

# Michał Paweł Markowski

---

## Derrida : filozofia czy literatura?

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 87/1, 75-109

---

1996

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MICHAŁ PAWEŁ MARKOWSKI

## DERRIDA: FILOZOFIA CZY LITERATURA?\*

### Pasja pisania

W rozmowie nagranej na Uniwersytecie Yale w kwietniu 1985 Jacques Derrida wyznawał:

Odkąd tylko interesowałem się literaturą, moim najgłębszym marzeniem było pisanie literatury, pisanie fikcji. Miałem wrażenie, że filozofia jest dla mnie okrężną drogą, po której przejściu powrócę do literatury. Być może nigdy nie osiągnę tego punktu, lecz to właśnie stało się moim pragnieniem, nawet gdy byłem bardzo młody. Zatem problematyka pisania, filozoficzna problematyka pisania prowadziła do pytania: „czym jest literatura?”, lecz nawet to pytanie – „czym jest literatura?” – pośredniczyło w drodze do pisania literatury. Kiedy więc próbowałem myśleć, czym jest pisanie, szczególnie w *De la grammatologie*, miałem wrażenie, że do czegoś się zbliżam. [...] Później jednak czułem, że mógłbym pisać inaczej [*write differently*], co uczyniłem – do pewnego stopnia – pisząc *Glas* i *La Carte postale*. Teraz także czuję, iż znajduję się we wstępnym stadium, w chwili kiedy znów chciałbym pisać inaczej. Inaczej, czyli w sposób bardziej fikcyjny i bardziej, by tak rzec (w cudzysłowie, w wielu cudzysłowach), „autobiograficzny”. Nie wiem, czy będę w stanie to uczynić, lecz tym właśnie chciałbym się zajmować, nie rezygnując wszelako z nauczania i czytania filozofii w klasycznym sensie<sup>1</sup>.

W wypowiedzi tej splatają się wszystkie niemal najważniejsze wątki Derridowskiej pasji: intensywne, od dzieciństwa istniejące pragnienie pisania literatury (sycone w latach młodości zachłanną lekturą Gide’a, Valéry’ego, Rousseau, Nietzschego, ujawniane w prowadzonym wówczas dzienniku, a zaświadczone pierwszymi – około 1942/43 roku – publikacjami poetyckimi, ML 18–19)<sup>2</sup>, dalej: filozoficzna analiza problematyki pisania, potrzeba

\* Jest to pierwszy rozdział przygotowywanej książki pt. *Derrida i literatura*.

<sup>1</sup> I. Saluszinski, *Criticism in Society*. New York and London 1987, s. 22–23. Wszystkie przekłady nie opatrzone nazwiskiem tłumacza pochodzą od autora artykułu.

<sup>2</sup> W pracy zastosowano następujące skróty: AL = J. Derrida, *Acts of Literature*. Ed. D. Attridge. New York – London 1992; CC = „Colloquia communia” 1988, nr 1/3 (numer zawierający przekłady wczesnych tekstów Derridy); D = J. Derrida, *La Dissémination*. Paris 1972; DCR = *Derrida: A Critical Reader*. Ed. by D. Wood, Oxford–Cambridge, Mass., 1992; DER = G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*. Transl. by G. Bennington. Chicago and London 1993; DOV = *Deconstruction: Omnibus Volume*. Ed. A. Papadakis, C. Cooke, A. Benjamin. London 1989; DP = J. Derrida, *Du droit à la philosophie*. Paris 1990; DR = *A Derrida Reader: Between the Blinds*. Ed. by P. Kamuf. New York 1991; EO = *The Ear of the Other. Texts and Discussions with Jacques Derrida. Otobiography, Transference, Translation*. English edition edited by C. McDonald. A translation by A. Ronell, P. K a m u f. Lincoln 1988; L = J. Derrida, *Limited Inc*. Evanston 1988; M = J. Derrida, *Marges de la philosophie*. Paris 1972; MEM = J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*. Paris 1988; ML = J. Derrida, *Une “folie” doit veiller sur la pensée*. Entretien avec F. Ewald. “Magazine littéraire” 1990, nr 286; P = J. Derrida, *Parages*. Paris 1986; PF = J. Derrida, *Pismo filozofii*. Wybrał i posłowiem

przemiany „naukowego” stylu ekspresji, jego autobiografizacja i fikcjonalizacja, figura „drogi okrężnej [*détour*]”, po której przebiega dojrzałe już pragnienie zmierzające do odzyskania marzenia o „czystej”, choć – być może – nieosiągalnej literaturze. Spróbujmy pokrótce prześledzić szlak owego pragnienia, rozdartego wyraziście między dwoma dyskursami: literaturą a filozofią.

## 1

W roku 1954, po wizycie w Husserlowskim archiwum w Louvain, 24-letni Jacques Derrida, kończący właśnie studia filozoficzne w École Normale Supérieure, pisze pracę magisterską zatytułowaną *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*<sup>3</sup>. Dwa lata później, po uzyskaniu *agrégation*<sup>4</sup> i po niedługim pobycie na Harvardzie rozpoczyna przygotowania do pracy doktorskiej pisanej pod kierunkiem Jeana Hyppolite’a, której temat – *L’Idéalité de l’objet littéraire* – stanowił poniekąd kontynuację wcześniejszych zainteresowań. Chodziło w niej bowiem, jak po latach określił to sam autor, „o nagięcie (mniej lub bardziej) na siłę technik fenomenologii transcendentalnej do wypracowania nowej teorii literatury” (DP 443). Pracy tej nigdy Derrida nie napisał, choć nadal inspirowała go fenomenologia. W roku 1962 opublikował bowiem tłumaczenie jednego z opusculów Edmunda Husserla<sup>5</sup>, poprzedziwszy je obszernym wstępem, w którym po raz pierwszy analizowana na płaszczyźnie filozoficznej pojawia się problematyka odtąd wyznaczająca horyzont Derridowskiego sposobu myślenia i pisania zarówno o filozofii, jak o literaturze.

Już wówczas, powie 30 lat później Derrida, całą przestrzeń pytań oraz interpretacji organizowała obsesyjna tematyka: pisanie pomiędzy literaturą, filozofią i nauką. Troska ta tkwiła u źródeł *Introduction à l’Origine de la géométrie*, tekstu, który wybrałem do tłumaczenia dlatego, iż właśnie w nim Husserl potyka się [*bute*] o pisanie. Wskazywałem więc na status rzeczy pisanej w historii nauki. Dlaczego sama konstytucja przedmiotów idealnych, szczególnie zaś przedmiotów matematycznych, wymaga – o czym mówi Husserl, nie wyciągając stąd żadnych konsekwencji – wcielenia w to, co sam nazywa „duchowym ciałem” tego, co napisane? [ML 20]

Na czym polega paradoksalne przejście między inskrypcją, tekstualnym zapisem a literaturą, na czym polega tajemnica aktu pisania lub – bo być może nie jest to w ogóle akt – „doświadczenia pisania” (ML 22)? Owe dwa pytania, wielokrotnie później stawiane przez Derridę, niewątpliwie wywodzą się z tego właśnie okresu: pracy krytycznej nad fenomenologiczną koncepcją znaku, szczególnie zaś znaku pisanego. Po latach zagadnięty przez redaktora „Magazine littéraire” François Ewolda, czy ówczesne badania postawiły przed nim pytanie „czy jest literatura?”, Derrida odpowiadał twierdząco, dodając wszakże, iż w tej tylko mierze, „w jakiej pytanie to przekraczało sens nadany mu przez Sartre’a”.

---

opatrzył B. Banasiak. Kraków 1992; PO = J. Derrida, *Positions*. Transl. and annotated by A. Bass. Chicago 1981; PS = J. Derrida, *Psyché: Invention de l’autre*. Paris 1987; SQ = *Some Questions and Responses*. W zbiorze: *The Linguistics of Writing: Arguments Between Language and Literature*. Ed. N. Fabb, D. Attridge, A. Durant, and C. MacCabe. Manchester 1987. Liczby po skrócie wskazują stronicę.

<sup>3</sup> Opublikowaną dopiero w 1990 roku przez Presses Universitaires de France.

<sup>4</sup> Zob. *Curriculum vitae* opracowane przez G. Benningtona. DER 325–336.

<sup>5</sup> E. Husserl, *L’Origine de la géométrie*. Paris 1962.

Ważnym się nauczyłem z *Qu'est-ce que la littérature* i *Situations*. Książki te wprowadziły mnie w dzieła, których do dziś nie przestałem podziwiać (Ponge, Blanchot, Bataille), lecz na początku lat sześćdziesiątych już mnie to nie satysfakcjonowało.

– Jak więc Pan formułował to pytanie?

Pytanie Sartre'owskie uważałem za konieczne, lecz niewystarczające. Jednocześnie nazbyt socjohistoryczne i nazbyt metafizyczne, zewnętrzne wobec specyfiki struktury literackiej, która nie interesowała Sartre'a lub którą interpretował wychodząc od bardzo określonych wzorców literackich (zapominając o sposobach pisania [*d'écritures littéraires*] tego wieku: albo tych, o których nie pisał nigdy <Joyce, Artaud>, albo tych, o których, jak sądzę, pisał nazbyt powierzchownie <Mallarmé, Genet>, nie wspominając już o wymienionej przeze mnie trójce). [ML 22]

Zdawałem już sobie wówczas sprawę, powiada w 1991 roku Derrida, iż „należy inaczej czytać literaturę i konstruować inną aksjomatykę. [...] [I] to właśnie staram się czynić niemal w wszystkich moich tekstach” (ML 22). Tymczasem jest rok 1963 i w „Critique” pojawia się pierwsza osobna publikacja Derridy. Jest nią artykuł<sup>6</sup> poświęcony krytyce – jak określał to autor – strukturalistycznej, w którym drobiazgowa analiza głośnej wówczas książki Jeana Rousseta (*Forme et Signification. Essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*) łączyła się z gwałtownym dość sprzeciwem wobec „metafizycznego” zaplecza metodologii strukturalistycznej, szczególnie zaś wynikającej z niego koncepcji aktu pisania. W tym samym roku Derrida (już wykładowca na Sorbonie, gdzie w katedrze „filozofii ogólnej i logiki” jest asystentem Georges'a Canguilhema, Paula Ricoeura i Jeana Wahla) publikuje swój kolejny tekst: wykład o książce Michela Foucaulta *Histoire de la folie à l'âge classique*<sup>7</sup> wygłoszony 4 marca w Collège Philosophique.

Od tego momentu *itinerarium* naukowe Derridy przebiegać będzie według znamienego rytmu: publikacje ściśle filozoficzne (poświęcone określonym „filozofom”, konkretnym tekstom filozoficznym bądź instytucjonalnym uwikłaniom filozofii) mieszają się z tekstami dotyczącymi literatury. Esej o Emmanuelu Levinasie łączy się z dwoma esejami o Edmondzie Jabèsie, rozważania o fenomenologicznym kontekście „genezy i struktury” z komentarzem do Antonina Artauda, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych* z analizą Bataille'owskiej *écriture* – a wszystko pod okładkami tej samej, wydanej w 1967 roku książki. Podobnie w latach następnych. Opublikowane w roku 1972 *La Dissémination* oraz *Marges de la philosophie*, z jednej strony, zbierają komentarze do tekstów filozoficznych (Platona, Arystotelesa, Hegla, Husserla, Heideggera, J. L. Austina), z drugiej – komentarze do tekstów literackich (Mallarmégo, Valéry'ego, France'a, Sollersa). W 1981 roku Derrida jednocześnie publikuje: *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (jeden z częściej dyskutowanych tekstów filozoficznych tego okresu)<sup>8</sup>, *Pochwałę filozofii (L'Éloge de la philosophie)*<sup>9</sup>, wykład o „geopsychoana-

<sup>6</sup> J. Derrida, *Force et signification*. „Critique” 19 (1963), nr 193/194. Przedruk w: *L'Écriture et la différence*. Paris 1967.

<sup>7</sup> J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*. „Revue de métaphysique et de morale” 68 (1963), nr 4. Przedruk jw. Tłumaczenie polskie T. Komendanta w „Literaturze na Świecie” (1988, nr 6).

<sup>8</sup> *Les Fins de l'homme: a partir du travail de Jacques Derrida*. Ed. P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy. Paris 1981. Osobno, pod tym samym tytułem, z nielicznymi zmianami: Paris 1983.

<sup>9</sup> *L'Éloge de la philosophie*. [Wywiad przeprowadzony przez D. Eribona, R. Maggioriego i J.-P. Salgasa.] „Liberation” 1981, nr 163. Przedrukowany w DP.

lizie”<sup>10</sup>, uzupełnienie do *Envois* (pierwszej części *La Carte postale*)<sup>11</sup>, esej o tytule (na marginesie tekstu Maurice’a Blanchota)<sup>12</sup>, rozprawę o Gustawie Flaubercie<sup>13</sup>, medytację o śmierci (sprowokowaną odejściem Rolanda Barthes’a)<sup>14</sup> i komentarz do artykułu na temat relacji Derrida – Heidegger<sup>15</sup>. W ogromnym (650-stronicowym) dziele, jakim jest *Psyché* (1987), obok siebie znalazły miejsce zarówno rozważania o metaforze, sygnaturze, inwencji, tłumaczeniu, aforyzmie, reprezentacji, jak też filozoficzne analizy dotyczące Levinasa, Heideggera, rasizmu, różnicy seksualnej i apartheidu. Komentarze do tekstów psychoanalityków i architektów sąsiadują z wstępem/programem do inscenizacji szekspirowskiej. W roku 1989... W roku 1990... W roku 1991... Dalsza wyliczanka nieuchronnie przemieniłaby się w spis treści lub – co na jedno wychodzi – w bibliografię adnotowaną.

## 2

Między 1963 a 1968 rokiem Derrida pieczołowicie konstruował w swoich kolejnych książkach „nie zamknięty i niepodatny na ostateczną formalizację zespół reguł lektury, interpretacji i pisania” (DP 446), którego negatywnym punktem odniesienia była sieć metafizycznych ograniczeń narzuconych historii przez filozofię Zachodu (analizowana przez Derridę pod postacią logocentrycznego uroszczenia), w bliższym zaś kontekście „najbardziej widoczna i często najpłodniejsza produkcja francuskiej teorii, którą zwykło się – nie bez nadużycia – nazywać strukturalizmem” (DP 447). *De la grammatologie* (1967) stanowiła swego rodzaju podsumowanie i systematyzację dotychczasowych wątków, ale też stawiała przed Derridą konieczność wyciągnięcia praktycznych wniosków z podjęcia radykalnego projektu teoretycznego. Dla przyszłego autora *Glas* (i całego niemal jego pokolenia) koniec lat sześćdziesiątych oznaczał nie tylko gwałtowny kryzys relacji jednostka – Instytucja (czego dojmującym świadectwem był maj 1968), ale też wyczerpanie tradycyjnego repertuaru form dyskursu naukowego.

Nadchodzi czas – obwieszczał w 1968 roku Gilles Deleuze – kiedy napisanie książki o filozofii w taki sposób, w jaki czyniono to od dawna, nie będzie już możliwe: „Ach! Ten stary styl...” Poszukiwanie nowych filozoficznych środków wyrazu zainaugurowane zostało przez Nietzschego i musi być dzisiaj kontynuowane stosownie do odnowy, jaką przeżywają niektóre inne sztuki, na przykład teatr czy film<sup>16</sup>.

Nie mogę już – wyznawał po napisaniu *S/Z* Roland Barthes – nie mam żadnej przyjemności w pisaniu tekstu, który siłą rzeczy zmuszony jest dostosowywać się do mniej lub bardziej retorycznego, mniej lub bardziej sylogistycznego wzorca wypowiedzi<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> J. Derrida, *Géopsychanalyse* – „and the rest of the world”. W zbiorze: *Géopsychanalyse: Les Souterrains de l’institution. Rencontre franco-latino-américaine, Février 1981*. Ed. R. Major. Paris 1981. Przedruk w PS.

<sup>11</sup> J. Derrida, *Télépathie*. „Furor 2” 1981. Przedruk w PS.

<sup>12</sup> J. Derrida, *Titre (à préciser)*. „Nuova Corrente” 84 (1981). Przedruk w P.

<sup>13</sup> J. Derrida, *Une Idée de Flaubert: la lettre de Platon*. „Revue d’histoire littéraire de la France” 81 (1981), nr 4/5. Przedruk w P.

<sup>14</sup> J. Derrida, *Les Morts de Roland Barthes*. „Poétique” 1981, nr 47. Przedruk jw.

<sup>15</sup> J. Derrida, *Comments*. W: R. D. Cumming, *The Odd Couple: Heidegger and Derrida*. „Review of Metaphysics” 34 (1981), nr 13.

<sup>16</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*. Paris 1968, s. 5. Przekład polski: *Różnica i powtórzenie*. Z języka francuskiego przełożył K. Matuszewski. CC 193.

<sup>17</sup> R. Barthes, *Sur „S/Z” et l’Empire des signes*. W: *Le Grain de la voix. Entretiens 1962–1980*. Paris 1981, s. 72.

Dla Derridy owo „zmęczenie” spetryfikowanymi trybami naukowej prezentacji wiązało się ze świadomością, iż dalszy „tok [...] badań [*allure de <...> recherches*] nie powinien podporządkowywać się klasycznym normom tezy”, że należy go uzupełnić „pracą przekształcającą podstawy retoryki, inscenizacją poszczególnych, historycznie zdeterminowanych procedur dyskursywnych, dominujących w uniwersyteckich sposobach mówienia [*parole universitaire*]” (DP 448). W tym momencie w obfitym już *oeuvre derridienne* następuje wyraziste cięcie: ta sama obsesyjna problematyka filozoficzna (występująca w metonimicznym łańcuchu: ślad, różnia, nierozstrzygalność, dysseminacja, suplement, szczepka, *parergon* itd.) zyskuje radykalnie odmienną postać wypowiedzeniową, zmierza „w stronę coraz mniej linearnych konfiguracji tekstualnych, coraz bardziej ryzykownych form logicznych, topicznych czy typograficznych, w stronę krzyżowania korpusu, mieszaniny gatunków i trybów, *Wechsel der Töne*, satyry, odwrócenia, przeszczepiania *etc.*” (DP 453). W efekcie tej transformacji powstają *Glas* (1974), *Pas* (1976), *Éperons* (1978) czy *Envois* (1980) — ekscentryczne „zdarzenia” tekstualne pozbawione wyrazistego wzorca retorycznego, atakujące swego czytelnika zmianą topografią argumentu, niejasnym rozdzieleniem funkcji między cytowaniem, parodiowaniem i komentowaniem, ironiczną konstrukcją (*quasi-* lub *nie-*) naukowego podmiotu.

