

Bogdan Banasiak

De interpretatione : Deleuze versus Derrida

Nowa Krytyka 13, 97-118

2002

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Bogdan Banasiak
Uniwersytet Łódzki

De interpretatione. Deleuze versus Derrida

*Ty, który mnie czytasz, czy jesteś pewien,
że rozumiesz mój język.*

J.L. Borges

W filozofii współczesnej, będącej namysłem *po* Nietzschem, kwestia interpretacji jest z całą pewnością kwestią nader istotną. Jest ona także istotna w kontekście dekonstrukcji. Po pierwsze bowiem, Derrida stanowisko swe formułuje na gruncie interpretacji filozoficznej tradycji. Po drugie, dekonstrukcja – jak dowodzi tego zwłaszcza jej anektowanie w ramach literaturoznawstwa – w poważnej mierze jawi się jako pewna koncepcja interpretacji. Po trzecie, Derrida sam konstruuje pewien projekt interpretacji, nawet jeśli nie czyni tego *expressis verbis*. Po czwarte wreszcie, czytając teksty samego Derridy, dokonujemy interpretacji, a nikt tej kwestii wyraźniej nie podkreślił niż właśnie Nietzsche („nie ma faktów, są tylko interpretacje”), do którego sposobu lektury dekonstrukcja wprost nawiązuje.

W związku z zagadnieniem interpretacji warto bodaj zastanowić się nad kilkoma istotnymi pytaniami. Na ile radykalny jest w swym radykalizmie interpretacyjny projekt Derridy? I na czym zasadniczo projekt ten polega? Czy w jakiejś mierze nie pozostaje on w ramach perspektywy, którą – jak on sam deklaruje – przewyżcza? A wreszcie, na czym polega projekt interpretacji w wersji innego wielkiego „nietzscheanisty” – Deleuze’a? I czy ta właśnie „myśl zewnętrzna” nie jest bardziej radykalna (i konsekwentna) niż dekonstrukcja?

Jacques Derrida – *une excursion*¹

*Książka, która nie zawiera swej antyksiążki,
uważana jest za niekompletną.*

J.L. Borges

Wprowadzenie do filozofii interpretacji, i to jako kwestii fundamentalnej, z definicji bowiem antymetafizycznej – Derrida niejednokrotnie daje wyraz temu przekonaniu – jest niewątpliwą zasługą Nietzschego. Toteż dekonstrukcja w jednoznaczny i zdeklarowany sposób stoi pod jego znakiem. Ale mimo iż w gramatologicznych posunięciach wyraźnie pobrzmiewa echo Nietzscheańskiej „dekonstrukcji” zasady przyczynowości², nie oznacza to, że Derrida na gruncie systematycznej lektury dzieł „wielkiego filologa” chce wyeksplikować i skodyfikować jakąś formułę jego sposobu interpretowania. Wręcz przeciwnie, uznaje bowiem, iż wszelki zamysł odtworzenia „fundamentalności ukrytej pod pozorem empirycznego czy metafizycznego tekstu” [*Gramatologia*, s. 40]³, oznacza zapoznanie „jadowitości myśli Nietzscheańskiej” [*Gramatologia*, s. 40], gdyż lektura taka, lektura „typu heideggerowskiego”, zmierzająca do odkrycia „źródłowego” sensu („prawdy” tekstu czy intencji autora), z istoty swej ma charakter metafizyczny.

Tego rodzaju interpretację, polegającą na rozszyfrowania sensu czy prawdy ukrytych w tekście, Derrida określa ogólnym mianem hermeneutyki bądź interpretacji tematycznej. Stanowi ona dlań tradycyjny sposób obcowania z tekstem, który sam zapis traktuje jako całkowicie neutralny i przezroczysty instrument przedstawieniowej komunikacji. Lektura w tym przypadku polega na przedarciu się przez tkankę znaczących, które jako zewnętrzny i akcydentalny element znaku ulegają zatarciu, gdy tylko sens zostaje uchwycony, zrekonstruowany i wydobyty. Ten sposób interpretowania polega zatem na „odsyłaniu prawdy wskazującej rzecz samą we właściwej jej obecności” [*Różnia*, s. 397]⁴

¹ Szerzej na temat interpretacji w wersji Derridy zob. B. Banasiak: *Filozofia „końca filozofii”*. *Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*. Warszawa 1997, wyd. II, s. 89–98.

² Zob. J. Culler: *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich*, przeł. M.B. Fedewicz. „Pamiętnik Literacki” 1987, nr 4, s. 231–236.

³ J. Derrida: *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak. Warszawa 1999 (cyt. w tekście jako *Gramatologia*).

⁴ J. Derrida: *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, [w:] M.J. Siemek (red.): *Drogi współczesnej filozofii*. Warszawa 1978, s. 374–411 (cyt. w tekście jako *Różnia*).

i prowadzić ma do sfałszowania sensu, czyli odkrycia i ujawnienia ostatecznej, źródłowej prawdy tekstu bądź myśliciela, dając tym samym jedyną, jednoznaczną i wyczerpującą wersję lektury.

Interpretacja hermeneutyczna – matryca wszelkich odczytań (tym bowiem ogólnym mianem Derrida obejmuje także lekturę „regresywną”, odsyłającą ku rzeczywistości metafizycznej, historycznej czy psycho-biograficznej, oraz lekturę polisemiczną, w przypadku której i sama wielość, i kształt poszczególnych wersji pozostają zamknięte) – ma postać lektury „transcendentnej”, odsyłającej tekst do czegoś innego niż on sam, czegoś, co sytuuje się poza nim i go poprzedza, a zarazem rządzi nim i stanowi jego ugruntowanie: desygnatu, intencji, treści, sensu („znaczonego transcendentalnego”), czyli postaci źródłowej obecności [*Gramatologia*, s. 216–217]. Owa lektura hermeneutyczna (transcendentna) to zatem interpretacja klasyczna ujmująca tekst w kategoriach przedstawieniowych (imitacyjno-ekspresyjnych), czyli redukująca pismo. Sytuuje się ona zatem w horyzoncie „teologicznej i totalizującej dialektyki”, która „skupia całość tekstu w prawdę sensu” [*Pozycje*, s. 44]⁵. W ujęciu bardziej ogólnym jest to właściwy Zachodowi od ponad dwu i pół tysiąca lat sposób obcowania z wszelkim tekstem czy też powszechnie funkcjonujący logocentryczny sposób myślenia w ogóle – myślenie w kategoriach przedstawieniowych (metafizyka obecności).

Poza tę formułę wykracza, zdaniem Derridy, jedynie Nietzsche, gdyż przywraca on filozofii zapomnianą w myśli zachodniej „źródłową” różnicę, czyli metafizyczne kategorie bytu i prawdy zastępuje pojęciami gry, oceny, interpretacji, znaku [*Écriture*, s. 412]⁶ (*signifiant bez signifié* – ślad). Dzięki rewindykacji i waloryzacji tych marginalizowanych przez metafizykę, a w istocie dla niej konstytutywnych, „«empirycznych» czy niefilozoficznych wątków” [*Gramatologia*, s. 40], Nietzsche „ogromnie się przyczynił do uniezależnienia czy zakwestionowania pochodności znaczącego od logosu czy pojęć pokrewnych – prawdy bądź jakkolwiek rozumianego pierwszego znaczonego” [*Gramatologia*, s. 40]. On to bowiem „napisał to, co napisał. A napisał, że pismo – przede wszystkim zaś jego własne – nie jest pierwotnie podporządkowane logosowi i prawdzie” [*Gramatologia*, s. 41].

