

Ewa Płonowska-Ziarek

Retoryka porażki i dekonstrukcja

Sztuka i Filozofia 15, 88-102

1998

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RETORYKA PORĄŻKI I DEKONSTRUKCJA

DEMASKOWANIE DEKONSTRUKCJI: PRZEBRANY SCEPTYCYZM?

Aby zrozumieć konsekwencje teorii języka Jacques'a Derridy, trzeba przemyśleć stosunek jego filozofii do sceptycyzmu¹. Strategiczny powrót do kwestii sceptycyzmu w kontekście dzieła Derridy wymaga uzasadnienia, gdyż sam termin „sceptycyzm” wywołuje wiele nieporozumień zarówno w związku z dekonstrukcją, jak i z całym postmodernizmem. Ponieważ dekonstrukcja jest postrzegana jako najbardziej jaskrawy przejaw ponowoczesności, pojawienie się terminu „sceptycyzm” często pociąga za sobą zdecydowany i reduktywny osąd myśli ponowoczesnej, ujmowanej w kategoriach impasu i wyczerpania: „postmodernizm to kontynuacja metafizycznej tradycji sceptycyzmu, która kulminuje w ślepej uliczce dekonstrukcji”². W związku z francuskim poststrukturalizmem kwestię sceptycyzmu podnosi się ciągle zarówno w filozofii, jak w studiach literackich, aby uwypuklić „paraliżujące” konsekwencje postmodernistycznej krytyki rozumu i podmiotowości³. I chociaż zarzut sceptycyzmu jest najczęściej odrzucany jako błędne odczytanie myśli Derridy, sama częstotliwość, z jaką się pojawia, wymaga krytycznego wyjaśnienia. Chcę pokazać, iż powtarzanie się zarzutu sceptycyzmu w recepcji dekonstrukcji wskazuje mimowolnie na jedno z głównych i często źle rozumia-

¹ Dłuższą wersję tego eseju zamieściłam w książce *The Rhetoric of Failure: Deconstruction of Scepticism, Reinvention of Modernism*, SUNY Press, Albany 1995.

² Cytat ten pochodzi z notatki reklamowej SUNY Press do nowej książki Dona Byrda, *The Poetics of Common Knowledge*.

³ Taką ocenę można znaleźć (w:) E. Goodheart, *The Skeptic Disposition in Contemporary Criticism*, Princeton University Press 1984, a także Ch. Altieri, *Act and Quality*, University of Massachusetts Press, Amherst 1981, s. 26–28; Ch. Butler, „Deconstruction and Scepticism” (w:) idem, *Interpretation, Deconstruction and Ideology*, Oxford University Press 1984; J. Cantor, „On Stanley Cavell” (w:) *Raritan* 1981, nr 1, s. 50–51; M. Fisher, *Stanley Cavell and Literary Scepticism*, University of Chicago Press 1989, s. 1–9, 30–35; S.J. Wilmore, „Skepticism and Deconstruction”, *Philosophy and Literature* 1984, nr 8, s. 1–14; Ch. Norris, *Derrida*, Harvard University Press, Cambridge, s. 142–161.

nych zagadnień w dziele Derridy, mianowicie na konieczność przemyslenia sceptycyzmu jako raczej etycznego, niż epistemologicznego problemu, przed którym staje ponowoczesność. Skupienie się na tej krytycznej rewizji sceptycyzmu pozwala wyjść poza niekończące się dyskusje na temat impasu ponowoczesności, wyczerpania się podmiotowości i upadku rozumu oraz wyartykułować alternatywną interpretację poststrukturalistycznego dyskursu – interpretację, która wyjaśniłaby kluczową rolę inności w języku.

Aby uwypuklić znaczenie takiej rewizji, skonstrastuję dwa różne sposoby poruszania problematyki sceptycyzmu w kontekście dekonstrukcji: pierwszy z nich, widoczny u wielu krytyków Derridy, redukuje dekonstrukcję do klasycznej wersji sceptycyzmu, którą filozofia potrafi odeprzeć, prowadzi do zanegowania krytycznego potencjału postmodernizmu; drugi zaś, zainicjowany przez Emmanuela Lévinasa, opiera się na przekonaniu, że etyczne konsekwencje Derridiańskiej krytyki logocentryzmu i filozofii podmiotu pozostają niezrozumiałe bez uprzedniego przemyslenia sceptycyzmu. W zależności od sposobu interpretacji relacja między dekonstrukcją i sceptycyzmem może służyć dwóm różnym celom. W pierwszym wypadku teza sceptycyzmu służy podkreślanii różnicy między tradycyjnym obrazem języka jako instrumentu reprezentacji w służbie podmiotu i podejściem dekonstruktywistycznym, w którym język traci swoją funkcję reprezentacji i rzekomo pozbawia podmiot łączności ze światem zewnętrznym. W drugim wypadku do sceptycyzmu odwołujemy się po to, by wyartykułować różnicę między subiektywistyczną wizją języka a rozumieniem języka jako otwarcia się na innego.

Różnica między tymi dwoma odczytaniem relacji między dekonstrukcją i sceptycyzmem jest niezmiernie istotna dla zrozumienia miejsca Derridy w obrębie postmodernistycznej krytyki rozumu. W szczególności rozróżnienie między funkcją przedstawieniową i otwarciem na inność pozwala ukazać wagę podjętej przez Derridę próby, by uwolnić język od metafizyki podmiotu. Tak więc, kiedy podnosimy kwestię sceptycyzmu, chodzi nam nie tylko o rozstrzygnięcie kontrowersji wewnątrz recepcji dekonstrukcji, ale też o zbadanie dylematów i implikacji postmodernistycznej krytyki racjonalności.