Tym, co pozbawiało je akceptacji, szczególnie pod postacią dysertacji czy tezy naukowej — tłumaczył swoim promotorom Derrida w roku 1980 — nie była wielość ich treści, wniosków lub strategii przekonywania, lecz, jak mi się wydaje, aktywność pisania [*les actes d'écriture*] i scena performatywna, jakiej powinna ona dać miejsce i od której nie można by jej odseparować, a więc przedstawić, przenieść czy przetłumaczyć za pomocą innej formy. [DP 454–455]

Od 1980 roku po dziś dzień Derrida nie przestaje zadziwiać swoją pisarską aktywnością, która znajduje tylu zwolenników, co przeciwników. Wydało mi się konieczne wstępne uporządkowanie sporów i polemik wokół dekonstrukcji po to przynajmniej, by odpowiedzieć na podstawowe pytanie: gdzie umieścić Derridę na mapie dyskursów tworzących naszą tekstosferę? W jakiej przestrzeni? W literaturze czy w filozofii? Odpowiedź, która padnie (a której teraz nie zamierzam ujawniać), niech uznana zostanie za dogodny punkt wyjścia do dalszej dyskusji.

### Dekonstrukcja w świetle literaturoznawstwa

Do truizmów dzisiejszej wiedzy o literaturze należy przekonanie, iż dekonstrukcjonizm — bodaj najbardziej ekspansywna „metodologia” lat ostatnich — w prostej linii wywodzi się z (lub przynajmniej nie powstałby bez decydującego wpływu) „ogólnej strategii dekonstrukcji [*une stratégie générale de la déconstruction*]”, rozwijanej przez autora *De la grammatologie* od końca lat sześćdziesiątych. Każde więc poważne opracowanie dotyczące dekonstrukcjonizmu nieuchronnie rozpoczynać się musi od rekonstrukcji podstawowych założeń „projektu filozoficznego Derridy”, by następnie przejść do „opisu i oceny zastosowania dekonstrukcji w badaniach literackich”<sup>18</sup>. Tu jednak napotkać można poważne kłopoty:

Derrida — stwierdza autor fundamentalnego opracowania — często wprawdzie pisze o dziełach literackich, ale nie zajmuje się bezpośrednio takimi sprawami, jak zadania krytyki

<sup>18</sup> J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, New York, 1982. Cyt. według fragmentarycznego przekładu autorstwa M. B. Fedewicz: *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich*. „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 4, s. 231.

literackiej, metody analizowania języka literatury czy natura znaczenia w literaturze. Implikacje, jakie niesie w sobie dekonstrukcja dla badania literatury, trzeba więc dopiero wprowadzić, choć wcale nie jest oczywiste, jak to uczynić<sup>19</sup>.

Jonathan Culler wspomina tylko o niejasnych więziach łączących Derridowską filozofię z dekonstrukcjonizmem, choć bez założenia ich istnienia nie mógłby z pewnością napisać swojej książki. Inaczej natomiast patrzą na ten problem filozofowie. Krytycznie odnosząc się do poglądów Cullera, Richard Rorty już na wstępie artykułu *Deconstruction and Circumvention* powiada:

powinniśmy dokonać rozróżnienia między dwoma znaczeniami „dekonstrukcji”. W jednym ze znaczeń słowo to odnosi się do projektu filozoficznego Jacques’a Derridy. [...] W drugim znaczeniu termin „dekonstrukcja” odnosi się do określonej metody czytania tekstów, aczkolwiek metody tej (ani żadnej innej) nie należy przypisywać Derridzie<sup>20</sup>.

Jeszcze radykalniej ujmuje rzecz Rodolphe Gasché, którego książka *The Tain of the Mirror*, wydana w 1986 roku, walenie przyczyniła się do filozoficznej reorientacji badań derridologicznych:

Znaczenie myśli Derridy dla badań literackich nie jest bezpośrednio oczywiste i [...] każde twierdzenie dotyczące istotnego jej wpływu na tę dyscyplinę wymaga określonych, pośrednich zabiegów przygotowawczych. Tak zwany dekonstrukcjonizm [*deconstructive criticism*], który, jakkolwiek ważny, jest tylko potomkiem Nowej Krytyki, wedle mojej wiedzy zabiegów takich nie wykonał, nie czyniąc nic ponad zastosowanie uznanego przezeń za metodę sposobu czytania tekstów w nie sproblematyzowanych granicach własnej dyscypliny. W czego wyniku rzeczywisty wpływ, jaki Derrida mógłby mieć na badania literackie, nie został jeszcze lub jest tylko w niewielkim stopniu dostrzeżony<sup>21</sup>.

Zgadzam się – przynajmniej w tym punkcie – zarówno z Rortym, jak z Gasché, przede wszystkim zaś uznaję świadectwo samego Derridy: między dekonstrukcjonizmem (takim, powiedzmy, jaki ostentacyjnie uprawiają John Hillis Miller i Barbara Johnson) a dekonstrukcją (o której pisze i mówi Derrida) istnieje niewątpliwa różnica<sup>22</sup>. Jeśli więc w pracy tej próbuję ukazać dekonstrukcję w świetle literaturoznawstwa, oznacza to, że nie interesuje mnie ani dekonstrukcjonistyczna metoda czytania tekstów literackich (której najlepszym wykładem wydaje się zbiór artykułów Hillisa Millera *Theory Now and Then* (Durnham 1991), praktyczną zaś egzemplifikacją *Allegories of Reading* Paula de Mana), ani sposoby adaptowania poszczególnych elementów Derridowskiej strategii filozoficznej w polu badań literackich (przenikliwie opisane m.in. przez Ryszarda Nycza<sup>23</sup>). Przedmiotem mojego zainteresowania jest Derridowska dekonstrukcja, ściślej zaś – jej status dyskursywny.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 240 (tłumaczenie poprawiono).

<sup>20</sup> R. Rorty, *Deconstruction and Circumvention*. W: *Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge 1991, s. 85. W dalszym ciągu do tekstów Rorty’ego zebranych w *Philosophical Papers* odsyłam skrótem PP.

<sup>21</sup> R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass., 1986, s. 255–256. W dalszym ciągu jako TM.

<sup>22</sup> Na ten temat zob. przede wszystkim uwagi Derridy zawarte w pracy *Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postism, Parasitism, and Other Small Seismisms*. W zbiorze: *The States of „Theory”. History, Art, and Critical Discourse*. Edited and with an introduction by D. Carroll. New York 1989, zwłaszcza s. 74–94.

<sup>23</sup> R. Nycz, *Dekonstrukcjonizm w teorii literatury*. W: *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*. Warszawa 1993.

W pewnym momencie swoich wywodów o „konsekwencjach dekonstrukcji dla badań literackich” Culler kategorycznie stwierdza:

rozważania samego Derridy dotyczące dzieł literackich kierują wprawdzie uwagę na ważne zagadnienia, nie są to jednak dekonstrukcje w tym znaczeniu, w jakim używamy tu tego terminu, i na dekonstrukcyjną krytykę literacką wpływ wywrą przede wszystkim Derridowskie odczytania dzieł filozoficznych<sup>24</sup>.

Oto paradoks: dekonstrukcjonizm, metodologia – jakkolwiek by było – literaturoznawcza, zawdzięcza swoje powstanie i wypracowanie podstawowego instrumentarium analitycznego wpływowi całkowicie zewnętrznemu wobec własnego przedmiotu. Tymczasem literatura stanowi dla Derridy obiekt pasji nie mniej istotny niż filozofia. Warto więc o nią pytać właśnie w kontekście literaturoznawczym, mając przy tym pełną świadomość, że prowadzić to musi do kilku zasadniczych konfuzji, znacznie wydłużających listę kłopotów, z jakimi borykać się będzie każdy komentator Derridowskich tekstów.

Pierwsze pytanie, które się tu nasuwa, sformułować można następująco: czy jest możliwe, aby dekonstrukcja stała się przedmiotem jakiegokolwiek naukowej obróbki (by użyć stosownego tu określenia Heideggera)? A także: czy efekt owego przekształcenia (teza naukowa, dysertacja *etc.*) zawierać będzie w sobie to, co stanowi o jej istocie? Odpowiedź na pytanie o możliwość adekwatnej reprezentacji dekonstrukcji w dyskursie ją opisującym (naukowym, krytycznym, popularyzującym *etc.*) przebiegać musi dwoma torami. Najpierw należy zastanowić się nad szansami tematyzacji „ogólnej strategii dekonstrukcji [*une stratégie générale de la déconstruction*]”, istniejącej niezależnie od jakiegokolwiek imiennego przypisania. Strategii raczej „jakiejś” niż „czyjejs”:

Dekonstrukcja, jako że zakłada teorię ustanawiania wszelkiego procesu znaczeniowego, a wobec tego teorię historii i jej podmiotowego uwarunkowania, nie może być przedmiotem bezinteresownych badań teoretycznych. Chcąc stanąć poza dekonstrukcją i ujmować ją z neutralnego lub nie sprecyzowanego miejsca, zajmuje się pozycję przypisaną podmiotowi [wszelkich] reprezentacji przez współczesną metafizykę subiektywności – główny cel dekonstrukcyjnych ataków<sup>25</sup>.

Oto pierwsza sprzeczność związana z nieteoretycznym (jak można odczytać powyższe słowa) statusem „ogólnej strategii dekonstrukcji”<sup>26</sup>: nie sposób wyjść poza dekonstrukcję, ufając w moc teoretycznego dyskursu doskonale uodpornionego na jej wpływy. Ale też: niełatwo jest poddać dekonstrukcję, nawet w jej ogólnym kształcie zarysowywanym przez Derridę przynajmniej od końca lat sześćdziesiątych, metodologicznej syntezie.

Derrida – pisze w swojej monografii Christopher Norris – ma wiele racji, opierając się jakiegokolwiek próbie (przedsiębranej przez jego uczniów i komentatorów) redukcji dekonstrukcji do pojęcia dającego się zdefiniować w kategoriach metody lub [określonej] techniki. To bowiem właśnie tego typu ideę – przekonanie, iż znaczenie może być zawsze uchwycone w postaci tożsamego ze sobą pojęcia [*proper, self-identical concept*] – Derrida stara się poddawać stanowczej dekonstrukcji<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Culler, *op. cit.*, s. 259.

<sup>25</sup> C. Fynsk, *The Choice of Deconstruction*. W zbiorze: *The Textual Sublime. Deconstruction and Its Differences*. Ed. by H. J. Silverman and G. E. Aylesworth. New York 1990, s. 6.

<sup>26</sup> O nieteoretycznym statusie dekonstrukcji zob. artykuły A. Burzyńskiej: *Dekonstrukcja jako krytyka interpretacji*. „Ruch Literacki” 1985, z. 5/6; *Dekonstrukcja: próba krytycznego bilansu*. W zbiorze: *Po strukturalizmie. Współczesne badania teoretycznoliterackie*. Wrocław 1992; *Teoria czy postteoria?* „Teksty Drugie” 1991, nr 1.

<sup>27</sup> Ch. Norris, *Derrida*. Cambridge, Mass., 1987, s. 19.



Jak wobec tego pisać o „ogólnej strategii dekonstrukcji”, nie ryzykując nadużycia teoretycznego, pochopnie nie zawierając bezsilnemu instrumentarium sporządzonemu na inny użytek, w innych okolicznościach, do innych celów? To pierwsze pytanie i pierwszy, paradoksalny wątek w rozważaniach na temat sposobu przedstawiania dekonstrukcji.

Wątek drugi – zwracam szczególną uwagę na to rozróżnienie – prowadzi już prosto ku Derridowskiej idiomatyce, ku specyficznemu charakterowi jego pisma lub – by inaczej przetłumaczyć francuskie *écriture* – do jego osobliwego sposobu pisania. Na tym poziomie problem dla każdego czytelnika pism Derridy „polega na tym, by odnaleźć i wskazać drogę do tych pism, drogę, która nie byłaby prostą restytucją porządku podlegającego zakwestionowaniu”<sup>28</sup>. Opisywana wyżej pozorna sprzeczność między koniecznością a niemożliwością opisu przybiera teraz postać takiego oto pytania: „jak zaryzykować sensowną wypowiedź na temat sposobu pisania danego pod postacią nie-sensownej gry?”<sup>29</sup> Owa „nie-sensowna gra”, która jest także „grą szaloną, nierozumną [*jeu insensé*]”, nie jest bynajmniej grą bez sensu. Wskazuje jedynie na fakt, że Derridowska *écriture*, proponując osobliwą ekonomię sensu, nie poddaje się łatwo jednoznacznej preparacji teoretycznej, że owo „niesłychane pisarstwo” nie daje się zredukować do zbioru przejrzystie eksplikowalnych tez, sformułowanych w dowolnie wybranym języku. Dobrym potwierdzeniem tych słów wydaje się *Przesłanie* [*Envoi*] zamykające najlepszą chyba (bo w pewnym sensie i do pewnego stopnia najwierniejszą) prezentację Derridowskiej filozofii, pióra Goeffreya Benningtona:

Byliśmy – rzecz to oczywista – nader niezdarni. Próbując wiernie powtórzyć istotne cechy myśli Derridy, zdradziliśmy go. Mówiąc, iż – w ostatecznym rozrachunku – dekonstrukcja nie jest niczym innym jak koniecznością i że zawsze, w najbardziej nawet „metafizycznych” tekstach już działa, wchłonęliśmy Derridę (jego pojedynczość i jego sygnaturę, zdarzenie, o którym staraliśmy się tak przenikliwie opowiedzieć) w tekstualność, gdzie – być może – całkowicie się zgubił. Twierdząc, że każdy z Derridowskich tekstów jest zdarzeniem, w tym samym momencie utraciliśmy je wszystkie<sup>30</sup>.

Równocześnie jednak, założywszy praktyczną (i radykalną) nieprzetłumaczalność Derridowskiego sposobu pisania, nie sposób o nim mimo to (a może przede wszystkim dlatego) milczeć. Choć niesłychana i wprawiająca w zakłopotanie, praktyka tekstualna uprawiana przez autora *Glas* nie powinna pozostać nie wypowiedziana przez innych, nie opisana przez krytyków, nie wytłumaczona przez egzegetów. Z czego wniosek, że problem z przedstawieniem Derridowskiej dekonstrukcji tkwi może nie tyle w wyborze między koniecznością a niemożliwością pisania o niej (prowadziłoby to do prostego odwrócenia gestu przywłaszczania metafizycznego), co w wyborze najtrafniejszego języka a opisu. Czytając rozliczne prace o Derridzie, dojść można do wniosku, że rozwiązanie przedstawionych wyżej sprzeczności jest stosunkowo proste. Polegałoby ono na zniesieniu gatunkowego (i funkcjonalnego) dystansu między dyskursem opisywanym (strategią dekonstrukcyjną Derridy) a opisującym (jej przedstawieniem), na umieszczeniu ich obu w maksymalnej, by tak rzec, bliskości wobec siebie. To jednak implikuje wcześniejsze rozstrzyg-

<sup>28</sup> P. Kamuf, *Introduction: Between the Blinds*. DR XIX.

<sup>29</sup> S. Kofman, *Lecture de Derrida*. Paris 1984, s. 25.

<sup>30</sup> G. Bennington, *Derridabase*. DER 316.

nięcie dyskursywnego statusu dekonstrukcji, albowiem sposób, w jaki o Derridzie się pisze, zależy niewątpliwie od sposobu, w jaki (jako co, jako kogo) się go czyta. Mówiąc wprost: jeśli zakłada się, że Derrida jest przede wszystkim (lub może wyłącznie) filozofem, prezentacja jego strategii rozwija się według niezachwianej logiki argumentu, zmierzającej do jasnej ekspozycji filozoficznych przesłanek i efektów. Jeśli natomiast powiada się, że Derrida jest przede wszystkim pisarzem, to metatekst na mocy „cudu sztuki” przekształcony zostaje w tekst (para)literacki. W ten właśnie sposób, pisząc filozoficznie o Derridowskiej filozofii i literacko o jego literaturze, krytycy usiłują osłabić tkwiącą nieuchronnie w ich zabiegach sprzeczność, dzieląc się tym samym na dwa niezbyt zgodne obozy metodologiczne. Zanim spróbuję przedstawić własne w tej sprawie stanowisko, postaram się dokonać prowizorycznego opisu ich rozlokowania i wstępnej topografii zajmowanych przez nie przestrzeni<sup>31</sup>.