⁵ J. Derrida: *Pozycje*, przeł. A. Dziadek. Katowice 1997 (cyt. w tekście jako *Pozycje*).

⁶ J. Derrida: *L'écriture et la différence*. Paris 1967 (cyt. w tekście jako *Écriture*).

Dokonane więc przez Nietzschego przekształcenie praktyki pisarskiej zmienia status tekstu (interpretacji) – zaczyna się on uwalniać od zależności czy też wtórności wobec sensu, by zająć w stosunku doń pozycję „pierwotną”. Tekst nie pełni już podrzędnej funkcji neutralnego i przezroczystego instrumentu przedstawieniowej komunikacji, instrumentu, który ulega zatarciu, gdy dokonana zostanie operacja komunikacyjnego przejścia bądź przekazania znaczeń, treści, sensów – zyskuje autonomię. Ów sposób pisania Nietzschego (aforyzm i poemat) powołuje inny typ lektury, „bardziej wierny typowi jego pisania” [*Gramatologia*, s. 40], i dlatego dekonstruktor rezygnuje z lektury hermeneutycznej, gdyż uznaje, iż „chcąc odtworzyć jakąś *prawdę* i jakąś źródłową czy fundamentalną *ontologię* w myśli Nietzschego, narażamy się na zapoznanie [...] osiowej intencji jego koncepcji interpretacji” [*Gramatologia*, s. 375].

W każdym tekście Derrida odnajduje „podwójne znamię”, nierozstrzygalnik, który, czyniąc z tekstu „podwójną naukę”, skłania do „podwójnej lektury”. W tekście istnieją więc niejako „dwa” teksty. Pierwszy z nich podlega interpretacji klasycznej, mieści się w ramach metafizycznego systemu pojęciowego albo raczej jest efektem tradycyjnie filozoficznej lektury, opartej na redukcji zapisu [*Marges*, s. 74 i n.]⁷. Zarazem jednak tekst ten stanowi prefigurację kryjącego się za nim drugiego tekstu, który odsłonięty zostaje dzięki dostrzeżeniu tkwiących w „pierwszym” i dezorganizujących go nierozstrzygalników (fałszywych jednostek znaczeniowych uniemożliwiających scałościowanie sensu). Ów „drugi” tekst – inny, choć wciąż ten sam – nie poddaje się klasycznej lekturze (rozszyfrowaniu sensów). Może go odsłonić dopiero „lektura gramatologiczna”⁸, czyli „interpretacja interpretacji” [*Ostrogi*, s. 37]⁹. Tak jak hermeneutyka „zmierza ku rozszyfrowaniu prawdy czy początku, wymykając się grze i porządkowi znaków”, tak z kolei dekonstrukcja „nie jest już zwrócona w stronę początku, lecz afirmuje grę” [*Écriture*, s. 427].

Proponowana przez Derridę wersja lektury ma mieć charakter „agresywny” (wymierzona jest w teksty skrywające zapis, a więc zwłaszcza teksty filozoficzne, bo to filozofia pisze przeciw pismu [*Marges*, s. 246]), i zwracać musi uwagę właśnie na „teksturę” tekstu, musi uchwycić jego tkanę, czyli badać „strukturę formalną tekstów filozoficznych, ich retoryczną organizację, specyfi-

⁷ J. Derrida: *Marges de la philosophie*. Paris 1972 (cyt. w tekście jako *Marges*).

⁸ J. Greish: *Herméneutique et grammatologie*. Paris 1977, s. 209.

⁹ J. Derrida: *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak. Gdańsk 1997 (cyt. w tekście jako *Ostrogi*).

kę i różnorodność typów tekstualnych, modele ekspozycji i wykraczania [...], przestrzeń ich inscenizacji i syntaksę” [*Marges*, s. 349]. Odmiennie zatem niż ujmowanie tekstu w ramach przedstawienia, prowadzące do odkrycia sensu bądź prawdy, owa „czynna interpretacja” [*Różnia*, s. 397] nie jest podporządkowana żadnemu celowi, lecz na odwrót, „z istoty pozbawiona jest wszelkiego centrum, ostatecznej obecności”¹⁰. Nie mamy tutaj do czynienia z „rozszyfrowaniem” (wyczerpującym i zamykającym), lecz raczej z „nieustannym rozszyfrowywaniem” [*Różnia*, s. 397], z nietzscheańską „nieskończonością interpretacji”, ciągłym procesem, który z powodu nastawienia lektury gramatologicznej na niedokończenie¹¹ nie ma kresu.

Lektura ta musi mieć charakter lektury symptomalnej, czyli w języku Nietzschego, genealogicznej. Jako taka zaś powinna odczytywać teksty jako symptomy czegoś, co skrywają, a co – właśnie z ukrycia – nimi rządzi. Nie może więc pozostać na poziomie tego, co jawnie mówią, czyli właśnie na poziomie sensu (intencji), lecz musi wydobywać rządzące nimi reguły, spoza tego, co jawne, co pomyślane, musi wydobywać to, co niejawne i niemyślane, a nawet mimowolne – przesłonięte oczywistością obiegowego funkcjonowania języka presupozycje. „Lektura przypomina wówczas radiografię”, która pod nakórką odnajduje „innym ukryty obraz” [*Dissémination*, s. 397]¹², wytwarzając nieskończone pokłady sensu. Czytanie jest zatem „szyfrem pozbawionym prawdy”, „szyfrem szyfrów” [*Różnia*, s. 397], i nie pozwala się zamknąć, gdyż filozoficzny tekst (pismo) „występuje z brzegów i rozbija sens” [*Marges*, XIX]. Skoro zatem „nie istnieje poza-tekst” [*Gramatologia*, s. 217], jakkolwiek rozumiany źródłowy początek („znaczone transcendentalne”), to dyskurs nie może się opierać na „chęci powiedzenie” (*vouloir-dire*), oznaczania, komunikowania [*Pismo*, s. 13]¹³. Desygnat traci swą samoistność, walor faktu, źródłowej obecności, podlegając bowiem grze różnicy i powtórzenia, odsyła do nie kończącego się pasma innych śladów, innych tekstów, które ze swej strony również w łańcuch ten są uwikłane i przezeń konstytuowane. A ponieważ „nieobecność znaczonego transcendentalnego rozciąga pole i grę znaczenia w nieskończoność” [*Écriture*, s. 411], to sens, wymykając się wszelkim usiłowaniom scalenia go

¹⁰ D. Giovannangelli: *La question de la littérature*, „L’Arc” 1974, nr 54, s. 82.

¹¹ Ibidem.

¹² J. Derrida: *La dissémination*. Paris 1972 (cyt. w tekście jako *Dissémination*).

¹³ J. Derrida: *Pismo i telekomunikacja*, przeł. J. Skoczylas. „Teksty” 1975, nr 3, s. 75–92 (cyt. w tekście jako *Pismo*).

i wyczerpania, ulega nieopanowanemu rozplenieniu (*dissémination*). Jeśli zatem nie mamy do czynienia z „faktami samymi w sobie, lecz interpretacjami”¹⁴, to nie sposób już mówić o interpretacji, lecz raczej o ich nieskończonej wielości, z których każda jest równoprawnym, a przy tym pozbawionym jakichkolwiek pretensji do wyłączności i trafności, do prawdziwości, sposobem odczytania. Toteż Derrida wyznaje, że podobnie jak Nietzsche, chce „reinterpretować interpretację” [*Marges*, s. 362].

