

Małgorzata Kowalska

Przyswajanie Derridy, czyli jak wyjść z Europy, do której wchodzimy

Z dwudziestoletnim, a co najmniej kilkunastoletnim opóźnieniem dociera do Polski – do grupy czytelników szerszej niż pojedynczy „nowinkarze” – tzw. postmodernizm filozoficzny z Derridiańskim „dekonstruktywizmem” na czele. Jeśli za znaczący uznać fakt, że przekład wybranych tekstów Derridy pt. *Pismo filozofii* w ciągu niespełna dwóch lat (1992–1993) doczekał się dwóch wydań, sądzić należy, że zjawisko to spotkało się u nas z niemałym zainteresowaniem. Przyswajaniu nowych – choć nie pierwszej już świeżości – trendów myśli zachodniej sprzyja bez wątpienia ogólny „kurs na Europę”, woła pełnej integracji z cywilizacją i kulturą Zachodu. W tym kontekście zabawnym – a może smutnym – paradoksem musi wydać się to, że kluczowym przesłaniem postmodernizmu jest idea końca – lub przynajmniej, jak mówi Derrida, „zamknięcia” (*la clôture*) – kultury zachodniej i Europy jako pewnej duchowej całości. Postmodernizm, także i przede wszystkim filozoficzny, nie tylko wyrasta ze świadomości kryzysu – na tę bowiem Europa cierpi co najmniej od początku stulecia – ale w szczególny sposób tę świadomość radykalizuje i, co nie mniej ważne, akceptuje. Dla Husserla kryzys „europejskiego sposobu bycia człowiekiem”, kryzys nauk, a przede wszystkim filozofii był zjawiskiem ze wszech miar niepokojącym i skłaniającym do żarliwych prób uzdrowienia sytuacji. Dla Derridy czy Lyotarda, przeciwnie, kryzys jest czymś nie tylko naturalnym, ale i pożądanym: oznaczając kres pewnej epoki, pozwala zarazem przeczuwać nadchodzenie czegoś zupełnie nowego, co nie budzi lęku, a raczej nadzieję na wyzwolenie. Oczywiście jest heideggerowska inspiracja tej postawy. O ile jednak jeszcze Heidegger, nie wspominając o Husserlu, poszukiwał zbawienia dla myśli cofając się do jej historycznych źródeł, o tyle postmoderniści, odrzucając samą możliwość istnienia takiego źródła, przeszłość – kulturalne dziedzictwo Zachodu – traktują niemal wyłącznie jako balast, który utrudnia narodziny nowego i którego należałoby się pozbyć. Problemem dla Derridy jest nie to, że jakaś tradycja została zapomniana, lecz to, że wyzwolić się z ciężaru

przeszłości nie jest bynajmniej rzeczą łatwą. Kto sądzi, że tradycji może pozbyć się na życzenie, że „przekroczenie metafizyki” może być sprawą jednego – odpowiednio radykalnego – gestu, ten, jak wielokroć zaznacza autor *Gramatologii*, ulega złudzeniu i tym silniej wiąże się ze światem, który rzekomo przekracza. Pozbywanie się duchowej spuścizny-balastu, wyzwianie się z Europy, wymaga całej sztuki. Taką sztuką ma być przede wszystkim derridiańska dekonstrukcja.

Kres albo „złuzowanie” człowieka

Zamieszczony w tomie *Pismo filozofii* tekst, którego ostateczny tytuł, *Les fins de l'homme*, tłumacz oddał jako „kres człowieka”¹, jest właściwie tekstem okazjonalnym, napisanym przez Derridę z myślą o udziale w międzynarodowej konferencji poświęconej filozoficznej antropologii (Nowy Jork, październik 1968) i tamże wygłoszonym – pod pierwotnym, mniej wymownym tytułem „Filozofia i antropologia”. Niezależnie od tego, na ile przypadkowa była jego geneza, tekst ten zawiera myśli i sformułowania, które dla zrozumienia derridiańskiego przedsięwzięcia wydają się zasadnicze. Niechaj zatem jego analiza posłuży za rodzaj wstępu do dalszych rozważań.

Komentarza wymaga przede wszystkim tytuł, a raczej tytuły tekstu. Zaczniemy od wersji pierwotnej, która pozwala uchwycić jedną z dwóch głównych myśli, jakie można – choć tylko *in abstracto* – w tekście wyodrębnić i która – co dla porządku naszej analizy nie jest bez znaczenia – przysparza znacznie mniej interpretacyjnych kłopotów.

Zgodnie z sugestią tytułu „Filozofia i antropologia” korpus tekstu stanowią analizy różnych propozycji filozoficznych, składających się na intelektualną rzeczywistość współczesnej Francji (choć niekoniecznie francuskiego autorstwa), a dotyczących „problemu człowieka”. Myślą przewodnią tych analiz jest zamiar wykazania „istotowej dziejowej wspólnoty wszelkich postaci metafizyki i humanizmu”².

Do pewnego stopnia Derrida podąża tu – świadomie – tropem Heideggera, twierdzącego w *Liście o humanizmie*, iż „wszelki humanizm bądź opiera się na metafizyce, bądź sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki”³, tzn. przyjmuje takie założenia dotyczące bytu (np. jako substancji), że wyznaczają one sposób rozumienia człowieka, i odwrotnie. W sposób szczególnie wyrazisty związek – lub zgola tożsamość – humanizmu i metafizyki doszedł do głosu w egzystencjalizmie, a także w humanistycznej odmianie marksizmu, dla których byt ludzki

¹ J. Derrida: *Kres człowieka*. Przekład Paweł Pieniążek. W: J. Derrida: *Pismo filozofii*. Kraków 1992.

² Tamże, s. 145.

³ Tamże, s. 150, przypis 1.

stał się bytem uprzywilejowanym, a zatem w gruncie rzeczy jedynym bytem prawdziwym. Upraszczając (z krzywdą zwłaszcza dla tzw. chrześcijańskiego egzystencjalizmu), powiedzmy, że człowiek rozrósł się tu do wymiarów Absolutu lub, co na jedno wychodzi, Absolut skurczył się do rozmiarów człowieka. Można to pokazać choćby na przykładzie filozofii Sartre'a, w której relacja bytu-dla-siebie do bytu-w-sobie okazuje się „niczym innym aniżeli metafizyczną jednością człowieka i Boga, odniesieniem człowieka do Boga, projektem stania się Bogiem jako projektem, konstytuującym rzeczywistość ludzką”⁴.

Na tym jednak Derrida nie poprzestaje. Ważniejszy i ciekawszy wątek jego analiz wiąże się z twierdzeniem, że intymny związek antropologizmu i filozofii obecny jest także w tych propozycjach filozoficznych (Hegla, Husserla i samego Heideggera), które z założenia chcą antropologizm przekroczyć.

Nie miejsce tu na szczegółową analizę sposobu, w jaki istnienie takiego związku autor wykazuje. Powiedzmy ogólnie, że w dość przekonujący sposób dowodzi on, iż „zniesienie” antropologizmu empirycznego prowadzi – w przypadku wspomnianych myślicieli – do antropologizmu transcendentnego, który nie mniej, a nawet bardziej troszczy się o godność człowieka, o jego powołanie i cel, jego „prawdę” lub „istotę”. Otóż „prawdą” czy „istotą” człowieka jest zawsze – choć w różny sposób bywa to formułowane – jego zdolność do wyrażenia bytu (lub bycia) i wręcz jego tożsamość z bytem (byciem) jako prawdą. Dla Hegla, Husserla i Heideggera, podobnie – choć na wyższym poziomie – jak dla patentowanych humanistów i egzystencjalistów, prawda (bytu lub bycia) i cel lub istota człowieka są ostatecznie jednym i tym samym.

W tym kontekście jedynym filozoficznym *novum*, zakłócającym ciągłość metafizyczno-antropologicznej tradycji, okazuje się francuski strukturalizm. W omawianym tekście Derrida poświęca mu bardzo niewiele miejsca, ale uwagi, które przy tej okazji czyni, są znaczące. Strukturalizm, a przynajmniej to, co w nim istotne, nie oznacza dla niego filozofii systemu (która, zakładając pojęcia celu i prawdy, jest czymś z gruntu tradycyjnym), lecz metodę „redukcji sensu” (zamiast jego poszukiwania) i „swego rodzaju zerwanie z myśleniem o byciu, które ma wszystkie cechy z l u z o w a n i a (*Aufhebung*) humanizmu”⁵. Chodzi tu najpewniej o to, że zwrócenie uwagi na formalne, bezosobowe struktury – same w sobie bezsensowne, choć będące warunkiem wszelkiego sensu – świadczy, zdaniem Derridy, o upadku wiary zarówno w immanentnie sensowną naturę bytu, jak i w sensotwórczy charakter ludzkiej podmiotowości⁶.

⁴ Zob. tamże, s. 135–136. Gwoli ścisłości dodajmy, że „projekt stania się Bogiem” jest dla Sartre'a projektem z konieczności skazanym na fiasko. Nie zmienia to faktu – jedynego, który w tym kontekście interesuje Derridę – że w świetle Sartre'owskiej ontologii właśnie ów projekt i tylko on decyduje o specyfice ludzkiego bytu.

⁵ Tamże, s. 158.

⁶ Skądinąd strukturalizm w wersji de Saussure'a czy Lévi-Straussa jest przez Derridę często

Strukturalizm byłby zatem wyrazem kryzysu czy zgoła kresu uporczywej europejskiej tradycji. Derrida mówi o jej „totalnym zachwianiu” i pyta: „Czy tym, co, być może, ulega dzisiaj zachwianiu, nie jest owa bezpieczeńność tego, co bliskie, owa współprzynależność i owa współwłasność imienia człowieka i imienia bycia, jaka zamieszkuje w języku Zachodu i jaka samą siebie w nim zamieszkuje...?”⁷. Wszystko wskazuje na to, że dla samego autora pytanie to ma charakter retoryczny, to znaczy, że nie ma on raczej wątpliwości co do realnego charakteru zachodzących w naszej duchowej historii przeobrażeń. Jednak natura tych przeobrażeń nie zostaje nazwana wprost. Na pewno wiadomo właściwie tylko tyle, że wiążą się one z zachwianiem metafizyki i antropologizmu oraz ich tradycyjnej jedności, a zatem, że dotyczą – przede wszystkim albo między innymi – sposobu postrzegania zarówno bytu, jak człowieka oraz relacji między nimi.

Aby lepiej zrozumieć ów kryzys czy kres (jeżeli istotnie z kresem mamy tu do czynienia), konieczna jest refleksja nad drugim tytułem tekstu, a tym samym nad jego drugą – choć w porządku logicznym pierwszą – główną myślą. Sprawa jest znacznie delikatniejsza, a zarazem na tyle ważna, że od poczynionych w niej ustaleń zależy – jak sądzę – sposób odczytania właściwie całego Derridy.