### Spór (Spur?/spur?/spore?)

W roku 1986 pojawiły się trzy publikacje, których celem (a przynajmniej jednym z celów) była stanowcza reorientacja w recepcji pism Jacques'a Derridy<sup>32</sup>. W *Liście otwartym do krytyków literackich*, zamieszczonym na początku książki *Derrida and the Economy of „Differance”*, Irene Harvey pisała, iż zamierza dokonać prezentacji Derridowskiej dekonstrukcji „z o wiele większym rygiorem filozoficznym niż dotychczas”<sup>33</sup>. Gasché natomiast we wstępie do *The Tain of the Mirror* stwierdzał:

uznawanie pism Derridy za literackie – wyłączenie ich ze sfery poważnej, tj. filozoficznej, dyskusji lub pozyskiwanie ich dla krytyki literackiej – oznacza kiepską próbę zapanowania nad jego dziełem, próbę, która nie jest w stanie oddać sprawiedliwości Derridowskiemu przedsięwzięciu. [TM 1]

Dlatego też książka Gaschégo, najpoważniejsza próba zdyscyplinowanej (tzn. jednocześnie rygorystycznej pod względem analizy i argumentacji oraz poddanej wymogom dyscypliny filozoficznej) egzegezy dekonstrukcji, zdecydowanie odrzuca jej „literacką” wykładnię, lokując ją w postheglowskim kanonie filozofii refleksyjnej. Zarówno dla Harvey, Llewelyna, Gaschégo, jak i wielu innych badaczy Derrida jest przede wszystkim – a nawet wyłącznie – filozofem, jego teksty zaś tak właśnie powinny być czytane: jako subtelne interwencje w toczącej się co najmniej od Kanta krytycznej „debacie poświęconej głównemu problemowi filozoficznemu, rozpatrującemu ostateczne podstawy tego, co jest” (TM 7). Najlepszym, jak sądzę, wprowadzeniem do tej debaty mogą być liczne teksty Christophera Norrisa poświęcone Derridzie. Spośród 7 książek

<sup>31</sup> Krytyczną analizę polskich odczytań Derridy odnaleźć można w innych moich tekstach: *Jak (nie) pisać o dekonstrukcji* (o książce T. Sławka i T. Rachwała *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacquesa Derridy*. (Warszawa 1992)). „Teksty Drugie” 1994, nr 2; *Filozof i filozofowie* (o *Derridianach* wybranych i opracowanych przez B. Banasiaka. (Kraków 1994)). „Ex Libris” 1994, nr 64.

<sup>32</sup> TM. – J. Llewelyn, *Derrida on the Threshold of Sense*. London 1986. – I. Harvey, *Derrida and the Economy of „Differance”*. Bloomington 1986. Na ten temat zob. J. D. Caputo, *Derrida, a Kind of Philosopher: A Discussion of Recent Literature*. „Research in Phenomenology” 1987, nr 2.

<sup>33</sup> Harvey, *op. cit.*, s. X.

w całości lub sporej części traktujących o dekonstrukcji<sup>34</sup> wybieram dwie polemiki: z Jürgenem Habermasem i z Richardem Rortym. W każdej z nich dominuje jedna, zasadnicza teza: filozofia (Derridy) nie jest – jak sformułował to Rorty – „rodzajem pisarstwa”. A jeśli jest, to nie na warunkach określonych przez Rorty’ego i Habermasa.

## 1

Miejsce: dom Jacques’a Derridy w Ris Orangis pod Paryżem.

Czas: marzec 1988.

Osoby: Jacques Derrida (JD) i Christopher Norris (ChN).

JD: [...] jeśli nie chcemy wszystkiego ujednolicić, musimy respektować specyfikę dyskursów, zwłaszcza zaś dyskursu filozoficznego.

ChN: Szczególnie jeden z Twoich tekstów pozwala dokładniej skupić się nad tym zagadnieniem. Myślę o *Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy* [...] – wydaje mi się tekstem głęboko ambiwalentnym. Z jednej strony ustanawia on dystans – nawet antagonizm – między dekonstrukcją a dyskursem krytyki oświeceniowej. Z drugiej zaś powiada, iż Kantowski projekt jest w pewnym sensie niezbędny, tzn. związany z przeznaczeniem naszego myślenia, że nie możemy tak po prostu z nim zerwać, jak chciałoby tego niektórzy myśliciele postmodernistyczni. A może źle go odczytuję?

JD: Nie, nie, odczytujesz go nader trafnie. Zgadza się ze wszystkim, co powiedziałaś. To bardzo, bardzo ambiwalentny tekst, w którym – jak zawsze – próbowałem powiedzieć wiele rzeczy naraz. Oczywiście jestem „za” Oświeceniem. Myślę, że nie powinniśmy go pozostawić po prostu za sobą. Pragnę, by ta tradycja pozostała żywa, lecz jednocześnie zdaję sobie sprawę, że istnieją pewne historyczne formy Oświecenia, pewne rzeczy w tej tradycji, które wymagają naszej krytyki lub dekonstrukcji. Tak więc, czasami, to w imię – by tak rzec – nowego Oświecenia dekonstruuje Oświecenie dane. A to wymaga bardzo złożonych strategii. [DOV 75]

Kontekst powyższej rozmowy (stosunek Derridy do filozoficznego projektu oświeceniowego) stanowi dobre wprowadzenie do polemiki na temat racjonalności dekonstrukcji, jaką Norris przeprowadził z Habermasem i którą – z racji jej charakteru typowego dla toczonych wokół Derridy sporów – wypada pokrótce zrelacjonować.

Punktem wyjścia owej polemiki była książka ostatniego wielkiego Frankfurtyczyka pt. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (dalej: PDM), wydana we Frankfurcie nad Menem (u Suhrkamp) 1985 roku. W pracy tej<sup>35</sup> Habermas, z jednej strony analizując racjonalne przesłanki rozpoczynającego się u Hegla „dyskursu nowoczesności”, z drugiej zaś pojawiające się u Nietzschego i jego kontynuatorów zaprzeczenie podstaw owego dyskursu opartego niewzruszenie na paradygmacie filozofii świadomości, próbuje rozstrzygnąć takie oto pytanie: jak, dysponując jedynie kategoriami

<sup>34</sup> W kolejności – Ch. Norris: *Deconstruction: Theory and Practice*. London 1982; *The Deconstructive Turn*. London 1993; *The Contest of Faculties. Philosophy and Theory after Deconstruction*. London 1985; Derrida. London 1987; *Deconstruction and the Interests of Theory*. London 1988; *What’s Wrong with Postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy*. London 1990; *The Truth about Postmodernism*. Oxford 1993.

<sup>35</sup> Przekład autorstwa P. Pieniążka jednego z rozdziałów (rozdz. 11: *Inna droga przekroczenia filozofii podmiotu – rozum komunikacyjny kontra rozum ześrodkowany*) opublikowany został w „Colloquia communia” 1986, nr 4/5. Tamże dwa pożyteczne dla naszych rozważań teksty: A. Kaniowskiego *Habermas wobec sporów filozoficznych wokół epoki nowoczesności* oraz P. Pieniążka *Habermas a tradycja „dialektyki Oświecenia”*.

wpracowanymi przez oświeceniową (tzn. Kantowską) filozofię świadomości i nie rezygnując z narzędzi Rozumu, przekroczyć filozofię podmiotu o nazbyt już wygórowanych ambicjach poznawczych, filozofię skrywającą w sobie oczywiste skłonności autorytarne? Według Habermasa, pojawiające się wraz z filozofią Nietzschego radykalne zakwestionowanie projektu modernistycznego (oznaczające dążenie do ograniczenia samowładztwa rozumu), otwierające w nowożytnej filozofii furtkę dla postmodernistycznej irredenty, nie jest w stanie tak naprawdę przeprowadzić spójnej i dającej się uprawomocnić krytyki nowoczesnej racjonalności. Powód tej klęski – wedle niemieckiego filozofa – wydaje się oczywisty: od Nietzschego poczynając, opór przeciwko rozumowi lokuje się „w obrębie tego, co wobec rozumu inne”, w polu doświadczenia wzbraniającego dostępu „mowie rozumnej”, w obszarze rzeczywistości archaicznej, zdominowanej przez pozbawioną stabilnego centrum subiektywność, wyzwoloną od wszelkich zobowiązań poznawczych, zatracającą się w bezgranicznej swobodzie doświadczenia estetycznego. Ponietzscheńska krytyka nowoczesności jest więc tylko sprytnym sposobem ominięcia aporii tkwiącej w pytaniu wyjściowym (przypomnijmy: jak zaprzeczyć samowładztwu rozumu, nie rezygnując z racjonalności?), próbą przechytrzenia formacji oświeceniowej, skazaną z góry na jałowość filozoficzną.

W tym momencie na scenie pojawia się Derrida. Jego filozofia, a może raczej – wedle Habermasa – „filozofia”, jest klasycznym świadectwem słabości postmodernistycznego sprzeciwu wobec Kantowsko-Heglowskiego dziedzictwa. Nie można bowiem, powiada autor *Der philosophische Diskurs der Moderne*, „dowieść autorytarności rozumu skupionego w podmiocie, nie odwołując się do narzędzi wypracowanych przez ten właśnie rozum” (PDM 219), nie sposób trwać w kontrdyskursie poza granicami dyskursu krytykowanego. Tymczasem Derrida, burząc granice między filozofią a literaturą (a więc także: między racjonalnością a retorycznością, językiem w funkcji orzekającej <konstatywnej> a językiem w funkcji wykonawczej <performatywnej>), próbuje jedynie ominąć sprzeczność, w jaką się wplątuje, uciekając się wzorem Nietzschego, Bataille’a czy Adorna do usprawiedliwienia swojej strategii poza uniwersum filozoficznym. Gdzie? W obszarze tradycyjnie zajmowanym przez krytykę literacką. Teksty filozoficzne czytane przez Derridę traktowane są bowiem jak teksty literackie: z pominięciem „siec relacji dyskursywnych tworzących argumentację”, z uwzględnieniem – na pierwszym planie – „konstytutywnych figur stylu” owych tekstów (PDM 222), z dobrowolną rezygnacją z umieszczenia swoich narzędzi analitycznych w weryfikowalnej epistemologicznie płaszczyźnie poznawczej.

Praktyka dekonstrukcji – pisze Habermas – ujawnia kruchość różnicy gatunkowej między filozofią a literaturą. Wszelkie różnice gatunkowe ostatecznie znikają we wszechogarniającym uniwersum tekstów. [...] Każdy poszczególny gatunek lub tekst, jeszcze zanim się wyłoni, traci swoją autonomię na rzecz kontekstu, który wszystko pochłania, i procesu generowania tekstów wymykającego się spod kontroli. [PDM 224]

Derridowski pantekstualizm prowadzący do regresu produkujących się w nieskończoność wypowiedzi, w otchłań samopiszącego się pisma („*selbst schreibende Schrift*”) oznacza także trwałe podporządkowanie logiki retoryce (PDM 224). Czyniąc z funkcji poetyckiej języka swoistą pra- lub nadfunkcję i rozciągając ją do postaci leżącego u podstaw wszelkiej komunikacji funda-

mentu, Derrida – według Habermasa – pozbawił filozofię wszelkiej mocy krytycznej, opartej (od Kantowskiego podziału władz) na istotnym rozróżnieniu między poszczególnymi sektorami rzeczywistości a odpowiadającymi im językami. Przede wszystkim zaś na rozróżnieniu między aktami mowy uwikłanymi w normatywne (zatem „poważne”) powinności: argumentowania, informowania lub teoretyzowania, oraz aktami mowy takich zobowiązań pozbawionymi, a więc podatnymi na niepowagę, fikcję, swobodną grę estetyczną.

Wolna od konieczności rozwiązywania problemów – jak żąda tego Derrida – i zwrócona w stronę celów oraz powinności krytyki literackiej myśl filozoficzna nie tylko pozbawia się swojej powagi, ale też własnej produktywności i skuteczności. [PDM 246]

Co więcej – powiada Habermas, przypieczętowując wyrok na dekonstrukcję – staje się ona klasycznym przykładem ofiary złożonej z intelektu („*sacrificium intellectus*”) na ołtarzu „błażeńskiej gry estetycznie i religijnie nastrojonej ekstazy”<sup>36</sup>.

Tyle Habermas.

Dla Norrisa, który – przypomnijmy – dyskutując z Derridą, starał się nie opuszczać twardego gruntu tradycji oświeceniowej, podstawowy błąd powyższego odczytania polega na założeniu Habermasa, iż dekonstrukcja stanowić może doskonałą ilustrację dyskursu postmodernistycznego, wywodzącego się z Nietzscheańskiej krytyki Rozumu przeprowadzonej na płaszczyźnie doświadczenia estetycznego.

Derrida, powiada Norris<sup>37</sup>, nie tylko nie opuścił obszaru postkantowskiej myśli krytycznej, ale – uświadomiwszy sobie, że jest ona uwikłana w ogólną problematykę mowy, pisma/pisania i reprezentacji – dokonał jej stanowczej radykalizacji.

Uważam – czytamy dalej – że Habermas myli się co do charakteru dekonstrukcji, traktując ją tak, jakby po prostu zrezygnowała ona z właściwej dyskursowi filozoficznemu argumentacji, wybierając w zamian przyjemności swobodnego stylu „literackiego”. Prawdą jest, iż pisma Derridy dają się [...] z grubsza podzielić na dwie główne kategorie. Z jednej strony znajdują się teksty (np. zgromadzone w *Marges de la philosophie*) ujawniające swój tok postępowania w trakcie rygorystycznego i konsekwentnego wskazywania na ślepe plamki, aporie i antynomie charakteryzujące dyskurs filozoficznego rozumu. Z drugiej – teksty (jak *Envois* w *La Carte postale* czy długa i zabawna odpowiedź Searle’owi), w których bez wątpienia czyniony jest maksymalny użytek z chwytów „literackich”, stosowanych w celu wytrącenia z równowagi bardzo pewnych siebie strażników panującej tradycji filozoficznej. Bylibyśmy jednak w błędzie zakładając [...], że Derrida przeszedł od jednego rodzaju strategii pisania do drugiej po odrzuceniu „filozofii” i jej samooszukujących się roszczeń na rzecz nieskrępowanego już odtąd poświęcenia się „literaturze”. [WWP 64]

Wedle Norrisa, Habermas popełnia podwójną omyłkę: po pierwsze, zakłada, iż jeden i ten sam tekst nie może równocześnie posiadać wartości literackich (wynikających z różnorodnych odwołań do zasobów retorycznych) oraz filozoficznej ważności. Tymczasem Derrida, podobnie jak Ludwig Wittgenstein czy John Langshaw Austin, w swoich tekstach

[stara się umożliwić] dwukierunkowy przepływ pomiędzy tzw. „potocznym” językiem a rozmaitymi nad-zwyczajnymi stylami, idiomami, zwrotami metaforycznymi, „wyspecjalizo-

<sup>36</sup> Habermas, *Inna droga* [...], s. 132–133.

<sup>37</sup> Ch. Norris, *Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas on Derrida* W: *What's Wrong with Postmodernism*. Dalej jako WWP. Już po napisaniu przez mnie tego artykułu pojawił się polski przekład *Dekonstrukcja, postmodernizm a filozofia: Habermasa krytyka Derridy*. Przełożyli: J. Jarniewicz, S. Konopacki. W zbiorze: *Derridiana*.

wanymi” rejestrami mowy itd., pomagającymi uniezwykliczyć nasze potoczne przekonania. [WWP 74]

Między innymi to właśnie, które każe mniemać, iż – jak sądzi Habermas – istnieje możliwość skonstruowania takiej listy reguł, takiej uogólnionej teorii aktów mowy, która pozwoliłaby jednoznacznie oddzielać przypadki typowe od odchyłeń, wypowiedzi „poważne” i „serio” od wypowiedzi „pasożytniczych” i „zabawowych”, wypowiedzi jednoznacznie nachylone illokucyjnie i wypowiedzi jednoznacznie owej illokucyjności pozbawione. Według Norrisa, samo pragnienie skonstruowania takiej dwuelementowej typologii aktów mowy i zamknięcie dyskursu filozoficznego po jednej stronie (serio) świadczy nie tylko o chęci dobrowolnego pozbawienia się przez filozofię dostępu do „ożywczych źródeł” językowego doświadczenia, ale też o ukrytym zamiarze kontrolowania przez nią poprawności wszelkiego typu wypowiedzi.

Drugim poważnym błędem Habermasa jest przekonanie, że filozofia, wywodząc się z Nietzscheańskiego anty-Oświecenia, nie może jednocześnie posiadać zdolności demistyfikującego wglądu i pozostawać w obrębie racjonalności. Tu Norris pokazuje, jak różnią się od siebie dwie interpretacje myśli Foucaulta. Czytany przez Derridę, autor *Historii szaleństwa* ujawnia paradoksalność swego dyskursu. Nie może on bowiem faktycznie (tekstualnie) osiągnąć tego, co zamierza, tzn. radykalnie zerwać z etykietą rozumu i prawdy. Nie jest w stanie „odrzuć w całości mowy rozumu, lecz to właśnie sprawia, że utrzymuje w sobie (ale też przeciwko sobie) zdolność przekonywającego sądenia. Z kolei czytany przez Habermasa – tylko na poziomie wyrażonych *explicite* twierdzeń – Foucault oskarżony zostaje o porzucenie wszelkich racjonalnych kryteriów, normatywnych roszczeń do prawdy, standardów uprawomocnienia *etc.*, tworzących „filozoficzny dyskurs nowoczesności”. Różnica polega tu na tym, że Derrida, w przeciwieństwie do Habermasa, potrafi dostrzec ambiwalentny charakter dyskursu Foucaulta dzięki zaniechaniu przeprowadzania ostrej linii demarkacyjnej między rozumem a strategiami tekstualnej artykulacji, formacją krytyki oświeceniowej a zdolnością języka do refleksji nad wbudowanymi w ową formację aporiami i ograniczeniami.

Co ostatecznie wynika z krytyki przeprowadzonej przez Norrisa? To mianowicie, że dekonstrukcja – wbrew opinii Habermasa i wielu innych krytyków – nie jest zaprzepaszczeniem, lecz radykalizacją krytyki oświeceniowej: uświadomieniem własnego jej uwikłania w problematykę językowej reprezentacji. Dalej: to, iż – jak stwierdził w innym miejscu Norris – „nie istnieje konflikt celów pomiędzy »tekstualnym« a »analitycznym« trybem pisarstwa filozoficznego”<sup>38</sup>, oznacza, że „tym, co daje nam do czytania Derrida, nie jest zbrodnia na filozofii dokonywana narzędziami literackimi, lecz literatura jako taka, napotyająca wyzwanie filozofii na płaszczyźnie jej argumentacji, formy i stylu” (WWP 74). I wreszcie: że czytanie Derridy (i pisanie o nim) powinno obejmować swoim zakresem całe jego proteuszowo zmienne dzieło. W każdym innym wypadku próba komentarza – tak jak odczytanie Habermasa oparte na „wybiórczej i fragmentarycznej lekturze” (WWP 52) – skazana jest na niepowodzenie<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Norris, *The Contest of Faculties. Philosophy and Theory after Deconstruction*, s. 227.