Jednym z najpoważniejszych zarzutów stawianych postmodernistycznej krytyce rozumu, a w szczególności dekonstrukcji, jest Habermasowska teza, że ponowoczesna myśl grzęźnie nieuchronnie w aporii totalizującej krytyki rozumu, która niszczy własne podstawy: „Totalizująca samokrytyka rozumu wikła się w performatywną sprzeczność,

ponieważ podmiotowo zorientowany rozum można uznać za autorytarny tylko dzięki użyciu jego własnych środków”⁴. Aporia ta, która – według Habermasa – ilustruje często niezauważany impas ponowoczesnej myśli, nie różni się w istocie od sprzeczności charakterystycznej dla sceptycyzmu. Zarówno sceptycyzm, jak ponowoczesność byłyby przykładami totalizujących krytyk, które, kwestionując wszystkie pozycje filozoficzne, podważają swój własny fundament. Habermas wskazuje na tę zbieżność, argumentując, iż krytyczne zdemaskowanie podmiotowo zorientowanej racjonalności prowadzi do postawy pesymistycznej i sceptycznej, a w końcu do zarzucenia filozofii na rzecz metod antropologicznych, psychologicznych, historycznych lub literackich⁵.

Habermas interpretuje te sprzeczności jako najbardziej jaskrawy przejaw myśli ponowoczesnej. Jego zdaniem, postmodernistyczna krytyka nowoczesności nie tylko nie potrafi utrzymać własnych podstaw, ale też nie jest w stanie wyjść poza podmiotową racjonalność, którą rzekomo przewycięża. Dla Habermasa dekonstrukcja i myśl ponowoczesna jako taka negują model podmiotu w abstrakcyjny sposób, nie przedstawiając w zamian żadnych alternatyw. Podkreślając krytykę Husserlowskiej fenomenologii w dziele Derridy raczej, niż jego związek z Lévinasem, Habermas twierdzi, iż „nawet Derrida nie potrafi przewyciężyć ograniczeń filozofii podmiotu”⁶. Dzieje się tak dlatego, że „Derrida nie wychodzi z tego centralnego punktu, w którym filozofia rozgałęzia się na filozofię języka i filozofię świadomości, tj. z punktu, gdzie filozofia języka oddziela się od filozofii świadomości i uzależnia tożsamość znaczenia od intersubiektywnej praktyki”⁷.

Idąc tropem Lévinasowskiej odpowiedzi na myśl Derridy, twierdząc, iż krytyczna rewizja sceptycyzmu w dekonstrukcji pozwala odeprzeć obydwie zarzuty Habermasa. Po pierwsze, skupiając się na retoryce sceptycyzmu, Lévinas reinterpretuje występującą tu sprzeczność jako rozdzielenie w czasie dwóch nieredukowalnych modalności znaczeniowych. Po drugie, ten podwójny model znaczenia, jaki można odkryć w tezie

⁴ J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity; Twelve Lectures*, przeł. z niemieckiego F.G. Lawrence, MIT Press, Cambridge 1992, s. 185.

⁵ Habermas uważa, że postawa sceptyczna i pesymistyczna jest jednym z dwóch możliwych efektów postmodernistycznej krytyki rozumu. Druga strategia polega na swoistej *Ursprungsphilosophie*, głoszącej „możliwość krytyki metafizyki, która podważa korzenie myślenia metafizycznego, ale nie porzuca samej filozofii” (ibidem, s. 97).

⁶ Ibidem, s. 166.

⁷ Ibidem, s. 172.

sceptycyzmu, odsłania właśnie moment, w którym filozofia Derridy zrywa z filozofią podmiotu przez wypracowanie takich struktur językowych, które umożliwiają zwrócenie się ku innym oraz ich oznaczenie. W kontekście rozważań Derridy o komunikacji i społeczności jasne staje się jednak, że znaczenie inności w jego myśli nie prowadzi do nowego modelu rozumu opartego na intersubiektywnym rozumieniu i porozumieniu, w których Habermas widzi alternatywę dla racjonalności podmiotowej i dla jej postmodernistycznej krytyki. Przemyślenie roli sceptycyzmu w dziele Derridy może więc utorować drogę do alternatywy zarówno wobec aporii, w którą wpada krytyka racjonalności podmiotowej, jak i wobec nowego, intersubiektywnego modelu racjonalności.

Jak można się było spodziewać, zarzut sceptycyzmu został podniesiony zaraz po słynnym wykładzie Derridy *Différance*, wygłoszonym w 1968 roku przed Société Française de Philosophie, i od tej pory nieustannie powraca. To powracanie świadczy o niemożności wyjaśnienia paradoksalnej pozycji (ani zupełnie wewnętrznej, ani zewnętrznej), jaką myśl Derridy zajmuje w tradycji filozoficznej. Gdy myśl tę interpretuje się jako kontynuację sceptycyzmu, utożsamia się dekonstrukcję z postkantowską epistemologią, nie dociekając, w jaki sposób kwestionuje ona tradycję opartą na roszczeniach świadomości do precyzyjnego przedstawiania świata zewnętrznego, tradycję, która, jak pokazuje Richard Rorty, wciąż jeszcze wpływa na kształt ponowoczesnego myślenia języka⁸. Sposób, w jaki krytycy Derridy mówią o sceptycyzmie dekonstrukcji jest już dobrze znany i nie wnosi do dyskusji nic nowego: taka interpretacja zaczyna się najczęściej od twierdzenia, że Derridiańska krytyka reprezentacji i językowego odniesienia niszczy odpowiedzialność, adekwatność lub korespondencję między słowami i rzeczami. Próba charakterystyki dekonstrukcji jako językowej wersji sceptycyzmu podjęta przez Jay Cantora jest typowym przykładem takiej argumentacji: „Dekonstrukcja to wersja sceptycyzmu, atakująca roszczenie świadomości, iż dysponuje językiem, który odzwierciedla świat i samą świadomość. Jak twierdzą dekonstruktywiści, znaki nie mogą być adekwatne i jednoznacznie skorelowane z rzeczywistością znaczoną. Uwikłane w grę różnic, która zapewnia strukturyzację języka, znaki nigdy nie mogą osiągnąć swoich desygnatów. (...) Dekonstrukcja to klasyczny argument sceptyczny, przeobrażony przez użycie językowych metafor. (...) To, co w argumentacie

