki odczytuje przestrzeń sensu jako przestrzeń nostalgicznego powrotu do utraconej fazy pierwotności, do stanu przedkomunikacyjnego; jako przestrzeń pożądaną, lecz w pewien sposób utraconą, dokonaną. Pisząc o powrocie do stanu pierwotności (tożsamości znaku i znaczenia) nie dostrzega paradoksalności tego gestu — powrotu tego, co utracone, a jednocześnie ciągle obecne; odsunięte w przeszłość, w mit, a jednocześnie możliwe do odzyskania. Droga powrotu wiedzie oczywiście przez *poesis*, przez słowo, lecz czasoprzestrzeń zjawiania się sensu i wynikające z jej analizy paradoksy uchodzą uwagi tego konsekwentnego, skądinąd, czytelnika.

„Istotą rzeczywistości jest *s e n s*” (MR 334). Spoza czysto gramatycznego „jest” przebija inne „jest” — ontologiczne, oznaczające samą zasadę bycia rzeczywistym, bycia bytem. Już w pierwszym zdaniu *Mityzacji rzeczywistości* sens sytuuje się w polu pytań metafizyki, stając

⁷ Zob. J. Derrida, *Writing and Difference*. Transl. A. Bass. Chicago 1978, s. 279. (Oryg.: *L'Écriture et la différence*. Paris 1967).

⁸ Myślę tu o artykule W. Boleckiego *Schulz: język poetycki i proza*. „Teksty” 1979, nr 6.

się gwarancją bycia rzeczywistości, bycia rzeczywistością. „Jest”, „jest istotą” — oznacza w swej podwójnej, gramatyczno-ontologicznej artykulacji bycia samo źródło istnienia, światową/pozaświatową, nie tylko gramatyczną o b e c n o ś ć sensu. Odczytywanie przestrzennych metafor, odsłaniających relację między sensem i rzeczywistością z jednej strony a sensem i słowem z drugiej (odczytanie, które nie niszczy, nie pochłania metaforyczności przez wymazywanie *signifiant*, literalności nośnika), wskazuje na wewnętrzne, centralne umieszczanie sensu wobec rzeczywistości i słowa. Sens jest środkiem, centrum, wnętrzem świata:

Każdy fragment rzeczywistości żyje dzięki temu, że ma udział w jakimś sensie uniwersalnym. [...] Pierwotne słowo było majaczeniem, krążeniem dookoła sensu światła [...]. [MR 334]

Natomiast zewnętrzne świata to „rzeczywistość fragmentaryczna”, której spójność, koherencję nadaje centralny, wewnętrzny nieredukowalny punkt — „sens świata”, „sens uniwersalny”. Z drugiej strony słowo „grawituje, ciąży ku sensowi”, „opamiętuje się na swój sens istotny”, „dąży do dawnych związków, do uzupełniania się w sens”, do „mateczników” — sens staje się w tym przekroju wnętrzem, istotą s ł o w a, centrum grawitacji, ciężenia, centrum, które przyciąga oddalające się słowa, staje się ich matecznikiem, praojczyzną. Wartość słowa może być „mierzona” stopniem oddalenia, wyrzucenia z orbity okalającej centralny, istotny sens — odwrotnie proporcjonalnie do odległości. Zewnętrzność w tym wypadku to rozczłonkowany, rozbity język, to „poćwiartowane ciało węża z legendy”, wytarta od ciągłego używania (powtarzania), pozbawiona sensu powierzchnia słowa — wytarta przez „zastosowanie słowa do potrzeb praktyki”.

W przestrzeni metaforycznej (figuralnej) i gramatycznej ujawnia się więc metafizyczne ciążenie, wciąganie pojęcia „sens” w obszar „metafizyki obecności”. Nie twierdzimy w ten sposób, że Schulz ustawia sens w miejscu opuszczonym przez Boga, ideę, substancję, podmiot. Poszukujemy raczej miejsc, w których tekst należy bardziej do języka niż do suwerennego autora, w których ciążenie utrwalonych w języku „logocentrycznych stereotypów” podminowuje, „podkłada się” pod intencję piszącego, drąży od wewnątrz jego wywód, wrzucając w naszym przypadku neutralnie myślane pojęcie „sens” w miejsce ostatecznego *signifié*, nieruchomego centrum struktury świata, struktury języka.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej różnicowaniu, niestabilności usytuowania sensu w subtelnosciach i grach metaforycznej, figuralnej, podtekstowej *quasi*-metafizyki Schulzowskiego dyskursu.

Przez rozmazywane w figuralnym języku kontury tego pojęcia, przez załamywanie się jego komunikacyjnej stabilności prześwitują słowa-planety, przywiązane do swych orbit, okalających sens obecności, metafizyczną przestrzeń transcendencji. To *arche*, *eidos*, *telos* — wyznaczające w różny sposób ukierunkowane próby oswojenia radykalnej,

niezapośredniczonej obecności tego, co jest w sposób najbardziej niezmienny, niepodważalny. Przez Schulzowski sens przebija przede wszystkim prazródło, *arche*: „pierwotne słowo było majaczeniem, krążeniem dookoła sensu światła”, „słowo dąży do d a w n y c h związków, do uzupełnienia się w sens”, następuje w nim „regresja”, „prąd wsteczny”, odsłaniając prazasadę, pierwotne światło jako źródło bytu. Słowo-sens, które „było na początku” — to pierwotna całość, integralność i jedność świata i języka, rzeczy i znaku; to zasada zasad, pseudonim Boga — nieskończoności, totalności i nieźróźnicowania. Przestrzeń powrotu słowa do siebie, do sensu jest w tym wypadku przestrzenią odkrywania źródeł, podstaw bytu, jest powracaniem do mitu jako dokonanej, ostatecznej przeszłości możliwej do uzyskania jedynie w formie śladu pamięci, nostalgii.

Każdy fragment rzeczywistości żyje dzięki temu, że ma udział w jakimś sensie uniwersalnym. [MR 334]

rzeczywistość jest cieniem słowa. [MR 336]

W zdaniach tych pobrzmiewają echa platońskiej idealności, obszaru, w którym zmienność wyglądnów świata i rzeczy zostaje zredukowana do tożsamości ich czystego, ponadczasowego wyglądu, wzoru, kształtu — *eidos*. Rzeczy i ich przedstawienia istnieją tylko dzięki temu, że mają udział w świecie idei; ich obecność jest pozorna, jest odbiciem, cieniem jedynej prawdziwej obecności — sfery *eidos* i jej zwieńczenia, idei Dobra-Słońca jako wiecznotrwałego źródła wszelkiego istnienia, bycia. W tej warstwie Schulzowskiego dyskursu, którą obecnie „ekspluatujemy”, miejsce pozasłownej zasady, kształtu zajmuje sens — właśnie jako słowo „u siebie” i „w sobie”, jako słowo „opamiętujące się na swój sens istotny”. Słowo odzyskujące siebie, swą istotę, przestaje być słowem przedstawiającym, przestaje być zewnętrżnością świata (zewnętrżnością zewnętrżności), staje się pierwowzorem wyobrażeń rzeczy i świata, pełni kontakt z pozaczasową przestrzenią transcendencji. Powrót do siebie jest tutaj możliwy w każdorazowej terażniejszości — jako znajdowanie prześwitów, szczelin tworzonych przez poetyckie „krótkie spięcia sensu” w wygładzonej fasadzie świata, pęknięć, przez które prześwituje wiecznie obecny sens — *eidos*, światło. *Mityzacja rzeczywistości* odsłania nam jeszcze jedną perspektywę tego powrotu, powrotu paradoksalnego, bo kierującego się w przyszłość, rozumianą jako ostateczny kres, jako *telos*: „Poezja dochodzi do sensu świata *anticipando*”, poezja i wiedza „zdążają do tego samego”, „Siłą motoryczną wiedzy ludzkiej jest przeświadczenie, że znajdzie ona na krańcu swych badań ostateczny sens świata” (MR 336). Sens jest więc kresem ludzkiego poznania, zadaniem do zrealizowania, jest postulatem (jak Księga w oczach Józefa) osiągnięcia pełnej obecności, tożsamości świata w jego „sensowności”, złożenia na nowo jego rozbitej jedności i totalności.