<sup>39</sup> Zob. też dwie inne, w podobnym duchu utrzymane krytyki Habermasa: J. Cullera *Habermas and Norms of Language* (w: *Framing the Sign. Criticism and Its Institutions*. Oxford 1988) oraz G. A. Treya *The Philosophical Discourse of Modernity: Habermas's Postmodern Adventure* („Diacritics” 19 <1988>, nr 2).

Gdy w roku 1978 Rorty ogłosił swój tekst o Derridzie zatytułowany *Philosophy as a Kind of Writing*<sup>40</sup>, krytykom literackim wydawało się, że przybył jeszcze jeden zwolennik traktowania dekonstrukcji jako „rodzaju pisarstwa”, jako przedsięwzięcia *stricte* literackiego. Tymczasem lektura Derridy zaproponowana przez Rorty’ego zmierza nie tyle do „literaryzacji” dekonstrukcji (a przynajmniej nie w tym znaczeniu, jakie nadał owemu określeniu Geoffrey H. Hartman<sup>41</sup>), co do odmiennego potraktowania jej filozoficznego wymiaru.

„Nie ma sposobu, pisze Rorty, by można było wyizolować w [współczesnej] kulturze filozofię, przyznając jej osobne miejsce, osobny przedmiot zainteresowań lub osobną metodę badań” (CP 91–92). Dyskurs filozoficzny nie ma szans (a przynajmniej nie powinien liczyć) na zdefiniowanie w kategoriach prawdy polegającej na zgodności między tym, co przedstawione, a sposobem przedstawienia lub naukowej metody ową zgodność zapewniającej.

„Filozofów” we współczesnym świecie intelektualnym możemy wyłowić jedynie dzięki uważnej obserwacji, kto zajmuje się komentowaniem określonej sekwencji historycznej i [tworzących ją] postaci. O wszystkim bowiem, czym jest „filozofia” – rozumiana jako określony sektor kultury – stanowi „rozmowa o Platonie, św. Augustynie, Descarcie, Kancie, Heglu, Fregem, Russellu... i tak dalej”. Najlepiej określić ją można jako rodzaj pisarstwa, które – jak każdy gatunek literacki – ograniczone jest nie tyle przez treść, co przez tradycję; jako romans rodzinny traktujący – na przykład – o ojcu Parmenidesie, starym, dobrym wujaszku Kancie i brzydkim braciszku Derridzie. [CP 92]

Ten ostatni, przekonuje Rorty, nie ma nam nic ciekawego do zakomunikowania na temat szczegółowych problemów filozoficznych, rozstrząsanych przez filozofię postkantowską. Ma natomiast, gdy chodzi o filozofię jako całość<sup>42</sup>: o status dyskursu filozoficznego i jego miejsce we współczesnym uniwersum różnorodnych praktyk wypowiedzeniowych. Zadaniem Derridy bowiem jest uczynienie filozofii „bardziej nieczystą – śmieszniejszą, bardziej nieprofesjonalną, aluzyjną i seksowną, przede wszystkim zaś – bardziej »pisaną«” (CP 93). Pisarstwo filozoficzne od Kanta, przez Hegla, nawet do Heideggera, z konieczności zawsze zmierzało do położenia kresu pisaniu, próbując zastąpić tekst epifanią ostatecznej prawdy. Derrida, uważa Rorty, stwierdza, że „pisanie zawsze wiedzie do kolejnego pisania [...], tak jak historia nie prowadzi do Wiedzy Absolutnej, lecz do dalszego ciągu historii” (CP 94), a komentowanie tekstów filozoficznych – stanowiące o istocie dyskursu filozoficznego – do nie kończącego się następowania po sobie kolejnych komentarzy.

Zgodnie z tym właśnie założeniem pięć lat później Rorty powrócił do Derridy w artykule *Deconstruction and Circumvention*, w którym ponowił

<sup>40</sup> R. Rorty, *Philosophy as a Kind of Writing*. „New Literary History” 10 (1978–1979), nr 1. Przedruk w: *Consequences of Pragmatism. (Essays 1972–1980)*. Minneapolis 1982. W dalszym ciągu jako CP.

<sup>41</sup> Zob. G. H. Hartman: *Criticism in the Wilderness. The Study of Literature Today*. New Haven and London 1980; *Saving the Text. Literature/Derrida/Philosophy*. Baltimore 1981.

<sup>42</sup> Zob. R. Rorty, *Signposts Along the Way that Reason Went*. „London Review of Books” 1984, 16–29 February.

wypowiedziane wcześniej sądy o konieczności zatarcia różnicy gatunkowej między filozofią a literaturą:

Myszę, że wszyscy – zarówno derridańscy, jak pragmatyści – powinniśmy się starać pracować poza granicami naszych specjalności, świadomie niwecząc różnice między literaturą a filozofią oraz propagując ideę nie zróżnicowanego i pozbawionego szwów „tekstu ogólnego”. [PP 86–87]

W innym wypadku, podtrzymując tezy o istnieniu filozofii jako odrębnego „gatunku literackiego” (jak pisze Rorty) czy też osobnej dyscypliny, rządzącej się szczególnymi prawami w przestrzeni różnorodnych dyskursów, co chwilę wpadać będziemy w pułapkę zastawioną przez filozofów śniących „pierwotny sen filozofii”: tęskniących za „językiem, którego nie trzeba opatrywać żadną głosą, który nie wymaga żadnej interpretacji, do którego nie można się zdystansować i którego nie wydrwią kolejne pokolenia” (PP 95).

Tak też Rorty czyta Derridę: jako pisarza, którego głównym zadaniem jest ukazanie kłopotów ze skompletowaniem słownika, jakim posługują się filozofowie w celu skonstruowania własnego opisu rzeczywistości. Zawsze bowiem istnieje zapisany już margines, utkany z innych tekstów suplement, pole, na którym wpisany uprzednio tekst filozoficzny pozostaje poza wszelką scalającą dialektyką, „teologią, teleologią, ontologią” (PP 100). Dzięki tej strategii, pisze Rorty, dekonstrukcja „mogłaby przekształcić się w literaturę nie stojącą już w opozycji do filozofii, w literaturę, która wchłaniałaby filozofię, w literaturę – koronowaną królową nieskończonej i nie zróżnicowanej tekstualności” (PP 92). Tak jednak się nie staje, albowiem – w rozumieniu Rorty’ego – Derrida w tym momencie napotyka dylemat, którego nierozwiązywalność prowadzi do częściowego tylko powodzenia jego śmiałego projektu.

Derrida – argumentuje autor *Consequences of Pragmatism* – ma przed sobą taki oto wybór: albo zapomni o filozofii (jak wyzwolony niewolnik zapomina o swoim panu), demonstrując swą amnezję poprzez beztróską i spontaniczną aktywność pisarską, albo też będzie „nalegał na własne względy wobec pana, na dialektyczną zależność tekstu filozofii od własnych marginesów” (PP 93–94). Zmierzając ku pierwszemu członowi alternatywy, pisarstwo Derridy traci – według Rorty’ego – swój zasadniczy temat: filozofię, a ściślej – sposób, w jaki ów „pierwotny sen filozofii” istniejący w dyskursie filozoficznym Zachodu „przekształca się w koszmar”, w którym wszystko to, co inne wobec tego dyskursu, staje się nieczytelne lub irracjonalne. Z kolei lokując się blisko drugiego bieguna, wciąż na nowo – choć krytycznie – opowiadając historię logocentrycznego dyskursu, Derrida zmuszony jest czynić to co inni dezawuowani przezeń filozofowie: płacić trybut pośpiesznym generalizacjom. Zatem – argumentuje Rorty – dylemat, przed jakim staje Derrida, nie znajdując zadowalającego rozstrzygnięcia, brzmi następująco: każdy rodzaj radykalnie antyfundamentalistycznego pisarstwa odrzucającego zarówno wszelkie *archai*, jak i *telo*i ostatecznie zanegować musi też swój przedmiot, co w przypadku Derridy oznacza, iż jego teksty pokazywać jedynie będą to, „jak wyglądałaby literatura wyzwolona pewnego dnia z jarzma filozofii”. Jeśli jednak filozofia właśnie (*scil.* onto-teologiczna tradycja Zachodu) stanie się przedmiotem/tematem tych tekstów, to nieuchronnie przemycony zostanie do nich cały ów, gdzie indziej krytykowany, metafizyczny ekwipunek, prowadzący je do „jeszcze jednego filozoficznego zamknięcia”.



Tak więc: albo beztroska pozbawiona filozoficznego odniesienia, nieczytelny „bełkot [*just babble*]” (za jaki Rorty uważa teksty typu *Glas*), albo *quasi*-logocentryczny dyskurs (szczególnie wyraźnie widoczny w tekstach wczesnych). W przypadku Derridy niemożliwy jest do spełnienia projekt wyjściowy polegający – według Rorty’ego – na tym, by „niefilozoficznie pisać o filozofii, dostać się do niej z zewnątrz, być postfilozoficznym myślicielem” (PP 95). Niemożliwy, albowiem Derrida próbuje obu strategii jednocześnie, dąży do „powiązania obu biegunów w nieskończenie wyciągniętą spiralę” (PP 97), wplątując się w nieuchronną zależność od filozofii.

Tak właśnie: według Rorty’ego, Derrida powinien być przede wszystkim czytany jako *private writer* (PP 120), „piszący ku zadowoleniu tych, którzy podzielają jego zaplecze”, igrający – jak w pierwszej części *La Carte postale*<sup>43</sup> – nie z doktrynami filozoficznymi, lecz z kilkoma konkretnymi filozofami (Platonem, Sokratesem, Heideggerem), nigdy zaś jako „poważny” filozof ustanawiający reguły myślenia o czymkolwiek. „W najlepszych swoich tekstach Derrida oferuje nam nie sposób czytania, lecz rodzaj pisarstwa – pisarstwa komicznego, dla którego »dyskurs filozofii« istnieje tylko w postaci obiektu żartów” (PP 117). Jakkolwiek mogą o Derridzie myśleć jego komentatorzy, powiada Rorty, to „będzie on oceniany jako jeden z największych pisarzy francuskich tego wieku – pisarz, który jak Sartre rozpoczynał jako profesor filozofii, lecz który też szybko zaprzeczył swemu niskiemu pochodzeniu” (PP 113). Jeśli więc, czytamy w konkluzji *Deconstruction and Circumvention*, „chcemy zrobić lepszy użytek z dowcipów [*puns*] Derridy i jego magicznych słów”, możemy to uczynić jedynie za cenę zapomnienia (lub zlekceważenia <*shrug off*>) idei, „że istnieje coś nazwanego »filozofią« lub »metafizyką«”, co w naszej kulturze zajmuje miejsce centralne” (PP 104).

Mając już za sobą polemikę Norrisa z Habermasem, łatwo przewidzieć, że lektura Derridy zaproponowana przez Rorty’ego (zmierzająca do zatarcia różnic gatunkowych między filozofią a literaturą i wchłonięcia tej pierwszej przez nie dające się poszufladkować bezbrzeżne pole tekstualności rządzące nową, postfilozoficzną kulturą) nie może liczyć na akceptację autora *What’s Wrong with Postmodernism*.

I jest tak w rzeczy samej. Norris w dyskusji z Habermasem i Rortym stanowczo sprzeciwia się traktowaniu Derridy jako pisarza, i to niezależnie od tego, czy kwalifikacja taka przeprowadzona jest w dyskwalifikującym (Habermas), czy aprobującym (Rorty) trybie. W pierwszym przypadku wyrok na Derridę wydany zostaje z wyżyn fundamentalistycznego projektu filozoficznego, w drugim – z wnętrza postmodernistycznej krytyki dyskursu oświeceniowego. Według Norrisa, obie postawy cierpią na charakterystyczną dla wszystkich niemal przeciwników Derridy przypadłość: ich rzecznicy nie dość dokładnie czytają jego teksty.

<sup>43</sup> Zob. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge 1989 (rozdz. 6: *From Ironist Theory to Private Allusions: Derrida*). Przekład M. Kwieka: *Od ironicznej teorii do prywatnych aluzji: Derrida*. „Principia. Pismo Konceptyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” t. 10/11 (1994).

W artykule o znaczącym tytule *Philosophy as Not Just a „Kind of Writing”: Derrida and the Claim of Reason*<sup>44</sup> Norris poddaje stanowczej krytyce „wulgarną wykładnię [account] dekonstrukcji”, wedle której „zrywa ona [tj. dekonstrukcja] wszelkie więzi ze światem, wkraczając w polimorficzną sferę tekstualnej »wolnej gry«” (RL 199) i utożsamiając się – kosztem wszelkiej racjonalności – z literaturą. Źródła owej dekonstrukcji upatruje w mylnym przekonaniu, iż można za pomocą radykalnego zakwestionowania podstaw, na jakich wspiera się filozofia od Platona do Husserla, całkowicie zerwać z jej tradycją, wyjść poza krąg jej oddziaływania. Nie należy, powiada Norris, opierając się na kilku fragmentach z pism Derridy (zakończenie *Struktury, znaku i gry* [...], pół stroniczki o języku Joyce’a ze wstępu do tłumaczenia Husserla, rozdział artykułu o Valérym *etc.*), sądzić, że jego strategia polega na obwieszczaniu „klęski filozofii”, spowodowanej erupcją literackiego stylu.

Gesty takie, o czym przypomina Derrida, są nieskuteczne, gdyż nie uwzględniają, jak przemożny jest wpływ filozofii na nasz język i nawyki myślenia (zob. zwłaszcza *Marges de la philosophie*). Można jedynie – by tak rzec – pracować z [jej] wnętrza, używając dostępnego języka (razem z jego niezbywalnym *residuum* logocentrycznym), używając go jednak w taki sposób, by wydobyć tkwiące w nim ograniczenia i sprzeczności. [RL 194]

Z tego właśnie powodu ani dylemat, przed jakim Rorty postawił Derridę (albo nic nie znacząca literatura, albo logocentryczny dyskurs), ani możliwe jego rozwiązanie („komedia intelektu” rozgrywana poza granicami filozofii) nie odnoszą się – według Norrisa – do rzeczywistego statusu dekonstrukcji. Stanowią raczej projekcję marzeń Rorty’ego o postfilozoficznej kulturze, w której podstawowe problemy, z jakimi od Kanta przychodzi borykać się filozofom (dotyczące zarówno statusu rzeczywistości, jak i sposobów jej poznawania), ulegają przedawnieniu. Tymczasem – czytamy dalej w artykule Norrisa – krytyka tradycyjnego, Kantowskiego repertuaru pytań i odpowiedzi przedsiębrana przez Derridę „nie oznacza, że powinniśmy opuścić cały obszar pojęciowy oświeconego rozumienia. Przeciwnie – jest to problem przemyslenia tych zagadnień z całkowitą świadomością ich praktycznego znaczenia i ich specyficznie filozoficznego charakteru” (RL 200).

Cytując zdanie Derridy z wykładu *The Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Pupils* („Kto jest wierniejszy wezwaniu rozumu? Ten, kto słucha go pilniej, kto lepiej dostrzega różnicę: ktoś, kto w odpowiedzi stawia pytania i próbuje myśleć poprzez możliwość samego wezwania, czy ktoś, kto nie chce słyszeć żadnego pytania na temat racjonalności rozumu?”), Norris wskazuje na podwójny charakter Derridowskiego wyzwania: z jednej strony zostaje ono rzucone „filozofii o tyle, o ile pozostaje ona [...] ślepa na niektóre rządzące nią interesy i motywy”, z drugiej zaś strony – i bardziej bezpośrednio – „tym formom neopragmatycznego czy »postmodernistycznego« myślenia, które zaprzeczają samemu rozumowi” (RL 200). Oznacza to, że nie istnieje często przez przeciwników Derridy podnoszona sprzeczność między obroną filozofii a poddawaniem jej nieustannej krytyce. Dekonstrukcja bowiem, pojęta jako demystyfikacja pewnej postaci racjonalności występującej

<sup>44</sup> Opublikowanym w zbiorze: *Redrawing the Lines. Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*. Ed. R. W. Dasenbrock. Minneapolis 1989. W dalszym ciągu jako RL.

nieuchronnie w zachodnim dyskursie filozoficznym, skazana jest na działanie wewnątrz pola pojęciowego przez ów dyskurs zakreślonego i jednocześnie wypracowywanie narzędzi, dzięki którym zależność ta stałaby się – zarazem – widoczna i mniej dokuczliwa.

## 3

A więc – powtórzmy raz jeszcze to pytanie – czy w przypadku Derridowskich tekstów mamy do czynienia z filozofią, czy z literaturą? Interesująca nas odpowiedź Norrisa, wielokrotnie w ciągu ostatnich kilku lat formułowana, jest wyraźna i składa się z kilku części.

Po pierwsze, samo postawienie pytania w tej właśnie postaci oznacza wybór takiej opcji myślowej, według której powinniśmy podać zamknięty i definitywny zbiór reguł opisujących rozdział obu dyskursów, system pozwalający na całkowitą formalizację tej relacji niezależnie od przypadków wyjątkowych, nieczystych, ułomnych lub pasożytniczych, co w konsekwencji prowadziłoby do każdorazowo z góry dekretowanego rozstrzygnięcia statusu danego tekstu.

Po drugie, pytanie to opiera się na założeniu, że potrafimy podać szczegółowe parametry każdego dyskursu z osobna (filozofii i literatury), wskazując na jego esencjonalne właściwości tekstualne.

Po trzecie, pytanie owo zakłada, iż konieczne jest jego jednoznaczne rozstrzygnięcie.

