

„IMPERATYWNY ZNAK ZAPYTANIA”. WAT I DEKONSTRUKCJA

Patryk Szaj

Interesuje mnie pokrewieństwo powojennego pisarstwa Aleksandra Wata z refleksją Jacques'a Derridy. Nie mam oczywiście na myśli żadnych świadomych nawiązań czy zapożyczeń – nie jest tak, że Wat tematyzował problemy dekonstrukcji (podobna teza narażona byłaby z jednej strony na zarzut błędu ilustracji, z drugiej – na zarzut prezentyzmu), raczej antycypował je, opracowując na swój sposób. Co istotne, nie traktuję też dekonstrukcji – wbrew stereotypowym i nadal dość powszechnym odczytaniom – jako myśli antyhermeneutycznej, to jest takiej, która ryczałtem anulowałaby jakąkolwiek pracę rozumienia i ustanawiania sensu. Przeciwnie, myślę o niej nie tyle jako o odrzuceniu hermeneutyki, ile jako o jej radykalizacji – radykalnym zapytywaniu o warunki możliwości rozumienia (nieuchronnie okazujące się jednoczesnymi warunkami jego niemożliwości), wskazywaniu na aporie, w jakie wikła się hermeneutyczne myślenie horyzontalne, uwrażliwianiu na nieustanne odraczanie sensu. To doświadczenie nierozumienia i wymykania się sensu nie oznacza wcale konieczności zaprzestania pracy hermeneutycznej, ale rodzi imperatyw posuwania rozumienia możliwie jak najdalej, myślenia wewnątrz aporii, sprobematyzowania (ale nie: anulowania) refleksji transcendentalnej. Krótko mówiąc, tym, co szczególnie dla mnie istotne, jest wpisane w dekonstrukcję doświadczenie dramatu egzystencjalnego, dramatu myśli doświadczającej nieustannego rozpadu wszelkich sensotwórczych projektów i pragnącej uczciwie temu doświadczeniu

sprościć, dochowującej wierności napotykanym przez siebie nierozstrzygalnościom, przekonanej o przygodności rozumienia, a mimo to pragnącej jakoś orientować się w świecie.

Nietrudno dostrzec (niejednokrotnie już na to wskazywano), że podobny dramat obecny jest w pisarstwie Wata: intencjonalnemu projektowi zbudowania całościowej opowieści o świecie, gwarantującej stabilność tożsamości (osadzonej to w doświadczeniu historycznym, to w wierze katolickiej, to w tradycji żydowskiej), towarzyszy tu uczciwość egzystencjalna nakazująca zauważać jej luki i aporie, a co za tym idzie – niemożność domknięcia. Swoisty projekt hermeneutyczny podany zostaje u Wata autodekonstrukcji, pomiędzy wiarą a niewiarą rozciąga się obszar nierozstrzygalności wskazujący na tegoż projektu radykalną procesualność: „Między wiarą a niewiarą. Wszystko staje się łatwiejsze do zaklasyfikowania i znośniejsze, kiedy ten stan (pośredni) uznaje się za normalny i podstawowy, a dąży się do wiary lub niewiary nie dla ich osiągnięcia (niemożliwego na stałe), ale aby utrzymać ów stan pośredni («między») w maksimum napięcia, aby był ż y w y i czynny” [DBS 26]¹.

Różnie tę uczciwość egzystencjalną nazywano. Sam Wat mówił o „nieodmiennym, imperatywnym znaku zapytania” [DBS 89–90], badacze zaś dostrzegali w niej na przykład odwagę mierzenia się z własnym losem czy też nieuleganie „głodowi katechizmu” i „potrzebie uproszczeń”². Sądzę, że odnaleźć w niej można – właśnie – „dekonstrukcyjne” zradykalizowaną świadomość hermeneutyczną, nakazującą podawać w wątpliwość wszelkie próby ostatecznej samoidentyfikacji. Pisarstwo Wata pełne jest gestów jawnie antyepistemologicznych („poznać samego siebie [...] jest podstawową czystą niemożliwością. [...] Nie znam siebie, *ergo sum*” – DBS 233). Powiedzieć by można, że w miejsce ideału „samopoznania” proponuje on inną, ściśle hermeneutyczną postawę wewnętrznego dialogu, solilokwium, samorozumienia, pojętego jednak nie w sposób katafacyjny, lecz apofacyjny. Jak bowiem zasadnie

