

# Richard Rorty

---

## Dekonstrukcja

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (45), 183-223

---

1997

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# Prezentacje

*Richard Rorty*

## Dekonstrukcja

Ruch znany jako „dekonstrukcja” ma w chwili pisania tego tekstu (1989) niewiele ponad dwadzieścia lat. Samoświadomość uzyskał dopiero w latach siedemdziesiątych. Jednakże retrospektywnie jego początki datuje się często na rok 1966, kiedy francuski filozof Jacques Derrida podczas konferencji poświęconej strukturalizmowi, na Johns Hopkins University w Baltimore wygłosił odczyt pt. *Structure, Sign and Play in Discourse of the Human Sciences* (drukowany w: J. Derrida *Writing and Difference*, Chicago 1978, s. 278-294. Przekład polski Moniki Adamczyk pt. *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki” 1986 nr 2). Artykuł ten, charakteryzujący się wyraźnym zerwaniem z założeniami strukturalizmu, natychmiast okrzyknięto zwiastunem „poststrukturalizmu”. Ów termin był jednak, i wciąż pozostaje, beznadziejnie niejasny. Jakiegoś sensu nabiera dopiero przez powiązanie z postaciami Derridy i Michela Foucaulta. Ci dwaj głęboko oryginalni myśliciele nie uważali się bynajmniej za przedstawicieli jakiegoś wspólnego ruchu, nie kierowali się też szczególną wrogością do strukturalizmu. Mieli odrębne programy – opozycyjne wobec różnych tradycji i skupiające się na odmiennych kwestiach. Wczesne prace Derridy – te właśnie, które wywarły największy wpływ na dekonstrukcjonizm – stanowiły kontynuację i intensyfikację

Heideggerowskiego ataku na platonizm. Przybrały one formę krytycznych omówień Rousseau, Hegla, Nietzschego, de Saussure'a i wielu innych autorów, z Heideggerem włącznie. Inaczej ma się sprawa z Foucaultem. Chociaż i on pozostawał pod silnym wpływem Heideggera, książki, które uczyniły go sławnym, były raczej pracami historycznymi z zakresu dziejów instytucji i reżimów dyscyplinarnych niż dziełami filozoficznymi. Książki te miały zabarwienie wyraźnie polityczne, podczas gdy wczesne pisma Derridy dotyczyły kwestii politycznych tylko okazjonalnie.

Mimo dzielących ich różnic, oni właśnie posłużyli za dwa spośród trzech zasadniczych źródeł inspiracji dla dekonstrukcjonizmu: Derrida jako „dostawca” programu filozoficznego, Foucault – lewicowej orientacji politycznej. Żaden z nich jednak nie uważał się za literaturoznawcę, nie marzył też, o stworzeniu nowej szkoły w badaniach literackich. Bez trzeciego źródła – pism Paula de Mana – trudno sobie wyobrazić powstanie tej szkoły.

De Man był Belgiem, jednak wyemigrował do Ameryki i studiował w Harwardzie. W 1970 roku został profesorem literatury porównawczej w Yale.<sup>1</sup> Na długo przed zetknięciem się z dziełem Derridy (którego po raz pierwszy spotkał w 1966 roku na konferencji w Johns Hopkins University) publikował mocne i oryginalne interpretacje tekstów literackich oraz, wywierające duży wpływ, teoretyczne rozważania o naturze i celu badań literackich. Znajdował się pod silnym wpływem filozofii, zwłaszcza Nietzschego, Husserla i Heideggera. Również jego studenci, co było raczej niezwykle u amerykańskich studentów literatury w tamtym czasie, stali się czytelnikami dzieł filozoficznych. Kiedy przyszała pora, szybko przyswoili sobie myśl Derridy i Foucaulta – ułatwiły to regularne wizyty Derridy w Yale na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Studenci de Mana utworzyli rdzeń ruchu

---

<sup>1</sup> Po śmierci de Mana w 1984 roku odkryto, że w wieku około dwudziestu lat pisywał on antysemickie artykuły do kolaboracyjnych pism w Belgii. Niektórzy wrogowie dekonstrukcji próbowali wykorzystać ten fakt do zdyskredytowania ruchu. Wielu jego przyjaciół (szczególnie Derrida i Hartman) zareagowało życzliwymi próbami powiązania dojrzałych dzieł de Mana z tym, co robił w młodości. Biograficzne materiały o de Manie można znaleźć we wstępie Lindsaya Watersa do de Mana *Critical Writings 1953 – 1978* (Minneapolis 1989). Bibliografię i omówienie kontrowersji wokół wczesnych pism de Mana zawiera *Postscript* Norrisa, w: Ch. Norris *Paul de Man. Deconstruction and the Critique of Aesthetic Ideology*, New York 1988.

dekonstrukcjonistycznego, a dekonstrukcyjna krytyka literacka wiele ze swego szczególnego tonu i specjalnej emfazy zawdzięcza jego przykładowi.

Termin „ruch dekonstrukcjonistyczny” ma dwa znaczenia – szersze i węższe. W sensie szerszym używa się go na określenie ruchu znacznie wykraczającego poza badania literackie. „Dekonstrukcja” stała się równie popularnym hasłem w naukach politycznych, historii i prawie, jak i w nauce o literaturze. We wszystkich tych dyscyplinach słowo to oznacza projekt radykalnej destabilizacji, a nastawionym konserwatywnie przedstawicielom tych dyscyplin kojarzy się z jakimś nihilistycznym odrzuceniem tradycyjnych wartości i instytucji. „Dekonstrukcjonista” jest dla nich z grubsza synonimem „politycznego radykała, uprawiającego perwersyjną, pisaną nieznośnie hermetycznym językiem, krytykę akceptowanych idei”. Jednak w pracach przyszlých historyków idei termin „dekonstrukcjonizm” będzie prawdopodobnie używany jako nazwa rezultatu nagłego natchnienia anglojęzycznego świata intelektualnego ideami Nietzschego i Heideggera. Z tej perspektywy dekonstrukcjonistyczne badania literackie będą się wydawać tylko jednym z aspektów wtargnięcia pewnej europejskiej tradycji filozoficznej w kulturę akademicką, która wcześniej tradycję tę ignorowała. Niniejszy tekst będzie poświęcony ruchowi dekonstrukcjonistycznemu rozumianemu wąsko – jako szkoła w badaniach literackich. Mimo takiego ujęcia co najmniej połowę miejsca trzeba będzie poświęcić dość szczegółowemu omówieniu dekonstrukcjonistycznego filozofowania. A to z tego powodu, że dekonstrukcjonizm jest prawdopodobnie najbardziej nastawionym na teorię, specyficznym filozoficznym ruchem w historii literaturoznawstwa. Słowa-klucze, którymi usiane są dekonstrukcjonistyczne odczytania tekstów literackich – jak np. „metafizyka” w specyficznym Heideggerowskim sensie – są niezrozumiałe dla tych, którym brak filozoficznego przygotowania. Jest rzeczą trudną, a być może niemożliwą, znalezienie krytyka dekonstrukcjonisty, który nie byłby czytany w filozofii, który nie brałby udziału w dyskusjach teoretycznych. W przeciwieństwie do wielu ruchów krytycznoliterackich w przeszłości, dekonstrukcjonizm nie zmierza do ustanowienia nowego poprawionego kanonu dzieł literackich. Chociaż niektórzy autorzy (jak np. Rousseau) stanowią przykłady ulubione, to jednak dekonstrukcjonistyczni krytycy nie są szczególnie zainteresowani przewartościowywaniem dzieł kanonicznych ani przebieraniem pośród

nich. Podobnie jak w przypadku freudystów, prawie każde dzieło jest wodą na ich młyn. I tak jak krytyka freudowska czerpie siły z psychoanalizy, tak również krytyka dekonstrukcjonistyczna źródło mocy znajduje poza literaturą – w filozofii. Podobnie jak pozytywizm logiczny, omawiany ruch rości pretensje do dostarczania niezbędnego wsparcia filozoficznego dla wszystkich dyscyplin, nie tylko dla studiów nad literaturą.

Termin „teoria literatury” (używany obecnie na określenie pewnej dziedziny specjalizacji zawodowej nauczycieli literatury, analogicznie do „XVII-wiecznej literatury niemieckiej” czy „współczesnego dramatu europejskiego”) jest z grubsza synonimiczny z [określeniem] „omówienie Nietzschego, Freuda, Heideggera, Derridy, Lacana, Foucaulta, de Mana, Lyotarda i in”. Na uniwersytetach świata anglojęzycznego o wiele więcej o najnowszej filozofii francuskiej i niemieckiej wykłada się teraz w katedrach anglistyki niż katedrach filozoficznych. Ponadto nauczaniu tego typu filozofii prawie zawsze towarzyszą ataki na sposób, w jaki wydziały anglistyki tradycyjnie pojmowały swoje funkcje, oraz świadome i systematyczne próby upolitycznienia owych funkcji. Tak więc, po częściach poświęconych teorii dekonstrukcjonistycznej i praktyce dekonstrukcyjnej krytyki, tekst ten zamknie część poświęcona stosunkowi dekonstrukcyjnych badań literackich do radykalizmu politycznego.

### **Teoria dekonstrukcjonistyczna**

Większość pism Derridy kontynuuje linię myśli zapoczątkowaną przez Fryderyka Nietzschego i przebiegającą przez prace Martina Heideggera. Linia ta charakteryzuje się coraz radykalniejszym zrywaniem z platonizmem, tj. z aparatem filozoficznych dystynkcji, który Zachód odziedziczył po Platonie i który zdominował europejskie myślenie. W pamiętnym fragmencie *Zmierzchu bogów* Nietzsche opisuje, „jak «prawdziwy świat» stał się bajką”. Szkicuje on tam teorię stopniowego rozkładu „innoświatowego” (*other-worldy*) sposobu myślenia, wspólnego Platonowi, chrześcijaństwu i Kantowi; sposobu myślenia, który przeciwstawia Prawdziwemu Światu Rzeczywistości Świat Zjawisk, stwarzany przez zmysły, materię, grzech lub strukturę ludzkiego rozumienia. Charakterystycznym wyrazem owej „innoświatowości”

(*other-worldliness*), tej próby ucieczki przed czasem i historią w wieczność, jest to, co dekonstrukcyoniści często nazywają „tradycyjnymi opozycjami binarnymi”: prawda – fałsz, pierwotne – pochodne, jednorodne – zróżnicowane, obiektywne – subiektywne itd.

W tekstach, które Heidegger napisał po odwróceniu się od „ontologii fenomenologicznej”, zaprezentowanej we wczesnej pracy *Bycie i czas*, utożsamia on platonizm z tym, co nazywa „metafizyką”, a metafizykę – z przeznaczeniem Zachodu. Według Heideggera postaci, takie jak św. Paweł, Kartezjusz, Newton, Kant, John Stuart Mill i Marks są tylko epizodami w historii metafizyki. Ich wizje pozostawały wizjami platońskimi nawet wówczas, gdy oni sami odzegnawali się od „innowiatowości” – ponieważ wszyscy w ten lub inny sposób trwali przy rozróżnieniu między rzeczywistością a pozorem, czy tym, co racjonalne, a tym, co irracjonalne. Nawet empiryzm i pozytywizm przyjmowały te rozróżnienia bez zastrzeżeń i dlatego, zdaniem Heideggera, były po prostu strywalizowanymi i zdegenerowanymi formami myśli metafizycznej. „Cała metafizyka, łącznie ze swoim przeciwnikiem pozytywizmem, mówi językiem Platona”<sup>2</sup>.

Heidegger zalicza w poczet metafizyków nawet Nietzschego – jako metafizyka woli mocy, filozofa, który odwrócił Platońską opozycję Bytu i Stawania się, czyniąc Stawanie się – w formie nieskończonego przepływu mocy z punktu do punktu – czymś podstawowym. Heidegger cytuje wypowiedź Nietzschego: „Na d a ć stawaniu się charakter Bytu – oto n a j w y ż s z a w o l a m o c y”<sup>3</sup>. Takie fragmenty wspierają Heideggerowskie twierdzenie, że Nietzsche był „ostatnim metafizykiem”, a zatem jeszcze nie myślicielem p o s t m e t a f i z y c z n y m, zdolnym do całkowitego uwolnienia się od platonizmu<sup>4</sup>. Heidegger miał nadzieję, że sam stanie się takim myślicielem. Liczył na to, że uniknie przeznaczenia Zachodu rezygnując z poglądu w kwestii: co jest naprawdę rzeczywiste z myślenia w terminach k t ó r e j k o l w i e k z tradycyjnych binarnych i hierarchicznych opozycji.

<sup>2</sup> M. Heidegger *The End of Philosophy and the Task of Thinking*, w: tegoż *Basic Writings*, New York 1977, s. 386.

<sup>3</sup> F. Nietzsche *The Will to Power*, par. 617 cytowany przez Heideggera w książce: *Nietzsche*, San Francisco 1982, t. 4, s. 202.

<sup>4</sup> Zob. Heidegger *The Word of Nietzsche*, w: M. Heidegger *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York 1977, s. 84, a także: tenże *Nietzsche*, t. 4, s. 202-205.

To, co Heidegger nazywał „platonizmem”, „metafizyką” czy „ontoteologią”, Derrida nazywa „metafizyką obecności” lub „logocentryzmem” (albo też, z rzadka – „fallogocentryzmem”). Derrida powtarza twierdzenie Heideggera, że metafizyka ta przenika całą kulturę zachodnią. Obaj widzą w tradycyjnych opozycjach binarnych infekcję dotykającą wszystkich obszarów życia i myśli, łącznie z literaturą i literaturoznawstwem. Derrida całkowicie zgadza się więc z Heideggerem, że zadaniem myśliciela jest uwolnienie się od tych opozycji oraz od kształtowanych przez nie form życia intelektualnego i kulturalnego. Jednakże Derrida nie uważa, by Heideggerowi udało się tego dokonać. Jak mówi:

To, co próbuję robić, nie byłoby możliwe bez otwarcia pytań Heideggerowskich [...]. Jednak pomimo, a raczej z powodu, tego długu wobec myśli Heideggera próbuję odnajdywać w jego tekście znaki przynależności do metafizyki czy też do tego, co sam nazywa ontoteologią.<sup>5</sup>

Głównym znakiem trwale metafizycznego charakteru myśli Heideggera jest, według Derridy, sposób posługiwania się przez niego pojęciem „Bycia”. Stopniowe, dokonujące się w ciągu dwóch tysięcy lat, przejście od platonizmu Platona do Nietzscheańskiego platonizmu na wspak Heidegger opisał jako stopniowe „zapominanie Bycia”. Zapomnieć Bycie, to – w ujęciu Heideggera – pomylić Bycie z bytami. Twierdzi on, że Platon utożsamiał pytanie „czym jest Bycie?” z [pytaniem] „jaka jest najogólniejsza charakterystyka bytów?”. Jest to utożsamienie, które zaciemnia to, co Heidegger nazwał „różnicą ontologiczną” – różnicą między Byciem a bytami. Heidegger traktował tę różnicę jako analogiczną do różnicy między słuchaniem pełnym akceptacji a chęcią schematyzowania i kontroli.