⁸ R. Rorty, „Philosophy as Kind of Writing: An Essay on Derrida” (w:) *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, s. 91–95.

sceptyka nazywa się światem, tutaj nazywa się odniesieniem lub desygna-tami(...). Nie charakteryzują się one pewnością, jakiej wymaga epistemolo-giczna zasada zrównania przedstawienia i tego, co przedstawiane”⁹.

Pamiętając o założeniach takiej krytyki, trudno się dziwić, że filozofia Derridy jawi się jako paraliżująca wersja językowej immanencji, tzn. jako filozofia języka, która pozbawia podmiot jakiejkolwiek sensotwórczej relacji ze światem zewnętrznym.

Pokrewne kwestie nieokreśloności znaczenia i tzw. wolnej gry znaków interpretuje się najczęściej jako efekt destrukcji fundamentu odniesienia języka: gdy pozbawi się język funkcji odzwierciedlania świata zewnętrznego, nie pozostaje też nic wewnętrznego, żadne uprzywilejowane znaczące lub znaczone, które mogłyby zapewnić stabilność znaczenia: „Właśnie sceptycyzm dotyczący odniesienia (reference) pozwala zwolennikom Derridy proponować alternatywne znaczenia lub użycia tekstu. Gdy językowi brak stabilności, Kantowskiej „korespondencji”, rzeczywiście można widzieć w nim autoteliczne albo po prostu pleniące się znaczenia”¹⁰. Mimo powierzchownej retoryki wolności (np. „wolna gra znaku”) i uprzywilejowanego miejsca, jakie w myśli ponowoczesnej zajmuje kategoria przyjemności¹¹, teza o nieustannym plenieniu się znaczeń połączona z krytyką reprezentacji miałaby ostatecznie sens zupełnie odwrotny: głosiłaby mianowicie uwięzienie świadomości w sferze tekstu. Bez względu na to, jak „zabawna lub młoda” (słowa Rorty’ego) wydaje się praktyka dekonstrukcji, trzeźwi krytycy Derridy nie dadzą się zwieść: „Nie ma żadnego odniesienia tekstu do świata. Nie możemy wyrwać się z tekstu lub z jego interpretacji”¹². Zgodnie z lekturą dekonstrukcji jako formy sceptycyzmu, filozofia Derridy pokazuje nie tylko niemożliwość wiedzy, ale też nieuniknione zamknięcie mówiącego podmiotu w immanentnej przestrzeni tekstu. Ponieważ teza o językowym uwięzieniu ma uwypuklić paraliż, który obezwładnia mówiący podmiot, recepcja dekonstrukcji jako formy sceptycyzmu *implicite* potwierdza tezę Habermasa, iż dekonstrukcja wyczerpuje paradygmat rozumu podmiotowego, nie podając w zamian alternatywnej koncepcji języka. To nużące powtarzanie zarzutu

⁹ J. Cantor, op. cit., s. 50–51.

¹⁰ Ch. Butler, *Interpretation...*, op. cit., s. 86.

¹¹ Na temat „przesadnego hedonizmu” dekonstrukcji zob. M. Fisher, *Stanley Carell...*, op. cit., s. 19–20. Niekiedy odwołania do przyjemności w tekście uważane są za wyraz sceptycyzmu w sobie – za rodzaj pirrońskiej szczęśliwości wynikającej z zawieszenia racjonalnego sądu; zob. S.J. Wilmore, op. cit., s. 437.

¹² Ch. Butler, *Interpretation...*, s. 86.

sceptycyzmu funkcjonuje jako obsesyjna, lecz nieudana próba opanowania dyskursywnego nieładu związanego z ponowoczesną krytyką rozumu. Obdarzonemu silnym retorycznym wydźwiękiem terminowi „sceptycyzm” towarzyszy na ogół obietnica ustanowienia nowych przesłanek debaty i zdecydowanego zakończenia polemik. Jednak zamiast ustanowić sztywne ramy dyskursu, powtarzanie zarzutu sceptycyzmu reprodukuje nieład, który miało opanować. W efekcie kryteria służące kontestacji myśli Derridy okazują się niewystarczające, a nawet ulegają załamaniu. W trakcie zażartych debat na temat dekonstrukcji i sceptycyzmu lub dekonstrukcji i postmodernizmu przeciwieństwo przedstawieniowego i autotelicznego języka, epistemologicznego zwątpienia i etycznego zobowiązania, wewnętrznych i zewnętrznych krytyk rozumu, podmiotu i innego, a w końcu logiki i retoryki, filozofii i literatury, staje się nie pewne i wymyka się wszelkiej kontroli.