Kolejność tych implikacji można oczywiście odwrócić, ponieważ nie zmienia to postaci rozważanego problemu: zarówno polemika z Habermasem, jak dyskusja z Rortym wskazują na niechęć Norrisa do stawiania Derridy przed klasyczną alternatywą filozofii i literatury. Za każdym razem bowiem gdy się ona pojawia (najczęściej dzieje się to pod postacią rozróżnienia między „poważną” i nieskrępowaną grą *signafiants*, na której – także rzekomo – są one przede wszystkim budowane), dekonstrukcja ulega trwałej deformacji i zredukowaniu do zbioru stereotypowych określeń w rodzaju: „nie istnieje nic poza tekstem”, „wszelka interpretacja jest mylną interpretacją”, „każde pojęcie to tylko zamaskowana metafora” *etc.*, określeń, które stosowane przez „zelo-tów nieograniczonej »wolnej gry« tekstualnej, odrzucających samo pojęcie rygorystycznego myślenia lub krytyki pojęciowej”, stanowią o literackości dekonstrukcji<sup>45</sup>.

Cóż więc zamiast tej alternatywy proponuje Norris?

Po pierwsze, traktowanie tekstów Derridy jako niezmiernie ciekawego przykładu „krytyki filozoficznej [*philosophical criticism*]”, umyślnie „mieszającej gatunki literatury i teorii” (WWP 67), w której „nadzwyczajna skala i głębokość filozoficznego myślenia” łączy się „z ostrą inteligencją analityczną” i w której wysoki „stopień stylistycznej wirtuozerii pozwala [Derridowskiemu] pisaniu w każdym punkcie jego performatywności skupiać się na problemach powstających podczas praktykowania i dzięki praktyce [...] »literackiego« stylu” (WWP 160).

<sup>45</sup> Zob. Norris: *Derrida*, s. 27; *What's Wrong with Postmodernism?* (rozdz. 3: *Limited Think: How Not to Read Derrida*).

Po drugie, przy założeniu, że dekonstrukcja od początku do końca jest strategią *par excellence* filozoficzną, wpisującą się krytycznie w Kantowski paradygmat oświeconej krytyki, Norris – niesłuchanie poważnie traktując istnienie literatury w Derridowskim przedsięwzięciu – czyni z niej środek prowadzący do ujawnienia realnego zainteresowania dekonstrukcji. Teksty poświęcone literaturze, pisze autor *Derridy*,

[przede wszystkim skupiają się na] ściśle filozoficznych *topoi*, takich jak status mimetycznej reprezentacji, natura i modalności sądu estetycznego, problematyczny charakter konwencji wypowiedzeniowych (fikcyjnych lub nie) oraz sposób, w jaki sama „literatura” została skonstruowana wraz z odpowiadającymi jej kategoriami metafory, fikcji, retoryki, formy i stylu w trakcie długiej i złożonej prehistorii (od Platona do Kanta, Husserla i J. L. Austina), której funkcjonowanie odkryć można jedynie, odnosząc się rygorystycznie do krytyki genealogicznej. [WWP 142]

Jeśli, powiada Norris, filozofia może być traktowana jako „rodzaj pisania”, to nie dlatego, iż może ona całkowicie zerwać z własną tradycją, procedurami i sposobami legitymizacji efektów swojej aktywności, lecz dlatego – i jest to przypadek Derridy – że w niezwykle sposób potrafi połączyć ścisłą argumentację z „literackim” idiomem, nie opuszczając kręgu pytań o najogólniejsze warunki możliwości tego, co i jak jest.

Jeżeli, rzecz jasna, jest.

#### 4

W tym miejscu wypada zamknąć i tak już obszernie relacjonowany spór o status Derridowskiej dekonstrukcji, odnotowując z niejakim zdziwieniem, iż końcowe wnioski wyprowadzone z tej dyskusji przez literaturoznawcę układają się, wbrew oczekiwaniom, w wyjątkowo spójny obraz. Okazuje się bowiem, że zarówno obrońcy, jak przeciwnicy „literackiego oblicza” dekonstrukcji dyskutują o „literackości” wyłącznie na poziomie stylu tekstów Derridy. Niezależnie od tego, czy go odrzucają (Habermas), krytykują (Rorty), pomijają (Gasché, Harvey), aprobują (Norris), analizują (Hartman, Ulmer) lub naśladują (Sławek i Rachwał), lektura niemal wszystkich wymienionych tu krytyków ogranicza się do czytania Derridowskich tekstów poza ścisłym kontekstem literackim, przez co rozumiem dwie rzeczy. Po pierwsze, notoryczne pomijanie w dyskusji nad dekonstrukcją wielu prac Derridy „poświęconych” bezpośrednio literaturze: „komentarzy” do Mallarmégo, Ponge’a, Blanchota, Baudelaire’a, Celana, Kafki, Joyce’a, Szekspira *etc.* Po drugie, brak generalnego rozpoznania, do czego rzeczywiście odnosi się trafne spostrzeżenie Eugenia Donata, iż „filozoficzne przedsięwzięcie Derridy zakłada praktykowanie literackiego idiomu”<sup>46</sup>.

Filozofowie pieczołowicie rekonstruują racje dekonstrukcji, czyniąc to, oczywiście, ponad poziomem wysłowienia tekstów Derridy. Krytycy – odwrotnie – zbliżają się do niego, jak pisał Gregory Ulmer, „raczej poprzez styl niż poprzez filozoficzną argumentację”<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> E. Donato, *Ending/Closure: On Derrida's Margining of Heidegger*. W zbiorze: *The Textual Sublime*, s. 51.

<sup>47</sup> G. L. Ulmer, *Applied Grammatology. Post(e)-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*. Baltimore 1985, s. 318.

Koncyliaryści zaś, np. Norris, próbujący pogodzić obie strony, podejmując się mediacji między argumentem a stylem, pozostają najczęściej na poziomie metateoretycznym, rzadko wypowiadają się na temat poszczególnych tekstów Derridy poniżej poziomu artykulacji idei. W żadnym z tych ujęć, jak sądzę, literatura nie otrzymuje należnego jej miejsca w dziele sygnowanym imieniem i nazwiskiem francuskiego filozofa.

- Cóż mamy więc robić?
- Przepisać wszystko od początku.

### Rekonstrukcja dekonstrukcji

Trafnie powiada Bennington, iż komentarz do Derridy rozpocząć można od dowolnego miejsca, wiedząc, że i tak wskaże ono przejścia do wszystkich pozostałych ważnych stref jego dzieła (DER 15 n.). Dla nas jednak tym miejscem wprowadzającym będzie słowo „dekonstrukcja” i to, do czego ono odsyła.

Czym więc jest dekonstrukcja? Co się za nią kryje?

Kłopot polega na tym, iż niesłychanie trudno podać tu jednoznaczną, pozbawioną wszelkiego kontekstu definicję, niezależną od okoliczności jej sformułowania i użycia. Dlatego, nie ryzykując mylących uogólnień, proponuję drogę wskazaną przez samego Derridę: ów, poproszony o podanie definicji dyseminacji, odpowiedział: „Nie będę próbował uczynić tego tutaj i wołę odesłać do pracy tekstów” (CC 301). Podobnie ja: nie ryzykując pośpiesznego konstruowania definicji dekonstrukcji, odsyłam do pracy Derridowskich tekstów. Za podstawę posłuży mi datowany 10 lipca 1983 (Derrida bardzo starannie opatruje datami swoje teksty) *Lettre à un ami japonais*. Oto jego najistotniejsze fragmenty:

Szanowny Profesorze Izutsu,

Podczas naszego ostatniego spotkania obiecałem Panu kilka schematycznych i wstępnych uwag na temat słowa „dekonstrukcja”. Chodziłoby tu o prolegomena do możliwego przetłumaczenia tego słowa na japoński przy uniknięciu – w miarę możliwości – wszelkich jego negatywnych znaczeń i konotacji. Pytanie brzmiałoby więc tak: czym dekonstrukcja nie jest, a raczej – czym nie powinna być? Podkreślam te słowa („w miarę możliwości” i „powinna”) gdyż, jeśli można przewidzieć kłopoty z tłumaczeniem [...], nie należałoby się go podejmować, naiwnie sądząc, iż w języku francuskim słowo „dekonstrukcja” odpowiada jakies jasne i ściśle sprecyzowane znaczenie. [...]

Gdy wybierałem to słowo, a raczej gdy ono samo mi się narzuciło – myślę, iż było to w *De la grammatologie* – nie sądziłem, że zostanie mu przypisana tak zasadnicza rola w dyskursie, który mnie wówczas interesował. Chciałem bowiem – między innymi – na własny użytek przetłumaczyć i zaadoptować takie słowa Heideggera, jak *Destruktion* czy *Abbau*. Każde z nich oznaczało w tym kontekście operację, której przedmiotem była *struktura* lub *tradycyjna architektura* fundamentalnych pojęć ontologii czy zachodniej metafizyki. Jednak w języku francuskim słowo „destrukcja” w sposób zbyt oczywisty zakładało niszczenie, negatywną redukcję bliższą prawdopodobnie Nietzscheańskiemu „burzeniu” niż interpretacji zaproponowanej przez Heideggera czy też tej, której ja sam próbowałem. Dlatego je odrzuciłem. [...]

Dodać należy, że słowo [dekonstrukcja] było dość rzadko spotykane i niemal nie znane we Francji. Musiało być więc na swój sposób rekonstruowane, a jego wartość użytkowa została określona przez dyskurs zapoczątkowany w *De la grammatologie*. Tę właśnie wartość użytkową, nie zaś jakiś pierwotny sens, jakąś etymologię pozbawioną zakorzenionej w konkretnym kontekście strategii, zamierzam teraz doprecyzować.

Jeszcze krótko na temat „kontekstu”. Dominował wówczas „strukturalizm” i wydawało się, że „dekonstrukcja” także zmierza w tym kierunku, skoro słowo to oznaczało skierowanie uwagi na struktury (które same w sobie nie są ani ideami, ani formami, ani syntezami, ani systemami). Dekonstruowanie było także gestem strukturalistycznym, a w każdym razie gestem, który zakładał pełną konieczność nawiązania do problematyki strukturalistycznej. Było też jednak gestem

antystrukturalistycznym i jego powodzenie wynika po części z tej dwuznaczności. Chodziło o unieważnianie [*defaire*], dekompozycję, desedymencję struktur (wszelkich struktur: językowych, „logocentrycznych”, „fonocentrycznych” [...]). Oto dlaczego, przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych, połączono motyw dekonstrukcji z „poststrukturalizmem” (słowo to nie było znane we Francji, dopóki nie „powróciło” ze Stanów Zjednoczonych). Lecz unieważnianie, dekompozycja i desedymencja struktur, ruch o wiele bardziej – w pewnym sensie – historyczny niż ruch „strukturalistyczny” [...], nie jest operacją negatywną. Bardziej niż o destrukcję chodziło w niej o to, by zrozumieć, jak dany „zbiór” jest skontruowany, i w tym właśnie celu go zrekonstruować, jakkolwiek trudno było (i jest) zatrzeć negatywne konotacje tego słowa, sugerowane przez jego budowę (de-) [...]. Oto dlaczego słowo to – przynajmniej samo w sobie – nigdy nie wydawało mi się zadowolające (lecz które słowo jest zadowolające?) i dlaczego zawsze powinna towarzyszyć mu cała wypowiedź [...].

Tak czy owak, mimo pozorów dekonstrukcja nie jest ani analizą, ani krytyką, z czego tłumacz powinien zdawać sobie sprawę. Nie jest analizą w ścisłym znaczeniu tego słowa, gdyż rozbiórka jakiegś struktury nie jest regresją ku prostym elementom, ku jakiemuś nie dającym się już dzielić źródłu. Takie kategorie, jak chociażby analiza, należą do filozofów poddawanych dekonstrukcji. Dekonstrukcja nie jest też krytyką w sensie ogólnym lub sensie kantowskim. Sama instancja *krinein* lub *krisis* (oznaczająca decyzję, wybór, sąd, rozróżnienie), zresztą również cała aparatura krytyki transcendentalnej stanowi jeden z istotnych „tematów” lub „przedmiotów” dekonstrukcji.

To samo powiedziałbym o metodzie. Dekonstrukcja nie jest metodą i nie może być w nią przekształcona. Zwłaszcza wtedy gdy w słowie tym akcentuje się znaczenie proceduralne lub techniczne [...].

Nie wystarczy jednak powiedzieć, że dekonstrukcja nie powinna zostać zredukowana do jakiegoś instrumentarium metodologicznego, do dającego się gdziekolwiek zastosować zbioru reguł lub procedur. Nie wystarczy powiedzieć, że każde „zdarzenie” dekonstrukcji pozostaje osobne lub przynajmniej tak tylko, jak jest to możliwe, upodabnia się do idiomu lub sygnatury. Należałoby także uściślić, iż dekonstrukcja nie jest ani aktem, ani operacją. Nie tylko dlatego, że miałyby w sobie coś „biernego” lub „pasywnego” [...]. Nie tylko dlatego, że nie odsyła do jakiegoś – jednostkowego albo zbiorowego – podmiotu, który przejmowałby nad nią inicjatywę i stosował do jakiegoś przedmiotu, tekstu, tematu *etc.* Dekonstrukcja ma miejsce [*a lieu*], jest zdarzeniem, które nie oczekuje żadnego rozważania, świadomości czy organizacji ze strony podmiotu [...]. Samo się dekonstruuje [*Ça se deconstruit*]. Owo „ça” nie jest tu czymś bezosobowym, co można by przeciwstawić jakiegś egologicznej podmiotowości. Jest ono dekonstruowane [*C'est en deconstruction*] i to „se” w zwrocie „*se deconstruire*”, które nie odsyła do jakiegokolwiek refleksyjności „ja”, zawiera w sobie całą zagadkę. Widzę, drogi przyjacielu, że starając się wyjaśnić słowo, by pomóc w jego tłumaczeniu, mnożę jedynie trudności: niemożliwe „zadanie tłumacza” (Benjamin) – oto co także oznacza „dekonstrukcja”.

Jeśli dekonstrukcja ma miejsce tam, gdzie coś [*ça*] ma miejsce, gdzie w ogóle cokolwiek jest (a nie ogranicza się tylko do sensu lub tekstu – w potocznym znaczeniu tego słowa odsyłającym do książki), pozostaje zatem do przemyślenia to, co dokonuje się dziś, w naszym świecie, w naszej „współczesności”, w chwili gdy dekonstrukcja, ze swoim słowem, uprzywilejowanymi tematami, zmienną strategią *etc.*, staje się jednym z [głównych] motywów. Nie mam prostej i dającej się sformalizować odpowiedzi na to pytanie. Wszystkie moje teksty [*essais*] są próbami [*essais*], tłumaczącymi się poprzez owo niesamowite pytanie. Stanowią jednocześnie jego skromne symptomy i szkicowe interpretacje [...].

Ryzykując popadnięcie w schematyzm, powiedziałbym, iż trudności związane z definiowaniem – a więc także i przekładem – słowa „dekonstrukcja” polegają na tym, że wszystkie predykaty, wszystkie pojęcia określające, wszystkie znaczenia leksykalne, a nawet wyrażenia składniowe, które w danym momencie wydają się trafne, także – pośrednio lub nie – poddają się dekonstrukcji. To samo odnosi się do słowa, do samej jedności słowa „dekonstrukcja”, jak zresztą do każdego innego. *De la grammatologie* podaje w wątpliwość jedność, jaką jest „słowo”, oraz wszystkie powszechnie związane z nią przywileje, szczególnie widoczne w formie nominalnej słowa. Jedynie wypowiedź, ściślej zaś pisanie [*écriture*], uzupełnić [*suppléer*] może tę niezdolność słowa do spostania „myśli”. Wszelkie zdania typu „dekonstrukcja jest X” lub „dekonstrukcja nie jest X” tracą *a priori* na ważności, co oznacza ostatecznie, że są fałszywe. Jak Pan wie, jednym z podstawowych celów tego, co w moich tekstach określa się mianem „dekonstrukcji”, jest przede wszystkim ograniczenie ontologii, szczególnie zaś zdania oznajmującego w trzeciej osobie. S jest P.

Słowo „dekonstrukcja”, jak każde inne, posiada swoją wartość jedynie dzięki wpisaniu w łańcuch możliwych substytucji, nazywany przeze mnie „kontekstem”. Dla mnie, dla tego, co

próbowałem i dalej próbuję robić, ma ono znaczenie jedynie w pewnym kontekście, w którym zastępuje słowo i jednocześnie daje się określać przez wiele innych słów: „pismo”, „śląd”, „różnia”, „suplement”, „hymen”, „farmakon”, „margines”, „przylepka [entame]”, „parergon” itd. Z definicji lista ta nie jest zamknięta, a ja cytuję z niej kilka nazw, co wprawdzie nie wystarcza, lecz podyktowane zostało ekonomią. W rzeczywistości powinienem był zacytować całe zdania i ich połączenia, które na swój sposób w niektórych moich tekstach określają owe słowa.

Czym dekonstrukcja nie jest? Ależ wszystkim!

Czym dekonstrukcja jest? Ależ niczym!

W związku z tym nie sądzę, by było to słowo trafne [*bon mot*]. Z pewnością nie jest też zbyt piękne. To prawda, przysłużyło się w pewnych bardzo określonych sytuacjach i aby dowiedzieć się, co mimo jego zasadniczej niedoskonałości zostało mu narzucone w łańcuchu możliwych substytucji, należałoby owe „bardzo określone sytuacje” zanalizować i zdekonstruować. Jest to bardzo trudne i nie będę się tym tutaj zajmował. [...]

Proszę przyjąć, Szanowny Profesorze Iztsu, wyrazy najgłębszego szacunku. [PS 387 – 393]<sup>48</sup>

Tak długie przytoczenie wymaga usprawiedliwienia, a jest ono przynajmniej potrójne. *List do japońskiego przyjaciela* jest jedynym tekstem Derridy w całości poświęconym rozjaśnieniu znaczenia słowa „dekonstrukcja”. Jest też jednym z najkrótszych tekstów autora *Survivre*, dającym się przetłumaczyć niemal w całości (zaznaczam nieliczne opuszczenia), wybawiającym z kłopotu tłumacza nie dysponującego w swojej pracy nadmiarem miejsca i odrzucającego z góry możliwość drastycznych cięć. Co znaczy także, iż jest jednym z niewielu tekstów Jacques’a Derridy, dających się niemal w całości dość klarownie przełożyć na język polski bez przykłej świadomości pozostawienia poza tłumaczeniem typowej dla Derridy gry słów, ostentacyjnej wieloznaczności czy intensywnej figuratywności. Tyle wytłumaczenia, a teraz do rzeczy. Co wynika z *Listu*?