To tajemnicze pojęcie Bycia – czegoś, co wyobrażali sobie presokratycy, ale co stopniowo ulegało zapomnieniu, w miarę jak Zachód zezłizgiwał się ku nietzscheańskiemu kultowi mocy i kulturze zdominowanej przez racjonalność środków i celów (*means-end rationality*) oraz technologiczny gigantyzm – jest tym elementem Heideggerowskiej myśli, który Derrida porzuca. „Różnicę ontologiczną” uważa on za pojęcie pozostające „we władzy metafizyki”<sup>6</sup>; powiada:

---

<sup>5</sup> J. Derrida *Positions*, Chicago 1981, s. 9-10.

<sup>6</sup> Tamże, s. 10.

Nie będzie nazwy wyjątkowej, nawet jeśli miałyby to być nazwa Bycia. I musimy o tym myśleć bez nostalgii, to jest poza mitem jakiegoś czysto matczynego czy ojczystego (*maternal or paternal*) języka, utraconej ojczyzny myśli.<sup>7</sup>

W celu zdystansowania się od Heideggera Derrida tworzy fragmenty terminologii filozoficznej („ślad”, „różnia”, „*archi-écriture*”, „suplement” i wiele innych), pomyślanej tak, by wykpić i zastąpić oryginalną terminologię Heideggera (*Ereignis*, *Lichtung* itp.)<sup>8</sup>. O ile słowa Heideggera wyrażają cześć dla tego, co niewypowiedziane, co milczące i co trwałe, o tyle terminy Derridy wyrażają jego czuły podziw dla tego, co się pleni, co nieuchwytnie, aluzyjne, wciąż się rekontekstualizujące. Uważa on, że cechy te lepiej przejawiają się w piśmie niż w mowie – odwraca więc pierwszeństwo przyznawane przez Platona (i Heideggera) słowu mówionemu przed pisany. Konstruując tę terminologię Derrida ubiega się o pozycję, którą Heidegger domyślnie przyznawał sobie – pozycję pierwszego myśliciela postmetafizycznego, proroka czasów, w których dystynkcja rzeczywistość-pozór całkowicie utraci hegemonię nad naszym myśleniem.

Porzucając Heideggerowską nostalgię Derrida uwolnił się od tych składników myśli Heideggera, które współbrzmiały z jego sentymentalnym pastoralizmem i nacjonalizmem – ścieżkami, które przywiodły go do nazizmu. Derrida dostosował więc Heideggera do potrzeb politycznej lewicy. Następnie, i to jest ważniejsze ze względu na cele dekonstrukcjonistycznych badaczy literatury, przeszedł od sentymentalnego Heideggerowskiego pytania „jak możemy odnaleźć ślady pamięci o Byciu w tekstach historii filozofii?” ku *quasi*-politycznym pytaniom: „jak możemy podważyć intencje tekstów, które odwołują się do opozycji metafizycznych?” oraz „jak możemy zdemaskować je jako metafizyczne?”. Od Heideggerowskiego zaabsorbowania kanonem filozoficznym zwrócił się w stronę wypracowania techniki, którą można by

<sup>7</sup> J. Derrida *Margins of Philosophy*, Chicago 1982, s. 27.

<sup>8</sup> Argument za tym, że pojęcia takie jak „ślad” czy „różnia” wspólnie składają się na coś w rodzaju systemu filozoficznego, przytacza Gasche (R. Gasche *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Mass. 1986). Ta bardzo staranna i imponująca praca przekonuje, że Derrida, w wyniku zawłaszczenia przez teoretyków literatury, został błędnie odczytany oraz że należy go przywrócić filozofii *sensu stricto* (na ten temat zob. Gasche, tamże, s. 3). Krytykę Gaschego przedstawiam w moim artykule: *Is Derrida a Transcendental Philosopher*, „Yale Journal of Criticism”, kwiecień 1989.



stosować do prawie każdego tekstu, dawnego czy współczesnego, literackiego czy filozoficznego. Technikę tę z czasem zaczęto nazywać „dekonstrukcją”.

Słowo „dekonstrukcja” pełni w pismach Derridy równie małą rolę, co *Abbau* czy *Destruktion* u Heideggera. „Dekonstrukcjonizm” nie jest etykietką wybraną przez Derridę dla określenia własnej koncepcji, podobnie jak to nie Heidegger nadał miano „egzystencjalizmu” doktrynie zawartej w *Byciu i czasie*. Jednak, ponieważ Derrida zdobył sławę (w krajach anglosaskich) nie dzięki kolegom filozofom, ale dzięki krytykom literackim (którzy szukali raczej nowych sposobów czytania tekstów niż nowego rozumienia historii myśli), ta właśnie etykietka (w owych krajach) ściśle przyłgnęła do szkoły, w której Derrida, chyba ku własnemu zaskoczeniu i zmieszaniu, jest czołową postacią<sup>9</sup>. W języku przedstawicieli tej szkoły termin „dekonstrukcja” odnosi się w pierwszym rzędzie do sposobu, który „akcydentalne” elementy tekstu pozwala potraktować jako zdradzające czy obalające jego rzekomo „istotową” treść<sup>10</sup>.

Jako pierwszy, uproszczony przykład takiej zdrady, rozważmy twierdzenie: „Postanawiam używać jedynie zrozumiałego, egzoterycznego języka”. Ponieważ „egzoteryczny” jest wyrażeniem cokolwiek ezoterycznym, twierdzenie to potyka się o własne nogi – mniej więcej w ten sam sposób, co [twierdzenie]: „Staję się okropnie przygnębiony, kiedy pomyślę, ile czasu zmarnowałem na robienie sobie wyrzutów”. Charakter takich stwierdzeń, ich kontekst albo wydzźwięk poszczególnych słów w nich użytych kolidują z ich treścią, z tym, co mają jakoby mówić. Jako drugi, mniej uproszczony, przykład rozważmy dokonane

<sup>9</sup> Dobre omówienie różnicy pomiędzy oryginalnymi zainteresowaniami Derridy i jego anglojęzycznych następców zawiera praca H. Gumbrechta *Deconstruction Deconstructed: Transformations of French Logocentrism Criticism in American Literary Theory*, „Philosophische Rundschau” 1986 nr 33. W sprawie twierdzenia, że dekonstrukcja nie powinna być rozszerzana z metafizyki na literaturę, że błędem było przyjęcie „pewnej zasadnej praktyki filozoficznej (...) jako modelu dla krytyki literackiej”, zob. U. Eco *Intentio Lectoris: The State of the Art*, „Differentia” 1988 nr 2, s. 166.

<sup>10</sup> Zob. odpowiedź de Mana na prośbę Roberta Moynihana o zdefiniowanie terminu „dekonstrukcja” w: tegoż *A Recent Imagining: Interviews with Harold Bloom, Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller, Paul de Man* (Hamden, Connecticut 1986) s. 156: „W obrębie tekstu możliwe jest formułowanie pytań bądź unieważnianie dokonanych w nim asercji przy pomocy elementów, które występują w samym tekście – często będą to właśnie te struktury, które wygrywają elementy retoryczne przeciwko gramatycznym”.

przez Derridę omówienie kłopotu, w jakim znalazł się Heidegger, gdy próbował uwolnić się od metafizyki, powiedzieć o Byciu coś, co nie byłoby prostym uogólnieniem [twierdzeń] o bytach. Musiał się on uciec do metafor takich jak „język jest domostwem Bycia”, metafor odwołujących się do samego pojęcia Bycia-jako-obecności, które – jak twierdził Heidegger – leży u podstaw pomieszczenia Bycia z bytami. Derrida komentuje:

I jeśli Heidegger radykalnie zdekonstruował zdominowanie metafizyki przez o b e c n o ś ć uczynił to, by doprowadzić nas do pomyślenia obecności tego, co obecne. Ale myślenie o tej obecności może jedynie metaforyzować – za pośrednictwem głębokiej konieczności, od której nie da się uciec mocą prostej decyzji – język, który dekonstruuje.<sup>11</sup>

Komentarz Derridy do Heideggera można uogólnić następująco: każdy, kto mówi coś takiego jak: „Muszę odrzucić cały język mojej kultury”, czyni stwierdzenie w języku, który odrzuca. Robi to nawet wówczas, gdy ujmuje owo odrzucenie w formę wyrażenia tego języka użytych raczej metaforycznie niż dosłownie. Odpowiednio: ktoś, kto nie chce mówić o bytach, jest zmuszony do wyrażenia swoich intencji w – czymże innym? – terminach używanych do mówienia o bytach. J a k a k o l w i e k próba uczynienia c z e g o k o l w i e k w rodzaju tego, co chciał zrobić Heidegger, wpadnie w tę pułapkę. Dlatego, konkluduje Derrida, musimy starać się osiągnąć coś bardzo podobnego do tego, czego próbował Heidegger, ale też bardzo różnego<sup>12</sup>.

Heideggerowską próbę wyrażenia tego, co niewysłowione, Derrida uważa za zaledwie najnowszą i najbardziej desperacką formę daremnej walki o zerwanie z językiem przez wynajdowanie słów, które czerpią swoje znaczenia bezpośrednio ze świata, z nie-języka. Ta walka toczy się od [czasów] Greków, ale jej wynik jest przesądzony, ponieważ język jest, jak mówi de Saussure, grą różnic<sup>13</sup>. Słowa mają znaczenie tylko dzięki efektowi kontrastu z innymi słowami. „Czerwony” znaczy to, co znaczy jedynie przez kontrast z „niebieskim”, „zielonym”, itd. Także „Bycie” nie znaczy nic prócz przeciwieństwa – nie tylko „bytów”, ale

<sup>11</sup> J. Derrida *Margins...*, s. 131.

<sup>12</sup> Podobieństwa i różnice pomiędzy projektem Heideggera a własnym omawia Derrida w *Margins of Philosophy...*, s. 25-27 i 134-136. Por. także: A. Megill *Prophets of Extremity*, Berkeley 1985, rozdz. 7.

<sup>13</sup> Zob. de Saussure *Course in General Linguistic*, London 1974, rozdz. 4, par. 4. Na to samo wskazuje Wittgenstein w wielu miejscach *Dociekań filozoficznych*.

i „Natury”, „Boga”, „Ludzkości” i w istocie każdego innego słowa w języku. Żadne słowo nie może uzyskać znaczenia w sposób, co do którego filozofowie od Arystotelesa po Bertranda Russella mieli nadzieję, że może – przez bycie niezapośredniczonym wyrazem czegoś pozajęzykowego (np. emocji, danej zmysłowej, obiektu fizycznego, pojęcia, Platońskiej Idei)<sup>14</sup>.

O logocentrycznych filozofach, którzy podtrzymują tę nadzieję niezapośredniczenia, Derrida mówi: „Jednoznaczność jest istotą lub lepiej – t e l o s języka. Żadna filozofia nie wyrzekła się tego Arystotelesowego ideału. Ten ideał jest filozofią”<sup>15</sup>. Uwolnić się od tradycji logocentrycznej znaczyłoby: pisać – i czytać – w sposób, który wyrzeka się tego ideału. Zniszczyć tę tradycję znaczyłoby: widzieć wszystkie teksty tej tradycji jako samozakłamane, bo używające języka do czegoś, czego język nie może dokonać. Samemu językowi, by się tak wyrazić, można zaufać, że zdradzi każdą próbę transcendowania go<sup>16</sup>.

Takie spojrzenie na język w sposób naturalny przyciągało uwagę studentów literatury, wytrenowanych przez Nową Krytykę w sztuce pogłębionej interpretacji (*practice of close reading*)<sup>17</sup>. Szkoleni w ten sposób krytycy od dawna przywykli do wychwytywania wieloznaczności i do do-

<sup>14</sup> Nie znaczy to oczywiście, że nie ma czegoś takiego, jak językowe odniesienie do nie-języka, lecz – by powtórzyć jedynie pogląd Wittgensteina – że definiowanie ostensywnie wymaga starannego przygotowania sceny (*stage-setting*). Zdroworozsądkowego twierdzenia, że [słowa] „Tam jest królik”, wypowiedane są na ogół w obecności królików, nie osłabia ani pogląd Wittgensteina, ani Quine’a dowody nieokreślności odniesienia, ani tezy Derridy o tendencji znaczącego (*signifier*) do oddalania się od znaczonego (*signified*). Na temat wpływu takich argumentów na pojęcie znaczenia por. J. Stout *What is Meaning of a Text?*, „New Literary History” 1982 nr 14 i S. Wheeler *The Extension of Deconstruction*, „The Monist” 1986 nr 69.

<sup>15</sup> J. Derrida *Margins...*, s. 247.

<sup>16</sup> J. Derrida *Writing and Difference*, Chicago 1978, s. 278-281.

<sup>17</sup> W sprawie analogii pomiędzy dekonstrukcjonizmem i Nową Krytyką zob. G. Graff *Literature Against Itself* (Chicago 1979), s. 145-146 oraz tegoż: *Professing Literature. An Institutional History* (Chicago 1987), s. 240-243. Na stronie 242 drugiej z wymienionych książek Graff pisze: „Nowokrytyczny fetysz jedności zostaje [w dekonstrukcjonizmie] zastąpiony fetyszem rozbicia (*disunity*), *aporii* i tekstów, które „różnią się od samych siebie”, ale krytyka nadal wyżej ocenia te zawilości w obliczu nadmiaru racjonalnego ujęcia, jakie było uznanym kryterium sukcesu [w amerykańskiej krytyce literackiej] od lat czterdziestych”. Por. także P. Bove *Variations on Authority: Some Deconstructive Transformations of the new Criticism*, w: *The Yale Critics. Deconstruction in America*, eds. J. Arac, W. Grodzich, W. Martin, Minneapolis 1983.

strzegania, jak coś, co zamierzone zostało jako dosłowne, może być potraktowane jako metaforyczne (i na odwrót). Tak, jak przywykli również pozostawiać na boku poetę, jego intencje i historyczny kontekst, a zwracać się ku temu, co nazywali „wewnętrzną pracą samego wiersza” (*the inner workings of the poem itself*). Derridiańskie lektury tekstów filozoficznych podsuwały możliwość podobnego odczytywania tekstów literackich. Takie interpretacje nie ukazywałyby jednak „organicznej jedności” poszukiwanej przez Nowych Krytyków, lecz raczej coś przeciwnego: nie kończący się proces samorozplatania, samozdrady, samopodważania. Przyjmując Derridiańskie twierdzenie, że język metafizyki jest wszechobecny, odczytania takie powinny być możliwe nawet w przypadku tekstów, które na pierwszy rzut oka nie mają nic wspólnego z tematyką filozoficzną. Filozoficzny zwrot myślowy de Mana doprowadził go, a także jego uczniów (takich jak Gayatri Spivak, bardzo znacząca tłumaczka i interpretatorka Derridy), do uznania Derridy za dostarczyciela raczej metody niż światopoglądu, metody mogącej generować takie [właśnie] odczytania. Przystwojenie sobie Derridy przez de Mana było wydarzeniem przełomowym w rozwoju dekonstrukcjonizmu.