W tej potrójnie czasowej, metafizycznej perspektywie sens staje się przestrzenią-miejscem, gdzie uobecnia się radykalna przeszłość, radykalna terażniejszość i radykalna przyszłość; *arche*, *eidós* i *telos* zlewają się, znacząc ostateczne *signifié* człowieka i rzeczywistości, dziejów i świata. Ta przeszło-terażniejszo-przyszła obecność koresponduje z radykalnością Heideggerowskiego Bycia, pojmowanego jako czasujący *horyzont* bytu, jako odsłonięcie samej zasady bycia bytu, jako „prześwitu pytania: „dlaczego w ogóle jest raczej byt niżli Nic?”, które według Gombrowicza „mogłoby stanowić motto jego [tj. Schulza] dzieła”, wyrażać „jego perwersyjny stosunek do bytu”⁹.

Ten schemat ontologicznego usytuowania sensu, paradoks jego istnienia jednocześnie w „teraz”, „przedtem” i „potem”, uzyskuje w dyskursie genetyczne uzasadnienie; w tekst *Mityzacji rzeczywistości* wpisana jest *genesis* związków między rzeczywistością a sensem, sensem a słowem, mit prapoczątku, stworzenia. Ten prapoczątek przypomina nieco katastrofę kosmiczną — pierwotna jedność słowa-sensu, jego integralność, całościowość, nieodróżnicowanie „wielkiej, uniwersalnej całości” zostały kiedyś rozbite na kawałki, rozproszone, sfragmentaryzowane (proces rozpraszania, dyspersji ciągle trwa).

Ten tysiąckrotny a integralny organizm słowa rozerwany został na poszczególne wyrazy, na głoski, na potoczną mowę i w tej nowej formie [...] przeszedł on już do nas jako organ porozumienia. [MR 334]

Żyjemy, sami o tym nie wiedząc, wśród okruchów, szczątków tej katastrofy, „operując potocznym słowem [...] budujemy, jak barbarzyńcy, nasze domy z ułamków rzeźb i posągów bogów” (MR 334—335). Skojarzenie z kabalistycznym twierdzeniem o rozbiciu pierwszej księgi-słowa jako genezą świata wydaje się nieodparte.

Teksty sefirotów okazały się zbyt słabe, aby udźwignąć moc słowa (litera alef) i popękały, tworząc szczelinę dla zła w świecie i wyobcowania słowa. Niemniej jednak wyobcowanie nigdy nie jest ostateczne, gdyż fragmentaryczne teksty, jak okruchy lustra, są dalekim refleksem boskiej całości¹⁰.

Zarówno z prozy Schulza, jak i z Kabały wyprowadzić można wnioski określające kierunek naszego poznania-czytania. Skoro świat-tekst i tekst-swiat są okruchami, fragmentami, odbiciami pierwszego słowa (*signifié* i *signifiant* w nierozzerwalnej tożsamości), pojawia się możliwość dotarcia — poprzez aktywną, głęboką interpretację, odtwarzanie całości — do sedna światła, sensu świata.

Poezja odpoznaje te sensory stracone, przywraca słowom ich miejsce, łączy je według dawnych znaczeń. [MR 335]

⁹ W. Gombrowicz, *Dziennik (1961—66)*. Paryż 1971, s. 14.

¹⁰ A. Sobolewska, *Czytanie kabały*. Maszynopis, s. 12.

Hermeneutyka kabalistyczna jest odcyfrowaniem reguł boskiej *langue* utajonych we fragmentach rozproszonej całości¹¹.

Geneza jest jednocześnie fenomenologią, historią zjawiania się sensu, określa warunki i horyzont zaistnienia rzeczy i rzeczywistości — jako sensownych.

To rozproszenie i rozbicie, przekleństwo Boga, źródło zła, jest jednocześnie umożliwieniem twórczości poetyckiej w ogóle. Tylko dzięki temu, że istnieją szczeliny, tylko dzięki temu, że pierwotna nieskończoność i totalność Boga-słowa-sensu uległa rozbiciu, rozproszeniu, luzując swe panowanie nad światem, pojawia się poezja i twórczość ludzka, spełniająca się jako akt wolności, akt wyboru. Tylko dzięki pierwotnej utracie, rozbiciu suwerenności sensu jako ostatecznej instancji, możliwe jest „głosowanie życia przy pomocy mitów, usensowianie rzeczywistości”. Tylko „między fragmentami rozbitych tablic wyrasta poezja i zakorzenia się prawo [poety] do mowy”¹².

Oprócz mocnego, ontologicznego „jest” umieszczającego sens w horyzoncie transcendencji, wciągającego to centralne pojęcie w obszar onto-teologiczno-kabalistycznych pre- i kontekstów, wyłania się w Schulzowskim dyskursie możliwość innego czytania (usytuowania) sensu, określona przez rozumienie sensu jako „bycia sensownym”, posiadania sensu, jako sensowności. „Bycie sensownym” leży poza immanencją i transcendencją, poza „obecnością w” i „obecnością poza”. Bycie sensownym to bycie nazwanym, obdarzonym nazwą. „Co nie ma s e n s u, nie jest dla nas rzeczywiste. Nienazwane nie istnieje dla nas” (MR 334). Obdarzenie nazwą — to u Schulza znalezienie w ł a ś c i w e g o imienia, właściwej nazwy. Droga do sensu prowadzi przez otwarcie nie nazwanej (źle nazwanej) bramy w ścianie, fasadzie świata, niezrozumiałego i niedostępnego jako to, co Inne, różne. Owo otwarcie, dokonane dzięki mowie, dzięki umiejętności nazywania (właściwego, sensownego), staje się śladem, rysem na murze tego, co Inne, Nieznane, nazwą-napisem na pierwotnie niezrozumiałej, nieodróżnicowanej ścianie świata. Dążenie do sensu jest więc, dokładniej mówiąc, w y t w a r z a n i e m sensu, tworzeniem nazw-znaczeń, które stają się „właściwe” dzięki swej sensowności. Słowa, będące szczątkami, fragmentami rozproszonego prasensu, nie tylko ciążą, powracają do „matecznika” obecności, lecz również wytwarzają (są wytwarzane przez) „krótkie spięcia”, „raptowną regenerację”, różnicę potencjałów („spięcia, które z kumulacji powstają”) (MR 335). Wszystkie te energetyczne metafory sytuują sens w przestrzeni języka, w przestrzeni gry różnic, paradygmatycznych napięć, różnic potencjałów słownych, ich pojemności.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Derrida, *Writing and Difference*, s. 67.

W języku, w systemie językowym istnieją tylko różnice. [...] różnice te grają: w języku, a także w mowie jednostkowej oraz w wymianie zachodzącej między językiem a mową jednostkową. Z drugiej zaś strony różnice te są również pewnymi skutkami. Nie spadły przecież gotowe z nieba: nie są zapisane w żadnym *topos noetos* ani z góry przepisane w materii mózgu. [...]

To, co pisze się „różnia” (*différance*), będzie więc grą „wytwarzającą” — przez coś, co nie jest po prostu działaniem — owe różnice, efekty różnicowe. [...] Różnia jest nieprostym, niepełnym „źródłem”, źródłem ustrukturyowanym i różniącym różnice¹³.