„Kres człowieka” to hasło sugestywne i cbwytlliwe. Im bardziej chwytliwe, tym bardziej skłaniające do uproszczeń. Czy Derrida, czytelnik i wielbiciel Nietzschego, obwieszcza nastanie epoki „ostatniego człowieka”, wyczerpanie się sił tworzących dotąd europejską kulturę, czas dekadencji? W interesującym nas tekście o niczym takim nie ma mowy. Końcowe – niezwykle eliptyczne – odwołanie do Nietzschego koncentruje się raczej na pojęciu „nadczłowieka” i „aktywnego zapomnienia”. Jeżeli zapomnienie ma być aktywne, koniec nie może być oczywisty.

Tropem, który zdaje się najprędzej prowadzić do zrozumienia sensu „kresu”, tropem podsuwanym przez samego Derridę, jest heglowska dialektyka. Jednym z jej filarów jest, jak wiadomo, kategoria „zniesienia” (*Aufhebung*), którą Derrida oddaje francuskim słowem „la relève” i którą autor polskiego przekładu proponuje tłumaczyć jako „zluzowanie”. O względnej trafności tej translatorskiej propozycji będę jeszcze mówić; na razie nie to jest ważne. W heglowskiej perspektywie „zniesienie” jest warunkiem czy zgoła synonimem spełnienia: tylko ulegając „zniesieniu” w ramach syntezy przeciwieństwa – jako abstrakcyjne momenty – jednoczą się i osiągają swoją „prawdę”. Warunkiem osiągnięcia przez człowieka jego celu i jego istoty jest zatem jego „zniesienie” – co rozumieć należy przede wszystkim jako przekroczenie, w obiektywnej

krytykowany — właśnie za niedostateczne zerwanie z metafizyczną tradycją, za pokutującą w nim wiarę w uniwersalny ład i przystawalność umysłu do bytu.

⁷ Tamże, s. 156.

i absolutnej rzeczywistości ducha, jego empirycznej przypadkowości. Człowiek staje się w pełni sobą – to znaczy realizuje swoje powołanie – kiedy wychodzi poza siebie, a zatem kiedy w pewien sposób siebie poświęca i zgoła, jako odrębne indywiduum, zanika: tak można by chyba streścić ogólny sens heglowskiej antropologii. I właśnie ten jej rys skłania Derridę do refleksji.

Tym, co dialektyka heglowska odsłania, jest paradoksalna jedność spełnienia i śmierci, celu i kresu. Tożsamość dwóch ostatnich terminów jest doskonale widoczna w języku francuskim, w którym słowo *la fin* znaczy zarówno cel, jak kres czy koniec. I, jak podkreśla Derrida, dwuznaczność ta charakteryzuje – choć jest skrywana – właściwie całą metafizykę: „jedność tych dwóch kresów człowieka⁸, jedność jego śmierci, jego końca, jego spełnienie skrywa grecka myśl o *telos*, dyskurs o *telos*, będący również dyskursem dotyczącym *eidos*, *ousia* i *aletheia*. Dyskurs taki, zarówno u Hegla, jak i w całej metafizyce, łączy nierozzerwalnie teleologię z eschatologią, teologią i ontologią. Myśl o kresie człowieka jest więc zawsze wpisana już w metafizykę, w myśl o prawdzie człowieka”⁹. Czy omawiana wyżej jedność metafizyki i antropologii nie oznacza właśnie – choć jej twórcy zdawali się tego nie widzieć – że byt pojmowany jako cel człowieka stanowi zarazem jego kres lub że człowiek jako cel bytu jest też bytu końcem, że zatem zakładana jedność bytu i człowieka oznacza w gruncie rzeczy ich śmierć, która – dodajmy – musi być także śmiercią samej tej jedności? Metafizyka i humanizm wyrastają z paradoksu i, wbrew wszelkim staraniom, jakich dokonują, by nadać swoim twierdzeniom charakter jednoznaczny, pozostaje on ich jedyną „prawdą”. Hegel tym tylko (ale i aż tym) różni się od swoich poprzedników, że to, co zawsze już w metafizykę (w antropologizm) jest wpisane, wydobywa na jaw.

Czy wynika stąd, że Derrida bierze filozofię Hegla za dobrą monetę, nawet jeśli wyciąga z niej wnioski, które nie pozwalają mu podzielić heglowskiego optymizmu? Czy od Hegla tym się jedynie różni, że w pojęciu „zniesienia” bardziej uderza go smutek końca i śmierci niż radość spełnienia? Znaczyłoby to, ni mniej, ni więcej, że podziela on heglowską wizję człowieka i heglowską wizję historii jako procesów zorientowanych teleologicznie.

Jednak już uważna lektura *Kresu człowieka* pozwala dostrzec to, co w innych tekstach Derridy artykułowane jest z wręcz monotonnym uporem, a mianowicie zdecydowany dystans do takiej właśnie wizji człowieka i historii. Teleologizm i „eschatologizm” należą, twierdzi Derrida, do „metafizyki obecności”, do filozofii zakładającej co najmniej możliwość (jeśli nie każdorazową faktyczność) pełni sensu. Zachwianie tradycji metafizyczno-humanistycznej winno wobec

⁸ Polskie tłumaczenie może tu wprowadzać w błąd. Francuskie „fin” autor przekładu zawsze tłumaczy przez „kres”, tymczasem w cytowanym fragmencie chodzi nie o dwa różne kresy, lecz o dwa nierozłączne znaczenie słowa „fin”, o tożsamość celu i kresu.

⁹ Tamże, s. 141–142.

tego oznaczać również zachwianie heglowską dialektyką. Pojęcie „kresu człowieka”, pod jakim mógłby się podpisać sam Derrida, nie może być – pod groźbą metafizycznej recydywy – pojęciem heglowskim czy bezpośrednio od Hegla zależnym. Chyba że – czego nie sposób oczywiście wykluczyć – nasz autor wkłada się w sprzeczności.

Sądzę, że są to sprzeczności pozorne. Użytek, jaki Derrida robi z myśli Hegla, jest charakterystycznie – i z pewnością świadomie – dwuznaczny, co jednak nie znaczny sprzeczny. Dwuznaczny jest bowiem, w oczach Derridy, sam status heglowskiej filozofii, będącej zarówno spełnieniem europejskiej metafizyki, jak jej momentem krytycznym, jej szczególnym przezwyciężeniem: w innych miejscach autor *Kresu człowieka* powie to *expressis verbis*¹⁰, ale już w świetle rozważanego tekstu taka jego ocena heglizmu wydaje się całkiem jasna. Hegel, zdaniem Derridy, zwieńcza metafizykę w ten sposób, że zarazem doprowadza do końca jej uroszczenia i – chcąc, nie chcąc – odsłania jej granice, będące zarazem granicami jego własnego systemu. Otóż najogólniejszym mianem owych granic jest bodaj właśnie dwuznaczność – choć sam Derrida rzadko używa tego słowa, uważając je za zbyt jeszcze „metafizyczne”¹¹. Zachowajmy je jednak – przynajmniej na razie – z braku lepszego, pamiętając, że nie należy w nim widzieć zwykłej negacji jednoznaczności, a raczej coś „pośredniego” między sensem i jego brakiem. Dwuznaczność zatem, którą metafizyka zawsze chciała zredukować, a która – jako nieredukowalna – zawsze, wbrew niej, dawała o sobie znać w samym jej sercu. Paradoksalna tożsamość celu i kresu, spełnienia i śmierci, jest owej dwuznaczności figurą.

Jeżeli Hegel dźwiga jeszcze balast całej metafizycznej tradycji, prawdziwe od tej tradycji wyzwolenie wymagałoby „zniesienia” samego Hegla. Aby jednak przy tej okazji nie wpaść ponownie w heglizm, samo „zniesienie” powinniśmy pomyśleć inaczej. I rzeczywiście, w końcowej partii tekstu Derrida wspomina o „dwóch rodzajach zniesienia człowieka”¹². Pierwsze – w domyśle heglowskie, ale także heideggerowskie – ma jeszcze charakter metafizyczny: jest „ostatnim zerwaniem się ze snu” nietzscheańskiego „człowieka wyższego”. Drugie – w domyśle: bliskie Nietzschemu, ale także samemu Derridzie – jest wspomnianym już „aktywnym zapomnianiem” i „przebudzeniem w obliczu dnia, który nadchodzi”. Sens tych metafor nie jest oczywisty, wydaje się jednak – w kontekście innych twierdzeń Derridy – że „zniesienie” nie-metafizyczne tym przede wszystkim różnić się ma od metafizycznego, że nie wiąże się już z perspektywą jakiegokolwiek celu czy spełnienia, nie zakłada żadnej wyższej prawdy, żadnej możliwości odzyskania – na wyższym poziomie – sensu, który został „zniesio-

¹⁰ Zob. np. *De la grammatologie*. Paris 1967, s. 41, gdzie Hegel zostaje nazwany „ostatnim filozofem księgi” i „pierwszym filozofem pisma”.

¹¹ Zob. *De la grammatologie*, wyd. cyt., s. 104.

¹² Tamże, s. 159.

ny". Jest, by tak rzec, aktem całkowicie bezinteresownym, a zatem, w tradycyjnej perspektywie, bezsensowym – aktem prawdziwego wyzwolenia. Dokonujący go „nadczłowiek” „budzi się i odchodzi, nie odwracając się ku temu, co pozostawił za sobą. Pali swój tekst i zaciera ślady swych stóp. Jego głośny śmiech zwraca się ku powrotowi, który nie przybierze już postaci metafizycznego humanizmu”¹³.

Akt paradoksalny: odejście bez odwracania się, a zarazem powrót – powrót, „który nie przybierze już postaci metafizycznego humanizmu” – czyż nie taki właśnie jest (ma być w intencji autora) charakter derridiańskiego odchodzenia od Hegla i powtarzania Hegla czy zgoła: odchodzenia przez specjalny rodzaj powtarzania, którego „specjalność” na tym wszak polega, że zakłada już odchodzenie? Odejść od heglowskiej dialektyki, powtarzając ją w taki sposób, by rozchwiały się jej treści metafizyczne, a na jaw wyszło to, co w niej samej metafizyką już nie jest? Dialektykę „zniesienia” jako negacji, zachowującą jeszcze to, co negowaną (czyli metafizykę), przekształcić w dialektykę – jeśli można jeszcze użyć tego terminu – „zluzowania”, które – choć metafizykę powtarza – już jej nie zachowuje, lecz odsłania różnicę: różnicę między nią a sobą, ale także – w jednym i tym samym ruchu – różnicę ukrytą we wnętrzu samej metafizyki.