Zanim jednak bardziej szczegółowo omówimy sposób, w jaki de Man pośredniczył między Derridą a nauką o literaturze w amerykańskim świecie akademickim, dobrze będzie zatrzymać się i rozważyć filozoficzne twierdzenia Derridy jako takie, w oderwaniu od kwestii ich przyswojenia przez badaczy literatury. Twierdzenia te są przedmiotem wrogiej, czasem gorzkiej krytyki ze strony innych filozofów. Surowo skrytykowali Derridę Jacques Bouveresse we Francji, a Jurgen Habermas w Niemczech. Jednak najzagorzalsza krytyka jego myśli pochodzi od brytyjskich i amerykańskich filozofów analitycznych, członków szkoły filozoficznej, która dominuje w anglojęzycznym świecie akademickim od drugiej wojny światowej. Dla wielu spośród tych filozofów, spadkobierców tradycji zapoczątkowanej sprzeciwem logicznych pozytywistów wobec metafizyki (nie w szerokim Heideggerowskim sensie tego terminu, lecz w węższym, w którym „nieweryfikowalne” twierdzenia metafizyczne, teologiczne i moralne są przeciwstawiane „weryfikowalnym” twierdzeniom naukowym), prace Derridy wydają się godnym ubolewania, lekkomyślnym, złośliwym nawrotem do irracjonalizmu.

Istnieją dwie główne linie krytyki Derridiańskiej filozofii. Ci, którzy wybierają pierwszą, postrzegają jego doktrynę jako rodzaj *reductio ad absurdum* wątpliwości wysuwanych wobec „realizmu” – [czyli] twierdze-

nia, że nasz język i myśl są strukturyzowane i wypełniane [treścią] przez świat, przez nie-język. Traktują oni Derridę jako językowego idealistę, którego najczęściej przywoływanym zwrotem, wspieranym tylko przez stare, złe argumenty Berkeleya i Kanta, jest slogan: „Nie ma niczego poza tekstem”<sup>18</sup>. Jeden z takich krytyków, David Novitz, powiada, że Derrida wierzy, iż „nasze użycie języka nigdy nie jest ograniczone przez świat pozajęzykowy”<sup>19</sup>, i że ta konkluzja [wcale] nie wynika z faktu, iż „nie potrafimy doświadczać przedmiotu w oderwaniu od naszych konstruktywów mentalnych”, ponieważ „jest to tylko inny sposób powiedzenia, iż nie potrafimy doświadczać przedmiotu w oderwaniu od naszego doświadczenia tego [przedmiotu]”<sup>20</sup>. Według Novitza „Wciąż obserwujemy przedmioty niejęzykowe czy niesemiotyczne, aby sprawdzać, czy opisaliśmy je prawidłowo”. Uważa on, iż fakt, że to robimy, pokazuje nam, że „musi być niejęzykowy, niesemiotyczny, nie skonstruowany świat (...), taki w dodatku, który nakłada pewne ograniczenia na to, co mówimy, jak to coś organizujemy, różnicujemy i kodyfikujemy”<sup>21</sup>.

Krytyka Novitza stawia pytanie, czy fakt (któremu Derrida raczej by nie przeczył), że są niejęzykowe obiekty określające (w prosty fizyczny, przyczynowy sposób) zarówno nasze językowe, jak i pozajęzykowe zachowanie, nie dowodzi fałszu Derridiańskiej sugestii, że – mówiąc słowami Novitza – „nasze pojęcia i znaczenia (...) nie reprezentują, nie komunikują, ani nie korespondują z rzeczywistością niejęzykową, z «transcendentalnym znaczone»”<sup>22</sup>. Jest oczywiście przepaść pomiędzy [stwierdzeniem] „X ogranicza Y” a „Y reprezentuje, komunikuje czy koresponduje z X”. Filozofowie „realiści” myślą, że potrafią zasympać tę przepaść. Uważają, iż przyczynowy wpływ otoczenia na zachowanie językowe pozwala nam nadać jasny sens twierdzeniu, że niektóre elementy języka „korespondują” z czymś pozajęzykowym. Ich przeciwnicy, zarówno „anty-realiści” jak i ci, którzy próbują odłożyć na

---

<sup>18</sup> Formuła ta pojawia się w *Of Grammatology* Derridy na s. 158 (London 1976). W swoim własnym kontekście ma bardziej specyficzny i skomplikowany sens niż ten, jaki jej zazwyczaj przypisują wrogo nastawieni komentatorzy.

<sup>19</sup> D. Novitz *The Rage for Deconstruction*, „The Monist” 1986 nr 69, s. 53.

<sup>20</sup> Tamże, s. 50.

<sup>21</sup> Tamże, s. 51.

<sup>22</sup> Tamże, s. 49. Formuła „transcendentalne znaczone” jest jednym z Derridiańskich określeń na byt zdolny do zatrzymania potencjalnie nieskończonego regresu interpretacji znaków przez inne znaki. Zob. Derrida *Of Grammatology*..., s. 49, gdzie zgadza się on z Peircem, że nic nie może powstrzymać takiego regresu.

bok problem realizmu/antyrealizmu jako źle postawiony<sup>23</sup>, uważają, że żadnego takiego sensu nie da się znaleźć.

Szacowne ciało opiniotwórcze w łonie filozofii analitycznej utrzymuje, że istnienie przyczynowych relacji między językiem a nie-językiem nie wystarcza do nadania sensu pojęciu „korespondencji pomiędzy językiem a rzeczywistością”. Pogląd ten wydaje się obecny *implicite* u Wittgensteina, a jawnie występuje w pracach kontekstualistycznych filozofów języka, takich jak Donald Davidson<sup>24</sup>. Można więc argumentować, że poglądy Derridy są nie bardziej skandaliczne czy absurdalne niż poglądy tychostatnich<sup>25</sup>. Zgodnie z tą argumentacją Wittgenstein, Davidson i Derrida zachowali to, co w idealizmie było prawdziwe, porzucając sugestię, jakoby świat materialny był kreacją ludzkiego umysłu.

Wielu następców Wittgensteina i Davidsona sympatyzuje jednak z drugą, nieco łagodniejszą, linią krytyki Derridy. Zgodnie z nią Derrida wychodzi z filozoficznej pozycji, która słusznie podkreśla autonomiczny charakter języka, słusznie utrzymuje, że – mówiąc słowami Wilfrida Sellarsa – „cała świadomość jest sprawą językową”<sup>26</sup>, i słusznie odrzuca to, co Davidson nazywa „dychotomią schematu i treści” (*the scheme-content dichotomy*)<sup>27</sup>. Jednakże ujmuje on te poglądy w tak ekstrawa-

<sup>23</sup> Na temat rozróżnienia pomiędzy tymi dwoma typami filozofów zob. A. Fine *And not Anti-Realism either*, „*Nous*” 1984 nr 18 oraz R. Rorty *Pragmatism, Davidson and Truth*, w: *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. E. LePore, Oxford 1986, s. 351-355.

<sup>24</sup> Zob. D. Davidson *The Myth of the Subjective*, w: *Relativism*, ed. M. Krausz, Notre Dame 1988, s. 165: „Przekonania są prawdziwe lub fałszywe, ale niczego nie reprezentują. Dobrze jest pozbyć się przedstawień, a wraz z nimi korespondencyjnej teorii prawdy”.

<sup>25</sup> Na temat Derridy i Wittgensteina zob. M. Grene *Life, Death and Language: some Thoughts on Derrida and Wittgenstein*, w: też *Philosophy in and out of Europe*, Berkeley 1976; H. Staten *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln, Nebraska 1984; R. Rorty *The Higher Nominalism in a Nutshell: a Reply to Henry Staten*, „*Critical Inquiry*” 1986 nr 12. Na temat Derridy i Davidsona zob. S. Wheeler *The Extension* oraz tegoż, *Indeterminacy of French Interpretation: Derrida and Davidson*, w: *Truth and Interpretation...*

<sup>26</sup> W. Sellars *Science and Metaphysics*, London 1968, s. 16.

<sup>27</sup> Zob. Davidson *Myth...*, s. 163: „Zamiast mówić, że dychotomia schematu i treści zdominowała i zdefiniowała problemy współczesnej filozofii (...) można równie dobrze powiedzieć, że tak pojmowano dualizm tego, co obiektywne i tego, co subiektywne (...). Najbardziej obiecującą i interesującą zmianą, jaka zachodzi dziś w filozofii jest to, że owe dualizmy kwestionowane są w nowy sposób lub radykalnie przepracowywane”. Takie fragmenty w pismach Davidsona, Putnama i innych filozofów analitycznych odpowiadają atakom dekonstrukcjonistów na „tradycyjne opozycje binarne”.

gancki, przesadny sposób, że jego, wprowadzeni w błąd, naśladowcy błędnie, choć wybaczalnie, wywodzą z nich niemądre konsekwencje. Na przykład John Searle rozsądnie zauważa, że fakt, iż język jest systemem różnic „w niczym nie podważa dystynkcji między obecnością i nieobecnością” ponieważ

różnicę między zdaniem „Kot jest na wycieraczce” i „Pies jest na wycieraczce” rozumiem właśnie tak, jak ją rozumiem, bo słowo „kot” jest obecne w pierwszym, a nieobecne w drugim [zdaniu], zaś słowo „pies” jest obecne w drugim a nieobecne w pierwszym. [...] system różnic jest właśnie systemem obecności i nieobecności.<sup>28</sup>

Uogólniając, można w duchu Wittgensteina przekonywać, że filozofia „pozostawia wszystko takim, jakie jest”<sup>29</sup> – z wyjątkiem wcześniejszej filozofii – oraz że poniechanie specyficznego metafizycznego poszukiwania jednoznaczności drogą konfrontacji z pozajęzykowym odniesieniem (nazywanego przez Derridę „telos języka [...], tym Arystotelesowym ideałem”) nie oznacza porzucenia codziennego rozróżnienia między względnie jednoznacznymi i względnie wieloznacznymi użyciami słów<sup>30</sup>. Podobnie stwierdzenie, że dystynkcja obiektywne-subiektywne jest zależna od kontekstu i celu, nie jest równoznaczne z odrzuceniem tej dystynkcji, lecz jest po prostu przestrożą przed myśleniem, iż „obiektywne” może znaczyć coś więcej niż „intersubiektywne”. Searle przemawia w imieniu wielu filozofów analitycznych, gdy mówi, że „w XX wieku, głównie pod wpływem Wittgensteina i Heideggera, nabraliśmy przekonania, że takie ogólne poszukiwania podstaw tego rodzaju [ontologicznych, epistemologicznych czy fenomenologicznych w rodzaju tych, jakich poszukiwali Platon, Kartezjusz czy Husserl – R.R.] wynikają z błędnych przesłanek”. Podkreśla jednak, że „nie zagraża to w najmniejszym stopniu nauce, językowi ani zdrowemu rozsądkowi”<sup>31</sup>. Dla Searle’a antyfundamentalizm Derridy nie jest ani nowy, ani specjalnie interesujący. Jego zdaniem, tylko filozoficzna naiwność następców De-

<sup>28</sup> J. Searle *The World Turned Upside Down*, „New York Review of Books”, 27 X 1983, s. 76.

<sup>29</sup> L. Wittgenstein *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, cz. I, par. 124.

<sup>30</sup> Podobnie ujmuje to Robert Scholes *Protocols of Reading*, New Haven 1989, s. 67-73. Scholes odróżnia metafizyczny i pragmatyczny sens „obecności” i argumentuje, że sceptycyzm w stosunku do pierwszego nie dotyczy drugiego.

<sup>31</sup> J. Searle *World...*, s. 77.

ridy pozwala im uważać, jakoby antyfundamentalizm miał wstrząsające konsekwencje dla badań literackich czy dla polityki.

Searle podnosi tutaj prawdopodobnie najbardziej rozpowszechnione zastrzeżenie wobec dekonstrukcjonizmu: dlaczego mielibyśmy myśleć, że odrzucenie platońskich idei i dążeń będzie miało istotne konsekwencje dla reszty kultury?<sup>32</sup> Dlaczego, na przykład, powinniśmy wierzyć, jak twierdzi za Heideggerem Derrida, że nauka jest ograniczona przez „metafizyczne pęta, ciążące na jej definicji i rozwoju od samego początku”? Dlaczego zamiast tego nie stwierdzić (wraz z np. Reichenbachem, Popperem czy Dewey’em), że nauki przyrodnicze wiele zrobiły, by poluznić te pęta i umożliwić [powstanie] jakiejś postmetafizycznej kultury? Nie ma tu miejsca na pójsię śladem tych pytań, ale ich przywołanie pomoże zarówno w zrozumieniu stosunku Derridy do współczesnego świata filozoficznego, jak i dla zrozumienia recepcji dekonstrukcjonizmu przez niezdecydowanych lub gniewnych obserwatorów ruchu<sup>33</sup>. Powracając z tej wycieczki w sferę stosunków Derridy z kolegami-filozofami możemy teraz przejść do sposobu, w jaki Paul de Man pełnił funkcję osoby wprowadzającej i pośredniczącej w recepcji myśli Derridy.

Sporo przed spotkaniem Derridy de Man zaproponował taki [dekonstrukcjonistyczny] sposób odczytywania tekstów literackich. W artykule *Form and Intent in American New Criticism*, napisanym we wczesnych latach sześćdziesiątych, de Man ubolewał nad ahisterycznym i afilozoficznym charakterem Nowej Krytyki i zalecał, by amerykańscy krytycy wzięli pod uwagę „europejskie metody”<sup>34</sup>, dotychczas na ogół przez nich ignorowane. De Man skarżył się na utrzymującą się w Ameryce nieznaną Heideggera i, ogólniej, na brak jakiegokolwiek filozoficzno-historycznego tła, na którym można by sytuować teksty literackie. Słusznie uważał, że dla amerykańskich intelektualistów

<sup>32</sup> W sprawie dwóch sposobów stawiania i rozwijania tego retorycznego pytania zob.: J. Stout *The Relativity of Interpretation*, „The Monist” 1986 nr 69, s. 109-110 oraz R. Rorty *Deconstruction and Circumvention*, „Critical Inquiry” 1984 nr 11, s. 20-21.

<sup>33</sup> O niezdecydowaniu [obserwatorów ruchu] piszą: M. H. Abrams *How to do Things with Texts*, „Partisan Review” 1979 nr 46; o bardziej gniewnych reakcjach – E. D. Hirsch *Aims of Interpretation*, Chicago 1976, s. 13 oraz W. J. Bate *The Crisis of English Studies*, „Harvard Magazine” 1982, wrzesień-październik.

<sup>34</sup> P. de Man *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis 1983, s. 20.



– w rezultacie używania przez Nową Krytykę [pojęcia] „literatura” w sensie wykluczającym historię i filozofię oraz [na skutek] aroganckiej odmowy czytania Hegla, Nietzschego czy Heideggera przez filozofów analitycznych – cały świat kultury europejskiej stał się niewidzialny. Powstała w efekcie ślepotą uniemożliwiła uchwycenie tego, co de Man nazywał „intencjonalną strukturą formy literackiej”<sup>35</sup>. Twierdził on jednak, że przedstawiciele New Criticism, pomimo swojej teorii formy organicznej, zostali doprowadzeni do rozpoznania samorozplądającego się (*self-unraveling*) charakteru tekstów literackich.