Jednym z najbardziej uderzających przykładów takiego załamania się kategorii i pojęć dyskursu jest interpretacja Derridy zaproponowana przez Richarda Rorty’ego. Rorty oczywiście nie próbuje włączyć dekonstrukcji w sceptycyzm; przeciwnie, sugeruje, że oskarżanie Derridy o sceptycyzm umieszcza go w niewłaściwej tradycji filozoficznej, tzn. myli dekonstrukcję z pokantowską filozofią języka, która stawia na pierwszym miejscu podmiot i prawdę rozumianą jako ścisłość reprezentacji. Więcej sensu ma dla Rorty’ego łączenie dekonstrukcji z postheglizmem i z jego pojęciem prawdy jako produktu historii wyrastającego z intersubiektywnej interpretacji: „Aby zrozumieć Derridę, trzeba zobaczyć w jego dziele najnowszy etap niekantowskiej, dialektycznej tradycji – najnowszą próbę rozbicia przez dialektyków inteligentnie skonstruowanego obrazu, w którym kantyści przedstawiają siebie jako właściwie ujmujących rzeczy takimi, jakimi są”¹³. Ponieważ dekonstrukcja kwestionuje parametry Kantowskiej filozofii podmiotu wiedzy, nie można jej zakwalifikować do tradycji sceptycznej, nawet jeśli Derridiańska krytyka reprezentacji czyni takie ujęcia kuszącymi: „Łatwo uznać, że Derrida tworzy myśl czysto negatywną, dekonstruując metafizykę obecności, aby pozostawić nagie teksty uwolnione od konieczności przedstawiania”¹⁴. Chociaż seria zaproponowanych przez Rorty’ego rozróżnień (między pokantowskim formalizmem i po-

¹³ R. Rorty, „Philosophy...”, op. cit., s. 93. Treściwe omówienie relacji między Derridą i pragmatyzmem można znaleźć (w:) Ch. Norris, op. cit., s. 150–155.

¹⁴ R. Rorty, „Philosophy...”, op. cit., s. 99.

heglowskim historyzmem, między teorią prawdy jako korespondencji i jako spójności, a zwłaszcza między podmiotowym i intersubiektywnym pojęciem znaczenia i interpretacji) przydaje się do wyświeatlenia genezy popularnych, błędnych odczytań dekonstrukcji, jego własne podejście do Derridy jest również problematyczne.

Ściślej mówiąc, łączenie Derridy z postheglizmem, z teorią prawdy jako spójności i z intersubiektywną interpretacją, ujawnia się zwłaszcza wtedy, gdy Rorty próbuje wytłumaczyć afirmatywną stronę dekonstrukcji. Niemożność wyartykułowania afirmatywnej roli dekonstrukcji płynie z faktu, że Rorty myli zadanie reprezentacji z kwestią językowej odpowiedzialności. Sednem Derridiańskiego „kwestionowania filozofii kantowskiej w ogóle” czyni Rorty ideę, że „język jest odpowiedzialny za coś, co leży poza nim, że musi on być adekwatny do zadania reprezentacji”¹⁵. Według Rorty’ego, dekonstrukcja, powtarzając oświeceniowy gest demistyfikacji, usiłuje usunąć zagadnienie odpowiedzialności i reprezentacji z teorii języka w sposób, w jaki poprzednia generacja filozofów usunęła debatę o Bogu z epistemologii. Rorty uważa jednak, że Derrida nie jest wystarczająco konsekwentny w tej próbie demistyfikacji, gdyż kwestia odpowiedzialności nadal zajmuje ważne miejsce w jego filozofii. Lepiej wyczuwając „negatywne” aspekty dekonstrukcji niż „konstruktywne” strony dzieła Derridy, Rorty nie potrafi wytłumaczyć odpowiedzialności inaczej, niż jako pozostałość po reprezentacji lub jako nową grę językową dla tego, co niewyrażalne. W takim odczytaniu problematyczne jest zwłaszcza to, że kwestia odpowiedzialności i zewnętrżności zostaje ograniczona do filozofii podmiotu, nie zaś, jak chcą Derrida i Lévinas, rozumiana jako wyznacznik relacji z innym. W ten sposób Rorty’ego krytyka afirmatywnej strony myśli Derridy powtarza ten sam błąd, który Rorty odkrywa w błędnych interpretacjach negatywnej strony dekonstrukcji: Rorty również nie potrafi odłączyć odpowiedzialności od filozofii podmiotu i przemyśleć jej w kontekście stosunku do innego (stosunku, który tylko nieprecyzyjnie można określić jako „intersubiektywny”).

Jak wielokrotnie stwierdza Derrida, problematyzacja odniesienia nie prowadzi do immanencji językowego systemu, lecz, przeciwnie, usiłuje postawić kwestię zewnętrżności znacznie radykalniej, niż robi to zasada korespondencji: „Zawsze zaskakują mnie krytycy, którzy widzą w moim dziele deklarację, iż nie istnieje nic poza językiem, że jesteśmy w nim

¹⁵ Ibidem, s. 100.

uwięzieni; w rzeczywistości mówię zupełnie co innego. Krytyka logocentryzmu to przede wszystkim poszukiwanie „innego” i „innego języka”¹⁶.