dowodził Hans-Georg Gadamer: „[Samorozumienie] wskazuje w swojej konstrukcji przede wszystkim na pewien moment procesualny. [...] *Nie rozumiem siebie* – oto źródłowe doświadczenie [...]. Wprawdzie w życiu ludzkim chodzi o ciągłość własnego samorozumienia, ale proces ten polega na nieustannym wątpieniu-w-siebie niczym w innybytu, który zawsze pozostaje innybytem. Właśnie dlatego nigdy nie można osiągnąć samowiedzy w sensie pełnej identyfikacji z sobą”³.

Stąd też szczególnie (chciałoby się rzec: negatywna) dialektyka całości i fragmentu w twórczości Wata. Wpisane jest w nią zwłaszcza silnie obecne u autora *Wierszy śródziemnomorskich* marzenie Księgi, pragnienie stworzenia dzieła pod tytułem *Wszystko o wszystkim*, któremu jednak towarzyszy tragiczne poczucie nieziszczalności: „Żeby dzisiaj wystąpić z jakimś nawet nie systemem, ale z cyklem myśli *coherent*, trzeba popełnić nieuczciwość. Milcząco odrzucić kontrargumenty, które inteligencja i pamięć, i lektura podsuwa. Trzeba dokonać wyboru, opartego na nieuczciwości intelektualnej” [MW 90]. Jak twierdził Czesław Miłosz, książki, o której marzył Wat, po prostu nie dało się napisać i najpewniej nikt nigdy jej nie stworzył⁴. Było to bowiem marzenie o dziele całościowym *par excellence*, mieszczącym w sobie wszelkie możliwe doświadczenie, wszelką możliwą treść, wszelką myśl. Wbrew pozorom podobne marzenie pieczołowicie pielęgnował także Derrida: „Idea wewnętrznego polilogu [...] była przede wszystkim młodzieńczym pragnieniem zachowania śladów wszystkich przenikających mnie – całkowicie lub nie – głosów [...]. Oczywiście, potrafię to pragnienie w s z y s t k i e g o + n zanalizować, «zdekonstruować», poddać krytyce, lecz jest to doświadczenie, które kocham, z którego zdaję sobie sprawę i które rozpoznaję”⁵.

Zarówno u Wata, jak i u Derridy – pragnienie całości i jednoczesna świadomość, że całość mieści się w porządku wyobrażonym, że jest fantazmatem. Zarówno u pierwszego, jak i u drugiego – szczególnie autobiograficzność zapisu. Tezę o autobiograficzności pisarstwa autora *Dziennika bez samogłosek*

¹ Cytaty z książek Aleksandra Wata lokalizuję bezpośrednio w tekście, przyjmując następujące oznaczenia: DBS – *Dziennik bez samogłosek*, oprac. K. Rutkowski, Warszawa 1990; MW – *Mój wiek*, t. 1, Kraków 2011; PZ – *Poezje zebrane*, oprac. A. Micińska, J. Zieliński, Kraków 1992.

² Zob. E. Molęda, *Mowa cierpienia. Interpretacja poezji Aleksandra Wata*, Kraków 2001, s. 27; A. Fiut, *Egzorcyzmy Aleksandra Wata*, [w:] A. Wat, *Mój wiek*, t. 2, Kraków 2011, s. 456–457.

³ H.-G. Gadamer, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, [w:] idem, *Język i rozumienie*, wybór, przekł. i postł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 150.

⁴ Zob. C. Miłosz, *O wierszach Aleksandra Wata*, „Kultura” 9/1967.