Sens jak to, co umożliwia „krótkie spięcia między słowami”, grę elementów już raz użytych, sytuuje się więc (tak jak różnia) w przestrzeni nie-metafizycznej, nie-substancjalnej, nie-transcendentnej; mówiąc właściwiej, w pewnej nie-przestrzeni, nie-miejscu, leżącym poza obecnością i nieobecnością, staje się „ruchem, zgodnie z którym język [...] konstytuuje się »historycznie« jako tkanka różnic [...]”¹⁴.

Osiągnięcie (przywrócenie, wytwarzanie) sensu możliwe jest więc tylko w ramach gry — zestawiania, różnicowania słów-*signifiants*, ich ciągłego przegrupowywania, wstrząsania strukturą, doksą („potoczna mowa”, „organ porozumienia”), która bezustannie przeciąga je na stronę bezsensu, zeszywnienia, ustalenia i okrzepnięcia związków. Nie ma w tym aspekcie podziału na wewnętrzny, prawdziwy, ukryty sens i bezsensowną, zewnętrzną rzeczywistość, bo „Co nie ma sensu, nie jest dla nas rzeczywiste”, a więc wszystko istnieje dzięki sensowi — źródłowej różni (nieprzestrzennemu źródłu wszelkich opozycji, wszelkich różnic; wchłaniającemu je w siebie).

Jak funkcjonuje w tak zarysowanej, dwoistej, samozaprzeczącej się przestrzeni sensu znak-słowo, *signifiant*, będący powierzchnią zarówno świata, jak i tekstu (dyskursu), główny nośnik, warunek zjawiania się sensu? Czytamy: „krótkie spięcia”, „nowe spięcia”, „przewodnictwo słowa”, „raptowna regeneracja” (pierwotnych mitów — jako sensu) — odsłonięcie immediacji, przezroczystości wglądu w sens, idealnego przewodzenia, nie napotykającego na żaden „fizyczny” opór. Czyż więc znak, który w swej materialności, sensualności istnieje w *physis* (grafii, brzmieniu) — ujawniając sens musiałby jednocześnie zacierać, likwidować, uchylać sam siebie? (Pytanie to jest jakby semiotyczną wersją Heglowskiego problemu: w jaki sposób duch absolutny jest ostatecznie „u siebie”, bez zapośredniczeń i oporów; czy poezja, religia i filozofia, w których duch rozpoznaje siebie jako ducha, w których zlewa się subiektywna świadomość i obiektywna rzeczywistość, są przezroczyście

¹³ J. Derrida, *Różnia (différance)*. W zbiorze: *Drogi współczesnej filozofii*. Wybrał i wstępem opatrzył M. J. Siemek. Warszawa 1978, s. 386—387 (tłum. J. Skoczylaś; przekład przejrzał S. Cichowski).

¹⁴ *Ibidem*, s. 388.

pneumą czy materialną, stawiającą opór Literą, *gramma*¹⁵). Porządek znakowy (*signifiant*) jest koniecznym warunkiem istnienia sensownego centrum, istoty i istotności świata. Ale dotarcie do tego centrum, uchwycenie sensu w jego natychmiastowej, „elektrycznej” obecności, wymaga zlikwidowania, wytarcia mediacji znakowej. Poezja dochodząc do sensu świata uśmierca samą siebie — jako grę *signifiants* (materialnych „nośników”, wtórnych, pochodnych wobec centralnego sensu-*signifié*), które ważne są teraz nie dla samych siebie (jako *signifiant* właśnie), ale dzięki udziałowi w uniwersalnym sensie, w globalnej, nieodróżnianej, czystej obecności (ducha u siebie). Słowo odzyskując sens staje się idealnym przewodnikiem, synonimem bezpośredniości kontaktu, w wytarcie siebie samego w celu przewodzenia energii, iskry — natychmiastowości wglądu w sens uniwersalny (*logos*). Ta hipoteza, wysnuta z „elektryzujących” metafor, zostaje jednak w tekście skonfrontowana z inną, całkowicie przeciwstawną perspektywą:

U poety słowo opamiętuje się niejako na swój sens istotny, rozkwita i rozwija się spontanicznie według praw własnych, odzyskuje swą integralność. [MR 335]

Według praw własnych, jako *signifiant*, a nie według praw „praktyki życiowej”, komunikacji, której funkcją jest zatarcie integralności, pełni słowa, wydobycie jednokierunkowości, jednoznaczności, dążenie do zła, do zlikwidowania szczeliny-różnicy między *signifiant* a *signifié*. Poezja operuje w rejestrach największego prześwitu, największej szczeliny między słowem a znaczeniem (*signifiant* i *signifié*), dokładniej, między znaczeniem, sensem właściwym (literalnym) a przerośnym (figuralnym). W interpretacji Schulza będą to szczeliny, spięcia między sensami straconymi, „fragmentami dawnych, zapomnianych i rozbitych historyj”, a znaczeniami potocznymi, „najtrzeźwiejszymi pojęciami”. Sensy utracone, zatarte, wywoływane są przez spięcia między słowami — wywoływane także w sensie „fotograficznym”, jako wydobycie na jaw ukrytego (wyrzytego, wpisanego) w słowie zapisu czy odzyskiwane w formie odczytywania palimpsestu (nasza wiedza o rzeczywistości — sygnalizuje gdzie indziej Schulz — jest jak palimpsest: między linijkami tekstu oficjalnego prześwituje ukryte, niewidzialne białe pismo). Ten kierunek „myślenia się” Schulzowskiego tekstu prowadzi także, ujawniając swą tragiczną maskę, do innego pytania: czy grając ciągle tymi samymi elementami, „fragmentami dawnych i zapomnianych historyj” nie jesteśmy skazani na mit — jako wiecznie obecny sens, jedyne, ostateczne i niepodważalne *signifié*? Jak rozumieć nie docenianą w swej radykalności maksymę: „mit leży już w samych elementach i poza mit nie

¹⁵ Zob. H. G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Wybrał, opracował i wstępem poprzedził K. Michalski. Przełożyli M. Łukasiewicz, K. Michalski. Warszawa 1979, s. 63.

możemy w ogóle wyjść (MR 335)? Żeby rozwikłać ten problem, musimy przyrzeć się bliżej centralnej, najistotniejszej części wywodu Schulza, w której następuje wprawienie w ruch wszystkich rozgrywanych w tekście pojęć: mit — słowo — sens.

Zapominamy o tym, operując potocznym słowem, że są to fragmenty dawnych i wiecznych historyj, że budujemy, jak barbarzyńcy, nasze domy z ułamków rzeźb i posągów bogów. Najtrzeźwiejsze nasze pojęcia i określenia są dalekimi pochodnymi mitów i dawnych historyj. Nie ma ani okruszyny wśród naszych idei, która by nie pochodziła z mitologii — nie była przeobrażoną, okaleczoną, przeistoczoną mitologią. [MR 334—335]