Pożądana przez Derridę różnica między Heglem a nim samym byłaby zatem różnicą tyleż zasadniczą, co trudno uchwytną – jak różnica między nietzscheańskim „człowiekiem wyższym” i „nadczłowiekiem”, którzy pozostają wszak „w największej bliskości, w dziwnym podobieństwie i w ostatecznej wspólnotcie, w przededniu ostatecznego rozstania, wielkiego Południa”¹⁴. Tę subtelną różnicę we wspólnotcie, różnicę między dwoma rodzajami zniesienia, oddać byłoby można dwojakim tłumaczeniem *Aufhebung* i francuskiego *la relève*: „zniesienie” i „zluzowanie”. „Zniesienie” jako zniesienie heglowskie, uwikłane w metafizykę obecności, w teleologię. „Zluzowanie” jako ujawnienie tego, co w samym „zniesieniu” jest jeszcze metafizyczne, jako wyzwolenie się od metafizyki przez jej rozchwianie. Autor polskiego przekładu takiej dwoistości terminologicznej nie proponuje (w każdym kontekście używając słowa „zluzowania” zamiast „zniesienie”), ale niechcący wskazuje na jej możliwość – możliwość o tyle cenną, że, jak sędzę, sprzyjająca lepszemu rozumieniu właściwych intencji Derridy.

Cóż więc ostatecznie znaczyłby w ramach tej myśli „kres człowieka”? Rozważany tekst pozwala się tego jedynie domyślać. Nie uprawiając heglizmu ani neoheglizmu (w stylu np., Francisa Fukuyamy, autora sławnej książki o „końcu historii”, jaki miałby nam nastać wraz z upadkiem komunizmu i quasi-globalnym triumfem demokracji), Derrida daleki jest niechybnie od

¹³ Tamże, s. 159.

¹⁴ Tamże.

poglądu, że człowiek skończył się w tym sensie, iż spełnione zostały wszystkie jego „istotowe możliwości”. Tym, co się skończyło lub przynajmniej uległo „totalnemu zachwianiu”, jest raczej wiara w owych możliwości istnienie, a zatem i w ostateczny cel człowieka czy historii. Kończy się, inaczej mówiąc, nie historia, a tylko pewna jej epoka, epoka określona przez antropologiczno-metafizyczne uroszczenie: uroszczenie człowieka do bycia suwerennym podmiotem, uroszczenie do osiągnięcia pełni sensu. Co znamienne, o tym, że jest to tylko uroszczenie, możemy się dowiedzieć – w czym ogromna, choć niezamierzona zasługa Hegla – z samej metafizyki, kiedy, dźwigając się na szczyty swoich możliwości, ujawnia ona ostatecznie ukrytą w swoich głębiach dwuznaczność. Dwuznaczność, która przekreśla możliwość pełni sensu, rozwiewa wszystkie pewności, która nie pozwala prawomocnie mówić o żadnej metafizycznej prawdzie czy istocie.

Jak mówi Derrida, „radikalne zachwianie może nadejść tylko z zewnątrz” (dla samego siebie Hegel pewnie nie był dwuznaczny), ale „stanowiło już wymóg samej tej struktury, którą ono wstrząsa. Jego margines był już wyznaczony w jej [metafizyki – M.K.] własnym ciele”¹⁵.

Jeżeli metafizyka nosi w sobie zarodek własnego rozpadu, łatwo się domyślić, że celem proponowanej przez Derridę dekonstrukcji jest takie jej „zluzowanie”, które ten śmiertelny zarodek wydobędzie na jaw.

Dekonstrukcja jako „luzowanie” sensu

Dekonstrukcja jest pewną metodą lektury (interpretacji) tekstów. Już powyższe uwagi – mam nadzieję – rzucają światło zarówno na jej cel, jak i na sposób, w jaki postępuje. Aby specyfikę tej metody określić nieco dokładniej, warto jednak sięgnąć do paru fragmentów – nazwijmy je metodologicznymi – w których zasady dekonstrukcji przedstawia sam Derrida.

Wśród różnych względów, nakazujących uznać *Kres człowieka* za tekst o szczególnym znaczeniu, nie najmniej ważny jest fakt, że tu właśnie znajdujemy najbardziej chyba lapidarny, a zarazem stosunkowo najjaśniej wyłożony zarys derridiańskiej strategii interpretacyjnej.

Chcąc zachwiać metafizycznym systemem, możemy – pisze Derrida – „dokonać wyboru między dwiema tylko strategiami:

A. Podejmowania prób wychodzenia i prowadzenia dekonstrukcji bez zmiany terenu, ujawniając to, co ukryte w podstawowych pojęciach i w podstawowej problematyce, używając do niszczenia budowli narzędzi lub kamieni dostępnych w obrębie domu, czyli również w języku. [...]

¹⁵ Tamże, s. 157.

B. Decyzji o zmianie terenu w sposób nieciągły, przez wtargnięcie, sytuując się brutalnie na zewnątrz i potwierdzając absolutne zerwanie i absolutną różnicę”¹⁶.

Każda z tych alternatywnych strategii jest jednak zawodna. Ryzyko pierwszej polega „na bezustannym potwierdzaniu, umacnianiu bądź znoszeniu”¹⁷ na coraz większej głębokości tego właśnie, co próbuje się zdekonstruować. Ustawicznej wykładni zwróconej ku otwarciu grozi pogrążenie się w autyzmie zamknięcia”¹⁸. Jest to, prosto mówiąc, niebezpieczeństwo ugrzęźnięcia w metafizyce z powodu zbyt małego wobec niej dystansu – można by to nazwać casusem Hegla. Niebezpieczeństwo związane z drugą strategią jest w pewnym sensie odwrotne, ale sprowadza się do tego samego. Derrida mówi o „zwodniczych perspektywach” umieszczania się na zewnątrz, o naiwności i zaślepieniu, nie pozwalających dostrzec, że „zwykła praktyka językowa stale umieszcza” „nowy” teren na najstarszej glebie”¹⁹. Naiwne odrzucanie metafizyki mści się w taki sam sposób, jak jej rozważanie od wewnątrz, tj. – zważywszy presję „systemu” – prowadzi do mimowolnej recydywy. Z różnych tekstów Derridy można wnosić, że, jego zdaniem, taka recydywa przytrafiła się na przykład strukturalizmowi.

W tej sytuacji filozof proponuje coś w rodzaju kombinacji czy syntezy dwóch strategii częściowych: „Rozumie się samo przez się, że wybór między tymi dwiema formami dekonstrukcji nie może być prosty i jednoznaczny. Nowe pismo musi tu utkać i spleść dwa motywy. Sprowadza się to do stwierdzenia, że należy mówić wieloma językami i tworzyć kilka tekstów naraz”²⁰.

„Mówić wieloma językami”. W praktyce – takiej, jaką ilustrują chociażby teksty Derridy zamieszczone w tomie *Pismo filozofii* – postulat ten znaczy między innymi, że do analizy języka jakiegoś filozofa można i należy użyć języków różnych innych filozofów, że różne historyczne teksty i języki trzeba ze sobą zestawiać, by oświeślały się nawzajem, ujawniając swoją głęboką tożsamość, ale i różnicę – która ostatecznie okazać ma się różnicą wewnętrzną ukrytą w każdym z nich.

Stosowanie tej metody sprawia, że czytelnik Derridy natychmiast się gubi, kiedy – hołdując historyczno-filozoficznym przyzwyczajeniom – chce uchwycić derridiańskie preferencje, tzn. kiedy chce wiedzieć, czy np. Lévinas jest Derridzie bliższy niż Heidegger lub Husserl. Poświęcony Lévinasowi tekst *Przemoc*

¹⁶ Tamże, s. 158.

¹⁷ Autor polskiego przekładu używa tu — jak we wszystkich innych miejscach — terminu „luzowanie”. Z powodów, o których pisałam w poprzednim punkcie, stosowniejsze w tym kontekście wydaje się tradycyjne „zniesienie”, gdyż to właśnie ono obciążone jest ryzykiem metafizycznej recydywy.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 159.

i metafizyka jasności takiej – z pewnością świadomie – nie daje. Przy pewnym spojrzeniu może się wydawać, że Heidegger i Husserl są tu dla Derridy pozytywnymi punktami odniesienia do krytyki Lévinasa; przy innym spojrzeniu, przeciwnie, okazuje się raczej, że to, co w Heideggerze czy Husserlu istotne, odsłania się dopiero w myśli Lévinasa. W gruncie rzeczy nie chodzi tu jednak ani o krytykę kogokolwiek, ani o wyławianie z różnych myśli „istotnego sensu”. Uprawiana przez Derridę gra wzajemnych odniesień nie służy ani wartościowaniu filozofów, ani dociekaniu, jaki ostateczny sens wyłania się z ich dyskusji, lecz wydobyciu na jaw tego, co u każdego z nich tożsame z metafizyczną tradycją i tego, co ich od niej różni, a zatem i tego, co każdego z nich różni od siebie samego, co w każdym z nich fundamentalnie dwuznaczne. W tej grze nawet Hegel – choć w świetle poprzednich uwag jego pozycja w myśli Derridy wydaje się uprzywilejowana – nie ma realnej przewagi nad, powiedzmy, Platonem. Albowiem zestawienie, a raczej przemieszanie Hegla z Platonem, nałożenie ich na siebie, pozwala dostrzec zarówno to, co w Heglu platońskie, jak to, co w Platonie heglowskie; to, co różni ich od siebie nawzajem i to, co każdego z nich różni od samego siebie. To ostatnie można zresztą niekiedy pokazać przez całkowicie – przynajmniej z pozoru – „immanentną” lekturę tekstu skupiającą się na jego maskowanych pęknięciach, niejawnych wątkach, „marginesach”. W takich wypadkach dekonstruowany autor – np. de Saussure albo Rousseau analizowani w *Gramatologii* – zostaje wprost „przeciwstawiony samemu sobie”²¹.

„Mówić wieloma językami”, „tworzyć kilka tekstów naraz” znaczy też – a nawet przede wszystkim – że język samej dekonstrukcji, głos samego Derridy, pozostawać musi w osobliwej relacji do języków będących przedmiotem dekonstrukcji. Nie może to być język z gruntu niemetafizyczny – bo taki po prostu nie jest możliwy (względnie: bo tym bardziej będzie metafizyczny, im bardziej będzie chciał być odmienny). Ale, co oczywiste, nie może też być zwykłą kontynuacją języka metafizyki. Na różne sposoby musi zatem zaznaczać swoją odrębność. Po pierwsze, przez ironię i autoironię. Nie trzeba wielkiej przenikliwości, by dostrzec, że nawet w swoich najpoważniejszych tekstach – i niezależnie od wkładanego w nie intelektualnego wysiłku – Derrida zdaje się zarazem nimi bawić. (Przykładem ironicznego grymasu jest np. *Uwaga*, kończąca tekst *Sygnatura zdarzenie kontekst*²²). Szczególnym rodzajem praktyki ironicznej i autoironicznej jest nagminnie stosowane przez Derridę kwestionowanie pojęć, którymi – z braku alternatywy – zmuszony jest się posługiwać także wtedy, gdy chce wykazać niemożność jakiegokolwiek pojęciowości, jakiegokolwiek określonego sensu. Pojęcia, których w ramach dekonstrukcji używa (poczynając od spójki „jest”) opatruje więc cudzysłowem, bierze je w nawias lub

²¹ Zob. *De la grammatologie*, wyd. cyt., s. 77.