⁵ *Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacques'em Derridą rozmawia Derek Attridge*, przekł. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie” 11-12/1998, s. 178–179.

stawiano nierzadko, opatrując ją jednak szeregiem zastrzeżeń. Mówiono więc na przykład o współzależności tekstu literackiego i tekstu życia czy o „ja” sylleptycznym⁶. Wydaje się, że – aby oddać sprawiedliwość dziełu Wata – najlepiej byłoby je określić, zapożyczając się u Derridy, który własne pisarstwo nazwał „autobiothanatoheterograficznym”⁷. Ta skomplikowana formuła odsyłałaby do kilku nieredukowalnych do siebie nawzajem znaczeń: wskazywałaby nie tylko na autobiograficzny charakter twórczości Wata, ale także na fakt, że biografia jest czymś heteronomicznym, że nie istnieje jeden, czysty, autonomiczny podmiot, że raczej jest on zawsze już nawiedzany przez wielość innych i inność wewnętrzną (wielogłosowość poezji Wata, podobnie jak ruch dekonstrukcyjnego rozsunięcia, ujawniłyby więc „to, co od siebie odchyła, przerywa wszelką tożsamość dla siebie, wszelkie skupienie punktowe na sobie, wszelką wewnętrzność dla siebie”⁸), że niezbywalną podszewką życia jest śmierć, że wreszcie biografia jest kwestią zapisu, *grafii*, podlega więc tekstualnej zasadzie nieredukowalnej gry znaczeń: nie tylko jej interpretacja nigdy nie będzie miała końca, ale także – co o wiele bardziej istotne – strukturalnie domaga się ona odczytania, obecności drugiego, dokonującego lektury podmiotu, składającego pod nią swą kontrsygnaturę.

Twórczość Wata ujawnia, jak sądzę, świadomość wielopostaciowej niemożliwości osiągnięcia własnego ideału, choć oczywiście nie czyni tego w języku dyskursywnym. Istnieje jednak możliwość przekładu słownika autora *Ciemnego świecidła* na słownik dekonstrukcyjnie radykalizowanej hermeneutyki – kiedy na przykład Wat nazywał ideał wewnętrznej niesprzeczności „fetyzmem naukowym” [DBS 29] i postulował jego odrzucenie, to właśnie w imię uczciwości, w imię prawdy, pojętej jednak zupełnie inaczej niż w tradycji metafizycznej: „Prawda jest zgodnością z bytem”, pisze Wat, pozornie powielając interpretację metafizyczną, zaraz jednak dodaje: „a byt – z jakiegokolwiek płaszczyzny go oglądać – jest pełen sprzeczności, porusza się, żyje, trwa, rozwija się w sprzecznościach” [DBS 45]. Warto przyjrzeć się z tej perspektywy utworowi *** [Jeżeli wyraz „istnieje”...]:

Jeżeli wyraz „istnieje” ma mieć sens jakikolwiek,
to odnieść się winien do czegoś, do czego można powracać.
Tymczasem powrotu nie ma. Wszystko jest jednorazowe
i zanim „istnieć” zaczęło, już i przestało „istnieć”
(uwaga: „zaczęło” „przestało” są bezzasadne na równi),
a alternacja „jest” i „nie jest” nie jest następstwem w czasie,
dzieje się poza czasem – o ile „dzieje się”
wolno tu zastosować.

Przeto
wróćmy znów do esencji. Z nią bo jesteście pewniejsi.
Ją bo sami tworzymy. Ona nie jest zależna
ani od tego czy „jest”, ani od tego czy „nie jest”.

Jak dobrze powracać do dawnych wzgardzonych pojęć!
(Nb. Potoczny jest sens tego „wróćmy”.

Tak na przykład wrócił

Odys do Penelopy, do niej która zna sekret:
że trzeba tkąć i pruć. I znów tkąć i pruć.)
[PZ 215]

⁶ Zob. np. T. Venclova, *Aleksander Wat. Obrazoburca*, przekł. J. Gośliński, Kraków 1997, s. 309; K. Pietrych, *O „Wierszach śródziemnomorskich” Aleksandra Wata*, Warszawa 1999, s. 7–9.

⁷ G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, przekł. V. Szydłowska-Hmissi, Warszawa 2009, s. 174.

⁸ J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przekł. A. Dziadek, Bytom 1997, s. 91.