Operowanie słowem — to budowanie domu, kryjówki, miejsca przebywania człowieka. To rozumienie mowy jako siedziby, która ochrania przed bezpośredniością rzeczywistości, udomawiając pewną przestrzeń przez mowę, nazwę¹⁶, siedziby budowanej z elementów już raz użytych — „ułamków rzeźb i posągów bogów”, szczątków „zapomnianych i rozbitych historyj”. Nasza wiedza, nasze poznanie oparte na operowaniu słowem oraz wszystkie „teksty kultury” (nie tylko poetyckie, również „sztuczne spiętrzenia”, „rusztowania” wiedzy ludzkiej) są działaniami, wynikami działań *bricoleur’a*, który dysponuje przypadkowo dobranymi, wyrwanymi z innych kontekstów, już znaczącymi elementami. Lévi-Straussowskie przeciwstawienie *bricoleur’a* i inżyniera wartościuje się jednak, w tej warstwie odczytania, zdecydowanie inaczej niż u autora *Myśli nieoswojonej*. Otóż okazuje się, paradoksalnie, że poezja, a właściwie jej postulowana funkcja, umieszcza się po stronie inżyniera — który dąży przeciw do przywrócenia chaotycznie porozrzucanym narzędziom-słowom ich właściwych miejsc, właściwych użyć. „U poety słowo opamiętuje się niejako na swój sens istotny, rozkwita i rozwija się spontanicznie według praw własnych” — rozpoznaje więc swój właściwy sens, swe właściwe miejsce w całości sensu uniwersalnego. Natomiast cała nasza konwencjonalna wiedza o świecie, nasze nieustanne „budowanie domu” z mowy, w mowie jest właściwie ciągłym, powtarzającym się *bricolage’em*. Czyżby „bycie inżynierem” było skrywanym, wypartym i zapomnianym mitem, marzeniem *bricoleur’a*?

Jeżeli określimy mianem *bricolage* konieczność zapożyczania pojęć z tekstu pewnego dziedzictwa, który jest mniej lub więcej spójny, mniej lub więcej rozpadający się, to trzeba powiedzieć, że każdy dyskurs jest *bricoleur’em*. Inżynier, którego Lévi-Strauss przeciwstawia *bricoleur’owi*, powinien być tym, kto konstruuje totalność swego języka, składni i słownika. W tym sensie inżynier jest mitem. Podmiot, który byłby absolutnym źródłem swego dyskursu, konstruowałby go z niczego, poza wszelkim materiałem; podmiot będący twórcą Słowa, Słowa samego¹⁷.

¹⁶ Zob. rozważania M. Heideggera w eseju *Budować, mieszkać, myśleć* w książce pod tym samym tytułem (Warszawa 1977).

¹⁷ Derrida, *Writing and Difference*, s. 285.

Pytanie, czy jesteśmy skazani na wieczną powtarzalność elementów, na ciągłą obecność mitu (zakodowanego w naszym poznaniu, w naszym przedstawieniu), czy rzeczywiście „poza mit nie możemy w ogóle wyjść” (w innej wersji — czy jesteśmy skazani na Księgę), otrzymuje więc w samodyskutującym się, samoproblematyzującym się tekście nieprostą, niejednoznaczną odpowiedź. Schulz „mówi nam” w tekście (mówiąc to jakby mimochodem), że to, co wpisane w słowa, w mit, który leży „w samych elementach” — to nieprzekraczalna granica i kres poznania. Niejasne jest natomiast miejsce, przestrzeń tego kresu. Pokazaliśmy, że nie jest to tylko *arche*, przasada, utracona pierwotność. „Umitycznianie świata nie jest zakończone” (MR 335). Mit nie sytuje się wyłącznie w utraconych, podskórnych tekstach „iliad, niebelungów, biblii”, to raczej głęboko postnietzscheańskie rozumienie mitu, umieszczonego w obszarze bezustannej walki dionizyjskiej, tragicznej bezpośredniości transcendencji z jej ciągłym apollinijskim, „historycznym” (endoksalnym) zapośredniczeniem przez przedstawienie, obraz, *mimesis*, rzeczywistość; w obszarze, w którym każda z sił jest niodłączna od drugiej. Dionizos (immediacja) walczy z Apollinem (zapośredniczeniem, iluzją, odroczeniem), a jednocześnie potrzebuje go, przez niego się zjawia, dzięki niemu przychodzi tańcząc swój szalony taniec.

Nasze czytanie *Mityzacji rzeczywistości* postępowało wzdłuż „nieoficjalnych” przebiegów znaczeń, momentami ignorowało zewnętrzną logikę dyskursu, zapuszczając się w sploty podskórnej organizacji/dezorganizacji tekstu, zostawiającej ślady w figuralności, w stylu, w gramatyce. „Oficjalny” tekst Schulza jest rzeczywiście esejem o poezji jako mityzacji rzeczywistości i na poziomie tego „tematu” tekst zachowuje swą spójność, wewnątrz tego odczytania operuje autorytatywna logika tekstu. W naszej analizie usiłowaliśmy wykorzystać odpady, resztki „oficjalnej”, suwerennej logiki, powstające podczas lektury „tematocentrycznej”, odtwarzającej znaczenia „zamierzone”. Usiłowaliśmy uwolnić aforystyczną energię metafor, obrazów i sformułowań, wyrwanych z tekstowej logiki, wyzwolić eksplozję sensów drugorzędnych, sensów literalnych. Ten podskórny obszar kryje w sobie inną (nieautorytatywną) logikę, odsłaniającą metafizyczne konteksty i uwikłania, podminowującą i dekonstruującą tekst oficjalny.

W otwartej w ten sposób przestrzeni tropienia sensu, dobijania się do niego z różnych stron (sensu wiecznie umykającego definicji, określeniu, a jednak ciągle obecnego — zawsze „gdzieś indziej”) umieścimy teraz rozproszone po wielu miejscach Schulzowskiej prozy obrazy-metafory „idealizujące”, odsłaniające strukturę bytu-świata, realizujące ją w różnych wcieleniach, w różnych figuralnych kształtach. To stałe, powtarzające się miejsca Schulzowskiego świata, punkty odniesienia i oparcia, „dna” rzeczywistości: Księga, Sklep, Podziemia — miejsca przeby-

wania, kryjówki, „mateczniki” sensu uniwersalnego, mitu. To także peryferyjne metafory, figury wglądu w istotę świata, wglądu dokonywanego przez bohaterów i narratora: sieć, klatka otaczająca świat, tama, mur, który „więzi” sens, a także przepisy, nakazy i mundury, którymi Franciszek Józef przywiązuje świat do swego miejsca. Ich rozproszenie, ich różne w poszczególnych opowiadaniach konteksty nie przesłaniają jednak ich głębokiej figuralnej komplementarności, powtarzalności ruchu znaczeń odsłaniającego relację Wewnętrznego (ukrytego, zapomnianego, idealnego, nieosiągalnego, prawdziwego centrum) i Zewnętrznego (świata, wyglądu, przedstawienia, iluzji, rozproszenia); relację, jak się okaże, równie nieprostą, jak w przestrzeni znaczeń *Mityzacji rzeczywistości*. Uderzający jest także „semiotyczny”, jak można by dziś powiedzieć, charakter wpisanego w te metafory horyzontu interpretacyjnego — większość z nich przedstawia „kosmos”, rozproszenie, konstelację znaków (*signifiants* — książek, opowiadań, kolorów, fragmentarycznych wyglądów i przedstawień) — centralnemu, nieruchomemu znaczeniu-sensowi (*signifié* — Księga, Mit, głąb Sklepu). Metafory struktury bytu, ontologicznej przestrzeni rzeczywistości są jednocześnie metaforami *mimesis* i *semiosis*; przedstawienia/poznania i jednocześnie znakowego charakteru świata. W końcu należy też wspomnieć o nieprzypadkowych zbieżnościach stylistycznych — chociażby o powtarzalności „zewnętrznych” metafor i określeń, pojawiających się przy każdej z tych podstawowych figur (np. głąb, głębia, sens istotny, sens uwięziony, matecznik, dno), o zewnętrznych oznakach, które dopełniają ich głębokie figuralne pokrewieństwo.