Niemal modelowy przykład tego rodzaju podejścia do tekstu – czytanie Nietzschego przez pryzmat Heideggerowskiej lektury „wielkiego filologa” – proponuje sam Derrida. Podejmując kwestię stylu u niemieckiego myśliciela¹⁵, nie usiłuje on jednak, na drodze uogólnienia tematycznie zestawionych wypowiedzi Nietzschego na temat zagadnienia stylu, wydobyć jego poglądu na styl (intencji, prawdy tekstu). Przeciwnie, pomijając narzucające się pytanie o to, co Nietzsche sądzi o stylu, Derrida podejmuje inny problem: próbuje dokonać „tematycznej analizy pojęcia kobiety”, jakie funkcjonuje w tekstach autora *Zaratustry*.

Tak bowiem jak Nietzsche, mówiąc o stylu, czyni aluzję do pozoru i do kobiety, tak też czyni Derrida. Pokazuje on jednak, iż nie ma prawdy kobiety czy też prawdy o kobiecie. Sama „historia prawda/y (jest) proces(-em) branie/a na własność” [*Ostrogi*, s. 66], a językowa opozycja „dawać” i „brać”, „posiadać” i „posiadanego” (podobnie jak wszystkie inne dialektyczne pary pojęciowe organizujące język zachodniej metafizyki) jest czymś w rodzaju „transcendentalnego podstępu” [*Ostrogi*, s. 64], „złudzenia optycznego”, wytworzonego przez zróżnienie i rozsuniecie *hymenu*. Tylko mężczyzna – a raczej zachodni fallogocentryczny dyskurs – wierzy w „prawdę kobiety, w prawdę-kobietę”, wierzy zatem, że „jego dyskurs o kobiecie lub o prawdzie *dotyczy* kobiety” [*Ostrogi*, s. 30]. Uważa bowiem, że „kobieta jest kobietą, gdy daje, *oddaje się*, podczas gdy mężczyzna bierze, posiada, bierze w posiadanie” [*Ostrogi*, s. 64]. Tymczasem, konstatuje Derrida, „kiedy kobieta oddaje się, *podaje się za*, [...] udaje” [*Ostrogi*, s. 64]. Znaczy to, że kobieta czy prawda (kobieta-prawda) „nie pozwala się wziąć” [*Ostrogi*, s. 23]. Wymykając się zaś ostatecznemu zawłaszczeniu, niszczy ona zarazem „wszelką tożsamość, wszelką własność” [*Ostrogi*,

¹⁴ F. Nietzsche: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studia i fragmenty)*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki. Warszawa 1911, s. 298.

¹⁵ Zob. J. Derrida: *Kwestia stylu*, przeł. B. Banasiak, [w:] *Nietzsche. 1900–2000*. Red. A. Przybystawski. Kraków 1997, s. 45–81 oraz J. Derrida: *Ostrogi. Style Nietzschego*, op.cit.

s. 18]. To zaś uniemożliwia scałościowanie i zamknięcie, a tym samym zawłaszczenie Nietzscheańskiego rozumienia pojęcia kobiety. Nic takiego, jak jednolity pogląd w tej kwestii, nie istnieje w pismach Nietzschego.

Nie ma zatem prawdy Nietzscheańskiego tekstu, tak jak nie ma prawdy Nietzschego, gdyż zmienia on zdanie „zależnie od położenia własnego ciała” [*Ostrogi*, s. 57]. Toteż jego teksty okazują się wyłącznie „szeregiem wyizolowanych, wzajemnie sprzecznych fragmentów”¹⁶, i dzieło to skutecznie opiera się wszelkiej interpretacji hermeneutycznej, pozostaje „fragmentaryczne i aforystyczne” [*Ostrogi*, s. 82], heterogeniczne i sprzeczne. A owo „stawanie się-kobietą prawdy” jest bodaj „najbardziej znaczącym ruchem w obaleniu plato-nizmu”¹⁷, stanowi bowiem zakwestionowanie samej idei prawdy jako jednego z mian obecności. Nie ma bowiem prawdy w ogóle – co najwyżej „moje prawdy” (Nietzsche), prawdy w liczbie mnogiej, wielorakie, zmienne, sprzeczne. Jeśli więc tradycyjnie pojęty styl, styl jako własność, jest mężczyzną, to „pismo byłoby kobietą” [*Ostrogi*, s. 24]. Prawda ustępuje miejsca wielości prawd, kobiecie; styl – wielości stylów, czyli pismu. Za koronne potwierdzenie swego ujęcia pisarstwa Nietzschego, a zarazem własnej wizji interpretacji, uznaje Derrida pojawiające się w jego spuściźnie zdanie: „zapomniałem parasola” – „wypowiedź zarazem hermeneutyczna i całkowicie otwarta” [*Ton*, s. 42]¹⁸, jawnie czytelna, nie pozwala się zarazem odczytać jednoznacznie i wyczerpująco, wymaga nie kończącej się interpretacji.

Dekonstrukcja nie prowadzi zatem do jakiegokolwiek całościowego i wyczerpującego odczytania, w ogóle, jak się wydaje, nie jest interpretacją – raczej „dywagacją” czy, jak chce sam dekonstruktor, „aktywnością przekształceniową”, bo Derrida w zasadzie nie odwołuje się do tego, „co” mówi niemiecki myśliciel, zajmuje go niemal wyłącznie kwestia, „jak” to robi. Dlatego sam Derrida, podobnie jak Nietzsche, pisze w innym stylu („pisanie inaczej”, „inne pismo”). Ale ów styl nie pozwala się ująć w ramach tradycyjnej koncepcji stylistyki jako własność bądź dyspozycja autora, a zatem jako zrelacjonowany do „źródłowej” obecności i podporządkowany twórczej intencji – podobnie jak kobieta, nie pozwala się zawłaszczyć. „Nietzsche powiedział, że być może po-

¹⁶ R.E. Künzli: *Nietzsche i semiologia*, przeł. P. Picniażek, [w:] *Nietzsche. 1900–2000*, op.cit., s. 295.

¹⁷ J. Greish: *Herméneutique et grammatologie*, op.cit., s. 129.

¹⁸ J. Derrida: *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris 1983 (cyt. w tekście jako *Ton*).

trzebna jest nam zmiana «stylu»; a jeśli istnieje styl, przypomina Nietzsche, to musi być *wieloraki*” [*Marges*, s. 163], musi zatem odsyłać do aforystycznej wielości i mnogości interpretacji jako radykalnie odmiennego typu lektury, czytania odpowiadającego specyficie pisania (*écriture*).

Jeśli więc Derrida utrzymuje – i nie bezzasadnie – że dekonstrukcja nie jest „pewną metodą” [*Rozmowa*, s. 14]¹⁹, ani pewnym stylem filozofii, lecz raczej „stylem jako filozofią”, to ze względu na jej *bricolege*’owy walor najlepszym dla niej określeniem byłoby, jak się wydaje, owo „cudownie dwuznaczne”, lekkie, by nie rzec, frywolne słowo: „wycieczka”²⁰, ekskursja.

Gilles Deleuze – a tug of war²¹

*Z ulgą, z upokorzeniem, z przerażeniem zrozumiał,
że sam również jest widmem, które śni ktoś inny.*

J.L. Borges

Dla Deleuze’a jest oczywiste, że kategorie interpretacji i oceny wprowadził do filozofii dopiero Nietzsche – na tym wręcz polega najbardziej ogólny projekt Nietzschego [*Nietzsche i filozofia*, s. 5]²², sam zaś kształt jego pisarstwa: aforyzm, „jest sztuką interpretowania i zarazem czymś, co należy interpretować”, natomiast „interpretacja wyznacza zawsze cząstkowy i fragmentaryczny «sens» zjawiska”, z kolei „interpretator to fizjolog lub lekarz, ktoś, kto traktuje zjawiska jako symptomy i mówi aforyzmami” [*Nietzsche*, s. 23]²³.