W miarę wysubtelniania swoich interpretacji amerykańska krytyka nie odkrywa pojedynczego sensu (*meaning*), lecz wielość znaczeń (*significations*), które mogą być sobie radykalnie przeciwstawne. Zamiast odkrywać ciągłość połączoną z koherencją świata natury zabiera nas w nieciągły świat refleksyjnej ironii i wieloznaczności. Niemal wbrew sobie popycha proces interpretacyjny tak daleko, że analogia pomiędzy światem organicznym a językiem poezji w końcu pęka.<sup>36</sup>

Ostre ataki de Mana na Nową Krytykę sygnalizowały początek czegoś, co miało się okazać niemal gwałtowną zmianą języka i założeń amerykańskiej krytyki literackiej. Była na to, co widać z perspektywy, pora. Nowa Krytyka stała się do lat sześćdziesiątych *vieux jeu*. W dodatku lata sześćdziesiąte były okresem wzrastającego radykalizmu politycznego na uniwersytetach. Związki przedstawicieli Nowej Krytyki z konserwatywnymi ruchami politycznymi (rojalizm Eliota, nostalgia ruchu *Southern Agrarians*) działały na ich niekorzyść. Rosnące zainteresowanie lewicowymi ideami politycznymi przywiodło studentów najpierw do marksizmu, a później doprowadziło do dostrzeżenia europejskiej tradycji intelektualnej, która nigdy nie zaprzestała lektury Marksa, nauczyła się go jednak czytać na tle Hegla i w świetle Nietzschego oraz Heideggera. Pojawienie się we wczesnych latach siedemdziesiątych angielskiego tłumaczenia *The Order of Things* Foucaulta i *Knowledge and Human Interests* Jürgena Habermasa pomogło amerykańskim studentom uświadomić sobie, że istnieje świat intelektualny, w którym nauka o literaturze nigdy nie została oddzielona ani od filozofii, ani od krytyki społecznej. Tak więc, mimo że Derrida nie podpisał się pod żadnym konkretnym programem lewicowym, był traktowany

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 27.

<sup>36</sup> Tamże, s. 28.

jako honorowy radykał. W latach siedemdziesiątych w katedrach anglistyki uniwersytetów amerykańskich często przyjmowano za oczywiste, że dekonstrukcja tekstów literackich idzie krok w krok z destrukcją niesprawiedliwych instytucji społecznych – i że dekonstrukcja jest, by tak rzec, szczególnym wkładem literaturoznawców w wysiłki zmierzające do radykalnej zmiany społecznej.

Odkąd Derrida rozpoczął swoje doroczne wizyty w Yale, zaczęto zwyczajowo mówić o „Szkole z Yale” w badaniach literackich, do której włączano zwykle – oprócz de Mana i Derridy – Harolda Blooma, Geoffreya Hartmana i J. Hillis Millera. Określenie „szkoła” było nieco mylące, bo chociaż tych pięciu ludzi było przyjaciółmi, ich motyw i działalność różniły się pod wieloma względami<sup>37</sup>. I choć Hartman napisał pierwszą anglojęzyczną książkę o Derridzie,<sup>38</sup> przyswojenie Derridy było w jego przypadku trochę inne niż w przypadku de Mana, a jego późniejsze prace trudno uznać za przykłady dekonstrukcji. Bloom, który w latach sześćdziesiątych wspólnie z Hartmanem przeprowadził odrodzeniu zainteresowań poetami romantycznymi, w latach siedemdziesiątych zwrócił się ku teorii [literatury] i opublikował szereg zaskakująco oryginalnych i bardzo znaczących książek, poczynając od *The Anxiety of Influence*<sup>39</sup>. Jego teorie poetyckiego wpływu i pomyłki miały jednak bardzo niewielki związek z tym, co pisał Derrida (choć łączyły się z de Manowską teorią „ślepoty i wglądu”). W późniejszym okresie Bloom dołożył wszelkich starań, by zdystansować się od dekonstrukcjonizmu<sup>40</sup>.

Pomimo tych różnic między głównymi postaciami, termin „Szkoła z Yale” sygnalizuje jednak ważny epizod w historii amerykańskich badań literackich. W ciągu lat siedemdziesiątych znakomici doktorzy wypromowani w katedrach literatury w Yale rozsypali się po całym kraju,

<sup>37</sup> Zob. H. Bloom i inni *Deconstruction and Criticism*, New York 1979, s. IX, gdzie Hartman pisze: „*Caveat lector*. Derrida, de Man i Miller są z pewnością boa-dekonstrukcjonistami, bezlitosnymi i konsekwentnymi, chociaż każdy z nich znajduje upodobanie we własnym stylu ujawniania wciąż od nowa «otchłanności» słów, gdy tymczasem Bloom i Hartman to zaledwie dekonstrukcjonisci”.

<sup>38</sup> G. Hartman *Saving the Text: Literature – Derrida – Philosophy*, Baltimore 1981.

<sup>39</sup> H. Bloom *Anxiety of Influence*, Oxford 1973.

<sup>40</sup> Dobre pojęcie o różnicach pomiędzy członkami Szkoły z Yale dają znakomite wywiady przeprowadzone z nimi przez Roberta Moynihana i zebrane w jego *A Recent Imagining: Interviews...* Warto szczególnie zwrócić uwagę na twierdzenie Blooma (s. 29), że „Filozofia jest przedmiotem całkowicie martwym”.

niosąc idee, które zaczęto identyfikować z dekonstrukcjonizmem. Jednakże z dzisiejszej perspektywy staje się jasne, że większość z tych idei można przypisać jednoznacznie de Manowi. Mimo że książki teoretycznoliterackie zawierające w tytule słowo „dekonstrukcja” skupiają się głównie na Derridzie, wszystkie teksty przytaczane najczęściej jako przykłady krytyki dekonstrukcyjnej noszą znak firmowy de Mana. De Man był zarówno jednym z najbardziej kochanych i podziwianych nauczycieli swojego czasu, jak i jednym z najbardziej świadomych celu myślicieli. Gdyby Derrida nigdy nie istniał lub gdyby nigdy nie stał się znany w Ameryce, studenci de Mana i tak stworzyliby bardzo ważną szkołę, choć szkoła ta nosiłaby zapewne inną etykietkę. Gdyby zaś nie było de Mana, proces opisany przez H. Gumprechta jako „transformacja francuskiej krytyki logocentryzmu w amerykańską teorię literatury” (podtytuł jego *Deconstruction Deconstructed*<sup>41</sup>) prawdopodobnie nigdy nie miałyby miejsca.

Ta transformacja nie przebiegała zupełnie gładko. Aby zrozumieć napięcia wewnątrz ruchu dekonstrukcjonistycznego, trzeba dostrzec napięcia pomiędzy stanowiskami Derridy i de Mana. Zarówno Derrida, jak i de Man zgadzali się, że teksty dekonstruują się same – że z powodu pretensji naszego języka do jednoznaczności, której nigdy nie uzyska, mocna interpretacja (*close reading*) prawie każdego tekstu może wykryć jakieś niepowodzenie w realizacji upragnionego celu, mniej lub bardziej dyskwalifikującą sprzeczność między formą a zamiarem<sup>42</sup>. De Man chciał jednak odpowiedzieć na pytanie („Co szczególnego jest w literaturze, w jej języku?”<sup>43</sup>), którego Derrida nigdy nie postawił i którego założeń mógłby wcale nie przyjąć. Założenia te obejmowały Dilthey’owskie rozróżnienie pomiędzy odmianą języka używaną w naukach przyrodniczych a tą, która używana jest w literaturze – dystynkcję, która antydemanowskim derridianistom aż za bardzo przypomina

---

<sup>41</sup> Zob. H. Gumprecht *Deconstruction Deconstructed. Transformations of French Logocentrist Criticism in American Literary Theory*, „Philosophische Rundschau” 1986 nr 33, s. 1-35.

<sup>42</sup> Zob. np. godny uwagi de Manowski fragment w książce Derridy *Writing and Difference*, Chicago 1978, s. 261-262, gdzie z aprobatą cytuje on Bataille’a twierdzącego, że poezja powinna stać się zdolna do bycia „komentarzem do swojego braku znaczenia” i stwierdza dalej, że „służalczość dlatego też jest jedynie pożądaniem znaczenia”.

<sup>43</sup> W *Resistance to Theory*, Minneapolis 1986, s. 11, de Man pisze, że „definicja «literackości» stała się przedmiotem teorii literatury”.

niektóre ze starych, złych opozycji binarnych metafizyki (np. Przyroda – Duch, Przyroda – Wolność, Materia – Umysł)<sup>44</sup>. Dla de Mana literatura jest wolna od autozwodniczości, która, według Derridy, przenika język. Zadaniem krytyka jest ukazywanie, że teksty literackie, chociaż niekoniecznie ich autorzy, nie są autozwodnicze. Relację między literaturą a filozofią de Man opisuje w kategoriach, których użycie przez Derridę trudno sobie wyobrazić:

Krytyczna dekonstrukcja, która prowadzi do odkrycia literackiej, retorycznej natury filozoficznego roszczenia do prawdy, jest wystarczająco autentyczna i nie da się obalić: literatura okazuje się głównym przedmiotem filozofii i modelem dla tego rodzaju prawdy, do którego [filozofia] aspiruje [...]. Filozofia okazuje się być nie kończąca się refleksją nad własną destrukcją w rękach literatury.<sup>45</sup>

Derrida odwrotnie – nie przypuszcza, by był jakiś obszar kultury – „literatura” – wolny od wad filozofii i jakoś wymykający się pędowi do jednoznaczności. W istocie często sugeruje coś przeciwnego, na przykład, gdy mówi, że „historia sztuki literackiej” została „przywiązana” do „historii metafizyki”, nawet jeśli przyjąć, że w naszych czasach

nieredukowalność pisma i [...] podważenie (*subversion*) logocentryzmu lepiej niż gdziekolwiek indziej są dziś anonsowane w pewnej części i w pewnej określonej formie praktyki „literackiej”.<sup>46</sup>

Odmienność poglądów de Mana w tej kwestii staje się widoczna, gdy krytykuje on, lub zdaje się krytykować, Derridiańskie odczytanie Rousseau. Mówi najpierw, że Derrida nie dostrzega, iż „Rousseau unika błędu logocentryczności (*logocentric fallacy*) właśnie w tej mierze, w jakiej jego język jest l i t e r a c k i”, oraz że Derrida „nie chce lub nie

<sup>44</sup> Zob. P. de Man *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis 1971, s. 24, gdzie de Man w Husserlowski wprost sposób rozróżnia pomiędzy „przedmiotami naturalnymi” a „przedmiotami intencjonalnymi”. Jest to opozycja, którą Derrida prawie na pewno zakwestionowałby. Zob. także: de Man *Resistance...*, s. 11, gdzie de Man przeciwstawia „język” „światu fenomenów”, oraz tegoż *Blindness...*, s. 110, gdzie przeciwstawia teksty „naukowe” „krytycznym”.

<sup>45</sup> P. de Man *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven 1979, s. 115.

<sup>46</sup> J. Derrida *Positions*, s. 11. Zob. też s. 20, gdzie Derrida powiada, że postulat „pojęcia niezależnego języka” nie jest „narzucony z zewnątrz przez coś w rodzaju «filozofii», lecz raczej przez wszystko, co wiąże nasz język, naszą kulturę, nasz «system myśli» z «historią i systemem metafizyki»”.

potrafi czytać [dzieła] Rousseau jako literatury”<sup>47</sup>. Wprawdzie de Man stępią ostrze krytyki mówiąc, że mylne odczytanie Rousseau przez Derridę – jego „dekonstruowanie pseudo-Rousseau przy pomocy intuicji, które można było uzyskać od «prawdziwego» Rousseau” – jest „zbyt interesujące, by nie było rozmyślne”<sup>48</sup>. Nie jest jednak jasne, czy ta sugestia co do intencji Derridy jest czymś więcej niż gestem kurtuazji. Prawdopodobnie największą różnicą pomiędzy tymi dwoma ludźmi jest to, że Derrida opiera się zarówno „egzystencjalistycznemu” patosowi wczesnego Heideggera, jak i apokaliptycznemu brakowi nadziei Heideggera późnego, podczas gdy de Man demonstruje jedno i drugie. Jak zauważa Christopher Norris – „język de Mana nawiedzają idee ofiary, utraty i wyrzeczenia”<sup>49</sup>. Jego dzieło, przynajmniej w tonacji, o wiele bliższe jest Heideggerowi niż Derridzie. Następujące *passusy* charakterystyczne są dla de Mana i jak echo pobrzmiwają w pracach jego uczniów i zwolenników:

szczególny charakter literatury przejawia się więc jako niemożność ucieczki od kondycji odczuwanej jako nie do zniesienia.<sup>50</sup>

[...] tutaj [w niektórych tekstach Rousseau] świadomość nie jest wcale rezultatem nieobecności czegoś, ale składa się z obecności nicości. Język poetycki nazywa tę pustkę posługując się wciąż odnawianym rozumieniem i, jak tęsknota Rousseau, nigdy nie męczy się nazywaniem jej od nowa. Owo uporczywe nazywanie jest tym, co nazywamy literaturą. [...] Ludzki umysł będzie dokonywał zdumiewających wyczynów zniekształcenia po to, by nie stanąć wobec „nicości ludzkich spraw”.<sup>51</sup>

Wszystko w powieści [Prousta] znaczy coś innego niż to, co reprezentuje; zamierzone jest zawsze jeszcze coś innego. Można pokazać, że najbardziej adekwatnym terminem na oznaczenie tego „czegoś innego” jest Lektura (*Reading*). Ale trzeba zarazem „rozumieć”, że słowo to raz na zawsze broni dostępu do sensu (*meaning*), który nigdy nie przestanie domagać się zrozumienia.<sup>52</sup>

Ten ton zachwytu nad literaturą i jej odwagą własnej beznadziejności tylko z rzadka można znaleźć u Derridy. Wydaje się, że Derrida – przynajmniej na ogół – zaleca postawę żartobliwą, sam też daje jej przykłady. Często jest dowcipny, a nawet frywolny, czego niemal nigdy nie

<sup>47</sup> P. de Man *Blindness...*, s. 138.

<sup>48</sup> Tamże, s. 140.

<sup>49</sup> Ch. Norris *Paul de Man. Deconstruction and the Critique...*, s. XIX.

<sup>50</sup> P. de Man *Blindness...*, s. 162.

<sup>51</sup> Tamże, s. 18.

<sup>52</sup> Tamże, s. 47.

można powiedzieć o de Manie. Dlatego niektórzy wielbiciele Derridy próbują wbić klin pomiędzy jego dzieła i ich de Manowskie aplikacje; podkreślają także przeciwieństwo między Derridy stosunkowo zrelaksowanym, choć smutnym, poczuciem nieuniknionego fiaska metafizycznego projektu jednoznaczności a głęboką powagą, z jaką na owo fiasco patrzy de Man<sup>53</sup>.