²² Zob. *Sygnatura zdarzenie kontekst*. Przekład B. Banasiak. W: *Pismo filozofii...*, wyd. cyt., s. 240.

zgoła przekreśla. Zawarty w ironii dystans nie jest na ogół tak przepastny, by – w intencji samego Derridy – obalał zasadność przeprowadzanych przez niego analiz czy wygłaszanych twierdzeń, zarazem jednak – na tyle wyraźny, że immunizuje owe analizy i twierdzenia przed zbyt dosłownym rozumieniem.

Po drugie, język dekonstrukcji w zasadzie nie powinien – co zresztą z powyższego wynika – przemawiać wprost. Apodyktyczności właściwej metafizyce unika kryjąc się za tym, co przez niego i w nim jest dekonstruowane. Albo, co na jedno wychodzi, ujawniając się jako wewnętrzny rozpad języka metafizyki. To znaczy akcentując dwuznaczność, która jest metafizyki granicą.

„Należy zatem – pisze Derrida w tekście *Szyb i piramida. Wstęp do semiologii Hegla* – stawiać pytania do takiego punktu i w takiej formie, aż znaczenie przestanie znaczyć, a mając coś na myśli, nie ma nic na myśli, i to nie dlatego, iżby określenia te były absurdałne wewnątrz ich systemu, czyli wewnątrz metafizyki, ale dlatego, że samo to pytanie przeniesie nas na zewnętrzny brzeg jej zamknięcia...”²³. Miejscem, w którym znaczenie przestaje znaczyć, miejscem, w którym metafizyka się kończy po prostu dlatego, że dalej nie może już sensownie mówić, jest, jako się rzekło, dwuznaczność – dwuznaczność, której nie sposób zredukować. Ale – i to zastrzeżenie jest ważne – docieramy do tego miejsca nie dlatego, że nasze rozumowanie było nieścisłe, że w punkcie wyjścia zdradziliśmy metafizykę na rzecz absurdu, lecz dlatego, że w zgodzie z metafizyczną logiką – lub, ściślej biorąc, przez jej powtórzenie – dotarliśmy do owej logiki granic.

Derridiańska dekonstrukcja jest zatem grą wyrafinowaną. Nie może jej uprawiać ignorant roszczący sobie pretensje do przekraczania metafizyki dlatego tylko, że jej nie rozumie. Koniecznym, choć niewystarczającym, warunkiem dotarcia do granic metafizycznego dyskursu jest umiejętność poprawnego nim operowania. Aby tradycję „zluzować”, trzeba ją umieć odtworzyć. Ale też, odtwarzając, dokonać takiego jej „przesunięcia”, by z samego powtórzenia powstał nasz wobec niej dystans: różnica. Różnica, której nie wolno mylić z negacją czy przeciwieństwem, gdyż – jak pokazuje casus heglowskiej dialektyki – te ostatnie są jeszcze w służbie tożsamości²⁴.

„Dekonstrukcja – przestrzega Derrida w innym miejscu – nie może się ograniczyć czy też przejść bezpośrednio do jakiejś neutralizacji: musi – podwójnym gestem, podwójną nauką, podwójnym pismem – dokonywać obalenia

²³ J. Derrida: *Szyb i piramida. Wstęp do semiologii Hegla*. Przekład B. Banasiak. W: tamże, s. 75.

²⁴ Por. tamże, s. 128. „Powtarzając zaś ściśle ów krąg w jego możliwości historycznej dopuszczać być może wytworzenie się różnicy powtórzenia pewnego eliptycznego przemieszczenia: bez wątplenia niepełnego, o takiej jednak niepełności, która jeszcze – albo już – nie jest nieobecnością, negatywnością, nie-bytem, brakiem, milczeniem”. Powtórzyć różnicując, zróżnicować powtarzając, przekształcić krąg w elipsę, która nie jest przeciwieństwem czy negacją koła, ale po prostu czymś innym.

klasycznej opozycji i ogólnego przemieszczenia systemu”²⁵. Z kontekstu wynika, że neutralizacja, na jakiej dekonstrukcja nie może poprzestać, to neutralizacja członów przeciwieństw (w rodzaju mowa/pismo, obecność/nieobecność) polegająca na zakwestionowaniu ich opozycyjnego charakteru, czyli na ukazaniu ich paradoksalnej tożsamości (nieredukowalnej dwuznaczności). Postulat, by dekonstrukcja na tym nie poprzestawała, a raczej – jak uściśla Derrida – by nie przechodziła do takiej neutralizacji bezpośrednio, znaczy tyle, że owa nieredukowalna dwuznaczność winna się odsłonić za sprawą takiej analizy całego „systemu”, która, przesuwając jakby jego punkt ciężkości, obnaży jego miejsca ukryte, a tym samym obali zasadność jego roszczeń (posiłkujących się sztywnymi opozycjami) do jednoznaczności.

„Dekonstrukcja – dodaje Derrida – nie polega na przechodzeniu od jednego pojęcia do innego, lecz na obalaniu i przemieszczaniu pewnego porządku pojęciowego, a także porządku niepojęciowego, który z tamtym się łączy”²⁶. Nie o to zatem chodzi, by śledzić, w jaki sposób pojęcia, np. mowy i pisma, lub obecności i nieobecności, są ze sobą *explicite* związane wewnątrz jakiegoś metafizycznego dyskursu (np. platońskiego), lecz – bardziej radykalnie – o to, by sam ów związek „przemieścić”, odkrywając to, co go funduje na głębszym, niejawnym poziomie tekstu.

O ile dekonstrukcja poszukuje w tekstach tego, co niejawne, przypomina hermeneutykę. Jest to jednak podobieństwo bardzo ogólne albo czysto formalne. Klasyczna, ale także nowsza hermeneutyka – w wydaniu Gadamera, Ricoeura, a i samego Heideggera – zakłada, iż tym, co niejawne, jest prawdziwy, głęboki sens. Nawet jeśli w drodze do niego skazani jesteśmy na wiele – choćby na nieskończenie wiele – interpretacji, ma on „w sobie” pewną pozytywną określoność. Tymczasem dekonstrukcja w wydaniu Derridy służy właśnie pokazaniu, że niejawnym poziomem tekstu – wbrew jasnościom jego powierzchni – jest dwuznaczność kompromitująca samą możliwość jakiegoś określonego sensu. „Luzowanie” sensu nie jest więc wyzwaniem z tekstu nowych pozytywnych znaczeń, ale przenoszeniem występujących w tekście pojęć na taki poziom, na którym ich pozytywny (jasny, określony) sens okazuje się mistyfikacją. Derrida uprawia raczej to, co w związku ze strukturalizmem nazywał „redukcją sensu” niż to, co w innym miejscu nazywa sensów „rozplenianiem”²⁷. Można wprowadzić uznać, że „rozplenianie” – mnożenie interpretacji, kult wieloznaczności – jest drugim obliczem redukcji. Jeżeli tekst ma wiele równoprawnych sensów, to właściwie tak, jakby nie miał żadnego – a przynajmniej żadnego takiego, o jakim marzyła tradycyjna metafizyka. Niemniej, postulat „redukcji sensu” lepiej, jak sądzę, oddaje sposób po-

²⁵ *Sygnatura zdarzenie kontekst*, wyd. cyt., s. 239.

²⁶ Tamże s. 239.

²⁷ Zob. np. *Sygnatura zdarzenie kontekst*, wyd. cyt.

stępowania przyjęty przez Derridę – przynajmniej w jego głównych tekstach, i ma tę przewagę nad postulatem „rozpleniania”, że wiąże się z wymogiem pewnego metodologicznego – czy, ogólniej, intelektualnego – rygoru. Do mnożenia znaczeń wystarczy poetycka inwencja. Co gorsza, wieloznaczność tekstu bywa wymówką interpretacyjnej dowolności i zgoła niezdolności do zrozumienia tego, o czym tekst *explicite* mówi. Nie wydaje mi się otóż, by sam Derrida – nawet jeśli proponowane przez niego interpretacje mogą czy zgoła muszą budzić kontrowersje – taką dowolnością grzeszył. Że, świadomie lub nie, zachęcił do niej innych – to inna sprawa.

Logos jako farmakon

Przedstawiony wyżej zarys głównych zasad derridiańskiej dekonstrukcji jest z konieczności abstrakcyjny. Bardziej konkretne wyobrażenie o tej metodzie dać może tylko szczegółowa analiza różnych tekstów, w których ona „pracuje”. Ograniczone ramy artykułu na analizę taką, rzecz jasna, nie pozwalają. By jednak nie pozostać w sferze całkowitej abstrakcji – a zarazem, by uniknąć zarzutu o gołosłowność lub dowolność niektórych moich własnych uwag, rozwijających myśli Derridy i je komentujących – odwołam się do jednego choćby przykładu.

Weźmy pierwszy tekst z tomu *Pismo filozofii*, zatytułowany *Farmakon*²⁸, a poświęcony koncepcji pisma u Platona. Jest to tekst „pierwszy z brzegu” i pod wieloma względami typowy, dodatkowo zaś tym ciekawszy w perspektywie tego artykułu, że pozwala na wprowadzenie pojęcia pisma – jednej z głównych figur derridiańskiej filozofii.