Początek wiersza przynosi przekonanie, że to, co istnieje, powinno cechować się stałością. Powinno więc posiadać jakąś esencję czy istotę, wyznaczającą jego tożsamość rozumianą jako *identitas*. Wyraz „istnieje” – wzięty w znaczący cudzysłów – występuje tu jako statyczne, arbitralne pojęcie metafizyczne. O takim „pojęciowym” traktowaniu słów pisał Gadamer: „Całkowite odseparowanie słowa od jego kontekstu i przypisanie (*horismos*) mu precyzyjnej treści, która czyni go pojęciem abstrakcyjnym, nieuchronnie zagraża znaczeniowym wyjąłowieniem w akcie jego użycia. [...] Nie istnieje język metafizyki, lecz tylko metafizycznie pomyślane wytwarzanie słów-pojęć, które odseparowane są od żywego języka”⁹. Tymczasem nic nie „istnieje” w sposób stały i niezmienny. Dlatego jako zbyt statyczne jawią się również pojęcia „zaczęło”, „przestało”, „jest” i „nie jest”. Para „zaczęło–przestało” należy do słownika teleologii, odsyłając do pewnego intencjonalnego działania, rozwijającego się od przyczyny do celu, posiadającego jakoby jakiś określony „początek” i „koniec”. Reprodukuję więc „apokaliptyczny” schemat metafizyki, sugerując nie tylko liniową i harmonijną ewolucję, ale także jej ostateczne rozwiązanie, wyczerpanie, tożsame z zerwaniem zasłon z prawdy absolutnej. Analogicznie rzecz się ma z parą „jest” – „nie jest”, która z kolei jawi się jako efekt fantazmatycznej ontologizacji bycia, a więc ujmowania istnienia właśnie od strony metafizycznych pojęć tego, co stałe, niezmienne, fundamentalne.

Podmiot wiersza zdaje się traktować bycie od strony upływu – nie tego, co „jest”, ale raczej tego, co „się staje”, a stając się – przemija. W tej perspektywie jako czysto ironiczny jawi się postulat powrotu do esencji. Owszem, taki powrót gwarantuje bezpieczeństwo, jednak – drobnostka – stanowi on życiowe kłamstwo. Istota nie tkwi „obiektywnie” w bycie, ale jest wytworem ludzkim, arcyłudzkim. Powrót do esencji okazuje się niemożliwy. Wie to Penelopa, która odkryła ów sekret, iż nigdy nie ukończymy naszej pracy, nigdy nie osiągniemy całości, nie dotrzemy do jakiegoś mitycznego telosu poznania. Rozumienie nigdy nie wyjdzie poza hermeneutyczne koło tkania i prucia. W tym właśnie – jak pisała Hannah Arendt – myślenie wykazuje podobieństwo do tkaniny Penelopy: „pruje się każdego ranka to, co utkało się poprzedniej nocy”¹⁰.

Innym wierszem zdającym sprawę z pragnienia wstrzymania egzystencjalnego ruchu stawania się, a jednocześnie zaświadczającym z całym dramatyzmem o jego niemożliwości, o tym, że „powrotu nie ma”, jest utwór *Przypomnienie*:

Dokładnie w tym samym miejscu, dawno: trzydzieści lat temu
tu zostawiłem wyrostka nieomal. Zafascynowany
patrzył na Saint Étienne du Mont. Wstrząśnięty odkryciem
tajemnej tożsamości z tym, co znajdował w sobie.
Nie w nagłym olśnieniu przecie, lecz w pracy uporczywej,
w akcie mozolnej penetracji,
którą Husserl nazywa intuicją ejdetyczną –

[...]

Stał więc oparty o ścianę, obok Sainte Geneviève’y,
z której przed chwilą się wymknął, aby zamienić znaki
meskineryjne, dwuznaczne – na inne – jawne i pewne.
By na tych murach odczytać klucz światła każdej godziny,
by odkryć wolumen, barwę, ciężar i powab przestrzeni –
By siebie w tym odkryć!... Schwycić, zrozumieć i sądzić!