Próbę lekkiego potraktowania końca metafizyki karzą i odrzucają ci, którzy czują się lojalni raczej wobec de Mana niż Derridy. Taka jest sytuacja Millera; jego omówienie [poglądów] de Mana w *The Ethics of Reading* prezentuje się jako próba pokazania, że dekonstrukcja nie ma nic wspólnego z zezwoleniem krytykowi na, przykładowo, wykorzystanie pewnej pojawiającej się w tekście metafory jako punktu wyjścia do rekontekstualizacji tego tekstu, [na] zabawianie się nią dla własnych celów. Postrzeganie dekonstrukcji jako sprawy „wolnej gry” jest, powiada Miller:

błędny odczytaniem prac krytyków dekonstrukcyjnych. Poza tym wynika ono z podstawowego niezrozumienia sposobu, w jaki moment etyczny wkracza w akt czytania, nauczania czy pisania krytyki. Moment ten nie jest sprawą odpowiedzi na zawartość tematyczną, która stanowiłaby potwierdzenie takiej czy innej idei moralnej. Jest to o wiele bardziej fundamentalne „muszę”, będące odpowiedzią na sam język literatury. [...] Dekonstrukcja jest ni mniej ni więcej tylko dobrym odczytaniem jako takim.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Zob. Derrida *Margins of Philosophy*, Chicago 1982, s. 27. Powiedziawszy, że powinniśmy unikać Heideggerowskiej nostalgii, dodaje: „musimy zaaprobować to, [że „nie będzie nazwy wyjątkowej, nawet jeśli byłaby to nazwa Bycia” – RR] w sensie, w jakim Nietzsche wprowadził do gry aprobatę, z pewnym uśmiechem, w tanecznym kroku”. Zob. też: Derrida *Writing and...*, s. 292. Hartman eksponuje tę zabawową stronę Derridy w swoim *Saving the Text: Literature – Derrida – Philosophy*, Baltimore 1981 i jest krytykowany przez Cullera za te poczynania i za wynikającą z nich zachętę dla idei, że dekonstrukcja jest kwestią wolnej gry (zob. J. Culler *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca 1982, s. 28, 132 i in.). Krytyce Cullera wtóruje Ch. Norris w swojej książce *Derrida*, Cambridge. Mass. 1987, s. 20. Więcej o różnicach pomiędzy de Manem i Derridą zob. w: Rorty *Two senses of Logocentrism: a Reply to Norris*, w: *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, ed. R. W. Dasenbrock, Minneapolis 1989, oraz: W. Godzich *The Domestication of Derrida*, w: *The Yale Critics. Deconstruction in America*.

<sup>54</sup> J. H. Miller *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James and Benjamin*, New York 1987, s. 11. Zob. także s. 58: „Ośmieliłbym się nawet obiecać, że m i l l e n i u m [„powszechnej sprawiedliwości i pokoju pomiędzy ludźmi” – RR] nadjeździe, jeśli wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety staną się dobrymi czytelnikami w sensie de Manowskim”. Por. Miller, w: *A Recent Imagining*, s. 128.

Dobry czytelnik to, dla Millera:

ważny czytelnik de Mana [...], [taki, który – R.R.] będzie wiedział, że tym, co musi się pojawić w każdym akcie lektury, jest jeszcze jedna egzemplifikacja prawa nieczytalności (*law of unreadability*). Niepowodzenie odczytania ma miejsce nieodwołalnie w samym tekście. Czytelnik musi powtórzyć to niepowodzenie we własnej lekturze.<sup>55</sup>

Miller reprezentuje jeden biegun ruchu dekonstrukcjonistycznego, jego skrzydło skrajnie de Manowskie. Drugi biegun reprezentuje Stanley Fish. Jego związki z ruchem są na tyle luźne, że zazwyczaj nie myśli się o nim jako o dekonstrukcjonście, również on sam nie określiłby się w ten sposób. Jednakże, ponieważ jest on identyfikowany z twierdzeniem, że żaden tekst nie może determinować swoich własnych interpretacji, wrogowie ruchu nadali mu honorowe członkostwo<sup>56</sup>. Taka inkorporacja jest dopuszczalna, jako że Fish z całego serca akceptuje wizję języka wspólną Derridzie, Wittgensteinowi i Davidsonowi.

Fish jednakże bynajmniej nie jest tą wizją przerażony, nie uważa też, by mogła mieć ważne konsekwencje etyczne czy dyktowała praktykę krytyczną. Zgadza się z Millerem, że język jest grą różnic, że żadne słowo nie może uzyskać znaczenia w wyniku prostej obecności odniesienia (*referent*) i że obiektywność jest niczym więcej niż intersubiektywnością. Lecz inaczej niż Miller i de Man, Fish nie myśli o „literaturze” jako przestrzeni, w której używa się jakiegoś specjalnego rodzaju języka (ze specjalną właściwością nazywaną „literackością”), ani też jak o dziedzinie kultury, która pozostaje w ciągłym sporze z inną dziedziną, nazywaną „filozofią”. Inaczej też niż Heidegger i Derrida, nie postrzega on końca metafizyki obecności jako wydarzenia epokowego w historii świata, ale jedynie jako okazję do przypomnienia krytykom literackim, że nie ma sensu mówić o „prawidłowym odczytaniu tekstu”, warto natomiast umieszczać tekst w tylu kontekstach, w ilu tylko wydaje się to użyteczne.

Sam Fish określa się jako „pragmatysta”. Jego zapatrywania na relacje między filozofią a literaturoznawstwem mają wiele wspólnego z poglądami Johna Searle’a: obaj powiedzieliby, że przekreślenie tradycyj-

---

<sup>55</sup> J. H. Miller *The Ethics of Reading*, s. 53.

<sup>56</sup> Na przykład Abrams w *How to do Things* krytykuje Derridę, Fisha i Blooma jako przedstawicieli „nowoczytania” (*newreading*). Konserwatywni krytycy dekonstrukcjonizmu uważają Fisha za równie „irracjonalnego”, choć mniej „francuskiego”.

nych projektów fundamentalistycznych w filozofii oraz nieobecność tego, co Hirsch nazywa „ustalonym znaczeniem” (*determinate meaning*<sup>57</sup>; to znaczenie, które tekst zachowuje po uwolnieniu z kontekstu), nie mają dramatycznych konsekwencji dla pracy badacza literatury. Według Searle’a i Fisha, jeśli ma się Wittgensteina, Derrida nie jest już konieczny, chociaż można się cieszyć (jak cieszy się Fish, a Searle nie) z jego towarzystwa<sup>58</sup>. Mimo to można powiedzieć o Fishu, że pisze jednym ze stylów, których używa sam Derrida, aczkolwiek jest to styl bardzo różny od tego, którym posługiwali się de Man czy Miller. Kiedy Fish krytykuje próbę „ustalenia znaczenia” mówiąc: „cokolwiek [komentarzy tekstu – R.R.] robią, będzie to tylko interpretacja w nowej masce, ponieważ, chcemy tego czy nie, interpretacja jest jedyną grą, jaka wchodzi w rachubę”, reformuluje – w płaskim, suchym języku Amerykanów – centralną tezę Derridańskiej *Structure, Sign and Play*, tezę, że musimy zrezygnować z „pojęcia struktury scentrowanej” (*centred structure*), z „pojęcia gry opartej na fundamentalnym gruncie, gry ukonstytuowanej na podstawie fundamentalnej nieruchomości i uspokajającej pewności, która sama jest poza zasięgiem gry”<sup>59</sup>.

Tezę tę zaakceptowałoby wielu krytyków, którym, podobnie jak Fishowi, nie zależy na etykietce „dekonstrukcjonistów”, a którzy jednak z radością przyznaliby, że dekonstrukcjonizm pełni ważną i użyteczną rolę w badaniach literackich. Rola ta polega na uwalnianiu nas od pojęcia „w ł a ś c i w e j interpretacji tekstu – tej, która jest dyktowana przez sam tekst” i od idei, że literaturoznawstwo powinno zostać wprowadzone na bezpieczną ścieżkę nauki dzięki zaadaptowaniu kilku takich ideałów właściwej interpretacji. Jak to ujmuje Gerald Graff:

<sup>57</sup> Zob. Hirsch *Aims...*, rozdz. I. Na s. 3 powiada on, że „jeśli nie potrafilibyśmy odróżnić treści świadomości od jej kontekstu, nie moglibyśmy w ogóle znać żadnego przedmiotu w świecie”. Jest to dobre sformułowanie realistycznego, antynominalistycznego poglądu epistemologicznego, który odrzucają Derrida, Davidson i Wittgenstein.

<sup>58</sup> Por. synkretyczną próbę pogodzenia Derridy z J. L. Austinem, podjętą przez S. Fisha w jego artykule *With the Compliments of the Author: Reflections on Austin and Derrida*, „Critical Inquiry” 1982 nr 8. Derrida dokonał krytyki Austina w odpowiedzi na *Reiterating Searle’a* (J. Searle *Reiterating the Differences. A Reply to Derrida*, „Glyph” 1977 nr 2); odpowiedź tę następnie rozszerzył w posłowie do *Limited Inc*, Evanston 1988. W sprawie obrony Derridy przed zarzutami Searle’a zob. J. Culler *On Deconstruction...*, s. 110-126 oraz Ch. Norris *The Deconstructive Turn. Essays in the Rhetoric of Philosophy*, New York 1984, s. 13-33.

<sup>59</sup> J. Derrida *Writing and...*, s. 279.



Obecna teoria literatury stanowi trwały wysiłek w kierunku przewyższenia obywatelskiej opozycji między tekstem a jego kulturowymi kontekstami, jaka towarzyszyła temu [właściwemu Nowej Krytyce – R. R.] rodzajowi krytyki. Jeśli jest jakiś punkt, co do którego zgodziliby się dekonstrukcyjniści, strukturaliści, przedstawiciele estetyki odbioru (*reader-responce critics*), pragmatyści, fenomenologowie, teoretycy aktu mowy i teoretycznie nastawieni humaniści, to jest nim pogląd, że teksty nie są – mimo wszystko – autonomiczne i samowystarczalne, że samo znaczenie danego tekstu – jego pojmovalność – zależy od innych tekstów oraz kontekstualizowanych układów odniesienia.<sup>60</sup>

Z punktu widzenia Fisha pozbycie się nowokrytycznej „obezwładniającej opozycji” jest wymierną, pragmatyczną wartością dekonstrukcyjnego ufilozoficznienia krytyki i niedawnego wyłonienia się subdyscypliny zwanej „teorią literatury”. Fish argumentowałby, że kiedy pozbyliśmy się już tej opozycji, nie warto przyjmować de Manowskiego twierdzenia, iż każda mocna interpretacja (*close reading*) polega na ponowym odkryciu (*rediscovering*) niemożliwości lektury. Z punktu widzenia pluralizmu wspólnot interpretacyjnych, którego Fish broni, twierdzenie to wygląda jak prosta odwrotność dokonywanej przez Nową Krytykę apoteozy organicznej jedności – tak jak Nietzscheańska apoteoza Stawania się była (dla Heideggera) zwykłym odwróceniem Platonskiej apoteozy Bytu.

Kontrast pomiędzy Millerowską „podprawioną” wersją de Mana a zrełaksowanym i pragmatycznym kontekstualizmem Fisha jest przeciwieństwem pomiędzy stanowiskiem biorącym filozofię bardzo poważnie a takim, które ujmuje rozpad tradycyjnych binarnych opozycji metafizyki jako jeszcze jeden potencjalny kontekst dla tekstów literackich, kontekst wcale nie uprzywilejowany. Jak pokaże następna część mojego opracowania, ów kontrast można odnaleźć w praktyce krytyki dekonstrukcyjnej. W obu dziedzinach pojawia się ta sama ambiwalencja pomiędzy presją etyczną a rozluźnionym pragmatyzmem, między rozumieniem filozofii jako zadania, które trzeba wykonać, a traktowaniem jej jako jednego z kontekstów do wyboru.

### Krytyka dekonstrukcyjna

Poniższy fragment wstępu Gayatri Spivak do jej tłumaczenia *Of Grammatology* Derridy pozostaje jednym z najlepszych ujęć sposobu, w jaki dekonstruktorzy czytają teksty:

---

<sup>60</sup> G. Graff *Professing Literature. An Institutional History*, Chicago 1987, s. 256.

Jeśli w procesie deszyfrowania tekstu w tradycyjny sposób natrafimy na słowo, które zdaje się kryć nierozwiązywalną sprzeczność i z racji bycia jednym słowem musi funkcjonować raz w ten sposób, raz w inny, a przez to staje się wskaźnikiem nieobecności ujednoczonego znaczenia, wtedy chwytny się tego słowa. Jeśli metafora wydaje się znosić swoje implikacje, chwytny się tej metafory. Będziemy śledzić jej przygody w [całym] tekście i patrzeć, jak tekst rozplywa się jako struktura ukrycia, ujawniając swą samotransgresyjność, swoją nierozstrzygalność.<sup>61</sup>

Jeden z artykułów Millera stanowi dobry przykład sposobu czytania, jaki ma na myśli Spivak. W *Ariachne's Broken Woof* analizuje on fragment *Troilus i Kressydy*, który, jak twierdzi:

znakomicie wyprowadza konsekwencje rozdzielenia umysłu w sytuacji, gdy pojedyncza linia narracyjna monologu staje się podwójną linią dialogu. Gdy jeden *Logos* staje się dwoma, koło elipsy, wszystkie fałdy i lamówki zachodniego logocentryzmu zostają rozprute lub przecięte.<sup>62</sup>

A oto ten fragment:

Troilus: To ona? Nie, to Kressyda Diomeda.  
 Jeżeli piękność ma duszę, nie była  
 To ona. Jeżeli duszami kierują  
 Przysięgi, jeśli przysięgi są święte,  
 Jeżeli świętość jest rozkoszą bogów,  
 Jeżeli w samej jedności są prawa,  
 Nie, to nie ona. O szale roztrząsań,  
 Co raz za sprawą, raz przeciw niej stają!  
 Podwójna prawdo, przeciw której rozum  
 Bez własnej winy i straty, wbrew sobie  
 Może bunt podjąć: ona i nie ona.  
 W mej duszy toczy się dziwaczna walka,  
 Która rozdziela, co jest nierozdzielne,  
 Szerzej niż niebo od ziemi. A jednak  
 Cała rozległa szerokość rozdziału  
 Nie ma szczeliny, w którą by wejść mogła  
 Nić tak pajęczna, jak zerwane włókno  
 Ariachny. O ty dowodzie, dowodzie  
 Silny jak bramy Plutona! Kressyda  
 Jest moja, węzłem niebieskim związana.  
 O, dowód, dowód silny jak niebios.  
 Więzy niebieskie zerwane, rozdarte  
 Innym, związanym przez pięć palców węzłem.  
 Okruchy wiary, szczątki jej miłości,

<sup>61</sup> Ch. G. Spivak *Introduction*, w: J. Derrida *Of Grammatology*..., s. LXXV.

<sup>62</sup> J. H. Miller *Ariachne's Broken Woof*, „Georgia Review” 1977 nr 31, s. 44.