¹⁹ *Rozmowa Christiana Descampesa z Jacques'em Derridą*, przeł. B. Banasiak, [w:] *Derridiana*, wybrał i oprac. B. Banasiak. Kraków 1994, s. 9–90 (cyt. w tekście jako *Rozmowa*).

²⁰ R. Barthes: *Leçon inaugurale (7 janvier 1977)*. Paris 1978, s. 10.

²¹ Szerzej na ten temat, zwłaszcza od nomadycznej i rizomatycznej strony koncepcji Deleuze’a, zob. B. Banasiak: *Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i nomadologia*. „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3, s. 253–270; zob. też idem: *Bez różnicy*, [w:] G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997, s. 5–20, oraz idem: *Z genealogii myśli Gillesa Deleuze’a*, [w:] G. Deleuze: *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, przeł. B. Banasiak. Gdańsk 1999, s. 121–145.

²² G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak. Warszawa 1998 (wyd. III) (cyt. w tekście jako *Nietzsche i filozofia*).

²³ G. Deleuze: *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak. Warszawa 2000 (cyt. w tekście jako *Nietzsche*).

„Jutrzenka naszej nowoczesnej kultury” znaczone jest trójcą: Nietzsche, Marks, Freud [*Pensée*, s. 160]²⁴. Toteż praktyka marksizmu i freudyzmu (ich „stawanie się”, jak mówi Deleuze) jako dwóch ogólnych dominant kulturowych wyznacza dwa systemy myśli obejmujące sfery społecznego funkcjonowania jednostki i zbiorowości, dwie podstawowe biurokracje: publiczną i prywatną, których „celem jest dokonanie jakiegoś rekodażu tego, co ciągle się dekoduje”. Mamy więc „rekodaż za sprawą państwa – w przypadku marksizmu («jesteś chory z powodu państwa i wyzdrowiejesz dzięki państwu», gdyż nie będzie to już to samo państwo); rekodaż za sprawą rodziny – w przypadku freudyzmu (choroba z powodu rodziny i ozdrowienie dzięki rodzinie, lecz już nie takiej samej)” [*Pensée*, s. 161]. To one wyznaczają ramy i normy funkcjonowania, czyli nadkodowują przestrzeń kulturową i nadają jej postać systemową, oraz stanowią panacea na bolączki wynikłe z tegoż funkcjonowania.

Rola i pozycja Nietzschego jest natomiast wyjątkowa – to „jutrzenka kontr-kultury” [*Pensée*, s. 160]. „Nietzsche domagał się dla siebie i dla swych czytelników, współczesnych i przyszłych, pewnego prawa do złej interpretacji” [*Pensée*, s. 159], prawa, które sprawia, że jego pism nie można już czytać tak, jak czyta się filozoficzną tradycję. Nietzschemu chodzi bowiem o to, by „ponad wszystkimi przeszłymi, terażniejszymi i przyszłymi kodami przemycić coś, co nie pozwala i nie pozwoli się kodować, przenieść to coś na nowe ciało, wymyślić ciało, na które będzie się to mogło przemieścić i przelać: ciało, które byłoby naszym ciałem, ciałem Ziemi, ciałem pisma...” [*Pensée*, s. 161]. W swym pi-sarstwie Nietzsche usiłuje dokonać dekodażu, ale nie tylko względnego i ograniczonego, polegającego na rozszyfrowaniu starych kodów, nawet terażniejszych i przyszłych, lecz „dekodażu absolutnego: przemyceniu czegoś, co nie jest do zakodowania, pomieszaniu wszystkich kodów” [*Pensée*, s. 163], usiłuje dokonać czegoś w rodzaju fundamentalnego zanarchizowania.

Sposób pisania Nietzschego, dyskurs „fragmentaryczny” (aforyzm i poemat), cechuje bardzo swoista własność – relacja z zewnątrz: „kiedy otwieramy w przypadkowym miejscu tekst Nietzschego, okazuje się, że nie mamy już do czynienia z wnętrzem – wnętrzem duszy lub świadomości, istoty lub pojęcia – to znaczy z tym, co zawsze stanowiło zasadę filozofii. O stylu filozofii decyduje to, że stosunek do zewnątrz jest w niej zawsze mediatyzowany i roz-

²⁴ G. Deleuze: *Pensée nomade*, [w:] *Nietzsche aujourd'hui*. Paris 1973, t. 1, s. 159–174 (cyt. w nie publikowanym przekładzie K. Matuszewskiego jako *Pensée*).

puszczany przez wnętrze, we wnętrzu. Nietzsche opiera natomiast myślenie i pisanie na bezpośrednim stosunku z zewnątrzem” [*Pensée*, s. 165].

Nie można zatem komentować (interpretować) tekstu, zwłaszcza tekstu Nietzschego, w jego obrębie, gdyż „tego rodzaju teksty przenika ruch przychodzący z zewnątrz, ruch który nie zaczyna się ani na danej stronie książki, ani na stronach poprzednich; ruch, który nie zawiera się w ramach książki i jest całkiem odmienny od wyobrazonego ruchu przedstawień lub abstrakcyjnego ruchu pojęć zawartych w słowach i w głowie czytelnika. Coś wyskakuje z książki, kontaktuje się z czystym zewnątrzem” [*Pensée*, s. 166–167]. Książka nie ma podmiotu ani przedmiotu, niczego nie przedstawia, nie reprodukuje, „zrobiona została z różnie uformowanych materii, dat i przeróżnych prędkości. Jeśli przypisać książkę podmiotowi, pomija się pracę tworzyw i zewnętrżność ich relacji. Fabrykuje się dobrego Boga dla ruchów tektonicznych” [*Mille*, s. 9]²⁵. Książka jako urządzenie mechaniczne, jako „ciało bez organów”, funkcjonuje wspólnie z zewnątrzem, łączy się z nim, tworzy wielość działającą w heterogenicznym polu, współdziała z nim w bezustannym ruchu deterytorializacji i reterytorializacji, nie pozwala się oddzielić od świata, przeciwstawić mu, ustanowić jako jego obraz – tworzy wraz z nim kłącze. „Ideałem książki byłoby roztoczenie wszystkiego w [...] planie zewnętrżności, na jednej stronie, w tej samej strefie: przeżyte zdarzenia, historyczne determinacje, myślane pojęcia, jednostki, grupy i formacje społeczne” [*Mille*, s. 9]. To pisarstwo Nietzschego, Kleista, Artauda, Kafki, może też pisarstwo Deleuze’a.

I właśnie ta specyfika daje prawo do owej „złej interpretacji” w odniesieniu do dzieła Nietzschego. „Oto uprawniona zła interpretacja: traktować aforyzm jako fenomen oczekujący nowych sił, które przybędą, by go sobie «podporządkować» – albo wymuszając na nim działanie, albo go rozbijając” [*Pensée*, s. 168]. Możliwość złej interpretacji to zatem otwarcie tekstu na zewnątrz, wydanie go siłom zdolnym go opanować (jak mówił Nietzsche, „przeżuwać” jak krowa), sens jest bowiem wypadkową działania sił pochodzących z zewnątrz.