⁹ H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wybór R. Godoń, przekł. A. Przyłębski i in., wstęp i red. nauk. P. Dybel, Warszawa 2008, s. 117.

¹⁰ H. Arendt, *Myślenie*, przekł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 135.

Tum go wtenczas porzucił – cień jego marnotrawny.
Przebiegłszy miasta i lądy, oparłszy się aż o Pamir,
w tyłu nędzach utarzan, w tyłu klęskach i biedach
tu go przybiegłem odnaleźć...

Wrócić do niego, wrócić!

Rozglądam się po placyku. Nie ma go.

Nie ma powrotu.

Złudzeniem – l'infinita venuta del tutto.

Nie ma nikogo. Są tylko obcy ludzie

Śpieszący za swoimi obcymi sprawami.

Paryż, maj 1956

[PZ 229–230]

Tytuł utworu stanowi jawne nawiązanie do Platońskiej anamnezy. Wiersz wyraża pragnienie ponownego przeżycia młodzieńczej quasi-epifanii, fenomenologicznej „redukcji do istoty”, utożsamienia się z bytem i przebłyску pełnej jasności. Podmiot pragnie dokonać „hermeneutyki adaptacyjnej”, która „kompensuje utratę pierwotnej zrozumiałości przywracaniem zrozumiałości”¹¹. Powrót do tego stanu okazuje się jednak niemożliwy. Podobnie jak w wierszu *** [Jeżeli wyraz „istnieje”...], czytamy: „Złudzeniem – l'infinita venuta del tutto”. Nie ma więc wiecznego powrotu wszechrzeczy. Zamiast niego – wieczna przemijalność. Albo też inaczej: dekonstrukcyjne powtórzenie.

Przemysław Rojek, interpretując ten utwór, wskazywał na Freudowską kategorię „naznaczonego opóźnienia”, która w odczytaniu Derridy jawi się jako jedno z imion *différance*: „Pierwotne jest zatem spóźnienie. Inaczej odroczenie byłoby pewną zwłoką, której odpowiadałaby pewna świadomość, pewna samoobecność tego, co obecne. Odroczenie nie może więc oznaczać jakiejś możliwej terażniejszości, odłożenia pewnego działania, zawieszenia pewnego spostrzeżenia, które byłoby już możliwe. [...] Powiedzieć, że [odroczenie] jest oryginalne, to za jednym zamachem wymazać mit jakiegoś obecnego źródła. [...] Właśnie nie-źródłowość jest oryginalna”¹². Chodzi więc o to, że powtórzenie, które post factum nadaje wydarzeniu znaczenie, jest niewczesne, zawsze już spóźnione: to, co realne, miało bowiem miejsce uprzednio. Jednak w porządku dyskursu to właśnie powtórzenie okazuje się pierwotne, jest pracą sublimacji: „Kiedy wydarzenie się wydarzyło, było *za wcześnie*, czyli przed-rozumieniem; kiedy wydarzenie się rozumie, jest już *za późno*, czyli po-wydarzeniu”¹³. Owa niewczesna sublimacja wskazuje jednocześnie na wewnętrzną nietożsamość podmiotu.

Uznając interpretację Rojka za bardzo przekonującą, chciałbym uzupełnić ją o – ważny przecież dla Wata – kontekst kierkegaardowski. Otóż bohaterowi wiersza *Przypomnienie* przydarza się niemal dokładnie to samo, co bohaterowi *Powtórzenia* Kierkegaarda, Constantinowi Constantiusowi, który wybiera się w powtórny podróż do Berlina, aby doświadczalnie sprawdzić, czy ponowienie jego pierwszej wizyty w tym mieście jest możliwe. Choć stara się dokładnie powtarzać czynności z pierwszego pobytu, jego druga wycieczka odbywa się – oczywiście – w całkowicie zmienionym kontekście. Próba powtórzenia ponosi więc fiasko. Prowadzi to Kierkegaarda do wniosku, że właściwe powtórzenie

¹¹ O. Marquard, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, [w:] idem, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przekł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 133.

¹² J. Derrida, *Różnia*, przekł. J. Margasiński, [w:] idem, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002, s. 34–35.