Odpadki, skrawki, zatłuszczone resztki  
Przeżutej wiary wiążą ją z Diomedem.<sup>63</sup>

[Przekład Zofii Siwickiej]

Miller wykorzystuje fakt, że „Ariachne” łączy w sobie „Arachne” i „Ariadnę” do pokazania, w jaki sposób „«cały kram» zachodniej metafizyki zostaje (...) podany w wątpliwość w doświadczeniu Troilusa i w jego przemowie”<sup>64</sup>. Wiernie streszcza Derridiańską krytykę logocentryzmu, gdy mówi:

Możliwość, że język może być pozbawiony źródeł, pozbawiony podstawy, nie ukształtowany mocą jakiegoś boskiego czy ludzkiego umysłu, lecz raczej modelujący umysł przymusowo, pojawia się wtedy, gdy dwa różne spójne języki walczą o dominację w jednym umyśle.<sup>65</sup>

Miller powiada, że konsekwencją tego, co widzi Troilus jest „możliwość jednoczesnego istnienia dwóch sprzecznych systemów znaków skupionych na Kressydzie” i że „każdy z tych systemów językowych wzięty z osobna jest doskonale normalny, lecz oba razem, w jednym umyśle, są szaleństwem (...) rozumianym jako niemożliwość mówienia albo prawdy, albo fałszu”<sup>66</sup>. „«Cały kram» zachodniej metafizyki” jest, według niego, zbudowany wokół „marzenia o jednoznaczności”, przyjmującego postać idei języka (być może języka tylko idealnego, takiego, którym jeszcze nie mówimy, ale którym w zasadzie moglibyśmy mówić), który pozwala na jednoznaczną deskrypcję wszystkich możliwych stanów rzeczy. W badaniach empirycznych taki język pozwalałby rozstrzygać pomiędzy dowolną parą sprzecznych sądów, na obszarze całego *universum*, bez pozostawiania posiadających sens pytań bez odpowiedzi. Miller namawia nas, byśmy na tekst Szekspira spojrzeli jak na demonstrację sposobu, w jaki jawna niewierność Kressydy może poddać w wątpliwość owo marzenie, a wraz z nim marzenie o – mówiąc słowami Millera – „etycznym, politycznym i kosmicznym porządku obejmującym wszystko aż po Boga”<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> W żadnym z polskich tłumaczeń dramatu – L. Ulricha, Z. Siwickiej, M. Słomczyńskiego – nie pojawia się forma „Ariachne” (przyp. tłum.)

<sup>64</sup> Tamże, s. 47.

<sup>65</sup> Tamże, s. 39.

<sup>66</sup> Tamże, s. 47-48.

<sup>67</sup> Tamże, s. 66.

Jawna niewierność Kressydy otwiera możliwość, że szaleństwo – nie-  
możność wskazania nawet tymczasowego kandydata na idealny język  
– nie jest tylko aberracją w uporządkowanym systemie, ale w jakiś spo-  
sób sięga aż do podstaw rzeczy. Miller postrzega dekonstrukcję jako  
działalność polegającą na eksponowaniu tej możliwości. W końco-  
wych akapitach *Ariachne* pisze:

„Dekonstrukcja” jako procedura interpretowania tekstów naszej tradycji nie jest po prostu rozpoznawaniem śladów tej dialogicznej heterogeniczności. [...] Dekonstrukcja próbuje raczej odwrócić wewnętrzną hierarchię w obrębie terminów, w których zostało zdefiniowane to, co dialogiczne. Próbuje zdefiniować to, co monologiczne, co logocentryczne, raczej jako efekt pochodny tego, co dialogiczne, niż jako szlachetną afirmację czegoś, w stosunku do czego to, co dialogiczne jest zakłóceniem, dalekim cieniem w źródłowym świetle. Dekonstrukcja próbuje [dokonać] krzyżowej substytucji jednego z drugim, a w konsekwencji wibracyjnego przemieszczenia całego systemu zachodniej metafizyki.<sup>68</sup>

Przekonanie Millera, że efektem zwątpienia w logocentryzm jest odwrócenie poprzednich hierarchii, jest powszechne wśród dekonstrukcjonistów. Z jakąkolwiek sugestią tego rodzaju wiąże się jednak oczywisty problem. Twierdzenie, że porządek jest epifenomenem nieporządku, zdrowie psychiczne epifenomenem szaleństwa, racjonalny wybór między niedwuznacznymi [członami] alternatywy – epifenomenem wieloznaczności, nie narusza dystynkcji istota-przypadłość i rzeczywistość-zjawisko, charakterystycznych dla logocentryzmu. Przywoływanie idei „epifenomenu” (lub, mówiąc słowami Millera, „efektu pochodnego”) jest kłopotliwe dla tych, którzy pamiętają Heideggerowską przestrożę, że odwrócony platonizm jest nadal platonizmem.

Millerowi, który skłania się ku przekonaniu de Mana, że interpretacja tekstów literackich skutkuje zawsze ponownym odkryciem „nicości ludzkich spraw”, owo zakłopotanie pozostaje obce. Lecz wielu innych dekonstrukcjonistów mogłoby powiedzieć, że takie odwrócenia hierarchii nie są odkrywaniem „prawdziwych” relacji pomiędzy przeciwstawianymi pojęciami, a po prostu eksperymentami – próbami ujrzenia, co się dzieje, gdy wstrząsnąć rzeczami przez odwrócenie ich do góry nogami. I tak J. D. Balkin, dekonstrukcjonistyczny teoretyk prawa, przekonuje, że:

---

<sup>68</sup> Tamże, s. 59-60.

Najważniejsze [w odwracaniu hierarchii – R.R.] jest nie ustalanie nowej podstawy konceptualnej, ale raczej zbadanie, co się stanie, gdy dany, „zdroworozsądkowy” układ zostanie odwrócony. [...] Nasza dekonstrukcja pokaże, że uprzywilejowany status A jest iluzją, ponieważ A zależy od B w tym samym stopniu, w jakim B zależy od A.<sup>69</sup>

Ta rozbieżność między tymi, którzy w odwróceniu tradycyjnych hierarchii widzą elementy wielkiej strategii filozoficznej a tymi, którzy patrzą na nią po prostu jako na tymczasowy wybieg taktyczny, z grubszą odpowiada zarysowanej wcześniej rozbieżności między de Manem a Fishem. Oba przeciwieństwa stanowią przykłady różnicy pomiędzy przyjęciem nowego światopoglądu, opartego na odrzuceniu tradycyjnych przeciwieństw, a potraktowaniem zarówno układu „zdroworozsądkowego” jak i jego inwersji, jako żywych opcji, jako równie dobrych kontekstów, w których można umieszczać teksty.

Podejście de manowskie, ilustrowane przez Millera analizą mowy Troilusa, można odnaleźć także w zatytułowanym *The Decomposition of the Elephants* eseju Cynthii Chase o [powieści George Eliot] *Daniel Deronda*<sup>70</sup>. Podobnie jak Miller, Chase przyjmuje za punkt wyjścia linijkę tekstu, która zdaje się kwestionować jeden ze znajomych pewników filozoficznych. Przykładem Millera było prawo niesprzeczności; przykładem Chase jest prawo przyczynowości. Zakwestionowanie tego prawa dostrzega ona w adresowanym do Derondy liście Hansa Meyricka – lekkomyślnego i stanowiącego dlań tło przyjaciela, we fragmencie, w którym Meyrick mimochodem napomyka o „teraźniejszych przyczynach przeszłych skutków”. Podczas gdy [zdanie:] „To jest, a razem to nie jest Kressyda” (przekład Leona Ulricha) można uznać za streszczenie sztuki Szekspira, fraza Meyricka wydaje się w powieści Eliot czymś zupełnie marginalnym. Jednak Chase proponuje odczytanie powieści, które jest, jak powiada, „proponowane” przez zawierający omawianą linijkę list Meyricka do Derondy. Chase bierze tu przykład zarówno z de Mana, jak z Derridy, którzy w wielu esejach używają jawnie izolowanych i marginalnych fragmentów jako dźwigni do „dekonstruowania” całego tekstu.

---

<sup>69</sup> J. M. Balkin *Deconstructive: Practice and Legal Theory*, „Yale Law Journal” 1987 nr 96, s. 746-747.

<sup>70</sup> C. Chase *The Decomposition of the Elephants. Doublereading Daniel Deronda*, w: *też*, *Decomposing Figures. Rhetorical Readings in the Romantic Traditions*, Baltimore 1986, s. 157-158.

Meyrick pisze do Derondy, co następuje:

W odpowiedzi na twój szkic o włoskich ruchach i na twój pogląd na sprawy świata w ogólności, mogę rzec, iż tu w domu najrozsądniejsza opinia o skutkach terażniejszych przyczyn jest taka, że „czas pokaże”. Co do terażniejszych przyczyn przeszłych skutków jest jasne, że ostatnie oszukańcze telegramy wyjaśniają ubiegłoroczną zarzę bydła co dowodzi fałszu niesłusznie tak nazywanej filozofii i usprawiedliwia odszkodowania dla farmerów.

Chase powiada, że list Meyricka „funkcjonuje jako dekonstrukcja powieści”, że „proponuje interpretację powieści, która stoi w zasadniczej i radykalnej sprzeczności z wyjaśnieniami narratora”, oraz że „funkcjonuje jako ilustracja ducha i stylu, które bohater [Deronda – R.R.] przekracza”<sup>71</sup>. Podczas gdy Eliot przedstawia list jako to, co Chase nazywa „centrum dewaluacji dyskursu ironicznego”, [jako] rażąco kontrast ironii Meyricka i powagi Derondy, Chase odczytuje list jako „ude-  
rzająco ściśle ujęcie struktur dyskursywnych” oraz jako

dekonstrukcję opowieści narratora, a co za tym idzie, opowieści w ogóle – tak historii z jej systemem założeń co do struktur teleologicznych i reprezentacyjnych, jak i dyskursu z jego wewnętrzną potrzebą konstytuowania znaczenia przez następstwo i referencję<sup>72</sup>.

Po raz kolejny, jak u Millera, „«cały kram» zachodniej metafizyki” ma zostać zakwestionowany, tym razem przez postawienie pozornie przypadkowego i dowolnego fragmentu w centrum uwagi krytycznej. Ale podczas gdy Millerowska interpretacja mowy Troilusa nie narusza przestrzeni dramatycznej sztuki (ponieważ nie przerzuca się tam i z powrotem od Troilusa – nieszczęśliwego kochanka do Troilusa – kreacji Szekspirowskiej), Chase osiąga swój cel patrząc na przygody Derondy zarówno jako na tkankę ludzkiego życia, jak i na [wytwór] inwencji Eliot. Używa ona wyrażenia Meyricka do redeskrpcji odczuwalnego przez czytelnika „zakłócenia przyczynowości” w momencie, gdy matka Derondy odsłania przed nim tajemnicę jego narodzin: „Czytelnik czuje, (...) że właśnie dla tego, że Deronda zaczął przejawiać silne przywiązanie do judaizmu, okazuje się on być z urodzenia Żydem”. Chase twierdzi, że „list Meyricka (...) nazywa to, co w sprawie istotne: nie zakłócenie konwencji gatunkowych czy p r a w d o p o d o b i e ń -

<sup>71</sup> Tamże, s. 157-158.

<sup>72</sup> Tamże, s. 159.

stwa, lecz dekonstrukcję pojęcia przyczyny”<sup>73</sup>. Z racji tego, że – jak powiada – „ujawnienie pochodzenia Derondy (...) pojawia się jako skutek wymagań narracyjnych”, możemy powiedzieć, że „jego pochodzenie jest skutkiem swoich skutków”<sup>74</sup>.

Możemy tak powiedzieć jedynie wówczas, gdy zgodzimy się przeska-kiwać tam i z powrotem pomiędzy dwoma porządkami przyczynowymi – tym, który jest opisywany w powieści i tym, który wytworzył tę powieść. Chase odczytuje list Meyricka jako zachętę do zrobienia właśnie tego: do skupienia się na „stosunku sprzeczności między roszczeniami realistycznej fikcji a strategią narracyjną rzeczywiście zastosowaną”<sup>75</sup>. Ów stosunek sprzeczności przypomina dylemat często dysku-towany przez filozofów nauki: to, co uznajemy za ciąg przyczynowy, jest relatywne wobec dokonywanego przez naukowców (narratorów takich ciągów) wyboru terminów, w których mają być opisywane ele-menty, o których powiada się, że należą do ciągu. Innymi słowy, hipotezy dotyczące relacji przyczynowych wchodzą w interakcję z założeniami co do tego, jak najlepiej podzielić strumień na oddzielne jednostki. Jak to ujmuje Chase, „atrybuty niosą z sobą autorytet tożsa-mości tylko o tyle, o ile przynależą do zakładającego przyczynowość systemu, w którym zachowanie przyczynowo odnosi się do tożsamości”. To ważne filozoficzne stwierdzenie – że można konstruować tyle przyczynowych historii, ile uda się znaleźć terminów, w których mogą być opisywani bohaterowie takich historii, i odwrotnie – ilustruje ironię zawartą w liście Meyricka. Filozofia nauki zawsze, by tak rzec, balansuje na krawędzi ironii w stosunku do wyników naukowych, tak jak krytyka literacka (przerzucająca się od punktu widzenia postaci literackiej do punktu widzenia jej twórcy lub też od tych dwóch do trzeciego – przypisywanego językowi, którego twórca musi użyć) zawsze balansuje na krawędzi ironii w stosunku do tekstów literackich. Bardziej ogólnie – filozofia, rozumiana jako sokratyczna zdolność pytania o to, co znajome, i wytwarzania komicznie jego paradoksalnych odwróceń, zawsze balansuje na krawędzi ironii wobec wytworów reszty kultury. Im bardziej filozoficzna staje się krytyka literacka, im bardziej krytycy uświadamiają sobie, jak radykalne i bezkompromisowe są redeskrpcje

---

<sup>73</sup> Tamże, s. 161.

<sup>74</sup> Tamże, s. 162.

<sup>75</sup> Tamże, s. 163.

i inwersje proponowane przez filozofów współczesnych (w szczególności Nietzschego i Heideggera), tym bardziej ironiczny jest jej ton. Esej Chase, przesycony ironiczną świadomością, że myśl jest tak plastyczna jak język, i że język jest nieskończenie plastyczny; świadomością, że żadna deskrypcja w języku nie jest niczym więcej niż tymczasowym schronieniem, czymś, nad czym można dalej pracować – jest charakterystyczny dla krytyki dekonstrukcyjnej.

Jej esej, łączący ironiczny derridiański ton z napomknieniami o ludzkiej niemocy, jest charakterystyczny szczególnie dla de manowskiego typu krytyki. W innym miejscu Chase powiada, że:

Teksty literackie, w tej samej mierze co teksty filozoficzne, stają się wzorcowymi przykładami konfliktowego charakteru języka czy też „niemożności odczytania”, która „nie powinna być traktowana zbyt lekko”.<sup>76</sup>

W tekście poświęconym powieści Eliot meyrickowski dowcip Chase konkuruje z raczej poważnym de Manowskim napominaniem o „nicości ludzkich spraw”. Na przykład po zręcznym wykazaniu, że powieść „usuwa rozstrzygające działanie [syjonistyczną działalność Derondy – R.R.] w fikcyjną przyszłość po zakończeniu opowieści”, Chase podsumowuje akapit interpolując inną z rozpaczliwych maksym de Mana. „Milcząco przyjmuje się [w powieści – R.R.]” – twierdzi Chase – że, „możliwość działania języka jest tak samo fikcyjna, jak jego możliwość stwierdzenia”<sup>77</sup>. Po raz kolejny widzimy tu napięcie pomiędzy słabszym twierdzeniem, że tradycyjne filozoficzne hierarchie i porządki można odwracać, stawiać na głowie i poddawać najdziwniejszym próbom, a silniejszym twierdzeniem, że taka podatność jest znakiem poważnych tarapatów, w których znalazł się człowiek. Jest to napięcie opisane wyżej, w związku z opozycją: Fish – de Man, napięcie między swobodnym pragmatyzmem a etyczną pilnością. Napięcie: Meyrick – Deronda, żarty – powaga zostaje odtworzone w omówieniu tego napięcia przez Chase.