„Aforyzm to gra sił, stan sił zawsze wobec siebie zewnętrżnych. Aforyzm nie chce niczego powiedzieć, nie znaczy nic, nie zawiera już znaczącego ani znaczonego. Byłyby one sposobami przywracania wewnętrżności tekstu. Aforyzm jest stanem sił, z których ostatnia, to znaczy zarazem najbliższa, najbar-

²⁵ G. Deleuze, F. Guattari: *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*. Paris 1980 (cyt. w tekście jako *Mille*).

dziej aktualna i tymczasowo-najwyższa, jest zawsze *najbardziej zewnętrzną*” [Pensée, s. 167]. Zinterpretowanie go polega zatem na znalezieniu siły, która zawłaszczając tekst, zdoła go zinterpretować – wówczas poznamy sensy tegoż tekstu, a potem – wskutek działania innych sił – inne i następne...

Ta perspektywa *a tug of war* („próby sił”) oznacza, że nie istnieje „problem interpretacji Nietzschego, są tylko problemy z machinacją: operowaniem tekstem Nietzschego, próbą ustalenia, za pomocą jakiej aktualnej zewnętrznej siły *umożliwia* on coś, jakiś przepływ energii” [Pensée, s. 167]. Jest, co najwyżej, problem pewnego faszystowskiego wydźwięku niektórych tekstów „wielkiego filologa”, które stanowiły i może nadal stanowią pożywkę dla faszystów. Pokazano już jednak, że „Nietzsche był wykorzystywany, fałszowany, całkowicie deformowany przez faszystów” [Pensée, s. 167] – uczynili to Jean Wahl, Bataille i Klossowski w piśmie „Acéphale”, pokazywał to też wielokrotnie sam Deleuze, zwracając uwagę na rolę siostry filozofa, typowej „krewnej oszustki” z „orszaku myślicieli przeklętych”²⁶.

Ale Deleuze nie odrzuca ani faszystowskiej, ani burżuazyjnej, ani rewolucyjnej interpretacji Nietzschego, gdyż w pewnej perspektywie są to interpretacje równoprawne: problemem nie jest bowiem to, czy jego tekst sam w sobie jest faszystowski lub inny, lecz pole zewnętrzności, w którym ścierają się takie czy inne siły, i jedna z nich bierze górę. „Chodzi raczej o to, by znaleźć, określić, połączyć zewnętrzne siły, które nadają tej lub innej frazie Nietzschego wywolelielski sens, sens zewnętrzności” [Pensée, s. 168]. Natomiast zasady „falsyfikacji” odczytania dzieła niemieckiego filozofa – bo taką jednak znajduje – Deleuze dopatrywałby się gdzie indziej, jego bowiem zdaniem „złe interpretacje całkowicie bezpodstawne” to te, „które wyjaśniają się za pomocą ducha powagi, ducha ciężkości, za pośrednictwem małej Zaratustry, to znaczy poprzez kult wnętrza. Śmiech Nietzschego odsyła wciąż do zewnętrznego humoru i ironii, a ów ruch jest ruchem intensywności, intensywnych wielości” [Pensée, s. 171], złe interpretacje to odczytania wewnątrztekstualne.

Bo też obok relacji z zewnętrzem dwie są jeszcze kwestie istotne w przypadku aforyzmu: relacja z intensywnością oraz ze śmiechem i ironią. Intensywności, „stanów przeżytych” nie należy przekładać na pojęcia, znaczące (przed-

²⁶ Zob. G. Deleuze: *Nietzsche*, op.cit., s. 21; a także idem: *O woli mocy i wiecznym powrocie* (cyt. w tekście jako *O woli mocy*), [w:] ibidem, s. 59, oraz G. Deleuze, M., Foucault: *Introduction générale à Nietzsche*, [préface à] F. Nietzsche: *Œuvres philosophiques complètes*, t. 5: *Le Gai Savoir*. Paris 1967, s. 1.

stawienia słów) czy znaczone (przedstawienia rzeczy), „nie należy przepuszczać ich przez kody prawa, umowy czy instytucji, nie należy ich merkantylizować; trzeba za to czynić z nich przepływy, które przenoszą nas wciąż dalej, bardziej na zewnątrz; to, ściśle biorąc, jest intensywność, to są intensywności” [*Pensée*, s. 168]. Intensywności wiążą się z imionami własnymi („jestem każdym nazwiskiem z historii”, napisał Nietzsche), owymi „postaciami pojęciowymi”²⁷, w których „chodzi o pewnego rodzaju nomadyzm, nieustanne przemieszczanie się oznaczanych przez imiona własne intensywności, które przenikają się wzajemnie równocześnie z tym, jak doświadczane są na samym ciele” [*Pensée*, s. 169].

Kolejna wreszcie kwestia to związek aforyzmu z humorem i ironią: „ci, którzy czytają Nietzschego nie śmiejąc się, dużo i często, niekiedy śmiechem szalonym, właściwie nie czytają Nietzschego. Jest to zresztą prawdziwe nie tylko w odniesieniu do niego, lecz także w odniesieniu do wszystkich autorów, którzy tworzą wraz z nim horyzont naszej kontrkultury. Naszej dekadencji, naszego schyłku dowodzi nasza potrzeba wykładania trwogi, samotności, winy, dramatu komunikacji, wszelkiego tragizmu wewnętrzności” [*Pensée*, s. 170].

W perspektywie Deleuze’a dana rzecz nie ma jednego, określonego sensu. „Każda rzecz posiada wiele sensów, które wyrażają siły i stawanie się sił w niej działających. Co więcej: nie ma «rzeczy», lecz jedynie interpretacje i wielość sensów. Interpretacje, które skrywają się w innych, jak maski zamknięte w pudełkach, pomieszczone języki. Pokazał nam to Foucault: Nietzsche wynajduje nową koncepcję i nowe metody interpretacji. Zwłaszcza dzięki zmianie przestrzeni, w której znaki się rozkładają, i odkryciu nowej «głębi», w stosunku do której rozpościera się głębia dawna i jest już niczym. Przed wszystkim jednak dzięki zastąpieniu zwykłego stosunku znaku i sensu przez zestaw sensów, tak że wszelka interpretacja jest już interpretacją interpretacji, w nieskończoność. Nie znaczy to, że wszystkie interpretacje mają tę samą wartość i sytuują się na tej samej płaszczyźnie. Przeciwnie, układają się one piętro po piętro lub zamykają w nowej głębi. Ich kryteriami nie są już prawda i fałsz. Immanentnymi zasadami interpretacji i ocen stają się szlachetne i podłe, wysokie i niskie. Logikę zastępują topologia i typologia: istnieją interpretacje, które zakładają niski czy podły sposób myślenia, odczuwania, a nawet istnienia, oraz interpretacje, które

²⁷ Zob. G. Deleuze, F. Guattari: *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek. Gdańsk 2000, s. 31–32, 57, 71 i n.

dowodzą szlachetności, wspaniałomyślności, kreatywności..., toteż interpretacje osądzają przede wszystkim «typ» tego, kto interpretuje, i rezygnują z pytania, «co to jest?», na rzecz pytania, «Kto?» [O woli mocy, s. 61–62].

Toteż nie zdołamy określić sensu jakiejś rzeczy (dowolnego bytu), jeśli nie określimy siły, jaka „zawłaszcza rzecz, eksploatuje ją, opanowuje bądź się w niej wyraża. Zjawisko nie jest pozorem ani nawet przejawem, lecz znakiem, symptomem, który znajduje swój sens w aktualnej sile” [Nietzsche i filozofia, s. 8]. Sens jakiejś rzeczy „polega właśnie na stosunku sił [...]” [Nietzsche, s. 29], jest stosunkiem tej rzeczy do siły, jaką nią zawłada. Dlatego Deleuze, tak jak Nietzsche, nie wierzy w immanentny sens „wielkich zdarzeń”, lecz „w milczącą wielość każdego zdarzenia [...]. Nie ma żadnego zdarzenia, zjawiska, słowa ani myśli, których sens nie byłby wieloraki. Coś jest bądź tym, bądź tamtym, bądź czymś bardziej złożonym zależnie od sił (bogów), które tym czymś władają”. „Ten sam przedmiot, to samo zjawisko zmienia sens zależnie od siły, jaka je zawłaszcza” [Nietzsche i filozofia, s. 8]. Toteż „rzecz posiada tyle sensów, ile jest sił zdolnych nią zawładnąć” [Nietzsche i filozofia, s. 9].