Po pierwsze, niechęć samego Derridy do słowa „dekonstrukcja”, udokumentowana także w innych wypowiedziach. Nie jest to – stwierdza autor *Listu* – ani słowo trafne (zbyt mocno sugeruje bowiem to, do czego nie odsyła, a mianowicie destrukcję), ani piękne (przez powiązania z terminologią techniczną). Nie jest to także słowo „kluczowe” dla Derridowskiego dyskursu i – jak utrzymuje jego twórca – tylko zbiegowi okoliczności, a być może także pewnym względem pragmatycznym należy zawdzięczać wiecyste zespolenie tego właśnie słowa i rzeczy.

Czym jednak jest rzecz sama? Co, w ostatecznym rozrachunku, kryje w sobie dekonstrukcja, do czego nas odsyła, na co wskazuje? W cytowanym tekście trudno znaleźć na to pytanie odpowiedź jednoznaczną, choć – jak się wydaje – na podstawie dostarczonych przez Derridę wskazówek zaryzykować można takie oto rozwiązanie.

Dekonstrukcja przede wszystkim „jest tym, co się dzieje, co się wydarza, zamierza nastąpić lub przemija”<sup>49</sup>, co „ma miejsce” (jako zdarzenie) wszędzie tam, gdzie cokolwiek jest, i co stanowi pewne ogólne prawo każdego zdarzenia, prawo uniemożliwiające jego pełne uobecnienie. Dekonstrukcja rządzi paradoksalną ekonomią sensu wszystkiego, co jest. A to oznacza – po

<sup>48</sup> Już po napisaniu przeze mnie tego tekstu ukazał się polski przekład: J. Derrida, *List do jednego z japońskich przyjaciół*. Tłumaczył J. J. Godzimirski. Przejrzał S. Cichowicz. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1994, nr 1/2. Pozostawiam *List* w moim przekładzie z dwóch względów: jako świadectwo własnego rozumienia Derridy (najlepiej rozumie się tekst, dokonując jego przekładu) i jako wersję konkurencyjną (to jeden z nielicznych przypadków podwójnego, niezależnego tłumaczenia tekstów Derridy).

<sup>49</sup> P. Kamuf, *Introduction: Reading Between the Blinds*. DR XVIII.

pierwsze – że nic nie może jej umknąć i że – po drugie – słynne sformułowanie z *De la grammatologie* („il n’y a pas d’hors-texte”) opisuje po prostu – jak trafnie wyraził to Nycz – „sposób istnienia tego, co rzeczywiste”<sup>50</sup>. Zgodnie z działaniem dekonstrukcji coś, co jest (znak, zdarzenie, podmiot, pojęcie), zawsze jest już (*déjà*), zawsze odsyła do czegoś innego, wplątując się w nie zakończone starcie różnicujących się sił, odwlekających jego szansę na pełnię samouobeczenia i możliwość określenia w „zdaniu oznajmującym w trzeciej osobie [typu] S jest P”. W takim rozumieniu dekonstrukcja nie przynależy do nikogo: nikt nie jest w stanie nią dowolnie dysponować, a więc także przekształcić w określoną metodę, nikt nie może jej sobie „przywłaszczyć” (L 141). Stanowi tylko jedną z możliwych nazw (obok różni, suplementu czy śladu) na oznaczenie pewnej wewnętrznej możliwości tego, co Derrida – nie posługujący się ze względów strategicznych tradycyjną kategorią rzeczywistości – nazywa tekstem ogólnym. Stanowi – by użyć sformułowania samego Derridy, przejętego później i precyzyjnie opisanego przez Gaschégo – jedno z ogniw (wcale nie najważniejsze) nieskończonego łańcucha „infrastruktur”, minimalnych jednostek, które „zarazem ugruntowują [*grounds*] możliwości kanonicznych gestów i tematów filozoficznych oraz je problematyzują [*ungrounds*], to znaczy uniemożliwiają” (TM 174–175).

Z drugiej jednak strony, Derrida wyraźnie mówi o dekonstrukcji jako określonym projekcie filozoficznym bądź to naruszającym stabilność metafizycznej tradycji Zachodu przez krytyczne „przemyślenie ustrukturuwanej genealogii jej pojęć” (jak mówił o tym w *Pozycjach*, CC 295), bądź też – w nieco ogólniejszej perspektywie – polegającym na „uzyskaniu dostępu do trybu, w jakim zostały skonstruowane lub ukonstytuowane: dany system, dana struktura lub dany zbiór”<sup>51</sup>. W *Liście* Derrida pisze o charakterystycznej dla dekonstrukcji „dekompozycji i desedymencacji struktur”, o zamiarze „ograniczenia ontologii”, o „rozbiórce filozofemów” *etc.*, przenosząc tym samym punkt ciężkości ze sfery tego, co „rzeczywiste”, do sfery „metodologii”. Z czego to wynika? Zacytujmy fragment innej wypowiedzi Derridy (z rozmowy z Norrisem):

Dekonstrukcja nie jest pojęciem jednolitym, aczkolwiek za takie właśnie jest często uważana, co budzi we mnie tak zakłopotanie, jak i zażenowanie... Czasami wolę mówić o dekonstrukcjach w liczbie mnogiej, by być ostrożnym wobec różnorodności i mnogości, niezbędnej mnogości gestów, pól, stylów. Skoro nie jest to ani system, ani metoda, nie może więc być ujednorodniona. Skoro bierze pod uwagę pojedynczość każdego kontekstu, Dekonstrukcja różni się w każdym z nich. Tak więc powinienem z pewnością chcieć odrzucić ideę, iż „Dekonstrukcja” denotuje jakąś teorię, metodę lub jednoznaczne pojęcie. Mimo to jednak musi ona coś denotować, coś, co w ostateczności może być rozpoznane w działaniu lub jego efektach. [DOV 73]

Skoro więc słowo „dekonstrukcja” nie jest pustym, nic nie denotującym znakiem, to – z jednej strony, powiada Derrida – powinniśmy zmierzać do sformułowania pewnej regulatywnej, roboczej koncepcji dekonstrukcji. Trudno to jednak zrobić posługując się formułą (dekonstrukcja jest to...), której struktura także poddaje się antyontologicznej rozbiórce. Dlatego – z drugiej strony, dopowiada Derrida – należy odrzucić przekonanie, że istnieje coś takiego jak „czysta Dekonstrukcja albo projekt dekonstrukcyjny, który byłby

<sup>50</sup> Nycz, *op. cit.*, s. 43.

<sup>51</sup> R. Montley, *Jacques Derrida*. W: *French Philosophers in Conversation: Levinas, Schneider, Serres, Irigaray, Le Doeuff, Derrida*. London 1991, s. 97.



skończony lub skompletowany” (DOV 75). Dekonstrukcja bowiem to otwarty repertuar dekonstrukcji niesprowadzalnych do jakiegoś jednego gestu i dających się rozpoznać po określonych efektach, w poszczególnych sytuacjach, w różnorodnych kontekstach.

Stąd też, jak sądzę, wynika owa dwudzielność kontekstów, o jakiej była mowa w przypadku *Listu do japońskiego przyjaciela*. O Dekonstrukcji (majuskuła!) w znaczeniu pierwszym (odsyłającym do prawa wieczystego różnicowania w „rzeczywistości”) nie sposób mówić jednoznacznie, posługując się jednorodną metodą i językiem podporządkowanym całkowicie ontologii. Nie sposób jednak także o niej milczeć: w wyniku tego właśnie uwikłania poszczególne, momentalne, by tak rzec, strategie jej problematyzacji, wskazywania na jej miejsce (*lieu*), prezentowania jej zdarzenia (*événement*) zasadnie można nazwać – w znaczeniu drugim – dekonstrukcjami.

Jak trafnie pisał Levinas: „Nie można nic zobaczyć bez tematykacji lub bez ukośnych promieni, które wysyła refleksja, nawet jeśli chodzi o coś z natury swojej nietematyzowalnego”<sup>52</sup>. O nietematyzowalnej Dekonstrukcji pewne (choć – jak można się domyślić – wcale nie jest ono pewne) wyobrażenie mogą dać jedynie konkretne, wielorakie („Nie istnieje jedna jedyna dekonstrukcja”, L 141) strategie dekonstrukcyjne: tylko w świetle ich ukośnych promieni widać jej (nie)obecność.

Gdzie jednak, w jakiej przestrzeni można się ich spodziewać? Przede wszystkim (choć może należałoby powiedzieć: wyłącznie) w przestrzeni lektury:

Dekonstrukcja – pisze Norris – jest ściśle powiązana z tekstami poddawany badaniu aktywnością czytania, która nigdy nie istnieje niezależnie od nich, w postaci zamkniętego w sobie systemu pojęć operacyjnych<sup>53</sup>.

Podobnie twierdzą Derek Attridge: „Możliwe jest, aczkolwiek z konieczności mylące, podsumowanie »filozoficznej dekonstrukcji« jako metody czytania” (AL 8), Barbara Johnson: „Derrida przede wszystkim jest czytelnikiem, czytelnikiem, który nieustannie zastanawia się nad aktem lektury, przekształcając jego istotę”, Alan Bass: „Derrida [...] niezwykle poważnie rzuca wyzwanie ideom rządzącym sposobami naszego czytania”, David Wood: „Nie spostrzec, że Derrida wypracowuje nową przestrzeń lektury, to nie zrozumieć rzeczywistego wyzwania (i powabu) jego dzieła”<sup>54</sup>. Niech tych kilka opinii wytrawnych znawców (i tłumaczy) Derridowskich tekstów wystarczy do udowodnienia następującego twierdzenia: skoro Dekonstrukcja jest tym, co się wydarza i co tylko dzięki dekonstrukcyjnym interwencjom ulega prowizorycznej tematykacji, prawdziwe jest mniemanie, iż najdogodniejszym polem obserwacji tego procesu są teksty Derridy, będące efektem/zapisem lektury innych tekstów. Skoro po serii dekonstrukcyjnych zdarzeń/odczytań teksty nie są już tym, czym były (albowiem do istoty zdarzenia należy jego zdolność przekształcania wewnętrznej struktury przestrzeni, w jakiej ma ono miejsce,

<sup>52</sup> E. Levinas, *Zupełnie inaczej*. Przełożyła J. Skoczylas. Przekład przejrzał S. Cichowicz. „Teksty” 1975, nr 3, s. 98.

<sup>53</sup> Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, s. 31.

<sup>54</sup> B. Johnson, *Translator's Introduction*. W: J. Derrida, *Dissemination*. Translated with an Introduction and Additional Notes by B. Johnson. London 1981, s. X. — A. Bass, *Translator's Introduction*. W: J. Derrida, *Writing and Difference*. Chicago 1978, s. XIV. — D. Wood, *Reading Derrida: An Introduction*. DCR 3.

a przestrzenia, o którą tu chodzi, jest „przestrzeń lektury”), to pytanie „czym jest dekonstrukcja?” należy zastąpić pytaniem „jak ona czyta?”, pytanie o istotę – zastąpić pytaniem o skutki i efekty, dociekanie esencji (które nie ma, przynajmniej takiej, jaka byłaby zgodna z naszymi z gruntu ontologicznymi oczekiwaniami) przesłonić analizowaniem różnorodnych praktyk.

Dekonstrukcja nie istnieje nigdzie w stanie czystym, właściwym, identyczna sama z sobą, poza wpisaniem w zróżnicowane i pełne konfliktów konteksty. Ona „jest” tylko tym, co czyni i co czynione jest przez nią, tam gdzie ma miejsce. [L 141]

A gdzie wyraziściej miałyby to się dziać niż w polu literatury? W tym zagadkowym „zakątku między literaturą a prawdą” (D 203), w którym z pasją ulokował się Derridowski dyskurs. Jeśli – jak utrzymuję – tekst literacki albo „literatura” stanowią pokazną część, znaczący sektor owego ogólnego tekstu (czy Tekstu) poddanego prawu Dekonstrukcji, to jednym z podstawowych zadań derridologii (nauki ekspansywnej i nienudnej) jest przesledzenie – z jednej strony – śladów Dekonstrukcyjnej „zasady dezintegracji lub dyslokacji” w polu zajmowanym przez literaturę, z drugiej zaś – dekonstrukcyjnych interwencji w owym polu przez Derridę przedsięwziętych. Gdy rozważymy, iż owe lekturowe interwencje nie istnieją inaczej niż w postaci „niesłychanego pisarstwa”, „*l'écriture idiomatique*”, badanie budowanej przez Derridę przestrzeni czytania sprowadza się do dwóch gestów: po pierwsze – opisu topologii lektury, zarysowującej układ Derridowskich „poglądów” na literaturę (a raczej „podglądów” tego, co – za sprawą Dekonstrukcji – dzieje się w tej enigmatycznej przestrzeni nazywanej „literaturą”), oraz sposobów czytania tekstów literackich, po drugie zaś – rekonstrukcji topografii lektury odpowiadającej na pytanie: jak Derrida pisze swoje lektury? wedle jakiej logiki je składa, wedle jakiej retoryki rozwija?

Wszelkie myślenie dekonstrukcyjne tworzy pewien tekst, który niesie ze sobą swoją retoryczną osobliwość, figurę i zdarzenie podpisu, swój patos, swoje instrumentarium [*son dispositif*], styl składanej [czytelnikowi] obietnicy *etc.* [MEM 135]

Oznacza to, że wypracowywanie nowej przestrzeni lektury, nowych reguł czytania, nowej aksjomatyki pociąga za sobą tekstualną inwencję („inwencja – pisze Attridge – jest jedną z nazw dla tego, co Derrida stara się osiągnąć w swojej recepcji [*response*] tekstów literackich”, AL 311) wykraczającą poza ustalone wzorce organizacji wypowiedzi krytycznej. Topologia nakładająca się na topografię, czytanie splecione z pisaniem w niezwykłym czytaniu opisanym (*lecture-écriture, reading-writing*), ślady tekstualnej praktyki Derridy odsyłające do jego nigdy nie sformułowanej, a jednak dość wyraźnej „teorii literatury”: oto co należy brać przede wszystkim pod uwagę, zastanawiając się nad dyskursywną przynależnością Derridowskich tekstów<sup>55</sup>.

Jak jednak ostatecznie ustalić relację, o której w kontekście polemik Norrisa z Rortym i Habermasem już pisałem, odwołując się do udzielenia odpowiedzi? Jak w proteuszowo zmiennym dziele Derridy usytuować względem siebie literaturę i filozofię? Albo inaczej: jakie miejsce (jaką funkcję) przyznać literaturze w – jak twierdzi Norris, a ja za nim – filozoficznym *oeuvre* Jacques'a Derridy?

<sup>55</sup> Tak właśnie zarysowana problematyka jest tematem kolejnych rozdziałów książki zapowiedzianej w przypisie wstępnym.

## Miejsce literatury

## 1

Zacznijmy raz jeszcze od wymiany zdań (tym razem mającej miejsce na jednej z sesji konferencji „okrągłego stołu”, poświęconej tłumaczeniu, a zorganizowanej w Montrealu w 1979 roku):

EUGENE VANCE: [...] Jeśli poeci podobnie jak filozofowie sądzą, że są najlepszymi tłumaczami, chciałbym zapytać, czy Jacques Derrida-poeta jest mistrzem czy zdrajcą Jacques'a Derridy-filozofa?! Co wyznacza specyfikę wypowiedzi filozoficznej?

JACQUES DERRIDA: [...] Nie powiedziałbym, że w ogóle nie jestem filozofem, jednak wypowiedzi, które mnożę wokół tego tematu [tj. translacji], udzielane są z pozycji innej niż filozoficzna. Owa inna pozycja niekoniecznie należy do poezji, choć w żadnym wypadku nie należy też do filozofii. Stawiam pytania filozoficzne, stawiam pytania filozofii [*I ask questions of philosophy*] i to naturalnie zakłada pewną identyfikację, pewne przekształcenie mnie samego w postać filozofa. Nie sądzę jednak, iżbym tu właśnie był usytuowany.

EUGENE VANCE: Proszę mi pozwolić inaczej sformułować pytanie. Jakie miejsce należy przyznać jawnie poetyckim wykonaniom [*performances*] w takich tekstach, jak *Glas* czy *Plato's Pharmacy*? Czy uważa Pan, że poezja ostatecznie podporządkowuje się dyskursowi filozoficznemu [...]?

JACQUES DERRIDA: [...] Myślę, że taki tekst, jak *Glas*, nie jest ani filozoficzny, ani poetycki. Krąży on między tymi dwoma gatunkami, próbując jednocześnie wytworzyć inny tekst, w innym gatunku lub bez gatunku. Z drugiej strony, gdyby za wszelką cenę starać się zdefiniować jego gatunek, należałoby odwołać się do historii: do satyry menipejskiej, do „anatomii” (jak w przypadku *Anatomii melancholii*) albo do czegoś, co przypominałoby parodię filozoficzną, w której wszystkie gatunki – poezja, filozofia, teatr *etc.* – występowałyby jednocześnie. Jeśli więc mamy tu do czynienia z gatunkiem, jeśli absolutnie konieczne jest podporządkowanie *Glas* jakiemuś gatunkowi, to można powiedzieć, że przypomina on farsę lub satyrę menipejską, czyli mieszaninę różnych gatunków [*a graft of several genres*]. Myślę także, że jest to coś, co nie podpada ani pod kategorię poezji, ani filozofii, przynajmniej w klasycznym ich rozumieniu. [...] Co do mnie, to mówię wprawdzie o filozofie, lecz sam nim, po prostu, nie jestem. Mówię tak, nawet jeśli – z instytucjonalnego punktu widzenia – jako profesor funkcjonuję na rynku filozofii [...] i nawet wtedy gdy wierzę, że w danej politycznej i historycznej sytuacji uniwersytetu konieczna jest walka o to, by filozofia jako taka przetrwała. [EO 139–141]

To dla nas ważny zapis, z kilku przynajmniej względów. Po pierwsze, relacja między filozofią a literaturą przedstawiona została przez Derridę w kategoriach pozycji: miejsca, z którego się mówi/pisze i dzięki któremu jest się tym, kim się jest. Po drugie, pozycjom tym Derrida nie wyznacza trwałych i ostrych granic oddzielających je w dyskursywnym wielo-polu. Po trzecie, wedle Derridy, żadnemu z dyskursów (filozofii, literaturze), żadnej z tych pozycji nie sposób przyznać miejsca uprzywilejowanego, nadrzędnego, z którego możliwe byłoby zapanowanie nad innym dyskursem, inną pozycją. Po czwarte, stosunek jednej pozycji do drugiej nie przekształca się nigdy w prostą opozycję. Po piąte wreszcie, jak sugeruje Derrida, możliwe jest prowizoryczne zajmowanie określonych pozycji, tymczasowa, by tak rzec, identyfikacja z ich wymogami bez jednoznacznego i nieodwołalnego przypisania do którejś z nich (pomijam tu mniej istotne w tym momencie kwestie historyczno-genologiczne).