Derridiańskie „poszukiwanie «innego» i «innego języka»” oświetla jednocześnie bliskość i różnicę między dekonstrukcją i sceptycyzmem. W tej mierze, w jakiej uznaje on sceptycyzm za jeden ze sposobów rozważania granic podmiotowości i racjonalności, Derrida przyznaje się do pewnych z nim pokrewieństw: „Lecz czy nie jest oczywiste, że zapytywanie o prawdę rozwija się wewnątrz filozofii? Wewnątrz filozofii dyskurs empiryczny albo sceptyczny staje się niespójny i rozpada się wedle dobrze znanego scenariusza. Niemniej, momenty empiryzmu i sceptycyzmu były zawsze momentami zwrócenia uwagi na różnicę. (...) Można patrzeć na empiryczne czy sceptyczne momenty w filozofii jako na momenty, w których myśl filozoficzna napotyka swoje granice, lecz nadal uważa się za filozofię. Jest to być może jedyna słabość sceptycznej lub empirycznej filozofii”¹⁷. Bliskość dekonstrukcji i tradycji sceptycznej filozofii wyraża się więc w próbie wyznaczenia granic i marginesów racjonalności. Jednak, podczas gdy sceptycyzm pozostaje immanentnym kwestionowaniem wiedzy, Derridiańska krytyka, poszukująca „innego niż rozum” (*l'autre de la raison*), przekracza granice racjonalności. Odrzucając model wewnętrznej krytyki rozumu (w której Habermas widzi decydującą cechę dialektyki Oświecenia), Derrida poszukuje „ubocza” myśli, „nie-filozoficznego” miejsca, z którego można kwestionować filozofię.

Derridiańskie poszukiwanie „innego niż rozum” nie jest oczywiście wyłączną własnością dekonstrukcji, gdyż, jak twierdzą i Habermas, i Foucault, choć każdy na swój sposób, stanowi ono charakterystyczną cechę ponowoczesnej *episteme*¹⁸. Jednak zarówno Habermas, jak Foucault budują owo „inne niż rozum” – które ponowoczesna myśl określa mianem „sądu apelacyjnego” – najczęściej na wzór podzielonej podmiotowości. W tym kontekście funkcja tego, co inne sprowadza się do ukazywania zależności podmiotu od wcześniejszych struktur – językowych bądź libidinalnych – które pozostają niedostępne dla rozumowej tematyzacji. W sposób przypominający słynną analizę Foucaulta w *Człowieku i jego sobowtórach*,

¹⁶ J. Derrida, „Deconstruction and the Other” (w:) R. Kearney (red.), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester University Press 1984, s. 123–124.

¹⁷ J. Derrida, „The Original Discussion of «Differance»” (w:) *Derrida and Differance*, s. 93.

¹⁸ Zob. w szczególności M. Foucault, „Człowiek i jego sobowtór”, przeł. T. Komentant, *Literatura na świecie* 1988, nr 6.

Habermas stwierdza, że „to właśnie estetyczne, cielesne doznania zdecentralizowanej podmiotowości stanowią znaki innego niż rozum”¹⁹. Zważywszy taką definicję inności, nie dziwi wniosek Habermasa, iż ponowoczesne dyskusje dotyczące *l'autre de la raison* zmuszone są powrócić do dychotomicznej topografii świadomości (wnętrze – zewnątrz), tzn. ponownie wpadają w język, poza który, jak twierdzą, wykraczają. Dla Derridy *l'autre de la raison* nie funkcjonuje jednak jako bezosobowa czy libidinalna ekonomia podświadomości. W rzeczy samej już w *Différence* myśliciel wskazuje na konieczność uzupełnienia lingwistycznych i psychoanalitycznych koncepcji inności unikalnym ujęciem „twarzy”, z jakim mamy do czynienia w filozofii Lévinasa: „Przeszłość, która nigdy nie była obecna – ta formuła Emmanuela Lévinasa kwalifikuje – zgodnie z kierunkiem, którym nie jest oczywiście psychoanaliza – ślad i zagadkę absolutnej inności: to ktoś inny”²⁰. Aby zrozumieć efekty takiego uzupełnienia, musimy skierować naszą uwagę na Lévinasowskie omówienie sceptycyzmu w kontekście etyki dekonstrukcji. Oryginalne przeformułowanie sensu sceptycyzmu, jakiego dokonuje Lévinas, pozwoli nie tylko sprecyzować pojęcie inności niesprowadzalnej do koncepcji zdecentralizowanego podmiotu, ale też przedstawić językowe rozwiązanie problemu, jak możliwe jest oznaczanie innego w pojęciowości filozoficznej.

LÉVINAS I DERRIDA: SCEPTYCYZM I OZNACZANIE INNOŚCI

Jak wielu innych krytyków filozoficznej nowoczesności Lévinas wiąże racjonalność Zachodu i jej modele znaczeniowe z uprzywilejowaniem obecności i podmiotu: „Obecność treści, w której jeden i drugi wkraczają w sferę znaczenia lub zaczynają znaczyć, jest korelatem podmiotu i świadomości”²¹. W tym kontekście sceptycyzm oznacza dla Lévinasa nie tylko wyczerpanie się podmiotowego rozumu, ale też jego zakwestionowanie. Zarówno u Lévinasa, jak i u Derridy dekonstrukcja, jaką przynosi sceptycyzm, otwiera drogę do oddzielenia języka od filozofii podmiotu i do przemyślenia etycznego znaczenia innego. Sceptycyzm, uchodzący za impas filozoficznej racjonalności, ulega tu reinterpretacji, która odsłania

¹⁹ J. Habermas, op. cit., s. 306.

²⁰ J. Derrida, „Różnia”, przeł. J. Skoczyła (w:) *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 401.