Tak jak Nietzsche przeciwstawia się Marksowi i Freudowi, tak też „nomada ze swą machiną wojenną przeciwstawia się despotcie z jego machiną administracyjną; zewnętrzna jedność nomadyczna przeciwstawia się wewnętrznej jedności despotycznej. A przecież są one w takim stopniu korelatywne czy też tak dalece wzajemnie się przenikają, że problemem despoty będzie wintegrowanie, zinterioryzowanie nomadycznej maszyny wojennej, problemem nomady zaś wymyślenie administracji dla pozyskanego terytorium. Obaj wciąż się sobie przeciwstawiają w tym samym punkcie, w którym się łączą” [Pensée, s. 173]. Myśl Nietzscheańska jest więc z zasady wielością, nieredukowalną mnogością, ruchomym pływem, to „myśl-wydarzenie *haecceitas*, zamiast myśli tematu, myśl-problem zamiast myśli-istoty czy teorematu, myśl, która odwołuje się do ludu zamiast uważać się na ministra” [Mille, s. 469].

Owo radykalne otwarcie na zewnątrz uprawomocnia wszelkie możliwe interpretacje (jako wyraz agresji sił) – konstytuuje polimorficzną, heterogeniczną wielość, grę pozorów. Ale „jeśli wszystko jest maską, jeśli wszystko jest interpretacją i oceną, to co istnieje w ostatniej instancji, skoro nie ma rzeczy podlegających interpretacji lub ocenie, nie ma rzeczy do maskowania? W ostatniej instancji nie ma niczego, z wyjątkiem woli mocy, która jest mocą metamorfozy, mocą kształtowania masek, mocą interpretowania i oceniania” [O woli

mocy, s. 62–63]. Są tylko maski, pod którymi kryją się kolejne maski, a pod nimi następne i tak w nieskończoność.

„Wiadomo, że rewolucyjnym problemem jest dziś znalezienie jedności między lokalnymi walkami i jednocześnie uniknięcie pułapki despotycznej, biurokratycznej organizacji partii czy aparatu państwowego: odkrycie maszyny wojennej, która nie odsyłałaby do aparatu państwa; odkrycie nomadycznej jedności związanej z zewnątrzem, która nie odsyłałaby do despotycznej jedności wewnętrznej. Oto być może największa głębia Nietzschego, miara jego zerwania z filozofią, ujawniana w aforyzmie: uczynić z myślenia maszynę wojenną, uczynić z myślenia siłę nomadyczną” [*Pensée*, s. 173–174].

Intencja Nietzschego to nadzieja puszczenia w ruch takiej myśli czystej różnicy, „myśli zewnątrz”, „ciała bez organów” z krążącymi w nim intensywnościami, maszyny wojennej, która dzięki swej heterogeniczności i wielości, nomadyczności i rizomatyczności, an-archiczności i chaosowości, nieustannym ruchom deterytorializacji wymykałaby się wszelkiemu nadkodowaniu, wszelkiej centralizacji i hierarchizacji właściwych modelowi aparatu administracyjno-państwowemu – wszelkiemu fundamentowi, tożsamości, prawdzie: obecności.

Stawka tej gry²⁸

[...] dla was to igraszka,
a nam chodzi o życie.
(z dziecięcego wierszyka)

Wydawać by się mogło, że trudno o bardziej radykalną rewizję formuły interpretacji niż ta, jaka dokonana została za sprawą dekonstrukcji.

Skoro w jej perspektywie tekstem, w tym także „tekstem świata”, a zatem pismem (*écriture*) w ogóle nie rządzi żadna instancja wobec niego zewnętrzna, nie ma bowiem uprzedniego wobec tekstu archonta pisma, instauratora i dysponenta (proweniencji, obojętne, boskiej czy ludzkiej) „znaczonego transcenden-

²⁸ Dostrzeżenie pewnych – tutaj akcentowanych – ograniczeń interpretacji dekonstrukcyjnej, zwłaszcza w konfrontacji z interpretacyjną formułą Deleuze’a, zawdzięczam rozmowom z Pawłem Pieniążkiem; bez nich dokonywana tutaj teoretyzacja mych krytycznych intuicji zapewne nie byłaby możliwa.

talnego” („prawdziwego” sensu), w którego władztwie leży ustanawianie sensów tegoż tekstu (autor to tylko jeden z nieskończonego – potencjalnie – grona czytelników), to nie ma też prawdy tekstu („zarannego” czy „pierwotnego słowo bycia”), odwiecznie spoczywającej u źródeł słów, a jedynie historycznie skrytej – i niekiedy chwilowo osiągającej fazę nieskrytości (*aletheia*) – pod wielowiekową skamieliną języka, przesłoniętej grubym osadem mistyfikatorskiej tradycji metafizycznej: pozostaje jedynie nieskończoność – równoprawnych – interpretacji.

Żadna więc – boska, ludzka czy „naturalna” (należąca do pokładów samego języka) – tożsamość nie może się już ostać, gdyż *différance*, rozspajając obecność (jako ogólne miano wszelkiej pierwotnej tożsamości), anihiluje źródłowość jako taką. Aprioryczne ugruntowanie sensu, uniwersalizujące go i absolutyzujące, a zatem nadające mu walor jakkolwiek rozumianej prawdy (pierwotnej obecności, źródłowego sensu, „znaczonego transcendentálnego”), zostaje w fundamentalny sposób zakwestionowane.

Interpretacja w najmniejszym stopniu nie polega na jakimkolwiek odczytaniu, od-kryciu, od-słonięciu, roz-szyfrowaniu czegoś, co uprzednie, pierwotne, źródłowe (treści, sensu, znaczenia, tj. prawdy) – mamy jedynie nie kończący się (niewyczerpany i nie wyczerpujący) proces czytania i rozpleniający się w nieskończoność sensy. Sens nieodwracalnie traci status apriorycznej struktury stałości, zyskuje natomiast walor procesualny, staje się dynamicznym, nie kończącym się przebiegiem. Jego konstytuowanie przestaje być działalnością odtwórczą – jako permanentna i zmultiplikowana reinterpretacja staje się aktem kreacji.

Derrida zadaje zatem druzgocący cios hermeneutycznej (tj. całej, bo *hermeneuein* w najbardziej ogólnym aspekcie wyraża formułę wszelkiej interpretacji; hermeneutyka to po prostu interpretacja jako taka) tradycji obcowania z tekstem, tradycji, o której istocie stanowi wysiłek wydobywania jakichś treści „wpisanych” w tekst i w nim źródłowo tkwiących.

Wydawać by się zatem mogło – powtórzmy – że trudno o bardziej radykalną rewizję formuły interpretacji niż ta, jaka dokonana została za sprawą dekonstrukcji.

A jednak Deleuze, zdecydowanie odrzucając zasadność zestawienia swej nomadologii z dekonstrukcją („co do metody dekonstrukcji tekstów – mówi o niej – dobrze wiem, czym ona jest, ogromnie ją podziwiam, ale z moją meto-

da nie ma ona nic wspólnego” [*Discussion*, s. 186]²⁹), widzi w niej metodę wewnątrztekstualną i wyraża istotne wątpliwości co do jej teoretycznej konsekwencji.