Jeśli Derrida powiada, że nie jest ani filozofem, ani poetą (pisarzem), to wypowiedź ta ma potrójne pole odniesienia i wymierzona jest: a) przeciwko trwałemu ustaleniu pozycji, z których pisze on swoje teksty; b) przeciwko zakresłaniu niezmarywalnych konturów otaczających przestrzenie „filozofii”

i „literatury”; c) przeciwko — z jednej strony — podporządkowywaniu wyłącznie literaturze „uwagi, z jaką się traktuje język albo pisanie”<sup>56</sup>, z drugiej zaś — pozbawianiu dyskursu filozoficznego praw do pewnej możliwości tekstualnej (stylistycznej, figuratywnej, topograficznej *etc.*) dywersji.

Nakrócej (choć także najbardziej paradoksalnie, co wynika z natury przedmiotu) moglibyśmy powiedzieć tak: Derrida jest filozofem, bo stawia pytania filozoficzne (dotyczące sposobu istnienia tego, co rzeczywiste, i elementarnych warunków możliwości jego poznania), ale i nim nie jest, bo podważa wyłączność jednej procedury zapewniającej odpowiedź, jednej pozycji — pozycji ściśle filozoficznej — z jakiej pytanie to może być zadane. Albo: Derrida jest filozofem, bo pytając o warunki poznania, wpisuje się w postkantowską linię filozoficznego Oświecenia, ale i nim nie jest, bo pytanie swoje wpisuje w teksty, których retoryka nie daje się oswoić w ramach tradycyjnego dyskursu filozoficznego. Albo też: Derrida jest filozofem, bo uznaje za niemożliwe całkowite wywikłanie się z metafizycznego jarzma narzuconego nam przez język i pojęcia, jakimi się posługujemy, ale i nim nie jest, bo nieustannie próbuje się z tej pułapki wydobyć. Nie sądzę, by można było (i należało) kwestię tę rozstrzygnąć zdecydowanie na korzyść bądź to literatury, bądź filozofii. Dopasowywanie Derridowskich dekonstrukcji całkowicie do tej lub tamtej kategorii sprzeniewierza się ich strategicznemu zamiarowi, jakim jest pobudzenie naszej tekstosfery do stanu ożywczego niedookreślenia, zaaranżowanie w niej stałej cyrkulacji gatunków, stylów, idiomów. Gdyby było inaczej, czyż nie pochwyliłaby nas w śmiertelny potrzask monotonna produkcja Tego-Samego-Tekstu?

## 2

Zwróćmy uwagę na to, iż powyższe spostrzeżenia dotyczą przede wszystkim dyskursywnego czy może raczej gatunkowego statusu wypowiedzi dekonstrukcyjnej, tekstu niepewnie zawieszzonego między filozofią a literaturą. Zwróćmy także jednak uwagę na fakt, że Derrida nigdy nie kwestionuje filozoficznego wymiaru dekonstrukcji, uznając np. za konieczne stałe odwoływanie się do takich określeń, jak „rygorystyczna analiza”, „procedura” czy „ściśle postępowanie” (w których z pewnością słychać echo rzetelnego treningu fenomenologicznego). Pytając więc o miejsce literatury w projekcie dekonstrukcyjnym, należy wskazać nie tylko na niejednoznaczność „gatunkowości” Derridowskich tekstów, ale także na stosunek dekonstrukcji (jako strategii filozoficznej operującej w ramach pewnej tradycji) do literatury (traktowanej przez nią jako to, co od niej różne, co z nią nietożsame, co wobec niej inne). Tu napotykamy dwa odrębne, a jednak powiązane ze sobą zagadnienia. Spróbujmy je wskazać.

Gdybyśmy mieli czas — powiada Derrida w rozmowie z Henri Ronsem — moglibyśmy zanalizować przyczyny [...], dla których nieredukowalność *écriture* oraz, powiedzmy, obalenie logocentryzmu lepiej niż gdzie indziej dochodzi dziś do głosu w pewnych określonych formach praktyki literackiej. [PO 11]

<sup>56</sup> Heidegger, *piekło filozofów. Rozmowa: Didier Eribon — Jacques Derrida*. „Aletheia” 1990, nr 1, s. 435.

Według Derridy, niektóre (zwróćmy uwagę: nie wszystkie!) teksty literackie ostentacyjnie opierają się („tworzą strukturę oporu wobec”) logocentrycznej presji, wystawiając na próbę takie pojęcia, jak: *mimesis*, prawda, odniesienie, gatunek, intencja, takie opozycje, jak: forma/treść, wewnątrz/zewnątrz, powierzchwnia/głębina, znaczące/znaczone, za pomocą których filozofia (i posiłkująca się jej narzędziami krytyka czy teoria literatury) pragnęła je bezskutecznie opanować. Oczywiście, powiada Derrida, dość łatwo można wskazać ów moment w historii, w którym opór ten, wpisany w strukturę tekstu literackiego, staje się nie tylko bardziej niż dotąd czytelny, lecz również zaczyna stanowić o specyfice literatury – dla autora *La Double séance*, ale też nie tylko dla niego (wystarczy bowiem przywołać tu Foucaulta oraz jego *Les Mots et les choses* <1966> czy Julię Kristevą z *La Révolution du langage poétique* <1974>) moment ten wiąże się oczywiście z Mallarmém i otwiera drogę do Joyce’a, Artauda, Bataille’a, później zaś – Blanchota, Ponge’a; nie sposób jednak, dodaje, całkowicie podporządkować owej literackiej nieprawomyślności w obliczu tradycyjnej hierarchii pojęć i filozofemów temu, co skłonni bylibyśmy nazwać „modernizmem” czy szeroko rozumianą „nowoczesnością” (czego potwierdzeniem wydaje się np. lektura *Romea i Julii*). Prawdą jest jednak, że na podstawie pewnych tekstów (Mallarmégo, Artauda, Sollersa), na podstawie wpisanej w nie „ogólnej konfiguracji” oporu najlepiej odczytać można „prawa” Dekonstrukcji.

Dlatego to właśnie dla Derridy czytany przezeń tekst literacki stanowi swego rodzaju – jak powiedziałby Barthes – „pole metodologiczne”<sup>57</sup>, w którym można „poddąć analizie, ujawnić” (CC 296) pewne znamiona rozbiórki binarnego modelu konceptuarium metafizycznego, można wskazać (przez analogię do postępowania wobec tekstu filozoficznego) na istnienie pozornych, fałszywych części znaczeniowych („infrastruktur” w terminologii Gaschégo), dezorganizujących czysto spekulatywną przestrzeń myślenia w kategoriach prostych opozycji, części uchylających się od jakiegokolwiek pojęciowej syntezy. W takim ujęciu Derridowska lektura tekstów literackich nabiera przede wszystkim waloru strategicznego. Literatura bowiem (a przynajmniej niektóre jej teksty) „lepiej niż filozofia” poddaje się prawu różni, wyraziściej staje się „areną dla spektaklu *différance*”. Stąd tak znaczna rola przypisywana jej przez Derridę w dekonstrukcyjnym projekcie.

Po drugie, Derrida nieustannie przypomina nam – choćby w *L’Écriture et la différence*, *La Double séance* czy *Marges* – że pojęcia rządzące gatunkowymi opozycjami typu filozofia/literatura, szczególnie zaś pojęcia reprezentacji, prawdy czy naśladowania, nie stanowią neutralnych konstruktów niezależnych od ściśle filozoficznych uwarunkowań, lecz określane są niejako „z wnętrza filozofii”, zgodnie z jej tradycyjnymi wymogami, nigdy zaś z jakiejś pozycji pozafilozoficznej. W efekcie owo rozróżnienie pozwala wyodrębnić to, co filozoficzne, z tego, co niefilozoficzne, jedynie na gruncie określonej postawy/pozycji filozoficznej. „Filozofia – komentuje myśl Derridy Peggy Kamuf – zawsze prowadziła do pojęcia [*comprehend*] swego zewnątrz, tzn. do włączenia tego-co-inne-niż-filozofia w swoje granice” (DR 143). W takim

<sup>57</sup> R. Barthes, *De l’oeuvre au texte*. W: *Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV*. Paris 1984, s. 70: „Le Text, lui, est un champ méthodologique”.

ujęciu — z definicji nie istnieje nic poza filozofią: zawsze będzie ona dążyła do podporządkowania tego, co inne, temu, co zawsze takie samo i co tylko przez nią, jej narzędziami i w jej języku może być określone.

Jeśli więc, jak twierdzi Derrida, dekonstrukcja jest sposobem przemieszczenia, desedymantacji, dezorganizacji metafizycznego dyskursu Zachodu (dla którego To Samo stanowi *sui generis* ideę regulatywną), nie można jej traktować wedle kategorii przez ów dyskurs preparowanych, do których bez wątpienia należy dychotomia filozofia/literatura. Stawiany sobie przez Derridę cel, którego praktyczną realizację stanowią wszystkie bez mała jego teksty, polega na znalezieniu odpowiedzi na pytanie sformułowane przez jedną z komentatorek:

W jaki sposób pytanie filozofa zostaje przemieszczone, wytracone z równowagi przez praktykę pisarską, która nie rości sobie pretensji do przedstawienia pewnej określonej prawdy poza nią samą i przez to nie usiłuje ukryć swego pisanego statusu [*inscription*]. To właśnie tej praktyce przychodzi kwestionować — pośrednio i dyskretnie — rozróżnienia, na których podstawie filozofia oddziela jeden rodzaj pisarstwa od innego. Derrida inscenizuje lub prowokuje interwencje tego, co literackie w granicach dyskursu filozoficznego [*philosopher's domain*]. [DR 143–144]

Oznacza to, że literatura pod postacią owej „praktyki pisarskiej” uprawianej przez Derridę, strategii tekstualnej manifestacyjnie odsłaniającej swój „pisany” status, stanowić może to, co dla dyskursu filozoficznego w formie narzuconej mu przez tradycję logocentryczną istnieje jako INNE, nad którym nie do końca potrafi on zapanować, i co może okazać się zagrożeniem dla jego autonomii i wszechwładzy. W rozmowie z Richardem Montleym powiada Derrida tak:

Próbowałem i próbuję coraz systematyczniej odnaleźć jakąś odmienną od filozofii pozycję [*a non-site, or a non-philosophical site*], z której można dokonać problematyzacji filozofii. Jednak poszukiwanie takiej niefilozoficznej pozycji nie świadczy o postawie antyfilozoficznej. Moje podstawowe pytanie brzmi: jak filozofia jako taka może odnosić się do siebie samej jako różnej od siebie [*other than itself*], tak by mogła nad sobą rozmyślać i siebie kwestionować w jakiś oryginalny sposób?<sup>58</sup>

Wydaje się, że dla Derridy to właśnie literatura może stanowić alternatywną stronę filozofii, miejsce, w którym dochodzi do osłabienia tendencji filozofii zmierzających do przykrawania wszystkiego, co inne, do Tego Samego. Miejsce rozbiórki dogmatycznego modelu filozofii czy szerzej: Teorii szukającej absolutnych i niewzruszonych fundamentów poznawczych oraz sposobności do podporządkowania tego, co osobne i wymykające się pojęciu, swojemu tradycyjnemu konceptuarium. Nie sposób jednak uznać literatury za jedyną jednoznacznie określoną alternatywę dyskursu filozoficznego: za jego wyłączne INNE, *the Other, l'autre*. Celem Derridy jest bowiem stała dyslokacja obu dyskursów i sproblematyzowanie owej „wyłączności”, umieszczenie ich w ciągłej konfrontacji wobec siebie, w trwałej sytuacji kryzysowej<sup>59</sup>.

Dekonstrukcja otwiera filozofię na jej Inne [*Others*]. Literatura jest tylko jednym z tych koniecznie mnogich Innych. Stanowi Inne, które nie istnieje poza filozofią, z boku, lecz wewnątrz niej, tworząc margines infrastrukturalnych możliwości. Badanie owych infrastruktur jest badaniem filozoficznym, choć postępuje ono w całkiem nowy sposób. [TM 176]

<sup>58</sup> Montley, *op. cit.*, s. 98.

<sup>59</sup> Zob. D. Carroll, *Deconstruction and the Question of Literature/Derrida*. W: *Paraesthetics. Foucault, Lyotard, Derrida*. New York 1987, s. 95–105.

Nie wystarczy, powiada Derrida, próbować myśleć to, co inne: tym przecież zawsze zajmowała się filozofia, ustanawiając między sobą a innym granicę, do której zniesienia w pojęciu pręcej czy później dochodziła. Należy też „pisać inaczej [*écrire autrement*]” (M I–XX), co nie oznacza jednak – jak chcieliby niektórzy krytycy – całkowitego porzucenia dyskursu filozoficznego i przejścia na stronę literatury, stronę stylu i pisma pozbawionego siły argumentacji. Owo „pisanie inaczej” oznacza bowiem stałe odchylenie od dogmatycznej postaci dyskursu filozoficznego, dzięki któremu możliwe byłoby jednoczesne uprawianie filozofii i problematyzowanie jej statusu; rozszczepianie jej powinności na ustalanie „metodologicznych” reguł i reguł tych poddawanie próbie czytania i pisania; ustalanie praw i aranżowanie tekstualnych zdarzeń owe prawa przekraczających. Jeśli tę właśnie dwuznaczność uznamy za charakterystyczny rys lub znamię dekonstrukcji (dekonstrukcyj) uprawianej (uprawianych) przez Derridę, to przyznać musimy także, że nie byłaby ona możliwa bez celowego, strategicznego uznania literatury za to, co wobec filozofii INNE i co, wymykając się władzy dyskursu filozoficznego, dokonuje w jego granicach nieobliczalnej dywersji. Tu jednak pojawia się zasadnicze pytanie, a mianowicie:

### Jak jest możliwa heterologia?

Innymi słowy: czy jeśli uznamy literaturę za to, co wobec filozofii inne, możemy dekonstrukcję (jako filozofię) krytycznie „namyślającą się” nad literaturą, nad jej niesprowadzalną do własnych pojęć osobliwością, zasadnie określić mianem heterologii?

Z pewnością tak, jeżeli za Gaschéem uznamy, że dekonstrukcja jako „czysta i nie uwarunkowana heterologia skupia się na inności [*alterity*] nie poddającej się jakiegokolwiek fenomenologizacji, wymykającej się przedstawieniu siebie *in propria persona*” (TM 140). Tak rozumiana heterologia jest niewątpliwie próbą ponownego przemyślenia racjonalności poza zasięgiem logosu. Czym bowiem jest logocentryzm, którego dekonstrukcją (destabilizacją, dekompozycją, desedymentacją) zajmuje się Derrida? Przede wszystkim pragnieniem podporządkowania sensu bytu logosowi: jednocześnie rozumowi i dyskursowi, albowiem greckie *legein* oznacza m.in. zebranie lub łączenie w dyskursie<sup>60</sup>. Ale logocentryzm rozumieć można także jako dominującą w filozofii zachodniej, w metafizyce Zachodu, metodę przewycięzania obcości tego, co obce i co nie poddaje się jednoznacznej konceptualizacji. W obu przypadkach logocentryzm jest próbą „zebrania wszystkiego, co ma być rozumiane, w *logos*”<sup>61</sup>, przebiegającą w dwóch etapach: w pierwszym z nich to, co inne/obce, zostaje ostentacyjnie wyrzucone poza granice przestrzeni czystego myślenia (Kant: wszelkie poznanie jest czyste, jeśli nie jest zmieszane z czymś zewnętrznym); w drugim – to, co niepokojąco obce, zawłaszczone zostaje (pojednanie w pojęciu) przez akt egologicznej świadomości. Dekonstrukcja jako „krytyka”

<sup>60</sup> Montley, *op. cit.*, s. 104.

<sup>61</sup> B. Waldenfels, *Doświadczenie Innego: między zawłaszczeniem a wywłaszczeniem*. Z angielskiego tłumaczył T. Szawiel. W zbiorze: *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*. Warszawa 1992, s. 124.

logocentryzmu pokazuje, że przesłanki, na których wznosi się ta konstrukcja, nie są same przez się oczywiste i prowadzą do stworzenia *sui generis* „represyjnego” modelu poznawczego. INNE, powiada Derrida, nie daje się jednoznacznie skonceptualizować, gdyż wyprzedza niejako relację podmiotowo-przedmiotową, na której fundamencie wspiera się metafizyka, i w pewnym sensie nie tylko nie jest tym, co zewnętrzne wobec myślenia, ale samo stanowi „podstawę” myślenia nigdy nie dającego się w pełni uobecnić, zawsze poddanego prawu odwlekającej różni.