Odwołując się do kilku tekstów Platona, a zwłaszcza do *Fajdrosa*, pokazując Derrida, że Platon – inaugurując długą tradycję – pragnął wyraźnie oddzielić pismo od mowy, to znaczy ustalić ich prostą opozycję. W ramach tej opozycji mowa odpowiadałaby prawdziwej pamięci (*mneme*), pismo zaś – pamięci czysto mechanicznej lub zewnętrznej (*hypomnesis*). Negatywna ocena pisma sformułowana zostaje przez przywoływanego w *Fajdrosie* króla Tamuza, który polemizuje z Totem – mitycznym twórcą znaków pisanych. „Teucie, mistrzu najdoskonalszy – powiada król – [...] Ty jesteś ojcem liter, zatem przez dobre serce dla nich przypisałeś im wartość wprost przeciwną tej, którą one posiadają naprawdę. Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest środek na pamięć, tylko na przypominanie sobie. Uczniom swoim dasz tylko pozór mądrości, a nie

²⁸ *Farmakon*. Przekład Krzysztof Matuszewski.

małdrość prawdziwą”²⁹. Odróżnieniu pamięci dobrej od złej odpowiada tu odróżnienie prawdy od pozoru, wnętrza od zewnątrz, tego, co własne, od tego, co obce, tego, co naturalne, od tego, co sztuczne, obecności od nieobecności, a ostatecznie życia od śmierci. „Nie należy – zauważa Derrida – rozdzielać pamięci i prawdy. Ruch *aletheia* jest na wskroś rozwijaniem *mneme*. Żywej pamięci, pamięci jako życia psychicznego uobecniającego się samemu sobie. Siły *Lete* poszerzają równolegle domeny śmierci, nie-prawdy, nie-wiedzy”³⁰. Związane z opozycją *mneme* i *hypomnesis* przeciwieństwo mowy i pisma pozwala nam więc uchwycić logikę całego platońskiego systemu. „Przeciwieństwo między *mneme* i *hypomnesis* – konstatuje Derrida – [...] tworzy system obejmujący wszystkie wielkie strukturalne przeciwieństwa platonizmu. To, co rozgrywa się ostatecznie między tymi dwoma pojęciami, to w konsekwencji coś w rodzaju najwyższej filozoficznej decyzji, dzięki której filozofia powstaje, utrzymuje się i powściąga swe wrogie podłoże”³¹. Ta „najwyższa filozoficzna decyzja” – konstytuująca filozofię jako „metafizykę obecności” – jest równoznaczna z wiarą w możliwość pełni sensu i w jego bezpośredniość, w „pamięć bez znaku, to znaczy bez uzupełnienia”³². Negatywna ocena pisma wydaje się po prostu owej wiary odwrotną – komplementarną – stroną.

Jednak, jak pokazuje Derrida, dokładniejsze wejrzenie w platoński tekst i wnikliwsza nad nim refleksja każą zwątpić w czystość i prostotę wspomnianych opozycji. Jeśli pismo, według Platona, jest czymś w stosunku do mowy (dialektyki, prawdziwej pamięci i poznania) zewnętrznym, jeśli jest czystym pozorem, dlaczego filozof obawia się jego zgubnego wpływu? Jak to możliwe, że pozór zagraża prawdzie? Jeśli pamięć zewnętrzna może zniszczyć pamięć prawdziwą, czyż nie znaczy to, że zgola nie jest wobec niej zewnętrzne lub, co najmniej, że ta ostatnia nie jest samowystarczalna? „Pamięć jest z natury skończona. Platon uznaje to, przypisując jej życie” – stwierdza Derrida³³. Uznaje zatem również, że „zawsze już potrzebuje znaków, by przypomnieć sobie coś nie-obecnego, do czego w sposób konieczny się odnosi. Świadczy o tym ruch dialektyki”³⁴. O pomocniczej roli pisma i zgola o jego niezbędności dla dobrej, uobecniającej pamięci Platon milczy wprawdzie w *Fajdrosie*, ale w *Prawach* pisze o niej wprost: „Prawne zarządzenia utrwalone na piśmie posiadać bowiem będą dzięki niemu na zawsze swe uzasadnienie, jako że już w ogóle nic się tu nie zmieni. I nie trzeba się też obawiać, że zrozumienie tych wywodów mogłoby sprawiać na początku jakieś trudności: mniej pojętny

²⁹ Tamże, s. 46 (tekst *Fajdrosa* w przekładzie W. Witwickiego).

³⁰ Tamże, s. 50.

³¹ Tamże, s. 55.

³² Tamże, s. 53.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

będzie miał przecież możliwość powracać do nich i zastanawiać się nad nimi tak często, jak zechce”³⁵.

W platońskim myśleniu o piśmie mamy zatem do czynienia z niespójnością. Nawiązując do Freuda, Derrida – we właściwym sobie stylu pół żartem, pół serio – porównuje platońskie argumenty do „argumentacji w sprawie kociołka” stosowanej przez człowieka, który za wszelką cenę chce przekonać adwersarza o swojej niewinności, twierdząc jednocześnie, że oddawany kociołek jest nowy, że dziury były w nim zawsze i że nigdy żadnego kociołka nie pożyczał. Podobnie Platon, wypowiadając się na temat pisma, twierdzi zarazem: „1. Pismo jest całkowicie zewnętrzne i podrzędne względem żywej pamięci i żywej mowy, więc ich nie narusza; 2. Jest dla nich szkodliwe, ponieważ usypia je i kala ich życie wewnętrzne, które bez jego ingerencji pozostałyby nienaruszone [...]; 3. [...] żywa pamięć jest skończona i ma dziury, jeszcze zanim pismo pozostawi na niej swe ślady”³⁶.

Argumentacja tego rodzaju zdradza, wbrew intencjom Platona, słumiony pokład jego filozoficznego systemu. Najogólniej mówiąc, tym, co system tłumii – tym, co tłumią konstytutywne dlań opozycje – jest fundamentalna dwuznaczność zarówno pisma, jak mowy, wszelkiej pamięci i wszelkiego poznania.

Najłatwiej wydobyć na jaw dwuznaczność samego pisma. Słysząc ją w greckim słowie „farmakon”, którego Platon – ustami zarówno Tota, jak Tamuza – używa w *Fajdosie* dla określenia natury znaków pisanych. „Farmakon” znaczy bowiem jednocześnie: lekarstwo i trucizna. Intymny związek obu znaczeń został rozerwany w miarę rozwoju metafizyki, ale jeszcze dla Platona „nie ma nieszkodliwego lekarstwa”³⁷; to, co leczy – choćby dlatego, że oznacza sztuczną ingerencję – jest jednocześnie tym, co truje. Wprawdzie tę dwuznaczność „Platon chce ustami króla ujarzmić”, usiłując ją podporządkować „prostemu i jaskrawemu przeciwieństwu dobra i zła, wnętrza i zewnątrz, prawdy i fałszu, istoty i pozoru”³⁸, ale w innych miejscach sam o niej mówi – np., w *Timajosie*, gdy kwestionuje wszelkie leki ze względu na ich nieuchronną szkodliwość.

Nie dość jednak uznać, że dwuznaczne jest pismo. Gdybyśmy na tym poprzestali, nadal można by przeciwstawiać pismo mowie, dwuznaczność – jednoznaczności. Przez analizę platońskiego tekstu Derrida zmierza do wykazania, że dwuznaczność „farmakonu” ma charakter uniwersalny. Dwuznaczność pisma wiąże się wszak z dwuznacznością stosunku pisma do mowy, co z kolei zdradza dwuznaczność samej mowy.

Zgodnie z intencją Platona, pismo miałyby charakter zwykłego powtórzenia mowy (poglądowi takiemu sprzyja oczywiście pismo oparte na alfabecie fonetycznym) – stąd jego postulowana zbędność. Z drugiej strony, byłoby ono

³⁵ Tamże, s. 57 (przekład Praw M. Maykowska).

³⁶ Tamże, s. 55.

³⁷ Tamże, s. 43.

³⁸ Tamże, s. 46.

o tyle niebezpieczne, że tym, co w nim powtarzane, nie jest znaczone mowy, lecz znaczące (wypowiadane słowa). Pismo i związana z nim *hypomnesis* oddalałyby nas od żywej obecności sensu, będąc znakiem znaku, znaczącym znaczącego. „Otóż – zauważa Derrida – granica między *mneme* i *hypomnesis*, między pamięcią i jej uzupełnieniem, jest bardziej niż subtelna, zaledwie dostrzegalna”³⁹. Platon nie chciał widzieć (choć jednak to widział, nie chcąc), że w istocie „po obu stronach tej granicy chodzi o powtórzenie”⁴⁰, gdyż „także prawda jest możliwością przywoływania w powtórzeniu”. Co więcej, po obu stronach tej granicy powtórzenie nigdy nie jest tylko powtórzeniem, lecz zarazem różnicowaniem: nie istnieje pamięć stuprocentowo wierna, pamięć absolutna. Stąd właśnie immanentna mowie potrzeba posiłkowania się pismem, permanentna możliwość „zarażenia się” nim i faktyczna konieczność ich przemieszania.

Jak pokazuje Derrida, dwuznaczność tak pisma, jak mowy oraz ich wzajemnego stosunku ujawnia się w platońskim stosunku do sofistów. Platońska dialektyka konstytuuje się jako „inne” sofistyki. Uważniejsze spojrzenie pozwala jednak dostrzec, że linia podziału, oddzielająca ją od owego „innego”, „nie jest bynajmniej jednolita, ciągła, jak linia przebiegająca między dwiema jednorodnymi przestrzeniami. Wskutek jej systematycznego niezdecydowania, części i partie zmieniają się ustawicznie miejscami, naśladują formy i zapożyczają drogi przeciwnika”⁴¹. Krytykując sofistów. Platon często przywłaszcza ich własną argumentację. Podobnie jak Platon, sofisci zalecali ćwiczenie pamięci, a nadto wielu z nich (Gorgiasz, Izokrates, Alcidamas) wychwalało przewagi mowy nad pismem, zarzucając temu ostatniemu „zdyszaną bezsilę”⁴². Z drugiej strony, gdyby nawet zgodzić się z Platonem, że w istotniejszym sensie sofisci byli jednak ludźmi pisma, czy nie należałoby uznać, pyta Derrida, że „na zasadzie systematycznego odwrócenia Platon jest jednym z nich? Nie tylko dlatego, że jest pisarzem [...] i że ani faktycznie, ani formalnie nie może wyjaśnić, czym jest dialektyka, nie odwołując się do pisma; nie tylko dlatego, iż sądzi, że powtórzenie tego samego jest konieczne w anamnezie, ale również dlatego, że [o czym dobitnie świadczy cytowany fragment z *Praw – M.K.*] uważa je za konieczne jako zapis w śladzie”⁴³.

Konstytutywne dla platonizmu (i wszelkiej metafizyki) przeciwieństwo między dialektyką i sofistyką, dobrą i złą pamięcią, mową i pismem, okazuje się zatem – w świetle dekonstruującej analizy pism samego Platona – mistyfikacją. Ściślej mówiąc, mistyfikacją jest, według Derridy, przekonanie o radykalnym i źródłowym charakterze tego – i wszelkiego – przeciwieństwa. „Ażeby sprzeczne wartości (dobro/zło, prawdziwe/fałszywe, istota/pozór, wewnątrz/ze-

³⁹ Tamże, s. 55.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 52.

⁴² Tamże, s. 58.