Nawet jeśli Derrida poddaje radykalnej krytyce instancję autora i źródłowego sensu, a w konsekwencji zwielokrotnia i tym samym rozpuszcza prawdę, to nie znaczy, iż proces interpretacji poddaje całkowitej anarchizacji. W czytanych przez siebie tekstach odkrywa bowiem całą gamę nierozstrzygalników jako momentów uniemożliwiających scałosciowanie sensu, czyli zamknięcie lektury. I czy będzie to jego własna inwencja – bardziej ogólna – *différance*, czy odnajdywane w wielu dyskursach „gram”, „śląd” (np. u Freuda, Heideggera, Levinasa), a zatem niejako pretendujące do uniwersalności, czy wreszcie charakterystyczne dla pewnych myślicieli czy tekstów nierozstrzygalniki *par excellence* (np. platoński *pharmakon*, mallarméański *hymen*, kantowski *parergon*, „uzupełnienie” Rousseau – wokół nich ogniskuje się przecież wiele prac dekonstruktora), to czyniąc z nierozstrzygalnika swego rodzaju zasadę czytania tekstu, Derrida każdorazowo powołuje jakieś uprzywilejowane miejsce rządzące układem.

To prawda, że począwszy od *Glas* różnicowość znika, nie pojawia się nawet ogólne miano *indécidable*. Choć bowiem krytyczne ostrze *différance* wymierzone było we wszelką podstawę – obecność (stały obiekt pragnień filozofii), to sama różnicowość okazała się zbyt wygodna, a ściślej – zbyt ogólna i zaczęła przejmować rolę uniwersalnego fundamentu (czy para-, niby-fundamentu)³⁰. Toteż Derrida – uwrażliwiony na „substancjalizacyjną” tendencję owych pojęć, na stawanie się przez nie „słowami-kluczami” (co z definicji grozi utknięciem w metafizyce) – rezygnuje z tych „uprzywilejowanych” kategorii. *Différance* swą krytyczną, najzupełniej nieodpartą moc – nie ma teoretycznego konstruktów, który lepiej opisywałby istotę metafizyki obecności i tym samym lepiej się z nią rozprawiał – okupuje samo-się-substancjalizowaniem. I zapewne dlatego różnicowość – tak przecież operacyjna i operatywna kategoria – zastąpiona zostaje stosowanymi w sposób bardziej doraźny, prowizoryczny, kategoriami (o podobnym „inauguracyjnym” walorze i funkcji, choćby „szibbolet”, „data” czy „obrzezanie” w tekście *Szibbolet dla Paula Celana*³¹), które bardziej niż ona – właś-

²⁹ *Discussion*, [w:] *Nietzsche aujourd'hui*, op.cit. (cyt. w tekście jako *Discussion*).

³⁰ Zob. B. Banasiak: *Róż(ni(c)osć*, [w:] J. Derrida: *O gramatologii*, op.cit., s. 5–15.

³¹ Zob. J. Derrida: *Szibbolet dla Paula Celana*, przeł. A. Dziadek. Bytom 2000; a także B. Banasiak: *Różnica bez różnicy*. „Tygiel” (w druku).

nie dzięki swej tymczasowości i po(d)ręczności – akcentują jednostkowość, większy niż ona opór stawiają niezbywalnej tendencji metafizyki do zawłaszczającego uogólnienia, umożliwiają niejako wzorcowy *bricolage*: niezobowiązująca doraźność zamiast skłonności do ugruntowania, tym bardziej rozchwiewającą już rozchwianą *différance*.

Wyrazem tej destabilizacyjnej tendencji jest szczepienie przez Derridę tekstów na tekstach, jak czyni z dyskursem Geneta i Hegla³², bądź pojęć na pojęciach, jak czyni on z heideggerowskim „przesłaniem bycia” i „przesłaniem” pocztowym, które nie ma przeznaczenia, miejsca, podmiotu, jest raczej stałym krążeniem, wędrowaniem w sieci telefonicznej, w bezkresnym komputerze, w nieskończonej przestrzeni multimedialnej³³.

Ale nawet to rozmyślnie i skądinąd uzasadnione (jako gest odporu wobec metafizyki) posługiwanie się przez Derridę „produktami jednorazowego użytku” i wysiłek rozchwiania czy rozproszenia jakiegokolwiek stałości nie zmieniają sytuacji w sposób rudymenarny, strukturalnie wszystko pozostaje bez zmian: nawet jeśli na dekonstrukcyjnej scenie *signifié* (*primum signatum*) przestało grać główną rolę, to sama ta rola nie została wykreślona ze scenariusza, przynajmniej częściowo przejmuje ją *signifiant*.

Owe destabilizacyjno-dekonstrukcyjne wysiłki Derridy nie oznaczają zatem, że w ogóle przestaje się on troszczyć o „warunki możliwości” prawdy, choćby nawet była to „prawda” w liczbie mnogiej („moje prawdy”). Mimo iż pod krytycznym spojrzeniem dekonstruktora nie może się ostać jakiegokolwiek „znaczone transcendentalne”, nie oznacza to jednak, iż Derrida zupełnie pomija kwestię tych warunków lub że je wprost anihiluje.

Nawet jeśli konwencjonalne pytanie o prawdę tekstu (o odautorską intencję) dekonstrukcja czyni literalnie niedorzecznym, to i tak Derrida koncentruje się na tekście, w nim znajduje punkt wyjścia, chce „coś” w samym tekście (czy z tekstu) wyczytać: choćby jego „własną” różnicę wobec siebie (ów „drugi”, antymetafizyczny tekst kryjący się za „pierwszym”, metafizycznym), coś, co go strukturalnie organizuje (czy to ogólniejszą, a zatem bardziej statyczną *différance*, czy to bardziej jednostkowy, a zatem bardziej doraźny – nawet w ten sposób nie nazywany – nierozstrzygalnik), coś, co rządzi składowymi tekstu (wewnętrzne – a zważywszy na tekstualizację kontekstu – także „zewewnętrzne”

³² Zob. J. Derrida: *Glas*. Paris 1974.

³³ Zob. J. Derrida: *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Paris 1980, s. 5 i n.

relacje między nimi, jednym słowem, syntaksę), coś, co dokonuje się w samym tekście (owo złożenie konieczności i mimowolności: zachodzący samoistnie proces, proces samo-się-dekonstruowania). W swym przedsięwzięciu Derrida stara się więc odsłonić szkielet czy też unerwienie tekstu, jego teksturę, niejako zatem formalne warunki jego „prawdy”. A to one rządzą tekstem i ukierunkowują lekturę, w generaliach zaś wręcz o niej rozstrzygają (autodekonstrukcja).

Nawet jeśli interpretacja w wersji Derridy jest grą (grą różnicy i powtórzenia) i dzikim posiewem (*dissémination*), to owa gra ma niezbywalne i nienaruszalne reguły. W sensie ogólnym reguły te wyznacza syntaksa, a zatem właśnie różnica i powtórzenie (język – czy też *écriture* – jest tkanką różnic znaczących cokolwiek dzięki iterowalności). Derridiańska gra – interpretacja syntaktyczna – pozostaje scentralizowana, skupiona na samym tekście, gdyż to on stanowi centrum, ośrodek organizacyjny. Toteż dekonstrukcja, gdyby odwołać się do terminologii Deleuze’a – pozostaje w horyzoncie myśli osiadłej.