¹³ Zob. P. Rojek, „Historia zamącana autobiografią”. *Zagadnienie tożsamości narracyjnej w odniesieniu do powojennej liryki Aleksandra Wata*, Kraków 2009, s. 323–324.

– w przeciwieństwie do greckiego przypomnienia, *anamnesis* – nie nawraca wcale ku czemuś byłemu, lecz okazuje się ruchem egzystencjalnym skierowanym ku przyszłości¹⁴.

Jak dopowiedziałby Derrida, ów ruch jest jednocześnie zawsze już powtórzeniem z przemieszczeniem, iteracją. Iteracja ta pozostaje pokrewna nie tylko figurze (zradykalizowanego) koła hermeneutycznego, ale także, jak sądzę, temu, co Adam Dziadek we wstępie do opracowanych przez siebie i Jana Zielińskiego *Notatników Wata* nazywa „spiralną nielinearnością zapisu”¹⁵. Iteracja to bowiem właśnie spiralny ruch koła hermeneutycznego, sprawiający, że nie zmierza ono ku całości stabilnego sensu, lecz okazuje się wciąż otwarte, niepełne, fragmentaryczne, a także dokonujący „załamania” czasu teraźniejszego, nieuchronnie naznaczonego przeszłością (cała uprzedniość doświadczenia) i przyszłością (projekty egzystencjalne, ze względu na które dokonuje się rozumienie). Derrida nazywa taki czas „zwichniętym”¹⁶, Wat zaś – „czasem teraźniejszym wzbogaconym”: „to samo doświadczenie [...] powtarza się na różnych płaszczyznach czasu (albo inaczej mówiąc: na różnych polach falowania czasu), płaszczyzny czasu przecinają się według swojej geometrii, a miejsca przecinania czy interferencji wykreślają figurę, która jest – ona dopiero – właściwym czasem teraźniejszym, obecnym na różnych płaszczyznach czasu” [DBS 127].

Sytuacji nie upraszcza także fakt, że utwór *Przypomnienie* został zapisany pod konkretną datą – „maj 1956” – stanowi więc jej swoistą pamięć, pragnie ocalić ją w doświadczeniu poetyckim, które jednak zgodnie z logiką czasu zwichniętego / czasu teraźniejszego wzbogaconego zdradza własną niepowtarzalność, i to już w chwili jej ustanowienia. Data – choć jedyna w swoim rodzaju, zachowująca pamięć o „niepowtarzalnym” zdarzeniu, które przecież samo w sobie jest doświadczeniem niemożliwości powrócenia do innej, wcześniejszej daty – musi zostać powtórzona przez czytelnika, ku któremu się zwraca, a zatem zaprzepaszczone, rozsunęta, poddana iteracji.

„Przypomnienie” nie realizuje się więc z kilku zasadniczych powodów, przede wszystkim jednak dlatego, że utrata, o jakiej mowa w wierszu, w pewnym sensie nie znajduje się za, ale – paradoksalnie – przed podmiotem. „Ponowne” scalenie jest czymś strukturalnie przyszłościowym, odraczającym swoje nadejście: „utrata tego, co własne, absolutnej bliskości, obecności dla siebie”, stanowi w istocie „utrata tego, co nigdy się nie pojawiło, obecności dla siebie, która nigdy nie była dana, lecz wymarzona i zawsze już rozdwojona, powtórzona, niezdolna pojawić się inaczej niż jako własne zniknięcie”¹⁷.

Innym utworem tematyzującym pragnienie rozwiązania niepewnej kondycji podmiotu, a jednocześnie zaświadcującym o klęsce każdej z takich prób, jest wiersz *Necelh ijdara*. Tu z kolei pragnienie to przybiera postać wstrzymania gry znaczeń, zawieszenia działania zasady *différance*: oto podmiot we śnie słyszy z ust Kreolki dwa tytułowe słowa. Nie wiedząc, co one znaczą, jest jednocześnie przekonany, że „tłumaczą wszystko / sens mego życia / cel mych porażek / kres moich cierpień” [PZ 195]. Poznanie znaczenia owych słów byłoby odkryciem Tajemnicy, wypełnieniem się sensu, zatrzymaniem ruchu egzystencji. Pragnieniem podmiotu rządzi więc coś, co Derrida nazywał zasadą pocztową opartą na ekonomii przesyłek: Kreolka jawi się jako inkarnacja mitycznego Hermesa, niosącego wieść od bogów, którą wystarczy tylko odpowiednio zdekodować, by adresatowi objawiła się pełnia sensu. Tytułowe słowa mogłyby zatem mieć związek ze „świętym bełkotem”, którego