⁴³ Tamże, s. 57.

wnętrze) mogły się sobie przeciwstawić, każdy z tych terminów musi być po prostu zewnętrzny wobec drugiego, to znaczy jedno z tych przeciwieństw (wnętrze/zewnętrzne) musi już być przyjęte jako matryca wszelkiego możliwego przeciwieństwa⁴⁴. Otóż dekonstrukcja obala prawomocność takiej matrycy – a wraz z nią całego systemu – pokazując, że „coś takiego jak farmakon – lub pismo – dalekie od podporządkowania się tym przeciwieństwom, otwiera ich możliwość, nie pozwalając się jednak zrozumieć za ich pomocą”⁴⁵. Skoro ostatnim słowem analizy – na każdym jej poziomie i niezależnie od jej przedmiotu (pismo w wąskim sensie to tylko jeden z możliwych punktów wyjścia) – jest dwuznaczność, czyż nie znaczy to, że właśnie dwuznaczność jest źródłowym żywiołem, z którego filozofia wyrasta, w którym i dzięki któremu wytwarza swoje konstytutywne przeciwieństwa, zasłaniając go i odsłaniając zarazem? Czyż nie znaczy to, że dwuznaczny jest sam Logos? Komentując Gorgiasza, Derrida konkluduje: „Zanim zostanie opanowany, ujarzmiony przez kosmos i porządek prawdy, logos jest nieposkromionym żywym jestestwem, dwuznaczną animalnością. Jego magiczna, „farmaceutyczna” siła polega na tej dwuznaczności (...) Farmakon jest zawarty w strukturze logosu. To zawieranie się dominuje i decyduje”⁴⁶.

„Transcendentalne” warunki sensu i nonsensu

Twierdzenie, zgodnie z którym ambiwalencja farmakonu określa strukturę logosu, trudno uznać za uwagę natury czysto metodologicznej. Jak każda metoda, dekonstrukcja implikuje coś, co z braku lepszego określenia pozostaje nazwać wizją świata lub koncepcją rzeczywistości.

Łatwiej na pewno powiedzieć, czym, w przypadku Derridy, taka wizja czy koncepcja nie jest, niż czym jest. Na pewno nie jest — nie chce być — „metafizyką obecności”. Czy zatem — abstrahując od faktu, że w języku Derridy wszelka metafizyka jest metafizyką obecności — nie należałoby tu mówić o metafizyce nieobecności? Niemożliwości sensu, triumfu różnicy nad tożsamością, braku jakiegokolwiek punktu oparcia — tak w myśleniu, jak w samym byciu?

Mówić o derridiańskiej wizji świata w języku pozytywnym trudno — i zgoła nie sposób — po prostu dlatego, że — z założenia — wspiera się ona na krytyce wszelkiej pozytywności. Znaczy to, że, ściśle biorąc, jest ona — z założenia — niewysławialna. Nawet gdy mówimy o nieobecności — i mówiąc to, mamy na myśli coś określonego przez negację obecności — poruszamy się w zakłętym kręgu tradycyjnej metafizyki przeciwstawiającej sobie nieobecność i obecność.

⁴⁴ Tamże, s. 47.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 60 i 61.

Niemniej, choć świadom związanego z tym grzechu metafizyczności, Derrida, wśród ironicznych i auto-ironicznych grymasów, cudzysłówów, nawiasów i skreśleń, w pewien sposób swoją „wizję świata” artykułuje. Chyba najbardziej wprost robi to w niektórych partiach dzieła *De la grammatologie* oraz w szkicu *La différance*, bodaj pierwszym jego tekście, jaki został przełożony na język polski i który znany jest polskiej publiczności, pod tytułem *Różnia*⁴⁷.

Centralnymi kategoriami — figurami — przedstawionej tam koncepcji są pojęcia „archi-pisma”, „śladu” (*trace*) i różnicy lub różni (*différance*). Są one ze sobą tak ściśle związane, że sam Derrida nieraz używa ich zamiennie. Spróbujmy jednak rozważyć je po kolei.

Postulowana przez Derridę gramatologia ma być uniwersalną nauką o piśmie. Przymiotnik „uniwersalna” należy tu rozumieć w sensie mocnym. Uniwersalność gramatologii polegać ma nie na tym, że będzie ona traktować o wszystkich empirycznie istniejących pismach — w odróżnieniu od np. fonologii, traktującej o języku mówionym, lecz na tym, że jej zasięg — a zatem sam jej przedmiot: pismo — uznamy za uniwersalny. Znaczy to dokładnie, iż gramatologia wspiera się na przekonaniu, że w gruncie rzeczy wszystko — w tym, oczywiście, język mówiony — ma charakter pisma. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że mamy tu do czynienia po prostu z pewnym wariantem czy rozwinięciem postulowanej przez de Saussure’a ogólnej semiologii lub uniwersalnego językoznawstwa.

W istocie nauka o piśmie ma raczej zastąpić językoznawstwo, w pewien sposób odwracając założenia, na jakich się ono wspiera, lub, jeszcze lepiej, obalić — przez odwrócenie tych założeń — pretensje językoznawstwa do uniwersalności.

Podstawowym, wedle Derridy, założeniem wszelkiego językoznawstwa jest platońskie przekonanie o wtórności pisma wobec mowy: wtórności nie tylko genetyczno-empirycznej, ale i logicznej. Otóż, jak widzieliśmy już w związku z analizą Platona, przekonanie to wiąże się z metafizyczną wiarą w możliwość pełni sensu (i/lub w sensu bezpośredniość) i pociąga za sobą bezkrytyczne przyjmowanie — czy raczej postulowanie — całego systemu sztywnych opozycji: między wnętrzem i zewnątrz, istotą i pozorem, naturą i kulturą itd.

Mówiąc o językoznawstwie i metafizyce albo, po prostu, o językoznawstwie jako metafizyce, Derrida wymienia jednym tchem jego grzechy główne: logocentryzm, fonocentryzm, ontologizm, teologizm, teleologizm (czyli „onto-teo-teleologizm”), wreszcie etnocentryzm. Wszystkie te grzechy są ze sobą ściśle związane i wszystkie prowadzą do — albo wywodzą się z — pogardy dla pisma. Lub, co na jedno wychodzi, z kultu obecności, tzn. „żywego sensu” uobecniającego się (rzekomo) w myśli, wyrażającego się (z rzekomą bezpośredniością) w mowie, będącego (rzekomo) sensem bytu, który ostatecznie odsyła

⁴⁷ *Różnia (différance)*. Przekład J. Skoczylas. Przejrzał St. Cichowicz. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Warszawa 1978.

(rzekomo) do Absolutu czy Boga, który z kolei jest równoznaczny z istotą lub celem człowieka, ludzkości, historii. Taki jest, w najogólniejszym zarysie — przynajmniej w interpretacji Derridy — charakter zachodniej metafizyki. Jej rozwojowi sprzyjało (a może już było jej wyrazem) powstanie alfabetu fonetycznego, który — choć w rzeczywistości nigdy nie był i nie mógł być czysto fonetyczny — wspierał „przesąd” o wtórności i podrzędności pisma.

Tymczasem, jak stara się pokazać Derrida, pismo jest przynajmniej logicznie pierwotne, czyli nadrzędne w stosunku do mowy. Znaczy to w końcu tyle, że właściwa pismu dwuznaczność i pośredniość (tj. fakt, że jest ono znakiem znaku) są nadrzędne w stosunku do rzekomej jednoznaczności i bezpośredniości mowy czy samej myśli. Stwierdzenie prymatu pisma wiąże się nie tylko z odrzuceniem wiary w prymat tego, co wewnętrzne, własne, obecne itp. (czyli myśli i mowy), ale też — i nade wszystko — z zakwestionowaniem samego podziału na to, co wewnętrzne, własne, obecne i na to, co zewnętrzne, obce, nieobecne. Powiedzieć, że pismo jest logicznie pierwotne albo że wszystko jest pismem, to podważyć zasadność wszystkich metafizycznych opozycji, w szczególności zaś streszczającego je w pewien sposób przeciwieństwa pisma w wąskim sensie (grafii) i mowy. Prymat pisma znaczy, że ani grafia nie jest czymś po prostu zewnętrznym, ani mowa (a także myśl, świadomość) nie jest czymś po prostu wewnętrznym, ale pospołu wyrastają z dwuznacznego żywiołu, w którym opozycja wnętrza i zewnątrz — podobnie jak wszystkie inne — traci sens (choć zarazem tylko dzięki temu żywiołowi staje się możliwa).

Już z tej bardzo sumarycznej rekonstrukcji wynika, że pojęcie pisma występuje w myśli Derridy niejako na dwóch poziomach. Punktem wyjścia analizy jest pismo w sensie wąskim (grafia), punktem dojścia — pismo jako uniwersalna struktura, której pismo w sensie wąskim jest tylko jedną z możliwych egzemplifikacji. Świadom tej dwoistości, Derrida — mówiąc o piśmie jako uniwersalnej strukturze — używa niekiedy wyrażenia „archi-pismo”. Ale ono także może rodzić nieporozumienia, sugerując, że chodzi tu o jakiegoś historycznego prapismo i w ogóle o jakiś wyraźny początek. Tymczasem, jak zobaczymy, intencją Derridy jest w gruncie rzeczy wykazanie bezzasadności i uchylenie pytania o początek: o początek empiryczno-historyczny, ale także — radykalniej — o początek logiczny.

Rozumowanie przedstawione na kartach *Gramatologii* przypomina pod pewnym istotnym względem rozumowanie typu transcendentalnego. Podobnie jak Kant czy Husserl, Derrida pyta o logiczne „warunki możliwości”. Jak jest możliwe, na przykład — co, chcąc, nie chcąc, przyznają wszyscy językoznawcy i metafizycy — że mowa ulega „zepsuciu” przez pismo? Jak jest, ogólniej mówiąc, możliwe, że sens — chwytny w myślach, wyrażany w słowach — ucieka nam lub zgoła przekształca się w bezsens, tzn. staje się brakiem sensu? Na tak sformułowane pytania Derrida udziela odpowiedzi, która wydaje się logiczna: jeżeli mowa daje się „deprawować” przez pismo, to znaczy, że element

„deprawacji” jest już zawarty w niej samej: jeżeli sens myśli zapisanej zdaje się uciekać, to nie dlatego, że samo pismo jest „złe”, lecz dlatego, że w żadnym momencie — a więc i przed zapisem — sens ten nie był (nie jest) zupełny, że także w mowie czy w myśli był (jest) już naznaczony brakiem, intymnie związany z bezsensem. Podobnie, na pytanie, jak jest możliwe pismo jako „znak znaku”, należy odpowiedzieć, że jest to możliwe dokładnie o tyle, o ile wszystko jest „znakiem znaku”. Pismo może być powtórzeniem mowy wyłącznie pod warunkiem, że sama mowa jest powtórzeniem; i tylko o tyle może być zarazem różnicą w stosunku do mowy, o ile sama mowa jest już różnicą. I tak dalej, i temu podobnie. Słowem, jeśli wyjdziemy od pisma jako od pewnego szczegółowego aspektu rzeczywistości i zadamy transcendentale pytanie o jego warunki możliwości, w odpowiedzi będziemy musieli, zdaniem Derridy, uznać, że struktura pisma ma charakter uniwersalny, a więc, że w swojej istocie (jeśli można tu użyć tego słowa) wszelka rzeczywistość jest pismem. „Rzekomo pochodny charakter pisma — pisze Derrida — choćby był rzeczywistym i masowo występującym faktem, możliwy był pod jednym tylko warunkiem: że język „źródłowy”, „naturalny” itp. nigdy nie istniał, że nigdy nie był nienaruszony przez pismo, że sam był zawsze pewnym pismem”⁴⁸.