²¹ E. Lévinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, przeł. z francuskiego A. Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, Hague 1981, s. 165.

występowanie w języku niewspółmiernych znaczeń, powstających w chwili zwracania się do innego²². Dla Lévinasa sceptycyzm nie tyle zatem neguje możliwość prawdy lub podmiotowości, co kwestionuje ich prymat wśród filozoficznych zagadnień. Jak mówi Bernasconi, u Lévinasa „ani filozofia, ani prawda nie znajdują ostatecznego uzasadnienia w sobie samych”, lecz muszą się podporządkować etycznej relacji z innością²³.

Nie zwraca się wystarczającej uwagi na to, że podważenie prymatu podmiotu i prawdy wyrasta z Lévinasowskiej krytyki wewnętrznego związku między racjonalnością i dominacją. Odstaniając ścisły związek wiedzy i władzy, Lévinas, jak wielu innych krytyków nowoczesności, twierdzi, że podmiot wiedzy, znosząc różnicę między tym, co przedstawiane i samym przedstawieniem, ujmuje i ustanawia przedmiot na swoich prawach, unicestwiając jego inność: „Jest to ujęcie bytu równoznaczne z jego ustanowieniem”²⁴. Wiedza sprawuje władzę poprzez neutralizowanie inności i włączanie jej w całość pojęciowego lub językowego systemu. Lévinas kładzie nacisk na brak związku lub zbieżności między przedstawieniem i bytem przedstawianym nie dlatego, że wiedza zawodzi, lecz właśnie ze względu na pomijany związek między zdobyciem wiedzy i przemocą.

Pisząc o wadze dekonstrukcji w eseju z 1973 roku, Lévinas omawia kwestię sceptycyzmu jako ważny problem językowy w kontekście raczej etycznych niż epistemologicznych implikacji dekonstrukcji. Tłumaczy, skąd płynie pokusa, by widzieć w Derridzie sceptyka i pokazuje, co takie odczytanie ukrywa, gdy nie wychodzi poza ramy filozofii podmiotu. Jakby w odpowiedzi na zarzuty, jakie stawia Derridzie Habermas, Lévinas sugeruje, że pokusa interpretowania dekonstrukcji jako kontynuacji sceptycyzmu płynie z rzekomej sprzeczności w dekonstruktywistycznym projekcie: z jednej strony dekonstrukcja odkrywa „znaczenia, które nie przystają do sumy Wiedzy”, a z drugiej – musi wyjaśnić te znaczenia wedle logocentrycznej pojęciowości, tzn. w języku, który zmierza do „sumy Wiedzy”. W *Przemocy i metafizyce* Derrida pokazuje, że etyka Lévinasa pociąga za sobą „ryzyko” podobnej sprzeczności, która wyrasta

²² Znakomitą analizę znaczenia sceptycyzmu dla Lévinasowskiej teorii języka przeprowadził R. Bernasconi, „Skepticism in the Face of Philosophy” (w:) R. Bernasconi i S. Critchley (red.), *Re-Reading Lévinas*, Indiana University Press, Bloomington 1991, s. 150–161.

²³ Ibidem, s. 151.

²⁴ E. Lévinas, „Ethics as the First Philosophy”, przeł. z francuskiego S. Hand i M. Temple (w:) S. Hand (red.), *The Lévinas Reader*, Basic Blackwell, Oxford 1989, s. 79.

z „konieczności wejścia w tradycyjną pojęciowość po to, by ją zniszczyć”²⁵.

Dla Lévinasa ta pozornie nieuchronna niespójność jest analogiczna do sprzeczności, jaką filozofia zawsze chętnie odnajdywała w argumentach sceptyków. Jak głosi klasyczna refutacja sceptycyzmu, teza negująca możliwość prawdy neguje wszystkie możliwe tezy filozoficzne, w tym siebie samą. Ta immanentna sprzeczność w pozycji sceptycyzmu zdaje się też odzwierciedlać problem dekonstrukcji i, jak twierdzi Habermas, aporie totalizujących krytyk postmodernistycznych, dla których inność nie jest już po prostu „stłumionym momentem rozumu”, lecz wymiarem zupełnie nieprzystawalnym do racjonalności. Jak pisze Lévinas: „Kusi, aby z takiego użycia logocentrycznego języka wyprowadzić właśnie argument przeciwko takiemu językowi i poddać w wątpliwość przeprowadzoną właśnie dekonstrukcję; refutacja sceptycyzmu musi podążać drogą, na której sceptycyzm, choć najpierw zgnieciony i zdeptany, staje na własne nogi i powraca jako prawe dziecko filozofii”²⁶.

Dla Lévinasa jednak analogia między sceptycyzmem i dekonstrukcją (a następnie między sceptycyzmem i jego własną etyką) nie służy „kwestionowaniu” dekonstrukcji, ale stwarza okazję do wyjaśnienia postawionego przez nią problemu języka. To właśnie niespójność sceptycyzmu stanowi przykład heteronomicznej pozycji jednocześnie wewnątrz filozofii i poza filozofią, pozycji, która zarazem respektuje i podważa filozoficzny język. Dlatego pytanie Lévinasa dotyczy sposobu wyartykułowania przejścia od logiki sprzeczności do heteronomicznej modalności znaczenia.