¹⁴ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantiusa*, [w:] idem, *Powtórzenie. Przedmowy*, przekł. i oprac. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 15–17.

¹⁵ A. Dziadek, *Notatniki Aleksandra Wata z Beinecke Library (Wstęp)*, [w:] A. Wat, *Notatniki*, transkrypcja i oprac. A. Dziadek, J. Zieliński, Warszawa, Katowice 2015, s. 10.

¹⁶ Zob. na ten temat J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przekł. T. Załuski, Warszawa 2016.

¹⁷ J. Derrida, *O gramatologii*, przekł. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 158–159.

znaczenie w przedwojennej poezji Wata analizował Jarosław Płuciennik¹⁸. Zasada pocztowa jednak zawodzi, przekaz jest skrajnie nieoczywisty. Słów Kreolki nie da się zrozumieć: być może tłumaczą one wszystko, ale właśnie z tego powodu nie są skrojone na miarę podmiotu.

Podobnie więc jak w wielu innych utworach Wata, tak też w *Necelh ijdara* literalne pragnienie uchwycenia sensu podważane jest przez działanie różni, będącej tyleż prawem „tekstualnym”, ile niezbywalną podszewką wszelkiego doświadczenia. Nie bez znaczenia jest tu chyba fakt, że tytułowe słowa wypowiada w utworze Kreolka, a zatem po pierwsze, figura nieczystości, wymieszania, kontaminacji, a po drugie, figura kobiety, stanowiąca jakby zaprzeczenie fallogocentryzmu, czyli właśnie poszukiwania centralnej, spajającej, usensawniającej egzystencję idei. Jeśli dodać do tego przypuszczenie, że jedno z wypowiedzianych przez nią słów – *ijdara* – jest w brzmieniu bardzo bliskie Derridiańskiemu „itara” – a więc swoistej *kreacji* wpisującej inność w logikę Tego Samego – to pragnienie przypisania snowi o Kreolce jakiegoś ukrytego znaczenia (a nawet, jak chciałaby Ewa Baniecka, pragnienie odnalezienia „arcysnu”, pierwotnej sensowności bycia¹⁹) ponieść musi fiasko.

Trzeba jednak pamiętać, że niedekodowalność owej strukturalnej Tajemnicy istnienia stanowi właśnie o „doświadczeniu poetyckim”, a także o hermeneutyczno-dekonstrukcyjnej kondycji: o tym, że nie wiemy, kim jesteśmy, rozumienie nader często okazuje się nierozumieniem, a sens nigdy nie przybiera kształtu ostatecznego. Na tym, jak sądzę, polega też sytuacja podmiotu Wata. Wszelka próba wyjścia z niej byłaby nieuczciwością egzystencjalną. Próba wytrwania w jej wnętrzu rodzi dramat zmagania się z własną kondycją. Rodzi jednak coś jeszcze: pewną afirmację istnienia. Wytrwanie w „pierwotnej trudności życia”²⁰, by posłużyć się formułą Johna D. Caputo, oznacza bowiem trwanie *przy życiu*, wraz z całą jego nierozstrzygalnością.

¹⁸ Zob. J. Płuciennik, *Awangardowy „święty bełkot” Wata*, [w:] J. Brzozowski, K. Pietrych (red.), *Szkice o poezji Aleksandra Wata*, Warszawa 1999.

¹⁹ Zob. E. Baniecka, *Poezja a projekt egzystencji. W kręgu postaw i tożsamościowych dylematów w twórczości Aleksandra Wata*, Gdańsk 2008, s. 20.

²⁰ J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indianapolis 1987, s. 1.