Czy można by zatem stwierdzić, że postulowana i praktykowana przez Derridę gramatologia jest rodzajem refleksji transcendentalnej? Odpowiedź na to pytanie nie może być jednoznaczna (zwłaszcza, że wymagałaby uprzedniego porozumienia się co do dokładnego sensu terminu „transcendentalizm”). Powiedzmy ogólnie, że stosunek Derridy do transcendentalizmu jest ambiwalentny, z czego zresztą sam filozof zdaje sobie doskonale sprawę. Twierdzi mianowicie, podobnie jak Lévinas, że przez transcendentalizm trzeba przejść — aby z niego wyjść⁴⁹, co ostatecznie znaczy bodaj tyle, że transcendentalny typ pytań (o warunki możliwości) winien nas doprowadzić do zakwestionowania typowych dla transcendentalizmu odpowiedzi, a także milczących założeń zawartych w treści konkretnych pytań. Chodziłoby zatem o „zluzowanie” tego, co w samym transcendentalizmie — podobnie jak w heglowskiej dialektyce — jest jeszcze metafizyczne.

Tym, co w transcendentalizmie metafizyczne, jest niewątpliwie wiara w możliwość pełni sensu i związane z tym przekonanie o przypadkowym oraz przejściowym charakterze nonsensu. Ani Kant, ani Hegel, ani Husserl nie interesują się brakiem sensu jako problemem filozoficznym: jest on dla nich co najwyżej marginesem w rozważaniach na temat sensu. Derrida, przeciwnie, z przypadków braku lub nieuchwytności sensu czyni problem podstawowy⁵⁰. Jak dla Kanta istnienie newtonowskiej fizyki, tak dla niego umykanie sensu

⁴⁸ *De la grammatologie*, wyd. cyt., s. 82.

⁴⁹ Zob. *De la grammatologie*, wyd. cyt., s. 90.

⁵⁰ Zob. m.in. *Sygnatura zdarzenie kontekst*, wyd. cyt.

(a więc np., alienacja mowy w piśmie) jest tym podstawowym „datum”, o którego warunki możliwości powinniśmy pytać. Po drugie, transcendentalizm, w swoim poszukiwaniu sensu, przypisuje wyjątkowy status podmiotowi. Dla Kanta, Hegla i Husserla świadomy (tj. uobecniający się samemu sobie) podmiot jest ostateczną podstawą wszelkiego sensu, wszelkiej obecności i prawdy. Derridiańska koncepcja pisma wyraźnie uderza w ten przywilej podmiotowości. Jeżeli pismo czy archi-pismo jest żywiołem poprzedzającym wszelkie opozycje, znaczy to między innymi, że poprzedza opozycję podmiotu i przedmiotu, a zatem i sam podmiot. Gdyby w tym kontekście można było jeszcze mówić o jakiejś konstytucji, należałoby powiedzieć, że to pismo konstytuuje — a zarazem nieuchronnie rozdziera, „dyslokuję” podmiot — a nie odwrotnie⁵¹. Ale, co więcej, koncepcja pisma czy archi-pisma uderza też, jak wspomniałam, w samą ideę podstawy czy początku.

By to lepiej pokazać, przywołajmy kolejne z derridiańskich słów-kluczy: „śląd”. Trudno tu mówić o pojęciu, gdyż Derrida ucieka się do tego słowa właśnie po to, by uniknąć właściwej „normalnym” pojęciom określoności. „Śląd”, mający nam przybliżyć naturę pisma, jest, by tak rzec, kwintesencją ambiwalencji. Wskazując na funkcje, jakie słowo to pełni w myśli Nietzschego, Freuda i przede wszystkim Lévinasa, Derrida nie tyle zdradza swoje filozoficzne powinowactwa i proponuje określony kierunek interpretacji swojej własnej koncepcji „ślądu”, co wydobywa na jaw pewną szczególną właściwość tego słowa, a mianowicie fakt, że służyło ono nazwaniu czegoś, co sytuuje się na granicy metafizyki czy zgoła ją przekracza i na co sama metafizyka nie znajdowała nazwy. Niemetafizyczność ślądu polega przede wszystkim na tym, że — w odróżnieniu (ale nie w opozycji!) do bytu — nie daje się on nigdy uobecnić. Dlatego też Lévinas powie, że jest on przeszłością, która nigdy nie była teraźniejszością. Wydaje się jednak, że — z perspektywy autora *Różni* — z równym powodzeniem można by go przyrównać do przyszłości, która nigdy nie będzie teraźniejsza⁵².

Pomijając związane ze „śladem” konotacje nietzscheańsko-freudowskie i levinasowskie, tzn. nie rozstrzygając, na ile są one istotne dla koncepcji samego Derridy, poprzestańmy na stwierdzeniu, że pojęcie (pseudopojęcie, antypojęcie?) ślądu zostało przez autora *Gramatologii* pomyślane jako swoiste przewzięcie tradycyjnej koncepcji znaku. Koncepcja ta opiera się na odróżnieniu tego, co w znaku znaczące, od tego, co przezeń znaczone, tj. zakłada opozycję znaczące/znaczone, która jest, w oczach Derridy, wyrazem lub pochodną wszystkich innych metafizycznych opozycji.

Kwestionując tę opozycję, autor *Gramatologii* twierdzi, że w istocie obie jej strony, tj. zarówno znaczące, jak znaczone, mają charakter ślądu („... la trace

⁵¹ Zob. *De la grammatologie*, wyd. cyt., s. 100.

⁵² Zob. *Różnia (différance)*, wyd. cyt., s. 389.

affecte la totalité du signe sous ses deux faces"⁵³). Znaczy to, jednocześnie, że żaden z członów klasycznej opozycji nie jest tożsamy ze sobą i że różnica między nimi jest co najmniej względna. Nigdzie, ani w mowie, ani w myśli, ani w bezmyślnym czy przedmyślnym istnieniu, nie napotykamy, zdaniem Derridy, na coś, co byłoby tylko i po prostu „znaczonym” — autonomiczną rzeczywistością, do której nie wiedzieć skąd, dlaczego ni po co w jakimś momencie dolepia się jakieś „znaczące”. Aby jakiegolwiek znaczenie było w ogóle możliwe, to, co znaczone, musi być już zawsze, „źródłowo” i „istotowo”, „w pozycji znaczącego”⁵⁴, to znaczy musi się już zawsze wewnątrznie rozdwajać, będąc zarazem sobą (tj. znaczącym) i swoim „innym” (znaczącym). I, rzecz jasna, odwrotnie: znaczące (mowa, pismo) możliwe są o tyle, o ile zawsze i nieuchronnie są zarazem tym, co znaczone, tzn. właśnie o tyle, o ile nie są li tylko owym neutralnym, przezroczystym medium, jakie chciała w nich widzieć metafizyczna tradycja. „Ślad” jest tą paradoksalną jednią znaczonego i znaczącego lub, co na jedno wychodzi, wewnętrzną nietożsamością znaczonego, które staje się swoim własnym znaczącym i wewnętrzną nietożsamością znaczącego, które staje się swoim własnym znaczącym. Skoro znaczone zawsze jest już „w pozycji znaczącego”, znaczące zaś zawsze już „w pozycji znaczonego”, samo rozróżnienie na znaczone i znaczące okazuje się w najwyższym stopniu problematyczne. Jak chce Derrida, różnica między nimi — i wszelka różnica — nie jest żadną opozycją, lecz quasi-synonimem powtórzenia. Powtórzenia, które nie jest zwykłym powieleniem, które różnicuje bez ustanawiania opozycji.

Wróćmy do problemu początku. W jakim sensie myśl Derridy ów problem uchyla? Odpowiedź zawarta jest właśnie w twierdzeniu, zgodnie z którym początkiem jest ślad — czyli dwuznaczność, czyli niemożność wyraźnego odróżnienia znaczonego od znaczącego, a zatem też niemożność rozstrzygnięcia, który z tych terminów jest pierwotny, który jest „podstawą” i początkiem. Znaczące i znaczone dają się ująć tylko w powiązaniu, które jest powiązaniem wewnętrznym, decydującym o ambiwalentnej naturze każdego z nich. Skoro znaczone jest zarazem znaczące, a znaczące — znaczone, hipotetyczny początek nie daje się prawomocnie odróżnić od tego, co przezeń zapoczątkowywane. Można by nawet paradoksalnie powiedzieć, że sens początku zyskuje on tylko przez to, co zapoczątkowuje, a zatem, że jest wobec tego, co zapoczątkowuje, wtórny. Jak w innym miejscu mówi Derrida, warunkiem oryginału jest istnienie kopii⁵⁵.

Nie ma zatem żadnej ostatecznej podstawy, żadnego jednoznacznego początku, żadnego celu, żadnych prostych opozycji i żadnych jasno określonych sensów. To, co jest warunkiem możliwości jakichkolwiek sensów

⁵³ *De la grammatologie*, wyd. cyt., s. 108.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ *Zob. Sygnatura zdarzenie kontekst*, wyd. cyt.

(dwuznaczność śladu), wyznacza zarazem ich granicę lub, co na jedno wychodzi, jest też warunkiem nonsensu, koniecznością tego, że wszelki sens jest niepełny, że między znaczącym i znaczonym powstaje ambiwalentna relacja, która nigdy nie jest zwykłym ujmowaniem, a raczej nieustannym różnicowaniem: różnicowaniem się wewnętrznym, różnicowaniem się nawzajem. Ostatnim i najbardziej ogólnym słowem derridiańskiej „wizji świata” jest więc różnica.

Różnica lub raczej, by skorzystać z istniejącego przekładu, „różnia” — *différance* pisana przez „a” w odróżnieniu od zwykłej *différence*. Słowo to nawiązuje, w intencji Derridy, do obu podstawowych znaczeń francuskiego czasownika *différer* (i łacińskiego *différere*): różnić (się) i odwlekać, odkładać w czasie. Ponadto dzięki literze „a” termin ma być bliższy imiesłowowej końcówce „ant” (*différant* — różniący (się) lub odwlekający), a tym samym sensowi czasownikowemu (w odróżnieniu do rzeczownikowego). Choć bowiem różnia wykracza poza opozycję bierności i działania, język czasowników przybliża ją lepiej niż rzeczownikowy. Różnia nie jest przecież żadną substancją, żadnym bytem. Ściśle biorąc, w ogóle nie można o niej powiedzieć, że jest ani że jest jakaś (to znaczy że ma jakieś właściwości). Jest radykalnie niewystawialna. Można co najwyżej wskazać na jej, by tak rzec, transcendentalne funkcje.