Tu jednak pojawiają się kłopoty. Jak, krytykując logocentryzm, umknąć jego presji? Jak można zbudować naukę o innym, wymykającym się poznaniu, skoro nauka nie istnieje poza granicami logosu, a *logos* klóci się z innością? To zarzuty stale formułowane pod adresem Derridy. Przytoczmy niektóre warianty tego rozumowania, pamiętając o podobnych krytykach Habermasa i Rorty’ego, wspomnianych przy okazji sporu z Norrisem:

Derrida jest świadom daremności antymetafizycznej retoryki, cóż jednak, skoro się w nią wdaje. Czy deklaracja, że przezwyciężać metafizykę i „obecność” można tylko z jej wnętrza, wystarcza do usprawiedliwienia powtórki jej gestów?<sup>62</sup>

Najbardziej nawet radykalna kontestacja filozofii zmuszona jest w fatalny (prawie) sposób przyjąć formę, logikę oraz immanentne postulaty podważanego przez nią dyskursu filozoficznego<sup>63</sup>.

Według Stefana Morawskiego<sup>64</sup>, heterologia, taka przynajmniej, jaką projektował Georges Bataille, jest prostym zastąpieniem logosu przez *mythos*, rozumu przez nieracjonalne, często mistyczne (paramistyczne) lub religijne doświadczenie. Z kolei filozofia – jak u Derridy – zmierzająca ku innemu filozofowaniu potraktowana być może jako „porywaczka z wszechdominacją kategorii logosu”, bezwzględnie pozostająca w jej zasięgu, jako -logia tego, co inne. Z teoretycznego punktu widzenia nie ma możliwości przełamania – mawia Kołakowski, na którego Morawski się powołuje – „przeklętego koła epistemologii”, z czego wynika, że filozoficzny u podstaw projekt heterologii zawsze pozostanie nie spełniony.

Póty, póki dany myśliciel obraca się w kręgu metafizologii, respektując jawnie lub milcząco fakt, że niejako kondycja ludzka [...] zmusza go nieustannie do stawiania pytań, na które nie ma w pełni zadowalających odpowiedzi, tkwi w tradycji [...]

– kiedy z kolei przekracza ów próg metafizologicznej refleksji w stronę inności (na czym jednak, pyta Morawski, owa inność miałaby polegać?), „filozofowanie ma się za myślenie tyleż pasożytnicze, co szkodliwe”<sup>65</sup>.

Pytanie więc, czy możliwe jest uniknięcie paradoksu samoodniesienia w granicach metafizologii, uzyskać może jedynie negatywną odpowiedź, co potwierdzają zarówno Morawski, jak Kołakowski czy Habermas. Proste negowanie Rozumu posługiwać się musi z konieczności narzędziami tegoż

<sup>62</sup> B. Baran, *Postmodernizm*. Kraków 1992, s. 125.

<sup>63</sup> J. Bouveresse, *Racjonalność i cynizm*. Przełożyła M. Kowalska. „Literatura na Świecie” 1988, nr 8/9, s. 351.

<sup>64</sup> S. Morawski, *O postmodernizmie filozoficznym – pozornym, przyćmionym i właściwym*. W zbiorze: *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*. Warszawa 1992.

<sup>65</sup> Morawski, *op. cit.*, s. 28.



Rozumu, podobnie jak to się dzieje w przypadku budowania precyzyjnej definicji nienazywalnego czy elokwentnego przekonywania do milczenia.

Co na to Derrida?

*Ipse dicit:*

Ludzie powiadają: „jesteś w »performatywnej sprzeczności«, ponieważ najpierw kwestionujesz zasady prawdy i rozumu, a następnie chcesz przekonać swoją publiczność, że to, co mówisz, jest racjonalne i prawdziwe”. Ale w pierw trzeba zrozumieć, jak te nowe pytania i nowe teksty są napisane, jak są skomponowane, jakie nowe konwencje wytwarzają, by nie mówić byle czego, nie mówić *n'importe quoi*. [...] Istnieją nowe sposoby pisania, nowe procedury, nowe rodzaje dowodzenia, nowe działania, nowe konwencje i nowa sytuacja, w której musimy się nauczyć czytać te nowe rzeczy. [SQ 255]

Co wynika z tej wypowiedzi? To przede wszystkim, iż zasadność skierowanego przeciwko Derridzie zarzutu performatywnej sprzeczności, niemożności wywikłania się z logocentrycznej tradycji, daje się podtrzymać jedynie na poziomie czysto konceptualnym, niezależnym od tekstualnej praktyki, i tylko wtedy, gdy tekst filozoficzny zostanie potraktowany wyłącznie jako neutralne znaczeniowo, transparentne siedlisko pojęć oraz tradycyjnych trybów argumentacji, gdy zredukowany zostanie do „efektów sensu, treści, tezy lub tematu” (D 13) z pominięciem tego, co nigdy bez reszty nie daje się wyrazić (i „znieść” <*rélever*: z odesłaniem do Hegłowskiego *Aufheben*>) metafizykiem metafizyki.

Właściwie całe dzieło Derridy określić by można jako tekstualny namysł nad owym podwójnym uwikłaniem (*double bind*), którego szczególną postacią jest performatywna sprzeczność: nie można wyrwać się z objęć logocentryzmu (gdyby dekonstrukcja nie tkwiła już w granicach metafizyki, nie miałyby najmniejszych szans na jej dekompozycję, DER 212), ale właśnie dlatego, dokładnie z tych samych przyczyn należy to robić. Z jednej więc strony, Derrida zadaje retoryczne pytanie: „czyż można traktować o samej filozofii (tzn. o metafizyce, onto-teologii), nie poddając się zawczasu dyktatowi nieuchwytnego i władczego porządku, roszczonego sobie prawo do jedności?” (M IX), z drugiej zaś — pisze o konieczności „przekraczania logocentryzmu [*transgressing logocentrism*]” (SQ 258). W świetle tego „paradoksalnego nakazu” łączącego u podstaw wszelkiego komunikowania się niemożliwość z koniecznością, nakazu funkcjonującego na wielu poziomach Derridowskiego dzieła, zarzut „performatywnej sprzeczności” nie może być postawiony, albowiem to właśnie ona określa granice możliwości dyskursu filozoficznego. W takim ujęciu dekonstrukcja, dokonując we własnym dyskursie tematyzacji owej sprzeczności, odnosi się przede wszystkim do strategii określania owych granic, jednocześnie nie zadowolając się jednoznacznym (fundamentalistycznym) rozstrzygnięciem. Inaczej jeszcze: jedynym wyjściem z tego uwikłania jest przejście na inny (meta)poziom komunikacji, co z pozoru wydaje się tylko próbą ominięcia paradoksu, a w rzeczywistości okazuje się jego przemieszczeniem. Nie rozwiązaniem, ale przemieszczeniem w obręb dyskursu określającego granice własnej (i nie tylko własnej) prawdomocności.

W tym to znaczeniu dekonstrukcja — zgodnie z twierdzeniem samego Derridy — jest niezbywalna: jako tekstualny namysł nad granicami kulturowo usankcjonowanej komunikacji, jako ich dyskursywna, nie rezygnująca wszakże

z racjonalności inscenizacja („*La Dissémination, La Double séance, La Mythologie blanche* są kolejnymi praktycznymi inscenizacjami wszelkich fałszywych punktów wyjścia, początków [...]”, CC 302). Czy jest więc dekonstrukcja, po prostu i zwyczajnie, metafizologia, a więc refleksją nad zadaniami, przedmiotem, źródłami, granicami i metodami poznania filozoficznego oraz sposobami jego uzasadniania?

Byłaby nią, gdyby w granicach własnego projektu (i praktyki) przedstawiała wyrazistą i jednoznaczną odpowiedź (zarówno *une réponse*, jak *une réponse*, M IX) na pytanie o własne warunki możliwości dyskursywnych. Tymczasem postępowanie Derridy, widoczne np. w tomie *Marges de la philosophie*, zmierza przede wszystkim do „przekształcenia i przemieszczenia tego pytania, do zbadania jego presupozycji” w toku drobiazgowej analizy tekstualnej, w której efekcie w kanonicznych tekstach zachodniej metafizyki (od Arystotelesa do Heideggera) uwidocznione zostają pęknięcia, niezborności między tym, co zaprojektowane na planie konceptualnym, a tym, co wpisane w samej teksturze tekstu.

Innymi słowy: dekonstrukcja stałaby się metafizologia, gdyby można było jej tekstualną praktykę, owe zaproponowane przez nią „nowe sposoby pisania, nowe procedury, nowe rodzaje dowodzenia, nowe działania” przekształcić w czysto teoretyczny projekt filozofii transcendentalnej bądź – jak w przypadku analiz Gaschégo – *quasi*-transcendentalnej. To jednak dałoby możliwość (nie omieszkał z niej skorzystać autor *The Tain of the Mirror*, za co spotkała go ostra reprimenda jednego z krytyków<sup>66</sup>) przeprowadzenia radykalnego cięcia w granicach Derridowskiego dzieła (tzn. separacji czysto „filozoficznego” przedsięwzięcia teoretycznego od jego „literackiego” wykonania) przy założeniu, że między Derridowskim konceptuariuszem (istniejącym w gotowej i zamkniętej postaci) a jego „systemem tekstualnym” istnieje możliwość adekwatnej i całkowitej translacji, że ów system powołujący do istnienia poszczególne teksty stanowi jedynie wtórną formę wyrazu dla istniejącej wcześniej „konceptji” bądź „filozofii”.

Nie muszę już chyba dowodzić, że nie według takich reguł rozwija się Derridowska strategia. Dlatego zamiast mówić w przypadku dekonstrukcji o metafizologii (co wplątywałoby ją w pułapkę performatywnej sprzeczności), lepiej odwołać się do trafniejszej, jak się wydaje, formuły zaproponowanej przez Wooda, który określił dekonstrukcję jako strategię „performatywnej refleksyjności”.

Performatywny sposób pisania – twierdzi autor *Philosophy at the Limit* – polega na tym, iż to, co się w nim dokonuje, zależy od strategii refleksji, której przedmiotem jest natura i granice pisania jako takiego, lub tej szczególnej praktyki pisania, jaką jest filozofia<sup>67</sup>.

Filozofia w takim ujęciu nie jest li tylko „rodzajem pisarstwa” pozbawionym jakiegokolwiek powszechnej, intersubiektywnie sprawdzalnej ważności. Słusznie więc powiada Wood, że musi ona łączyć w sobie zdarzeniowość tekstualnej inscenizacji z określoną „wartością filozoficzną”, dzięki której „artystyczny” wymiar Derridowskiego pisarstwa będzie nas w stanie przekonać, iż to, z czym stykamy się w tych tekstach, „stanowi dla nas lekcję doty-

<sup>66</sup> Zob. M. C. Taylor, *Foiling Reflection*. „Diacritics” 20 (1989), Spring.

<sup>67</sup> D. Wood, *Philosophy at the Limit*. London 1990, s. 133.

czącą pisanania w ogóle”<sup>68</sup>. To samo zresztą mówi Derrida zapytany o ową „całkiem inną praktykę” filozoficznego pisanania, jaką proponuje dekonstrukcja:

„Całkiem inna praktyka” powinna zrywać, z jednej strony, z naiwną, mimologiczną, mimetyczną praktyką pisarską [...], z drugiej zaś strony – z jej przeciwieństwem [np. konstruowaniem „czystego” metajęzyka], otwierając drogę ku czemuś całkowicie innemu. Jednym z wielu możliwych przykładów owej *toute autre pratique* byłoby wyczulenie na pułapki języka mimetycznego („naturalności” *mimesis*, przekonania, że język nie jest arbitralny *etc.*) przy jednoczesnym uznaniu możliwości [...] remotywacji języka poprzez szczepki [*grafts*] i pisanie w odmienny sposób, tak by nie tylko dysponować teoretyczną analizą obu możliwości, lecz także posiadać inną strategię pisanania [...]. Gdybyśmy nadal pisali o tym w sposób tradycyjny, mielibyśmy do dyspozycji jedynie ascetyczny, teoretyczny, neutralny język (w niektórych przypadkach dotyczący języka nieneutralnego), który byłby czymś w rodzaju metajęzyka. Całkowicie odmienna praktyka polegałaby na połączeniu w jednym tekście pewnego teoretyzowania w określonym języku teoretycznym [*some theorisation in some theoretical language*] oraz jakiegoś nowatorskiego, odkrywczego [*inventive*] sposobu pisanania, który dzięki swojej performatywności otwierałby granice tego, co podlega analizie teoretycznej. [SQ 257]

Problem, przed jakim staje – raz jeszcze! – każdy, kto opisując Derridowskie teksty chciałby dokonać wyboru pomiędzy literaturą a filozofią, polega teraz na tym, że ich „performatywna refleksyjność” uniemożliwia jednoznaczłą kwalifikację, zakłada bowiem efektywną kontaminację obu dyskursów, zaszczepianie jednego na drugim, dzięki czemu „awanturnicza nadwyżka pisanania” nie stoi już w sprzeczności z „rygorystyczną koniecznością formalnego uporządkowania” (D 62), stanowiąc jedynie jej rewers, nieustannie przeświecającą podszewkę. Gra (*le jeu*) powstająca z tego pomieszania dyskursów nie jest – jak się zdaje większości wrogo (lub z bezkrytycznym uwielbieniem) do Derridy nastawionych krytyków – skutkiem „nietzscheańskiego” upojenia, zachłyśnięcia się nieskończoną fluktuacją *signifiants*, pozbawionych jakichkolwiek *signifiés*, chaotycznym przepływem znaków nie posiadających pozajęzykowego odniesienia. Jest natomiast „jednością przypadku i reguły”<sup>69</sup>, teoretycznego projektu i tego, co zeń pozostaje lub go przekracza w tekście o „nieredukowalnej teksturze” (PF 114). Jest jednością PROgramu i proGRAMU: proGRAMem, który nie wyrokując o swych efektach nie tyle jest (patrz *List do japońskiego przyjaciela*), co umożliwia owych efektów wytworzenie:

Dekonstrukcja jest twórcza [*inventive*] albo nie ma jej wcale. Nie zadowala się procedurami metodologicznymi, otwiera przejście, zachodzi i zaznacza [*marche et marque*]. Jej sposób pisanania nie jest wyłącznie performatywny. Wytwarza ona z innych konwencji reguły dla nowych performatywów, choć nigdy nie umieszcza się w teoretycznym bezpieczeństwie prostej opozycji między performatywami a konstatacjami. [PS 35]

I w tym właśnie tkwi sedno sprawy.

Póty będziemy wikłać się w nie rozstrzygnięty spór między filozofią a literaturą, póki nie spostrzeżemy, że problem – przynajmniej w przypadku Derridy – tkwi nie tyle w prawidłowym ustaleniu relacji między tymi dwoma dyskursami, co w uświadomieniu sobie faktu, iż jego teksty pisane są – jak czytamy we wstępie do *Parages* – „poza nazbyt oczywistym podziałem na

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 139.

<sup>69</sup> Kofman, *op. cit.*, s. 39–46.

wypowiedzi performatywne i konstatające” (P 15), a więc oznacza to, że jednocześnie o czymś one mówią i coś robią, że splecione są „jednocześnie [*à la fois*] z niezbywalnych, filozoficznych analiz pojęciowych” i „zapisu śladów, znamion [*marques*] nie należących już do przestrzeni filozoficznej” (M XX).

O własnych tekstach, nigdy nie dających się zredukować do gładko skrojonej tezy, Derrida zawsze mówi wskazując na ich otwarty, dynamiczny, teatralny charakter. Najczęściej są to właśnie akty pisania umieszczane na wciąż zmiennej („*chaque fois se décrit une scène nouvelle*”, ML 25) „scenie performatywnej” (DP 455), działania tekstualne bezpośrednio wymierzone przeciwko prostej opozycji filozofia/literatura, doświadczenia czytaniopisania ulokowane na obrzeżach obu tych instytucji. Jeśli jednak literatura stanowi – jak powiedzieliśmy – INNE filozofii, ulokowane ani na zewnątrz, ani wewnątrz dyskursu filozoficznego, INNE, zarażające swoją nieobecnością (wynikającą z poddania się spektaklowi *différance*) wieczne marzenie filozofii o samospełniającym uobecnieniu się w akcie przywłaszczającym sobie to, co wobec niej obce i różne, INNE, które pod postacią nieredukowalnego zdarzenia tekstualnego osłabia prawo będące odwiecznym natchnieniem filozofii, to heterologia (nauka o INNYM lub myślenie o INNYM), by nie być „tylko” teorią literatury, tylko dyskursem ustanawiającym reguły porządkujące pole tekstualne zwane „literaturą” (wtedy bowiem wklełaby się w fatalną zależność performatywnej sprzeczności), a jednocześnie nie tracić kontaktu z literaturą, z jej technikami, sposobami organizowania przestrzeni tekstualnej, z jej językową inwencją, musi przeistoczyć się w heterografię: w pisanie poza opozycją performatywów i konstatacji, poza opozycją literatury i filozofii. Musi oznaczać produkowanie tekstów, których logika nie daje się wyprowadzić z dostępnych już wzorców argumentacji, retoryka zaś odsłania nieprzebrane zasoby organizacji stylistycznej. Zwróćmy uwagę: tekstów, nie tekstu (lub Tekstu), albowiem – jak mówi Derrida – „nie wystarczy jedna strategia. Z definicji nie istnieje strategia idealna i absolutna. Musimy pomnażać stanowiska i odmieniać wysiłki”<sup>70</sup>. Oznacza to, że nie ma jednej strategii pisarskiej Derridy („*l'Écriture est nombreuse ou elle n'est pas*”), podobnie jak – wspominałem już o tym – nie istnieje jedna dekonstrukcja. Są liczne strategie (jak liczne są dekonstrukcje przez nie ujawniane), których możliwość i konieczność dostrzegał już Derrida w roku 1968, gdy w wykładzie *Kres człowieka* wspominał o „stylu wielorakim” (PF 15).

„*Plus d'une langue*” (ML 29, MEM 14 – 15): oto także najbardziej ekonomiczna definicja dekonstrukcji: więcej niż jeden język, ale także więcej niż jakiś system (*langue*) umożliwiający wytwarzanie poszczególnych wypowiedzi (*paroles*). Więcej niż filozofia, ale także więcej niż literatura: po prostu dekonstrukcja.

„*Plus d'une langue*”.

<sup>70</sup> J. Derrida, *But, beyond...* (*Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon*). Transl. by P. Kamuf. „Critical Inquiry” 13 (1986), nr 1, s. 158.