Sklep, sklep był niezgłębiony. Był on metą wszystkich myśli, nocnych dociekań, przerażonych zadumań ojca. Niedocieczony i bez granic stał on poza wszystkim, co się działo, mroczny i uniwersalny. [MS 231]

Sklep jest jakby odwróconą jaskinią platońską — na jego dnie, w samym sednie znajdują się nie cienie, odbicia, złudne obrazy, ale sam sens, jądro rzeczywistości i świata, „czarne światło”, które czasami wyłamuje się, wybucha, eksploduje ze swej kryjówki-matecznika.

Ale nocą wyłamywała się ta buntownicza, sukienna czarność i szturmowała niebo w pantomimicznych tyradach, w lucyferycznych improwizacjach. [MS 232]

Głąb wielkiego sklepu jako „podszewka”, druga strona rzeczywistości, jej źródło, uzyskuje w metaforach te same „metafizyczne”, odcienie, które wydobyliśmy w lekturze *Mityzacji rzeczywistości*. Sklep jest wieczną terazniejszością, miejscem stałości istnienia („stał on poza wszystkim, co się działo”), jest esencją rzeczywistości, jej „tezą” i „*meritum*”, ukrytym kształtem-*eidos*, który realizuje się w świecie „w wielkich, szumiących krajobrazach”. Jest on również prazasadą, *arche*, „niedocieczonym początkiem” genealogii („Po tych głuchych stopniach pilśni

ojciec zstępował w głąb genealogii, na dno czasów”, MS 232); genealogii jako wiecznej obecności tego, co przeszłe (uwarstwione „generacje pełne patriarchalnej powagi”), *arche* ujawniającej się jako testament, jako przesłanie z dna dziejów skierowane w przyszłość. Sens sklepu, jego przesłanie, jest z a d a n i e m spoczywającym na barkach ojca, zadaniem wyjścia ku Ziemi Obiecanej, realizacją testamentu i przepowiedni — jako *telos*, jako ostatecznego celu:

Jeszcze czekał, odwlekał jeszcze tę chwilę, kiedy podźwignie cały swój lud i ruszy w zgiełkliwą noc tym objuczonym, mrowiącym się, stokrotnym Izraelem... [MS 232]

Dotarcie do sensu w jego głębokiej, pozaświatowej postaci, w jego transcendencji i descendencji (bezpośredni, niezapośredniczony kontakt z absolutem, ideą, sensem), jest zadaniem niemożliwym, nieosiągalnym nie tylko dla „młodych i naiwnych”, „tępych i bełkocących” subiektów, lecz również dla ojca:

Sam bez znaków w swej duszy [...] oczekiwał, że tym młodym i naiwnym, dopiero co przepoczwarzonym, objawi się nagle sens sklepu, który się przed nim zatajał. [MS 232]

Sens jest wiecznie oddalającym się centrum, otchłanią bez dna, jądrem „niedostępnym w swym sukiennym mateczniku”. Jest nigdzie nie zakorzenionym, ciągle uciekającym niżej, gdzie indziej ostatecznym *signifié* świata, rzeczywistości; *signifié*, którego ostateczność nigdy nie jest ostateczna.

Zewnątrzświatowym odbiciem głębi sklepu jest Noc, obszar, w którym „wyłamująca się buntownicza ciemność” wykonuje „pantomimiczne tyrady”, „lucyferyczne improwizacje”. Nieskończoności głębi sklepu przeciwstawione zostaje rozprzestrzenianie się nocy jako obszaru czystego logosu, czystego, bezprzedmiotowego myślenia (się).

Dyferencjalna analiza nocy toczyła się z siebie samej.

Tylko myśl, pozostawiona sobie, odkręcała się z wolna [...] i wśród zjadliwej dialektyki toczył się bez końca abstrakcyjny traktat nocy letniej, przekoziółkowywał się wśród logicznych łamańców, z obu stron podtrzymywany przez niestrudzone i cierpliwe indagacje, sofistyczne pytania, na które nie było odpowiedzi. Tak prze-filozofowywał się z trudem przez spekulatywne przestrzenie tej nocy i wchodził, już bezcielesny, w ostateczną głąsę. [MS 232, 233]

Traktat nocy, jej tekst, to czysty, niezapośredniczony *logos*, uciekający w nieskończoność, w rozproszenie, które w końcu okazuje się powrotem w „ostateczną głąsę”, w jądro ciemności — „Ta noc nie prowadzi nigdzie. [...] Wszystkie ścieżki w nią prowadzące wracały do sklepu z powrotem” (MS 234). Czysty, wewnętrzny *logos* wybuchając, eksplodując w świecie, wraca więc do siebie. W abstrakcyjnej, „dyferencjalnej” zewnętrżności również „ukrywa się” sens — jako przedlogiczny

logos, sama możliwość myślenia, bezprzestrzenna, bezprzedmiotowa dialektyka „róźni” (*différance*).

W innej wersji, przedstawionej przez Schulza w *Nocy wielkiego sezonu*, głąb sklepu otwiera się naszym oczom ukazując swe jądro, odsłaniając swą tajemnicę. W sklepie jest po prostu skład materiałów, magazyn sukieny. Ale to prozaiczne, banalne rozwiązanie tajemnicy sklepu jest tylko pozorne — w metaforach i obrazach opisujących wnętrze magazynu nabiera on nowego wymiaru, zaczyna się z powrotem zaciemniać rozwiązanie zagadki.

Był to rejestr olbrzymi wszelakich kolorów jesieni, ułożony warstwami, usortowany odcieniami, idący w dół i w górę, jak po dźwięcznych schodach, po gamach wszystkich oktaw barwnych. Zaczynał się u dołu i próbował jęklawie i nieśmiało altowych spełzłości i półtonów, przechodził potem do spłowiałych popiołów dali, do gobelinowych zieleni i błękitów i rosnąc ku górze coraz szerszymi akordami, dochodził do ciemnych granatów, do indyga lasów dalekich i do pluszu parków szumiących, ażeby potem poprzez wszystkie ochry, sangwiny, rudości i sepie wejść w szelestny cień wędnących ogrodów i dojść do ciemnego zapachu grzybów, do tchnienia próchna w głębiach nocy jesiennej i do głuchego akompaniamentu najciemniejszych basów. [NWS 113]

Otwierana przed nami głąb wielkiego sklepu jest, z „semiotycznego” punktu widzenia, czystym potencjałem zdolności tworzenia znaczeń, rejestrem kolorów-*signifiants*, które mają nieskończoną pojemność znaczeniową, są paradygmatem znaków, partyturą możliwą do zrealizowania w różnych obszarach zmysłowości: jako gama, akord są paradygmatem muzyczności, melodii, jako zestaw woni są możliwością stworzenia „symfonii zapachów” i wreszcie jako kolory są paradygmatem wszelkich możliwych wyglądów rzeczywistości („spłowiałe popioły dali”, „indyga lasów dalekich”). Są więc „zapasy sukna, szewiotów i aksamitów” paradygmatem wszelkiego możliwego w *physis* przedstawienia, są esencją barwności, wieloznaczności, zróżnicowania świata w jego wyglądach. Są istotą rzeczywistości nie tylko w swej substancjalnej, kolorowej materialności, ale przede wszystkim jako rejestr możliwości, g r a r ó Ź n i c — dzięki zróżnicowaniu *signifiants* możliwa jest ich znaczeniowa produktywność, zdolność tworzenia przedstawień. Zostaje ona zrealizowana w demiurgicznym akcie, dokonanym przez ojca w chwili proroczego gniewu. Rozrzucenie, eksplozja materiałów (znaczących) tworzy wspólniały teatralny obraz-przedstawienie:

Tak wylewały się zapasy szaf, wymiotowały gwałtownie, płynęły szerokimi rzekami.