„Różnia — czytamy — jest [przekreślone — M.K.] tym, co umożliwia uobecnianie się bytu obecnego”, choć „sama nie uobecnia się nigdy”⁵⁶. Derrida wychodzi tu od saussure’owskiej koncepcji języka jako systemu cech dystyngtywnych, czyli systemu różnic. Pomimo rozmaitych metafizycznych „przesądów”, od jakich nie zdołał się uwolnić, de Saussure ma w oczach Derridy tę podstawową zasługę, że wyraźnie dostrzegł fundamentalną rolę różnicy — zarówno po stronie znaczącego, jak po stronie znaczonego — w konstytuowaniu się jakiegokolwiek sensu. Różnia jest jednak czymś więcej niż zwykłą różnicą. Jest raczej całym ich systemem, a zarazem tym, dzięki czemu one powstają. Jest, jak pisze Derrida, „grą „wytwarzającą” — przez coś, co nie jest po prostu działaniem — owe różnice, efekty różnicowe”⁵⁷. „Wytwarzającą” z konieczności w cudzysłowie, nie chodzi bowiem o wytwarzanie będące aktywnością czegoś lub kogoś.

Odwołując się do drugiego znaczenia słowa *différer*, Derrida pojmuje owo wytwarzanie różnic jako swoiste odwlekanie, odsuwanie czy rozsuwanie, które ma sens zarazem czasowy i przestrzenny. Tym, co ulega rozsunięciu, jest najogólniej mówiąc, „obecność tego, co obecne”. Obecność zatem — za sprawą różni — nigdy nie jest po prostu obecnością, lecz obecnością „zmodyfikowaną”, pękniętą, niepełną, odnoszącą się do nieobecności (przeszłości i przyszłości). Ale też tylko w tej „zmodyfikowanej” postaci może się w ogóle pojawić — w od-

⁵⁶ *Różnia (différance)*, wyd. cyt., s. 378.

⁵⁷ Tamże, s. 367.

niesieniu do swojego „innego” i, by tak rzec, na jego tle. „Zgodnie z logiką samą — pisze Derrida — filozofia żyje w łonie różni oraz z różni, nie dostrzegając, że to samo nie jest ze sobą tożsame. To samo właśnie jest różnią ujętą jako nieproste i niejednoznaczne przejście od jednego do drugiego, różnego od tamtego, od jednego do drugiego członu przeciwstawności”⁵⁸. I, komentując Freuda, dodaje: „Jedno nie jest niczym innym jak drugim, tylko odroczonym, jak odroczeniem drugiego. Jedno jest w różni drugim, jedno jest różnią drugiego”⁵⁹.

Czy zarysowana w ten sposób koncepcja nie jest w gruncie rzeczy koncepcją heglowską, ideą jedności tożsamości i różnicy? Powracamy w ten sposób do problemu poruszonego już w pierwszej części rozważań. I w taki sam sposób wypadnie nam ten problem rozstrzygnąć. Powinowactwo derridiańskiego myślenia różni z heglowskim myśleniem różnicy nie jest kwestią sporną w oczach samego Derridy. Nie przypadkiem wszak proponuje, by słowa „różnia” używać we francuskich przekładach Hegla⁶⁰. Zarazem po raz kolejny wobec Hegla się dystansuje, postulując, by „nie zerwać z nim, co nie miałoby cienia sensu ani szansy, ale dokonać w nim pewnego minimalnego i zarazem radykalnego przesunięcia”⁶¹. Charakter tego przesunięcia nie zostaje w tekście nazwany, ale — w świetle wszystkich dotychczasowych rozważań — możemy się tego domyślić. Derridiańska koncepcja różni (śladu, pisma, a także powtórzenia — słowem, wszystkich określeń, które w intencji Derridy oświetlają się nawzajem i których w końcu używa zamiennie) „luzuje” heglowską dialektykę w ten przede wszystkim sposób, że nie zrównuje różnicy z negacją i nie czyni z niej funkcji podmiotu w jego drodze wychodzenia od siebie i powracania do siebie. Jedność tożsamości i różnicy oznacza dla Hegla ostatecznie triumf tożsamości (samowiedzy). Jeśli perspektywę i samą logiczną możliwość takiego triumfu odrzucimy, ideał samowiedzy zastępując antyideałem „śladu” lub „różni”, dialektyka przekształci się w to, czym staje się u autora *Farmakonu*: nieskończoną grą tego samego i innego, obecności i nieobecności, które ciągle do siebie odsyłają i w sobie „przechodzą” zamieniając się miejscami.

Postmodernistyczne perspektywy myślenia

Obwieszczając koniec filozofii, Heidegger wytyczał jednocześnie zadania przyszłego myślenia. Akceptując rozróżnienie filozofii i myślenia⁶², choć nie

⁵⁸ Tamże, s. 396.

⁵⁹ Tamże, s. 398.

⁶⁰ Tamże, s. 390–391.

⁶¹ Tamże, s. 391.

⁶² Zob. *De la grammatologie*, wyd. cyt., s. 142.

zgadzając się na heideggerowską propozycję związania myślenia z byciem, Derrida — przez metodę dekonstrukcji oraz związaną z nią koncepcję rzeczywistości jako pisma — na swój sposób realizuje nowy sposób myślenia lub co najmniej — jak sam twierdzi — przyspiesza moment jego nastania. Każdy czytelnik Derridy — o ile nie chce pozostać na etapie kolekcjonera „nowinek” — musi zadać sobie pytanie, czy i na ile propozycję tę należy traktować poważnie. Bez wątpienia jedynym uczciwym sposobem udzielenia sobie na to pytanie odpowiedzi jest próba rzetelnego zrozumienia owej myśli i podjęcia z nią dialogu na terenie, który ona wyznacza. Jest to, najogólniej mówiąc, teren pytań o transcendentalne warunki kultury zarówno w jej sukcesach (sensach), jak w jej porażkach (nonsensach). Jest to również, na nieco niższym poziomie ogólności, teren pytań o istotę europejskiej tradycji duchowej i o jej aktualny stan. Z pewnością nie jest to teren, na którym o wadze myśli rozstrzyga jej naukowość rozumiana jako weryfikarność wedle utartych procedur logiczno-empirycznych. Z „nagich faktów” na pewno nie wynika, że kultura Zachodu stanowi zamkniętą lub przynajmniej zamykającą się epokę, ani tym bardziej, że rzeczywistość ma strukturę pisma. Warto się jednak zastanowić nad heurystyczną wartością wysuwanych przez Derridę propozycji, to znaczy zbadać, czy i na ile pozwalają one dokonać przekonującej interpretacji faktów, a zarazem, czy i na ile udzielają odpowiedzi na najważniejsze wyzwania współczesności — zarówno czysto intelektualne, jak polityczne.

Wydaje się, że Derrida nie miał, jak na razie, szczęścia ani do wnikliwych krytyków, ani do wnikliwych zwolenników. Zarówno ataki, jak entuzjazm wzbudzone przez postmodernizm odnoszą się raczej do pewnej ogólnej aury (o posmaku skandalu), jaka tę myśl otacza lub do paru szczególnie prowokacyjnych haseł.

Niezależnie od tego, jaką wartość filozoficzną przyznamy postmodernizmowi, zwłaszcza zaś myśli Derridy, łatwo zauważyć związane z nim (nią) niebezpieczeństwa. Sugestywnie pisał o nich np. Jacques Bouveresse⁶³, dopatrujący się w postmodernizmie — zacierającym granice między sensem i nonsensem, poznaniem naukowym i opowieścią mityczną lub literacką, cywilizacją i barbarzyństwem — zwykłego cynizmu. Teorie Derridy można odbierać jako zachętę do dowolności i intelektualnej nieodpowiedzialności, jako mętną apoteozę „rozpleniiania” znaczeń, wolności od wszelkich reguł i rygorów. Krytyka europejskiego etnocentryzmu i logocentryzmu może nie tylko wspierać super-liberalną i „ekumeniczną” praktykę *political correctness* lub buddyżujące ruchy ekologiczne, ale też służyć za parawan myślowego, obyczajowego i politycznego barbarzyństwa.

⁶³ J. Bouveresse: *Rationalité et cynisme* [Racjonalność i cynizm]. Fragmenty tłumaczone w: „Literatura na świecie” 1988, nr 8/9.

Są to rzeczy na ogół dobrze znane (krytyka postmodernizmu dotarła do nas przed nim samym). Osobiście jestem przekonana, że niebezpieczeństw tych nie należy demonizować. Jeżeli we współczesnym świecie źle się dzieje, a dzieć się będzie jeszcze gorzej, odpowiedzialność za to z pewnością nie spada na Derridę i jemu podobnych. Wypadałoby raczej docenić przenikliwość świadectwa, jakie ich myśl wystawia naszym czasom (jeśli nie kondycji ludzkiego myślenia w ogóle). Warto też zwrócić uwagę na związane z tą myślą szanse. „Luz” wobec tradycji, wobec wywodzących się z niej pojęć, założeń, oczekiwań, a także instytucji, ma nas — w intencji postmodernistów — strzec przed wszelkim dogmatyzmem, przed pokusą ideologii i związanej z ideologią przemocy. Postmodernizm można w gruncie rzeczy rozpatrywać jako najbardziej radykalny sprzeciw wobec XX-wiecznych totalitaryzmów, a także rozmaitych form zniewolenia, będących udziałem ludzkości w ramach globalnej cywilizacji naukowo-technicznej.

Otwarte trzeba jednak pozostawić pytanie, na ile zagrożenia te są konsekwencją zajadłe demaskowanych przez Derridę atrybutów tradycyjnej europejskości, na ile zaś przeciwnie, wynikają raczej — jak chciał Husserl — z zapoznania tego, co dla „europejskości” najważniejsze. Rozstrzygnięcia wymagałaby najpierw wątpliwość, czy coś takiego jak „europejskość” w ogóle istnieje, tzn. czy jest czymś więcej niż filozoficzną konstrukcją i papierowym projektem. Jeżeli prawdą jest, że ścigając *eidos* europejskiego człowieczeństwa Husserl budował zamki na lodzie, prawdą jest pewnie i to, że występując przeciwko temu *eidos* Derrida walczy z wiatrakami. Jeśli zaś, mimo wszystko, o istocie Europy można mówić bez zadawania gwałtu zbyt wielorakiej rzeczywistości, czy nie należałoby uznać, że tradycja sofistów jest dla niej równie konstytutywna, co tradycja Platona, że „metafizyka obecności” i pościg za Absolutem określa ją nie bardziej niż wola buntu i pokusa totalnego wątpienia? Czy sam Derrida nie jest nieodrodnym synem Europy?

Czym zatem jest duchowa Europa, do której tak chętnie się poczuwamy lub do której przynajmniej aspirujemy? Nie wyobrażam sobie rzetelnej dyskusji z Derridą, która nie byłaby szukaniem odpowiedzi na to — między innymi — pytanie.