Lévinasowska rewizja sceptycyzmu nie zajmuje się argumentami i kontrargumentami przytaczanymi przez sceptycyzm i przez filozofię, lecz skupia się na unikalnym modelu znaczenia w dyskursie sceptycznym. Sednem Lévinasowskiej analizy jest kwestia sprzeczności w dyskursie sceptycyzmu i jej reinterpretacja w kategoriach retoryki czasowości. Aby zauważyć w sceptycyzmie możliwość zakwestionowania rozumu podmiotowego, należy zwrócić uwagę nie tylko na logikę sceptycznego argumentu (którą można odrzucić), ale też na rozdzielenie w czasie dwóch modalności znaczenia. Według Lévinasa, moment, w którym filozofia widzi sprzeczność, w rzeczywistości otwiera podwójną znacze-

²⁵ J. Derrida, „Przemoc i metafizyka”, przeł. K. Matuszewski i P. Pieniążek (w:) idem, *Pismo filozofii*, Interesse, Kraków 1992, s. 161 i nast.

²⁶ E. Lévinas, „Wholly Otherwise”, przeł. z francuskiego S. Crichtley (w:) R. Bernasconi i S. Crichtley (red.), *Re-Reading Lévinas*, op. cit., s. 5.

niowość, która nie tylko obwieszcza porażkę wiedzy, ale też radykalnie kwestionuje i podważa filozoficzny rozum. Lévinas twierdzi, że tych dwóch momentów znaczeniowych, chociaż są niewspółmierne, nie można określić jako sprzeczne, ponieważ nie zachodzą jednocześnie. W jego interpretacji logiczny błąd sprzeczności w argumentie sceptycznym należy wiązać z retoryką czasowości i z nieredukowalną diachronią: „Idąc tą drogą, ryzykujemy pominięcie jednej strony znaczenia tej niekonsekwencji. Grozi nam, że pominiemy nieredukowalny brak jednoczesności tego, co powiedziane i samego mówienia (*dit i dire*)... Jakby tym dwóm znaczeniom brakowało jednoczesności, jakby sprzeczność rozrywała węzeł, który je wiąże. Jakby korelacja powiedzianego i mówienia ustanawiała diachronię tego, czego nie sposób związać”²⁷.

Widziany z perspektywy etyki, sceptycyzm staje się ilustracją nieprzekraczalnego oddzielenia (zarówno w czasie, jak w przestrzeni) dwóch różnych znaczeń, tj. tego, co Lévinas nazywa powiedzianym i mówieniem. Powiedziane stanowi jedność i systematyczność języka stwierdzeń, który stara się zsynchronizować i powiązać dwa różne terminy. Obejmując porządek przedstawiania ideałem „korespondencji” między podmiotem i przedmiotem, między słowami i rzeczami, powiedziane należy do porządku podmiotowego rozumu. Mówienie, które zakłóca i wykracza poza porządek powiedzianego, zachowuje etyczny stosunek do inności, jest nietematyzowalnym otwarciem się podmiotu na innego. Z kontrastu między powiedzianym i mówieniem, dobrze znanego interpretatorom Lévinasa, wynika raczej zaskakująca i często zaniedbywana interpretacja retoryki. Niesprowadzalny do *referential aberration*, Lévinasowski zwrot ku retoryce odsłania oddzielenie etyki od epistemologii, różnicę między negatywnym i afirmatywnym znaczeniem niestabilności języka.

Lévinas sugeruje, że sens sceptycyzmu nie ogranicza się do jego *explicite* negatywnej tezy (porządek powiedzianego), zgodnie z którą „prawda sceptycyzmu (mówienie) jest niewspółmierna z prawdą, której podważenie i upadek stwierdza jego dyskurs”²⁸. W podwójnym odczytaniu języka sceptycyzmu porażka czy niemożliwość wiedzy splata się, chociaż nie jest z nią jednoczesna, z etyczną afirmacją inności: „Sceptycyzm, który płynie przez racjonalność albo logikę wiedzy jest odmową zsynchronizowania zawartej w mówieniu afirmacji z negacją, którą ta afirmacja dostrzega w powiedzianym. Ta sprzeczność jest widoczna dla refleksji,

²⁷ Ibidem, s. 5–6.

²⁸ E. Lévinas, *Otherwise than Being...*, op. cit., s. 168.

która ją odpiera, ale sceptycyzm pozostaje nieczuły na to odrzucenie, tak jakby afirmacja i negacja nie istniały w tym samym czasie”²⁹.

Rewizja sceptycyzmu u Lévinasa ma na celu zakwestionowanie prywatu epistemologicznych poszukiwań podstaw wiedzy na rzecz odślonienia pierwotnej etycznej odpowiedzialności za innego. Sugeruje więc, że filozofia błędnie odczytała lub zlekceważyła kolosalne wyzwanie sceptycyzmu: „Stałe powracanie sceptycyzmu oznacza nie tyle możliwy rozpad struktur, co fakt, że nie stanowią one ostatecznego punktu odniesienia”³⁰. W rezultacie sugerowana przez sceptycyzm afirmacja wykracza poza filozofię świadomości – odsłania znaczenie innego, które nie daje się odtworzyć w spójności racjonalnego dyskursu. Nie chcąc uznać tego afirmatywnego momentu, „historia zachodniej filozofii odrzuca nie tyle sceptycyzm, co transcendencję”³¹. Lévinasowska interpretacja Derridy sugeruje więc, że odrzucanie dekonstrukcji poprzez sprowadzenie jej do sceptycyzmu jest powtórką z odmowy transcendencji i inności.