Ściany sklepu znikły pod potężnymi formacjami tej sukiennej kosmogonii, pod tymi pasmami górskimi, piętrzącymi się w potężnych masywach. Otwierały się szerokie doliny wśród zboczy górskich i wśród szerokiego patosu wyżyn grzniały linie kontynentów. [NWS 117].

Potencjalność kolorów wypełnia się treścią przedstawienia-*mimesis*, scens-centrum eksploduje w zewnętrzność obrazu. Obraz ten jest jednak

niczym innym jak tylko złudzeniem, iluzją; w zewnętrznej kolorowości wyglądom zatracą się „istotny sens”: apolliński obraz, przedstawienie świeci „sztucznym światłem lampy”, odsuwając, zacierając, zapominając o swym dionizyjskim praźródle — oślepiającym świetle czystego bycia, sensu. Zewnętrzna, zwodnicza kolorowość przedstawienia-iluzji rozpada się w końcu, odsłaniając swą sztuczność („Wśród fragmentów nocnego pejzażu, wśród zburzonych kulis nocnej scenerii — ojciec widział wstających ze snu subiektów”, NWS 120), podobnie jak ptaki, przypominające epokę „kolorowej genialności”, które okazują się tylko „ogromnymi wiechciami piór, wypchanymi byle jak starym ścierwem”. Możemy więc metaforykę sklepu interpretować w następujący sposób: ostateczny, poszukiwany sens świata jest jednością *signifiant* i *signifié*, jest obszarem, w którym spełnia się absolutna równoczesność znaku i znaczenia. Lecz ta jedność możliwa jest tylko w stanie potencjalności, sens „jest u siebie” wyłącznie jako czysta, paradygmatyczna możliwość różniczenia się, różnicowania, wytwarzania znaczeń. Natomiast w przedstawieniu, w obrazie, w *mimesis* sens — jako jednia — zatracą się, stając się rozsunieniem *signifiant* i *signifié* w akcie reprezentacji lub w czystej ozdobności; dominacja znaczenia („wypełnianie się” treścią) prowadzi do iluzyjności przedstawienia, „zapominając” o *signifiant*; absolutyzacja czystego *signifiant*, kolorowość ptaków, które bez duszy-wnętrza-znaczenia spadają na ziemię, „zapomina” o *signifié*. Wewnętrzne (sens) nie może istnieć bez Zewnętrznego (uzewnętrznienia, przedstawienia, rozprzestrzenienia); Zewnątrz (czysta zewnętrzność) bez środka, centrum, sensu rozsypuje się, rozkłada, odsłania swą tymczasowość, iluzyjność.

Bogata historia metafory Księgi, od Platona do Mallarmégo, ujawnia leżącą u jej podstaw metafizyczną przesłankę, logocentryczne uprzedzenie: historyczne „usytuowanie” książki-pisma odnosi ją zawsze do pewnej pozaczasowej obecności, logosu, prawdy absolutnej, do „naturalnego, wiecznego i uniwersalnego pisma, do systemu »znaczonyj« prawdy, rozpoznawalnej w swej boskości”¹⁸. Ponad i poza książkami ludzkimi, skończonymi, sztucznymi dokonaniem „świeci” zazwyczaj Księga Natury, Boskie Pismo, Prawo, Prawda Duszy.

Czytanie i pisanie [książek], wytwarzanie i interpretacja znaków, sam tekst jako tkanka znaków pozwalają się zamknąć wewnątrz czegoś, co wobec nich wtórne. Zostają poprzedzone przez prawdę lub przez jakieś znaczenie już ukonstytuowane przez element logosu i wewnątrz niego¹⁹.

Istnienie Księgi-centrum, pra-Księgi zakłada różnicowanie, ciągle odsuwanie *signifié* od *signifiant* — pismo, książka, litera są zawsze zewnętrznością w stosunku do ostatecznej, wewnętrznej prawdy logosu w różnych jego formach. Przeciwwstawienie to zakłada inną podstawową

¹⁸ Derrida, *Of Grammatology*, s. 15.

¹⁹ *Ibidem*, s. 14. Podkreśl. K. S.

dla metafizyki opozycję — zmysłowego (zewnątrznego) i intelligibilnego (wewnętrzznego) logosu:

nie można utrzymać rozróżnienia *signifiant* i *signifié* bez pomyślenia różnicy między zmysłowym a intelligibilnym; lecz także bez zatrzymania w tym samym geście odniesienia do jakiegoś *signifié* zdolnego do „umieszczenia się” w swej intelligibilności przed swym „upadkiem”, przed wyrzuceniem w zewnętrzną zmysłowego „tutaj”, „poniżej”. Jako oblicze czystej intelligibilności, *signifié* odnosi się do absolutnego logosu, z którym bezpośrednio się wiąże. Ten absolutny *logos* był w średniowiecznej teologii nieskończoną stwarzającą podmiotowością: intelligibilne oblicze znaku pozostaje skierowane w stronę Słowa i Boskiego oblicza²⁰.

Księga (Natury, Boga, Słowa, Logosu, Ducha) — *signifié* objawia się tylko w „upadłej” zewnętrzności światowych wyglądnów, w książkach-*signifiants*, w zmysłowości litery.

Księga... Gdzieś w zaraniu dzieciństwa, o pierwszym świecie życia jaśniał horyzont od jej łagodnego światła. Leżała pełna chwały na biurku ojca, a ojciec, pogrążony w niej cicho, pocierał poślinionym palcem cierpliwie grzbiet tych odbijanek, aż ślepy papier zaczynał mglić się, mętnieć, mając przy błogim przecuciu i z nagłą złuszczał się kłakami bibuły i odsłaniał rąbek pawiooki i urzęsiony, a wzrok schodził, mdlejąc, w dziewiczy świt bożych kolorów, w cudowną mokrość najczystszych lazurów. [K 122]

Schulzowska Księga staje się miejscem otwarcia, kontaktu z transcendentem („nieobjętością transcendentu”). To co najbardziej wewnętrzne, ukryte, to nie tyle sama Księga, ale to, co się w niej „skrywa”, co prześwituje przez jej stronicę — „odsłaniający się pawiooki rąbek”, „dziewiczy świt bożych kolorów”. Światło logosu — „inwazja blasku, nagłego zrozumienia” — ujawnia się jednocześnie jako totalność i różnica, sedno Księgi — „lazurowa źrenica”, „pawiooki rdzeń” — ukazuje sam moment różnicowania jednorodnego światła na kolory. Księga jest pryzmatem, przez który kolorowość świata, wielość jego wyglądnów wraca do pierwotnej jedności światła, a równocześnie — wewnętrzne światło, blask (logosu) przechodząc przez pryzmat (Księgi) rozszczepia się, rozprzestrzenia w świecie:

Tak ulatywała, rozsypując się, stronica za stronicą i wsiąkała łagodnie w krajobraz, który syciła barwnością. [K 123]

Księga, jej sedno jest więc logosem przedlogicznym, w którym zlewają się zmysłowość, kolorowość i intelligibilność, jest miejscem powstawania i znoszenia tej różnicy. Jest instancją różnicującą — z siebie samej — światło-*signifié*, przetwarzającą wewnętrzny *logos*, prawdę, Boskie Pismo, sens w zewnętrzność kolorów wiosny-natury, dziejących się zdarzeń.