---

<sup>76</sup> C. Chase *Decomposing Figures...*, s. 4. C. Chase cytuje (zob. C. Chase *The Decomposition of the Elephants...*, s. 157-174) ostatnią linijkę pracy de Mana o *The Profession of Faith of a Savoyar Vicar* (w: de Man *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven 1979, s. 245).

<sup>77</sup> C. Chase *Decomposition...*, s. 171. Cytat pochodzi z: de Man *Allegories...*, s. 129, gdzie de Man interpretuje fragment Nietzschego.



To samo napięcie pojawia się w nieco odmiennej formie, kiedy dekonstrukcyjniści próbują odpowiadać na częsty zarzut, że krytyka dekonstrukcyjna jest mechaniczna i monotonna<sup>78</sup>. Zgodnie z tym zarzutem, k a ż d e dekonstrukcyjna odczytanie k a ż d e g o tekstu literackiego po raz kolejny zaczyna od pieca: od „«tego całego kramu» zachodniej metafizyki”. Wypracowane inwersje hierarchicznych opozycji binarnych stały się, jak się często mówi, równie nudne jak Freudowskie nieśmiałe rewelacje o ukrytej biseksualności. Krytyka dekonstrukcyjna okazuje się w tej perspektywie jeszcze jedną odmianą krytyki tematycznej (*thematic criticism*) – takiej, która pożyczka swoje tematy raczej od Heideggera niż od Freuda.

W odpowiedzi na takie zarzuty Jonathan Culler powiada (i jest to prawdopodobnie najbardziej przemyślane ujęcie konsekwencji teorii dekonstrukcyjnej dla praktyki krytycznej), że „krytyka dekonstrukcyjna nie jest aplikacją filozoficznych lekcji do badań literackich, lecz eksploracją logiki tekstu w tekstach zwanych literackimi”<sup>79</sup>. Z punktu widzenia Cullera ci, którzy, jak Fish, interpretują Saussure’owsko-Wittgensteinowski pogląd na język w duchu zrelaksowanego pragmatyzmu, mylą się. Błędem jest postrzegać zainteresowanie Derridy i Heideggera metafizyką obecności na podobieństwo zainteresowania Marksa walką klas czy Freuda seksualnością – jako jeszcze jeden kontekst, w którym warto, być może, umieścić ten czy inny tekst literacki. Dla Cullera, tak jak dla Spivak we fragmencie cytowanym wyżej, dekonstrukcja nie jest tylko nieobligatoryjnym kontekstem, ale sposobem docierania do tego, co rzeczywiście ma miejsce. Dekonstrukcja wprowadza nas do wnętrza tekstu, czego nie czyni krytyka marksistowska czy freudowska.

Twierdzenie to otwiera tę samą filozoficzną puszkę Pandory, co dyskusja między realizmem a idealizmem w filozofii nauki. Dyskusja ta dotyczy kwestii, czy naukowiec odkrywa coś, co było już gdzieś tam w świecie i czekało na odkrycie, czy też daje nam po prostu jeszcze

---

<sup>78</sup> Por. de Man *Resistance...*, s. 19: „Poprawne techniczne interpretacje retoryczne mogą być nudne, monotonne, przewidywalne i nieprzyjemne, jednak zarazem nie do obalenia”. Krytycy de Mana kłopotczą się, czym mogłoby być obalenie interpretacji, a co za tym idzie – jak można w tym wypadku mówić o „nieobalalności”.

<sup>79</sup> J. Culler *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca 1982, s. 212. Na tej samej stronie Culler rozróżnia pomiędzy „badaniem tematów” a „badaniem struktur logiki tekstów”.

jeden użyteczny sposób opisywania świata, przydatny dla pewnych szczególnych celów. Analogicznie, Culler skłania nas do zapytania, czy to, co krytyka dekonstrukcyjna nazywa „logiką tekstu”, jest czymś, co czekało w tekście na wydobycie, czy też jest jedynie dobrym sposobem opisywania tekstu ze względu na pewne cele krytyczne. Pragmatyści w rodzaju Fisha uchylą tę kwestię jako zwyczajnie „metafizyczną”, jako różnicę, która nie robi różnicy. Powiedzą, że sprawdzianem tekstu krytycznego jest spełnienie celów krytyka. Jednak Culler odczuwa potrzebę potraktowania tej sprawy serio. Z naciskiem podkreśla, że:

Tematyzując, mniej lub bardziej wyraźnie, zabiegi interpretacyjne i ich konsekwencje, teksty stanowią już reprezentacje tych dramatycznych konfliktów, które ożywiać będą później tradycje ich interpretacji.<sup>80</sup>

i że trzeba odróżnić interpretacje tekstu od tekstu samego<sup>81</sup>. Aby utrzymać to drugie rozróżnienie, Culler musi stwierdzić, że tekst „mocą swoich marginalnych elementów” posiada zdolność do „obalania” poprzednich interpretacji. Zmuszony jest stwierdzić, że krytyk zarówno odnajduje, jak i tworzy, i że dystynkcji: tworzenie-odnajdywanie oraz tekst-interpretacja nie można tak po prostu uchylić w imię pragmatycznej otwartości.

Jednakże, co chętnie wytykają Searle<sup>82</sup> i inni, technika dekonstrukcyjna jest uniwersalnym rozpuszczalnikiem rozróżnień: istota-akcydens oraz substancja-relacja i nie respektuje dystynkcji używanych przez samych dekonstrukcjonistów. Nie jest więc jasne, jak Culler mógłby uargumentować twierdzenie, że w tekście naprawdę jest jakaś gotowa „logika” czekająca na odkrycie przez dekonstrukcyjnych krytyków. Na ostatnich stronach *On Deconstruction* Culler sugeruje jednak, że nawet by nie próbował tego robić – że od pewnego momentu wiara musi zastąpić argumenty. Komentując fragment z de Mana, mówiący, że wiersz Shelleya „*The Triumph of Life*” ostrzega nas, że nic – czyn, słowo, myśl czy tekst – nigdy nie zdarza się w relacjach, pozytywnych bądź negaty-

---

<sup>80</sup> J. Culler *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich*, przeł. M. B. Fedewicz, „Pamiętnik Literacki” 1986 nr 3, s. 261. [Tam gdzie to możliwe, podajemy cytaty za polskim przekładem fragmentów tekstu Cullera – przyp. tłum.]

<sup>81</sup> J. Culler *On Deconstruction...*, s. 214 -215.

<sup>82</sup> J. Searle *World...*, s. 77.

wnych, do niczego, co poprzedza, następuje po, czy istnieje gdziekolwiek indziej (...)”, Culler powiada:

nie mogę sobie wyobrazić, jak krytyk mógłby opowiadać się [...] za twierdzeniem, że nic nigdy nie zdarza się w żadnej relacji do niczego, co poprzedza, przychodzi po lub istnieje gdzieś indziej, i jest się zmuszonym podejrzewać, że pewna wiara w tekst i w prawdę jego najbardziej fundamentalnych i zaskakujących implikacji jest ślepotą, która umożliwia wglądy dekonstrukcyjnej krytyki, albo metodologiczną koniecznością, która nie daje się uzasadnić, lecz jest tolerowana ze względu na moc swych rezultatów.<sup>83</sup>

Kiedy Culler mówi o „rezultatach”, nie ma jednak na myśli zdolności dekonstrukcyjnej krytyki do rzucania światła na indywidualne teksty jako indywidualne właśnie. Wyraźnie odrzuca założenie, że taka zdolność jest testem praktyki krytycznej. Przyznaje, że:

Czytelnicy, którzy – zgodnie z amerykańskim modelem dociekań krytycznych – założyli, że celem dekonstrukcji jest rzucanie światła na pojedyncze dzieła, stwierdzili, iż pod wieloma względami nie spełnia ona tych oczekiwań. Narzekają np. na pewną monotonię: dekonstrukcja sprawia, że wszystko brzmi jednakowo. W istocie nie wydaje się, by Derrida i jego koteria byli szczególnie zainteresowani określaniem, co stanowi o odrębności każdego dzieła (czy nawet o jego charakterystycznej niezwykłości), jak przystało na interpretatorów.<sup>84</sup>

Jednakże, replikuje Culler, „trzeba zakwestionować założenie o opozycyjności nauki i interpretacji (...), a także wynikające stąd utożsamienie każdej krytyki nauki z tym głoszeniem poszczególności, jakie znamionuje krytykę”<sup>85</sup>.

Tak więc „rezultaty”, do których mocy odwołuje się Culler prosząc o osądzenie krytyki dekonstrukcyjnej, nie polegają ani na ustaleniu *quasi*-naukowych prawd filozoficznych, ani na tym, co nazywa on, „wzbogacającym wyjaśnieniem poszczególnych dzieł”<sup>86</sup>. Rezultaty te polegają raczej na możliwości doświadczenia przez krytyka ciągłej samoodnowy, dzięki stałemu przekraczaniu wcześniej przyjętych ram interpretacji – na objawieniu ślepoty, która zrodziła stary wgląd, po którym następuje nowy wgląd umożliwiony przez nową ślepotę, i tak dalej, w nieskończoność. W ten sposób „rezultaty” dekonstrukcyjnej krytyki nie polegają, zdaniem Cullera, na [ustanowieniu] kanonu „de-

---

<sup>83</sup> J. Culler *Dekonstrukcja...*, s. 280.

<sup>84</sup> Tamże, s. 266.

<sup>85</sup> Tamże, s. 267.

<sup>86</sup> Tamże.

finitywnych” odczytań tekstów, ale na możliwości wzięcia udziału w działalności, która stale unika możliwości definitywności. W tej krytyce nie chodzi o zastępowanie literatury filozofią ani o zastosowanie filozofii do literatury, lecz o zaangażowanie się w taki rodzaj aktywności, do którego tradycyjne rozróżnienie: filozofia – literatura, podobnie jak tradycyjne rozróżnienie: ogólne – szczegółowe, nie daje się już stosować w sposób użyteczny.

Cullerowskie ujęcie krytyki dekonstrukcyjnej unaocznia, jak radykalne są jej twierdzenia i jak radykalne muszą być, by sprostać typowym zarzutom (arbitralności, monotonii itd.), jakie się przeciw niej wysuwa. Opisywana przez Cullera praktyka nie łatwiej podda się osądowi idącemu z zewnątrz niż polityczni rewolucjoniści krytyce wyrażonej w kategoriach aprobowanych przez społeczeństwo, które chcą zmienić. Tę analogię z ruchami politycznymi wzmacnia fakt, że wielu (może większość) krytyków dekonstrukcyjnych uważa się za uczestników działalności o wymiarze politycznym. Swoją praktykę krytyczną traktują jako kontynuację praktyki politycznej. Mocy i żywotności ruchu dekonstrukcjonistycznego nie można zrozumieć bez pojęcia jego ambicji politycznych<sup>87</sup>.

### Dekonstrukcja a radykalna polityka

Foucault w zakończeniu swego *The Order of Things* wiąże poczucie nadciągającej radykalnej transformacji politycznej i społecznej z poczuciem zbliżającego się zastąpienia człowieka przez język. Wskazuje możliwość, że „człowiek podlega procesowi giniecia w miarę, jak byt języka świeci coraz jaśniej ponad naszym horyzontem”<sup>88</sup>. Ta sugestia, uczyniona ze strony politycznej lewicy, współ-

<sup>87</sup> Zob. J. Culler *Framing the Sign. Criticism and its Institutions*, Oklahoma 1989. Strona XIII: o „żądzy upolitycznienia krytyki; strona 21: o nieudanej próbie „wypracowania przekonującego programu emancypacyjnej krytyki politycznej” przez *New Historicism* (ruch często wskazywany jako sukcesor dekonstrukcji); strona 55: o „nowym pragmatyzmie” (Fisha, Rorty’ego, Knappa, Michaela i innych) jako o „sposobie ochrony dominującej ideologii całkowicie odpowiadającym erze Reagana”. Sceptycyzm wobec strategii Cullera wyraził Kermode ( F. Kermode *Prologue*, w: tegoż *An Appetite for Poetry*, Cambridge, Mass. 1989, s. 1 - 46).

<sup>88</sup> M. Foucault *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences*, New York 1970, s. 386.

brzmi z wcześniejszą sugestią Heideggera, poczynioną ze strony prawicy, że „humanizm” jest najlepszą nazwą dla finalnego stadium metafizyki obecności – jest on ostatnim tchnieniem tego sposobu rozumienia Bycia, który właśnie wyczerpał swe źródła, sposobu polegającego na traktowaniu języka jako narzędzia w ludzkich rękach, instrumentu podlegającego [ludzkiej] woli<sup>89</sup>. W znakomitym komentarzu do *Listu o humanizmie* Heideggera, zatytułowanym *The Ends of Man*, Derrida przyłącza się do Heideggera, przekonując o „konieczności «zmiany terenu»”, dalej mówi jednak, że Heideggerowski sposób wykraczania poza „człowieka” nie przyniesie rezultatów. Tym, czego naprawdę potrzeba, powiada Derrida, jest „zmiana «stylu»”, która umożliwiłaby „mówienie kilkoma językami i tworzenie kilku tekstów na raz”<sup>90</sup>. Wszyscy trzej filozofowie, choć z różnych pobudek, przekonują, że j ę z y k jest fenomenem, którego nie da się podporządkować pojęciu „człowieka”. Nie należy, argumentują, widzieć w języku – wraz z takimi autorami, jak Searle, Fish czy Davidson – po prostu sprawy używania przez ludzi znaków i dźwięków dla osiągnięcia celów<sup>91</sup>. Wszyscy trzej sugerują, że uprzytomnienie sobie, iż język w jakiś sposób „przekracza człowieka”, otworzy nowe perspektywy socjopolityczne.

Występujący obecnie bliski związek między radykalną polityką i dekonstrukcyjnym literaturoznawstwem jest najważniejszym rezultatem podjętej przez filozofów próby postawienia języka w miejscu, które wcześniej zajmował człowiek. Katedry literatury na uniwersytetach w Wielkiej Brytanii i w Ameryce, złożone z ludzi mających się za specjalistów od języka, zdystansowały – jako siedliska myśli lewicowej i arenę radykalnych inicjatyw politycznych – katedry nauk społecznych. Ci, którzy praktykują krytykę dekonstrukcyjną, uważają na

---

<sup>89</sup> Por. twierdzenie Heideggera, że „każdy humanizm pozostaje metafizyczny” (*Letter on Humanism*, w: tegoż *Basic Writings of Heidegger*, New York 1977, s. 202), jak i to, co pisze o Sartrze, Nietzschem i Marksie (s. 215). Zob. także s. 197, gdzie omawia złą, humanistyczną, pragmatyczną koncepcję języka, oraz s. 193, gdzie przedstawia swoją opozycyjną wizję języka jako „domostwa Bycia”.