Jaki wpływ ma, zdaniem Lévinasa, taka rewizja sceptycyzmu na ocenę dekonstrukcji, a zwłaszcza na funkcję retoryki porażki w dekonstruktywistycznym dyskursie? Paralele, jakie Lévinas rysuje między etyką, sceptycyzmem i dekonstrukcją ujawniają podwójny dyskurs, w którym *reprezentacja* innego zostaje podważona przez udzieloną innemu *odpowiedź*. Takie ujęcie relacji między sceptycyzmem i dekonstrukcją oznacza przede wszystkim zwrócenie uwagi na rozerwanie językowej całości: na jej afirmujące i negatywne momenty, na diachronię i synchronię, na transcendencję i immanencję, na niemożliwość wiedzy i na możliwość etycznej odpowiedzialności. Daleki od promowania „tekstu bez wyjścia”, Derrida wysuwa ideę tekstu otwartego i wynurzającego się z nieustannej wymiany z zewnętrżnością. W późniejszym eseju o Lévinasie („W tym momencie, w tym dziele, oto jestem”) Derrida opisuje pojęcie tekstu jako *seriature*: jako serię pęknięć, które, choć związane na nowo w ciągłość dyskursu, pozwalają jednak odczytać ślady spotkania z innym³². W kontekście debat o dekonstrukcji i sceptycyzmie ważne jest to, że Derrida

²⁹ Ibidem, s. 167–168.

³⁰ Ibidem, s. 171.

³¹ Ibidem, s. 169.

³² Jak pisze Derrida: „(...) ta więc zobowiązania trzyma język. Utrzymuje go, chroniąc przed wypadnięciem przez dziury w tekście: na przemian wewnątrz i na zewnątrz, poniżej i powyżej, przedtem i potem”. „At This Very Moment in This Work Here I Am”, przeł. z francuskiego R. Berezdivin (w:) R. Bernasconi i S. Critchley (red.), *Re-Reading Lévinas*, op. cit., s. 30.

nie tylko stawia problem zewnętrżności jako jeden z najbardziej newralgicznych problemów dekonstrukcji, ale też oskarża filozofię o to, że nie udaje jej się na ten problem odpowiedzieć; ta niemożność odpowiedzi stanowi, paradoksalnie, przedłużenie „sukcesów” filozoficznego poznania innego.

Poczesne miejsce w tekstach Derridy zajmuje analiza sposobu, w jaki spójność dyskursu osiągana jest kosztem innego, i pytanie, czy można tę spójność zakwestionować, aby umożliwić inny stosunek do zewnętrżności³³. Derrida twierdzi, że filozofia, niezależnie od tego, czy w innym widzi swój margines, czy swój właściwy temat, nigdy – w „autyzmie” podmiotowego rozumu – nie daje się zaskoczyć i niczemu nie pozwala zaburzyć swojego pojęcia zewnętrżności; filozofia to „dyskurs, który organizuje zasady reprezentacji, prawo poprawnego spłotu, takie, że *jego* zewnętrżność nigdy nie jest *jego zewnętrżnością*, nigdy go nie zaskakuje, takie, że logika heteronomii wciąż rozumuje w krypcie swojego autyzmu”³⁴. Pojęciowe określenie zewnętrżności ma zapewnić możliwość myślenia innego. Derrida, podobnie jak Lévinas, w swojej krytyce metafizyki utrzymuje jednak, że myślenie inności jako granicy właściwej myśleniu jest po prostu sposobem pomijania innego. „Kłască nacisk na myślenie swojego innego: swojego właściwego innego, właściwości swojego innego, innego, który jest właściwy? Myśląc innego jako takiego, rozpoznając go, pomijamy go. Czynimy innego właściwym dla nas, pomijamy go, czy może raczej pomijamy samo to pominięcie, co, gdy chodzi o innego, sprowadza się do tego samego”³⁵.

Taka krytyka filozofii podmiotu oddaje w niezwykle sposób niektóre z zarzutów stawianych tekstom Derridy. Jednak o ile interpretacje dekonstrukcji jako formy sceptycyzmu utrzymują, że dekonstruktywistyczna krytyka reprezentacji niszczy jakąkolwiek relację z zewnętrżnością (zewnętrżnością rozumianą w tym przypadku jako stabilny desygnat, który zatrzymuje grę znaczeń), o tyle Derrida twierdzi, że zewnętrżność innego pomija się właśnie wskutek jej poznania i przedstawienia.

Kontrast między dwoma różnymi sposobami wyznaczania miejsca sceptycyzmu w dekonstrukcji rozjaśnia implikacje Derridiańskiej próby oddzielania teorii języka od filozofii podmiotu. Chodzi nie tylko o to, że,

³³ Problem znaczenia innego, zarazem w etycznym i politycznym kontekście, pojawia się wyraźniej w późniejszych tekstach Derridy. Zob. np. „The Politics of Friendship”, *The Journal of Philosophy* 1988, nr 85, s. 632–644.

³⁴ J. Derrida, „Tympan” (w:) *Margins of Philosophy*, s. XVI.

³⁵ Ibidem, s. XI–XII.

jak twierdzi Habermas, Derridy teoria języka dekonstruuje pojęcie podmiotu wiedzy poprzez uwypuklenie nieustannej gry różnic i znaków (gry, która wymyka się wszelkim próbom ustabilizowania znaczenia), ale także i przede wszystkim o to, że Derrida podnosi kwestię odpowiedzialności języka wobec czegoś innego niż sam język i pyta, jak można taką odpowiedzialność wyrazić. Taka odpowiedzialność nie jest ani wyczerpana przez reprezentację, ani nawet z nią współmierna, ale łączy się z pre-performatywną siłą otwarcia się na innego. Właśnie dzięki refleksji nad zakresem tej odpowiedzialności związanej z oznaczaniem innego Derrida dekonstruuje pojęcie językowej immanencji, a w końcu rozciąga tę krytykę na nostalgiczne wizje społecznej immanencji tworzącej językową społeczność.