Miejsce Księgi, określane przez metaforykę Schulzowskich opowiadań, odpowiada więc — z jednej strony — mitowi Boskiego Pisma, Księ-

²⁰ *Ibidem*, s. 13.

gi Natury, wyznaczającemu miejsce ostatecznego *signifié*, najwyższego logosu, stałego punktu wszelkiego odniesienia, przedstawienia, wyglądu, dziejów, rzeczywistości; Księga realizuje milczące założenia metafizyki (wewnętrzność logosu, *eidos*, prymarność przeciwstawienia *physis-logos*). Z drugiej strony — okazuje się również, że Boskie Pismo, praźródło sensu rzeczywistości i świata, jest czystą grą kolorów-*signifiants*, różnicowaniem się kolorów ze światła. Paradoks Boga jako istoty jedynej, tożsamej z sobą, a zarazem nieskończonej, nieprzeliczalnej, jest u Schulza paradoksem równoczesnego skupiania i rozpraszania się światła, sensu; jedności *physis* i *logos*, zmysłowego i rozumowego, zewnętrznego i wewnętrznego. Księga jest więc nieskończonym znaczeniem, jest ostatecznym wzorem, kształtem, formą, strukturą, początkiem, horyzontem bytu, archetypem, mitem — a jednocześnie najbardziej pojemnym *signifiant* (zespołem, konfiguracją „czystych” elementów znaczących); jest znakiem, który znaczy Wszystko i zarazem Nic. Ta ostatnia cecha najbardziej daje o sobie znać w jednej z wersji Księgi — w markowniku Rudolfa (*Wiosna*). Markownik spełnia znakomicie postulat znakowej „samorealizacji” Księgi; układ znaczków w albumie za każdym razem odsłania inny, nowy sens rzeczywistości, stanowi za każdym razem o jej „otwarcu się”, o odsłonięciu tajemnicy, burzy ustalone stereotypy widzenia (czytania) świata, jego jednoznaczność, „ciasną niezmiennosc”. Meksyk, Kolumbia, Honduras — znaczki w markowniku — są absolutnie pojemnymi *signifiants*, dzięki przypadkowości, egzotyczności i obcości brzmienia nazw krajów można do nich przywiązać nieskończenie wiele przedstawień, *signifié*. Z czystej kombinatoryki elementów powstaje za każdym razem inny obraz, nieprzeliczona wielość wyglądków świata.

Kanada, Honduras, Nikaragua, Abrakadabra, Hiporabundia... Zrozumiałem cię, o Boże. To były wszystko wybiegi Twojego bogactwa, to były pierwsze lepsze słowa, które Ci się nawinęły. Sięgnąłeś ręką do kieszeni i pokazałeś mi, jak garść guzików, rojące się w Tobie możliwości. Tobie nie chodziło o ścisłość, mówiłeś, co Ci ślina na język przyniosła. Mogłeś tak samo powiedzieć: Panfibras i Haleliwa, i powietrze załopotałoby wśród palm papugami do potęgi, a niebo, jak ogromna, stokrotna, szafirowa róża, rozdmuchana do dna, ukazałoby olśniewające sedno — oko Twoje pawiookie, urzęsione i przeźliwe, i zamigotałoby rdzeniem Twej mądrości, zalśniłoby nadkolorem, zawiąłoby nadaromatem. [W 154]

Kombinatoryczność i niemożliwość posiadania jednego, jednoznacznego sensu („żaden Meksyk nie jest ostateczny, [...] jest on punktem przejścia, który świat przekracza, [...] za każdym Meksykiem otwiera się nowy Meksyk [...]”, W 169) czynią z markownika najbardziej zbliżone do ideału wcielenie Księgi — najwyższego sensu świata, jego nieruchomego środka, a jednocześnie „kombinatorycznej maszyny” produkującej nieskończoność znaczeń, wyglądków, interpretacji, nieustannie różnicującej znaczenia i rzeczywistość, sens i świat.

„Księga jest mitem” — twierdzi ojciec; „Księga jest postulatem, jest

zadaniem” — przeczuwa Józef (K 124). W tych dwu postawach łączą się *arche* i *telos*, znów pojawia się paradoks tożsamości genezy i kresu, ostatecznej przeszłości, źródła i przyszłości celu. Sens zawarty w Księdze można odkryć odczytując tradycję jako przygodę, wiecznie odsuwając, przesuując, wstrząsając jej miejscem (mitem, *genesis*, źródłem).

Wolność [poety] sprzymierza się i wymienia z tym, co ją powstrzymuje, ze wszystkim, co otrzymuje ona od zakrytego źródła, z ciężarem, który sytuuje jej centrum i miejsce. Miejsce, którego kult nie musi być koniecznie pogański. Pod warunkiem, że to Miejsce nie jest miejscem, zamknięciem, miejscem banicji, prowincją czy gettem. Każdy Żyd lub poeta proklamuje Miejsce, nie wypowiada wojny. Ponieważ, wzywając nas spoza pamięci, to Miejsce, ta ziemia jest zawsze Tam, gdzieś indziej. Miejsce nie jest empirycznym i narodowym Tutaj jakiegoś obszaru. Jest pozapamięciowe, a więc jest również przyszłością. Lepiej: jest to tradycja pojmowania jako przygoda²¹.

Księga jako metafora najsilniej eksplorująca przestrzeń świata, bytu, języka, eksplodująca w tekście wielością znoszących się nawzajem odczytań, interpretacji umieszcza się w całym szeregu wyłączających się opozycji, problematyzując, znosząc i sublimując je: zewnętrzne—wewnętrzne, istota—zjawisko, pierwotność—wtórność, uniwersalność—powszedniość, radykalna przeszłość — radykalna przyszłość, zmysłowe—intelligibilne, *signifiant*—*signifié*, tekst—rzeczywistość. W samoznoszącym, samoproblematyzującym się splocie metaforyki Księgi dokonuje się dekonstrukcja podstaw „naturalnego” poznania, „naturalnej” lektury, dualizmu znaku, przedstawienia i *mimesis*.

W jednym z centralnych „rozdziałów” opowiadania *Wiosna* ukazuje się nam jeszcze jedna wersja „przestrzeni transcendentu”, podglebia, *arche* świata i języka. Zstępujemy do Podziemi, do Matek: }

Czy dotarliśmy do sedna rzeczy, czy dalej już ta droga nie prowadzi? Jesteśmy u końca naszych słów, które już tu stają się majaczące, bredzące i niepo czytalne. A jednak dopiero za ich rubieżą zaczyna się to, co w tej wiosnie jest nieogarnięte i niewypowiedziane. Misterium zmierzchu! Dopiero poza naszymi słowami, gdzie moc naszej magii już nie sięga, szumi ten ciemny, nieobjęty żywioł. Słowo rozkłada się tu na elementy i rozwiązuje, wraca w swą etymologię, wchodzi z powrotem w głąb, w ciemny swój korzeń. [W 162—163]

Jest to miejsce, gdzie świat, wiosna „rozwiązują się w swe korzenie”, gdzie słowo „rozkłada się [...] na elementy, wraca w swą etymologię”; leżąca pod cienką warstwą rzeczywistości i jednocześnie pod zewnętrznością codziennego użycia słowa ich „druga strona”, źródło, korzeń, Wnętrze. Ta „głęboka” przestrzeń korzeni, mitów, prafabul i pradziejów jest kolejną „kryjówką” sensu uniwersalnego, którego zewnętrzność, powierzchnia ujawniają się jako rzeczywistość, jako przedstawienie, jako artykulacja, wypowiedzenie, tekst:

²¹ Derrida, *Writing and Difference*, s. 66. Podkreśl. K. S.