<sup>90</sup> J. Derrida *The Ends of Man*, w: tegoż *Margins...*, s. 135.

<sup>91</sup> Jedną z konsekwencji tego odrzucenia pragmatyzmu jest fakt, który ostatnio wskazał Derrida, że „nie może być ścisłej analogii pomiędzy teorią naukową, wszystko jedno którą, a teorią języka (...)”. (*Limited Inc...*, s. 118). W tym miejscu Davidson odciął się od Derridy.

ogół, że działalność, w której uczestniczą, ma o wiele więcej wspólnego z łagodnym przewrotem politycznym niż z „rozumieniem” (a zwłaszcza „oceną”) tego, co zwykle się nazywało „literaturą”.

Temu ostatniemu terminowi tradycja nadała humanistyczny sens zakładający, że „wielkie” wiersze czy powieści są skarbnicą trwałych prawd moralnych, które korespondują z czymś zasadniczym dla istot ludzkich jako takich, bez względu na epokę historyczną, w jakiej żyją, czy ich kompetencje językowe. Dekonstrukcjonści zaś chcieliby zmienić ten sens zgodnie z de Manowskim opisem „literatury” jako „wytrwałego nazywania próżni”, nieustannego odkrywania ślepoty, która umożliwiła poprzednie wglądy, oraz nowej ślepoty, która pozwala się wyzwolić ze starej. Literatura przestaje być miejscem, w którym wzburzony duch może znaleźć wytchnienie i inspirację, do którego człowiek może się udać, by znaleźć manifestację swojej najgłębszej natury; staje się ona raczej zachętą do nieustannie samodestabilizującej się aktywności nowego rodzaju. Dekonstrukcjonści mają nadzieję, że taka aktywność, przeniesiona w dziedzinę polityki, mogłaby zaowocować przezwyższaniem ślepoty burżuazyjnych demokracji na okrucieństwo oraz niesprawiedliwości jej instytucji.

Twierdzenie, że „sztuka interpretacji” niesie wielkie korzyści dla polityki, przez większość dekonstrukcjonistów uważane jest za oczywiste. Podobnie jak twierdzenie, że naczelną funkcją katedr literatury jest użyteczność polityczna, realizowana przez pomoc studentom w wyzwolaniu się od ogólnie przyjętych pojęć – od metafizycznych idei zakładanych przez „humanistyczne” sposoby odczytywania tradycyjnego kanonu literackiego. Przez tych, którzy (jak Frank Lentricchia) wołają Foucaulta od Derridy, dekonstrukcjonści bywają oskarżani o – w najlepszym razie – oderwanie od realiów politycznych, w najgorszym zaś – o konserwatyzm<sup>92</sup>. W wywiadzie, udzielonym na rok przed śmiercią, de Man broni się przed takimi oskarżeniami, mówiąc: „Zawsze utrzymywałem, że do problemów ideologii, a więc i do problemów polityki, można podchodzić jedynie w oparciu o analizę krytyczno-lingwistyczną”<sup>93</sup>. Podobne twierdzenia głosi wielu zwolenników

---

<sup>92</sup> W sprawie wątpliwości Lentricchii co do politycznej użyteczności krytyki de Manowskiej zob. tegoż *After the New Criticism*, Chicago 1980, rozdz. 8 oraz tegoż *Criticism and Social Change*, Chicago 1983, s. 1-83.

<sup>93</sup> P. de Man *Resistance...*, s. 121.

de Mana<sup>94</sup>; przekonują oni, że (choć pozory mogą temu przeczyć) dekonstrukcja dostarcza nauczycielom literatury środków, dzięki którym mogą oni stać się, jak to określa Foucault, „szczególnymi intelektualistami” (*specific intellectuals*) – ludźmi, którzy wykorzystują swoje specjalne umiejętności i wiedzę do działalności politycznej<sup>95</sup>. Szeroki obieg poglądu, że studia nad funkcjonowaniem języka (bardziej, niż, powiedzmy, nad mechanizmami kapitalizmu monopolistycznego i rolą państwa jako „komitetu wykonawczego burżuazji”) otwierają przed radykalną polityką nowe możliwości, można częściowo wyjaśnić słabnącym wpływem marksizmu z jednej strony, a wzrostem znaczenia feminizmu z drugiej. Z perspektywy Foucaulta marksizm jest po prostu jeszcze jednym rodzajem staroświeckiego humanizmu. W późniejszych pracach Jeana-François Lyotarda, wpływowego francuskiego filozofa i krytyka społecznego, marksizm jawi się jako jedna z wielkich „metanarracji” dotyczących „ludzkości” i „ludzkiej historii”. Po Nietzsche, Heideggerze i Foucault, uważa Lyotard, nie potrafimy już wierzyć w takie opowieści<sup>96</sup>. Chociaż niektórzy pisarze – zwłaszcza Michael Ryan<sup>97</sup> – próbują godzić marksizm z dekonstrukcjonizmem, ci, którzy uprawiają krytykę dekonstrukcyjną, są na ogół przekonani, że wkraczają w intelektualny świat równie odległy od świata Marksa, jak Rousseau czy Condorceta. Foucault, Derrida i de Man odgrywają taką rolę w intelektualnym życiu współczesnych anglojęzy-

---

<sup>94</sup> Szczególnie Norris; Zob. jego *Paul de Man. Deconstruction and the Critique of Aesthetic Ideology*, zwłaszcza rozdz. 5 i 6 pokazujące kontrast między rozczarowaniem polityką, widocznym we wczesnym i środkowym okresie twórczości de Mana, a zaangażowaniem politycznym w okresie ostatnim.

<sup>95</sup> Por. Lentricchia *Criticism...*, s. 6: „Moje zainteresowania skupiają się na humaniście uniwersyteckim ponieważ sądzę, że jego pozycja jako społecznego i politycznego aktora jest cynicznie niedoceniana przez prawicę, lewicę i centrum. Przez „intelektualistę” (...) rozumiem „szczególnego intelektualistę” opisanego przez Foucaulta – takiego, którego radykalne dzieło transformacji, którego walka przeciw represjom, prowadzone są w tym szczególnym miejscu instytucjonalnym, w którym on się znajduje, i na warunkach dyktowanych przez jego specjalność (...)”. Na następnej stronie Lentricchia powiada, że akademików, którzy ograniczają się do organizowania nieformalnych spotkań ze studentami, pikiet, strajków itd., a nie wprowadzają polityki na swoje zajęcia i do swoich publikacji, „przygniata poczucie winy i alienacji zawodowej”. Ostrą krytykę de Manowskiego pojęcia „ślepoty i wglądu” – jako prowadzącego do politycznego konserwatyzmu, przedstawia Lentricchia na s. 49-50, 63-64.

<sup>96</sup> Zob. jego *The Post Modern Condition*, Manchester 1984.

cznych radykałów politycznych, jaką pięćdziesiąt lat temu odgrywali Marks, Lenin i Trocki<sup>98</sup>.

Tę zmianę warty przyspieszyło uświadomienie przez feministki, że maskulinizm charakterystyczny dla zachodniego słownika moralnego i politycznego w takim samym stopniu cechuje marksizm jak oświeceniowych prekursorów marksizmu. Feministki niezwłocznie podchwyciły wzmiankę Derridy, że na „logocentryzm” „zachodniej metafizyki obecności” można również spojrzeć jako na „fallogocentryzm”<sup>99</sup>. Pomyśl, że ludzie z *fallusami* są bardziej racjonalni, bardziej logiczni niż ci, którzy są ich pozbawieni, i że przez to zasługują na większą władzę, doskonale pasuje do centralnych metafor zachodniej metafizyki

<sup>97</sup> A. Ryan w *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimore 1982, przekonuje, że „dekonstrukcja może dostarczyć podstaw niezbędnych do radykalnej krytyki instytucji kapitalistyczno-patriarchalnych, która nie jest zaledwie opozycyjna, lecz podkopuje od środka podstawy uprawomocnienia tych instytucji” (s. 43). Uważa on, że „ideologia [definiowana jako „zespół idei i praktyk reprodukujących zasadę klasową” – RR] jako dominujący paradygmat burżuazyjnych nauk społecznych i ścisłych, często zależy od tych samych rzeczy, które dekonstrukcja kwestionuje” (s. 38). W sprawie wątpliwości co do pojedynczych wysiłków, w rodzaju tych podjętych przez Ryana, zob. uwagi Louisa Mackaya [wygłoszone] na sympozjum pt. „Marksizm i dekonstrukcja”, w: *Rhetoric and Form: Deconstruction at Yale*, ed. R. Davis. R. Schleifer, Oklahoma 1985, s. 75-97. Dalsze refleksje na ten temat zawierają artykuły Terry’ego Eagletona i innych w: *Marx after Derrida*, ed. S. P. Mohanty, specjalne wydanie „Diacritics”, zima 1985. Niektórzy marksiści (zwłaszcza w Wielkiej Brytanii) próbowali wykorzystać prace Louisa Althussera jako pomost pomiędzy bardziej tradycyjnym marksizmem a dekonstrukcjonizmem. Sam Derrida nie napisał jak dotąd nic obszerniejszego o Marksie i marksizmie; zob. jednak jego *Positions*, s. 56-80, gdzie jest kilka fragmentów wzmiankujących o Marksie, Leninie i Althusserze.

<sup>98</sup> Omówienie etyczno-politycznego wymiaru myśli Derridy zawiera artykuł R. Bernsteina *Serious Play. The Ethico-Political Horizon of Jacques Derrida*, „Journal of Speculative Philosophy” 1987 nr 1. Próbkę sądów Derridy o polityce przynosi jego *Rascism’s Last Word*, „Critical Inquiry” 1985, zima, jak i zaskakujące twierdzenie (tegoż, *But beyond...*, „Critical Inquiry” 1986, zima, s. 168), że „działania dekonstrukcyjne są także i przede wszystkim działaniami politycznymi i instytucjonalnymi”. W swoich najnowszych pracach Derrida rozszerzył sens [pojęcia] „praktyka dekonstrukcyjna” w taki sposób, że dekonstrukcyjna interpretacja tekstów pisanych stała się tylko jedną z odmian w obrębie kategorii. Jednak charakter tej ogólniejszej kategorii pozostaje niejasny. Sceptycyzm w sprawie związku dekonstrukcji z polityką wyraża McCarthy w pracy *On the Margins of Politics*, „Journal of Politics” 1988 nr 85.

<sup>99</sup> Zob. np. Derrida *Margins...*, s. XXV. Zob. także wykorzystanie obrazowania seksualnego w tytułowym eseju *Dissemination*.



(„przenikanie przez zasłonę zjawisk”, „prawda aż do jej najgłębszych sfer” i tym podobne). Metafory racjonalizmu i humanizmu, jak wykazały feministki, przesiąknięte są obrazowaniem seksualnym: obrazowaniem, w którym modelem dla rozumu jest *fallus* (coś pchającego się, sztywnego, rygorystycznego, idealnie prostego) podczas gdy to, nad czym rozum musi zapanować, modelowane jest przez męskie wyobrażenie żeńskich organów płciowych (zawikłane, bezładne, wymagające uporządkowania, wyprostowania)<sup>100</sup>. Feministyczne odczytania kanonicznych tekstów filozoficznych i literackich dostarczają najbardziej przekonujących dowodów twierdzenia, że krytyka dekonstrukcyjna może wydobyć na jaw ukrytą „logikę” władzy i dominacji, „logikę”, której ujawnienie jest koniecznym warunkiem skutecznych działań politycznych<sup>101</sup>.

Powyższy krótki przegląd relacji dekonstrukcjonizmu do radykalizmu politycznego chyba wystarczająco tłumaczy, dlaczego Culler może zawiesić kwestię weryfikacji twierdzeń de Mana i zamiast tego odwołać się do doświadczenia działalności krytyki dekonstrukcyjnej, działalności odczuwanej jako nierozdzielna ze światopoglądem politycznym. Przegląd ten może ponadto pokazać, dlaczego tak często politycznie podejrzany wydaje się dekonstrukcjonistom zrelaksowany pragmatyzm Fisha i innych, którzy choć równie krytyczni wobec tradycyjnej „humanistycznej” krytyki literackiej – nie zgodziliby się jednak na przyjęcie de Manowskiego pojęcia „logiki tekstu” ani też jego twierdzenia, że czytanie jest niekończącym się procesem samoobalania.

Powtórzmy wcześniejszą opinię: dekonstrukcjonizm jest ruchem o wiele rozleglejszym niż badania literackie. Termin „dekonstrukcja”, w najszerszym sensie, służy obecnie jako nazwa wzbierającej wśród intelektualistów fali podejrzeń i niecierpliwości w stosunku do *status quo*. Termin „socjalizm” służył jako nazwa wcześniejszej fali. I jak błędem byłoby określenie tej wcześniejszej fali jako zwykłego wyrazu zgody z tymi ekonomistami, którzy zalecali nacjonalizację środków

---

<sup>100</sup> Zob. G. Lloyd *The Man of Reason. Male and Female in Western Philosophy*, London 1984.

<sup>101</sup> Krytyczne omówienie relacji pomiędzy feminizmem, dekonstrukcją, marksizmem i psychoanalizą przedstawia Ch. G. Spivak w *In Other World*, zwłaszcza w esejach zatytułowanych *Feminism and Critical Theory* oraz *French Feminism in an International Frame*.

produkcji, tak błędem byłoby określenie fali obecnej po prostu jako zgody z tymi filozofami, którzy wymagają od nas porzucenia dystynkcji: zjawisko-rzeczywistość. Filozofowie ci, podobnie jak tamci ekonomiści, dostarczają po prostu niektórych spośród wielu idei, wokół których skupia się pewien amorficzny ruch. Dekonstrukcyjne badania literackie są tylko jednym ze sposobów przejawiania się stopniowej, subtelnej i głębokiej zmiany wyobrażenia, jakie mają o sobie zachodni intelektualiści.

*Przekład: Adam Grzebiński  
Marcin Wołk  
Marcin Zdrenka*

*Przekład przejrzał i całość zredagował:  
Andrzej Szahaj*

---

Tekst ukazał się jako jeden z rozdziałów 8. tomu *The Cambridge History of Literary Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*, Cambridge 1995, s. 166-196. Przekładu dokonano w trakcie translatorium z języka angielskiego, jakie prowadziłem w semestrze zimowym 1995/1996 w Instytucie Filozofii UMK. Za jego podstawę posłużyła wersja maszynopisowa tekstu, którą otrzymałem od Profesora Rorty'ego na długo przed publikacją angielską, z równoczesną zgodą na dokonanie przekładu na język polski. Dokonano go również za uprzejmą zgodą wydawcy.

#### **Acknowledgements**

*I should like to express my deepest gratitude to Profesor Richard Rorty and Cambridge University Press for permissions to translate and publish „Deconstruction” by Richard Rorty.*

*Andrzej Szahaj*