Bo tylko w górze, w świetle — trzeba to raz powiedzieć — jesteśmy drżąca, artykułowaną wiązką melodii, świetlistym wierzchołkiem skowronkowym — w głębi rozsypujemy się z powrotem w czarne mruczenie, w gwar, w bezlik nieskończonych historyj. [W 163—164]

Istnienie świata-*physis* oraz istnienie tekstu (opowiadania, fabuły, wiosny) gwarantowane jest przez „mroczne podglebia” nieskończonych historyj; „podglebia” genealogii i genezy, która jest wiecznie obecna (jako genealogia uwarstwiona, „archeologiczna”), możliwa do odzyskania w akcie dotarcia do kresu, do sedna rzeczy i słów. Rozkład na elementy, rozpad jedności rzeczy i słów (odsłonięcie ich wewnętrznej, „innej” logiki) jest jednocześnie rozkładem biologicznym („Oto są labirynty wnętrza, magazyny i spichrze rzeczy, oto są ciepłe jeszcze groby, próchno i mierzwa”, W 164); tylko dzięki śmierci tekstów, ich zastyganiu w archeologiczne warstwy, mogą rodzić się teksty nowe. Każda nowa wiosna, każdy nowy tekst, opowiadanie powstają dzięki zapomnieniu mitu, *arche*, historii, logosu, a jednocześnie są nieświadomą pamięcią, „całą sumą zapomnianego”.

Przeciwstawienie wewnętrznego sensu i zewnętrznego wyglądu, powierzchni, skorupy, wielokrotnie przewija się w tekście prozy Schulza — w rozlicznych „peryferyjnych” metaforach modelujących jednocześnie strukturę bytu i przestrzeń języka. W jednym z opowiadań były więzień Szloma narzuca światu swą „więzienną” perspektywę:

O, czy myślisz, że byłbym kradł i popełniał tysiące szaleństw, gdyby świat nie był tak bardzo się zużył i podupadł, gdyby rzeczy nie były w nim straciły swej pozłoty — dalekiego odblasku rąk bożych? Cóż można począć w takim świecie? Jak nie zwątpić, jak nie upaść na duchu, gdy wszystko jest zamknięte na głucho, zamurowane nad swoim sensem, i wszędzie tylko stukasz w cegłę, jak w ścianę więzienia? [*Genialna epoka*, 142]

W innym opowiadaniu

dni letnie (jak cierpliwi sztukatorzy, objajający stare fasady z pleśni tynku) obłukiwały kłamiwą glazurę, wydobywając z dnia na dzień wyraźniej prawdziwe oblicza domów, fizjonomię losu [...]. [*Sierpień*, 39]

Narodziny wiosny — „wybuch kolorowości świata” — poprzedzone są uniesieniem sieci krępującej świat, podniesieniem nieba, które „leżało ludziom na karku”. Przeciwstawienie zewnętrznego, oficjalnego tekstu świata i ukrytego sensu — bluźnierczego, wybuchającego tekstu (wiosny) otrzymuje najbardziej rozwiniętą i zmetaforyzowaną formę w „quasi-semiotycznym” opisie państwa Franciszka Józefa. Wszystkie rzeczy, ludzie i zdarzenia otrzymują w nim „przywiązane” nazwy, przegródki, kratki, znaki, każda rzecz otrzymuje jedno znaczenie.

Franciszek Józef I pokratkował świat na rubryki, uregulował jego bieg przy pomocy patentów, ujął go w karby proceduralne i zabezpieczył przed wykołajaniem w nieprzewidziane, awanturnicze i zgoła nieobliczalne. [W 176—177]

Cała ta konfiguracja arbitralnych znaków, cały „c.k. system semiotyczny” odsyła nieustannie do swego Stwórcy, wszystko w ostateczności „znaczy” Franciszka Józefa, odsyła do „Boskiego Pisma”, ostatniego *signifié*:

Świat był naówczas objęty ze wszech stron Franciszkiem Józefem I i nie było wyjścia poza niego. Na wszystkich horyzontach wyrastał, zza wszystkich węglów wynurzał się ten profil wszechobecny i nieunikniony, zamykał świat na klucz, jak więzienie. [W 152]

Na każdej marce pocztowej, na każdej monecie i na każdym stemplu stwierdzał jego wizerunek niezmienną światła, niewzruszony dogmat jego jednoznaczności. [W 153]

Najlichszy z tych gości niebieskich miał jeszcze zapożyczony od Stwórcy odblask mądrości przedwiecznej. [W 177]

Przeciwieństwem tego świata-tekstu, systemu jednoznacznego i „teocentrycznego”, jest świat-tekst Wiosny, tekst Boga-Herezjarchy, „wybuchający w świat tym ogromnym i kolorowym błuźnierstwem” — czysta kombinatoryka markownika, rozpraszające się w nieskończoność *signifiant*, ruch kreacji nieskończonych znaczeń.

Zadaniem poety — buntownika, więźnia, herezjarchy — jest więc wstrząśnięcie oficjalnym tekstem świata, odkrycie jego nowych, heretyckich interpretacji, zburzenie murów więzienia — „sztucznych konstrukcji i spiętrzeń wiedzy ludzkiej”. Wytarta, oszlifowana fasada świata, zamykający mur, krępująca sieć — to metafory języka „oficjalnych” nazw, sformułowań, wytartych metafor uwieczonych w systemie kodów społecznej komunikacji, doksy.

W wyniku naszej połączonej lektury *Mityzacji rzeczywistości* i kilku fragmentów prozy powstaje więc nowy tekst — tekst-hybryda, wiążący różne jakościowo elementy: fragmenty prozy i esej teoretyczny, metafory, obrazy i formuły dyskursu. Gra tych elementów, wyrwanych z kontekstów i przegrupowanych, przypomina odtworzenie aleatorycznej partytury, w którym panowanie porządku i panowanie przypadku równoważą się. Lektura ta staje się również podobna do czytania palimpsestu — odczytywania między linijkami tekstu jego milczących założeń, drugiego, sprzecznego z tekstem oficjalnym sensu. Naszym zadaniem była obrona spójności konstruującego się w ten sposób tekstu, polegająca na ukazaniu go jako obszaru walki dwu konkurujących ze sobą przestrzeni sensu. Sensu konceptualizującego się z jednej strony jako *eidos*, *arche*, *telos*, Pismo Boga, światło Logosu, ostateczne *signifié*, a z drugiej — jako nieskończony ruch *signifiants*, czysta gra różnic, pierwotne różnicowanie się świata i języka jednocześnie, nieograniczona kombinatoryka elementów znaczących. Przy złożeniu w tekście Schulzowskim tych dwu przestrzeni mamy do czynienia z sytuacją przypominającą nieco pozycję listu z opowiadania Poe'go (czy-

tanego przez Lacana) — sens jest „elementem x ”, który ciągle zmienia swe miejsce, jest zawsze nie tam, gdzie się go szuka (gdy szukamy go „w głębi”, znajduje się „na powierzchni”; gdy próbujemy „złapać” go jako ostatek *signifié*, okazuje się źródłem *signifiant*; będąc środkiem, pełnią, totalnością, nie przestaje być pustką, śmiercią, zróżnicowaniem). Poziom, w którym literatura przepływa w filozofię, jest jednocześnie poziomem głębokim, odsłaniającym ukryte przesłanki stojące u źródeł i jednej, i drugiej — jak też samą powierzchnią, tekstualnością tekstu, w której można uchwycić dialektykę „idealizującego” ruchu metaforyczności, zastygania metafor w pojęcia i ruchu odsłaniającego zapomnianą metaforyczną obrazowość, odczytując ukrytą między linijkami tekstu „białą mitologię”²². Żywa, poetycka metafora powtarzając ruch idealizacji omija szczęśliwie ów moment zastygnięcia; w tym geście powtórzenia odnawia filozoficzne paradygmaty, pytania stawiane przez tradycję, wydobywając złożoność ich ukrytych przesłanek i uprzedzeń, niszczy ich dualistyczno-hierarchiczną strukturę.

²² „Biała mitologia” to także tytuł eseju J. Derridy.