Choć więc Derrida wykracza poza własną perspektywę *différance* – jednorodnej zasady wszystkich tekstów – i wydobywa element rządzący jednym lub – co najwyżej – kilkoma tekstami, to i tak nie wykracza poza perspektywę samego tekstu, wewnętrznosci. I czy będzie to różnicowość, czy „data”, zasadniczo podejście nie ulega zmianie, gdyż nawet kategoria tego typu nie jest ściśle doraźna, nie jest bowiem całkowicie dowolna, lecz tkwi w tekście, stanowi jego niezbywalną składową, a zatem wszelka doraźność ma tutaj charakter ograniczony – jest to „doraźność” dyktowana względami tekstu.

Toteż takie podejście do tekstu zbliżone jest do interpretacji w wersji Arystotelesa: sam tekst niejako wskazuje metodę interpretacji, a wskazuje on to, co tkwi w nim samym. U Derridy występuje jeszcze bowiem swego rodzaju próba, zasada (jakby „wzorzec metra”) – niczym w Deleuzjańskiej interpretacji Platona, który chcąc wyznaczyć To Samo, przywołuje mit stanowiący próbę (niczym „próba złota”), czyli kryterium kwalifikacji³⁴ – dekonstrukcją rządzi tekst i syntaksa. Podejście Derridy niejako zatem powiela reminiscencyjny gest Sokratesa i Platona: wiedza (sens) – choćby nawet od jej ściśle formalnej strony – jest odkrywana (kreacyjność interpretacyjna nie jest nieskrępowanym, na poły demiurgicznym aktem, lecz podlega pewnym ograniczeniom czy też warunkom). W tej też mierze Derrida sytuuje się niejako w optyce przedkantowskiej:

³⁴ Zob. G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997, s. 104 i n.

u niego podmiot wciąż jeszcze musi się dostosować do przedmiotu (a proces autodekonstrukcji z dekonstruktora czyni jedynie swego sługę). Odwrócenia dokonuje dopiero Deleuze idący śladem Kanta i Nietzschego, *parere* zastępujących przez *iubere*: przedmiot dostosowuje się do podmiotu.

Jeśli hermeneutyka zakłada obecność jakiejś merytorycznej (treściowej) prawdy, to dekonstrukcja, usuwając tamtą, zachowuje inną postać prawdy: formalną (tekstura tekstu, składnia, tekstualne punkty orientacyjne) – w tej też mierze dekonstrukcja jest koncepcją ściśle „wewnątrztekstualną”. Mamy tu więc do czynienia ze swego rodzaju „nadkodowaniem” – wyznaczeniem ram (formuły, ogólnej matrycy) odczytania, swego rodzaju centralizacją, ustanowionym „królestwem”, z nakreśleniem (choćby szczególnie obszernej i antyhermeneutycznej, tj. wykraczającej poza horyzont prawdy) przestrzeni czytania.

Jeśli zaś dla Deleuze’a tekst jest „jedynie małym trybikiem w praktyce ekstratekstualnej” [*Discussion*, s. 186], pewnym kwantem rzeczywistości wystawionym na ingerencję z zewnątrz, a nawet oczekującym siły zdolnej je zawłaszczyć, zawładnąć nim, a zatem je zinterpretować, to komentowanie tekstu w jego własnych ramach jest bezzasadne. Chodzi natomiast o to, czemu tekst „służy w praktyce ekstratekstualnej, która go przedłuża” [*Discussion*, s. 186]. Kwestią rozstrzygającą są bowiem siły zewnątrz stymulujące bezustanny proces stawania się sensu.

Jeśli uznać, iż obaj myśliciele poddają krytyce tradycyjni – i niejako „inauguracyjni” – dla filozofii binarny układ wnętrza i zewnątrz (a konstatacje Deleuze’a, iż wnętrze jest „jedynie fałdem zewnątrz”³⁵, zbieżne są z ustaleniami Derridy, mówiącym o „włonienu” czy „inwaginacji”), to Deleuzjańska nomadyczna maszyna wojenna, kłacze obejmujące dzięki ruchom deterytorializacji i reterytorializacji zarówno tekst, jak i świat, stanowiące wielość urządzeń mechanicznych zdolnych łączyć się z dowolnymi innymi urządzeniami, by ukonstytuować monistyczno-pluralistyczną czystą zewnętrżność, stawanie się rządzone siłą zdolną zawładnąć i wprawić w ruch urządzenie (tekst), jawi się jako ujęcie znacznie bardziej jednolite i konsekwentne niż Derridiańskie przedsięwzięcie, będące w istocie restytuowaniem czystej wewnętrzności.

Toteż w ramach dekonstrukcji opozycja „wnętrze/zewnątrz” nie tyle zostaje zakwestionowana czy uchylona, ile zewnątrz ulega ścisłemu zrelacjonowaniu, ów fałd zostaje „rozprasowany”. Zewnątrz zyskuje bowiem status

³⁵ G. Deleuze: *Foucault*. Paris 1986, s. 104.

ściśle relacyjny, gdyż w ogólnym procesie tekstualizacji kontekstu czy też kontekstualizacji tekstu staje się ono tylko kontekstem, sensotwórczą relacją, a zatem w gruncie rzeczy znika czy może ulega włonieniu: rozprzestrzenia się jednolita (w swym z-różnicowaniu) powierzchnia *écriture*. Ale na tej – zdawać by się mogło – homogenicznej, totalnej (bo intertekstualnej) powierzchni pisma, tekstualności, pojawia się istotne pęknięcie: Derridańska wizja interpretacji, ekskludując podmiot czy też rozmywając go w jednolitym procesie czytania-pisania, w ukryty sposób rekonstruuje zewnątrz w projekcie czystej wewnętrzności.

Toteż Deleuze uznaje, że pismo, jako pewna struktura stałości (gdy dla niego jedyną „stałą” jest – ściśle wobec wszelkiej stałości antypodyczne – nomadyczne stawanie się, maszyna ruchomej wojny, wieczny pływ), jako „«znaczące» to w rzeczywistości ostatnia filozoficzna metamorfoza despoty” [*Pensée*, s. 173] – stanowi ono przejaw myśli osiadłej z jej administracyjno-państwowymi własnościami centralizacji i hierarchizacji. Zwłaszcza że dla Deleuze’a podmiot nie znika, lecz staje się jedną z sił (sam będąc przez te siły konstytuowany) zdolnych zawsze otwartym na zewnątrz tekstem zawładnąć, wprawić go w ruch, czyli go deterytorializować w dyktowanym różnicą sił różnicie kłacza.

Jeśli zatem Derrida chce w tekście „wyczytać” różnicę, to u Deleuze’a różnica (sił) po prostu działa. U Derridy gra jest grą znaczących, bezpieczną zabawą; tymczasem u Deleuze’a odbywa się gra nieokiełzanych sił. A że w pojęciu gry mieści się zarówno salonowiec, jak i wojna, to po jednej stronie mamy: z lekka kwietystyczne meandry dyskursu; po drugiej: brutalną stawkę tej gry. Myśl zewnątrz to bowiem pole walki, kwestia siły zdolnej nagiąć, a nawet złamać wewnętrzną – formalną – zasadę (gdyby nawet upierać się, że taka istnieje) tekstu. Toteż militarna frazeologia Deleuze’a jest jak najbardziej na miejscu – do czynienia mamy ze stałymi aktami agresji.

Nawet jeśli „prototyp” dekonstrukcji znajdziemy w Nietzscheańskim sposobie odbywania lektury, to dla „wielkiego filologa” ten typ czytania jest tylko jednym z wielu, nie stanowi zaś zasady (choćby nawet zasady rozchwianej i ewoluującej – jak właśnie dekonstrukcja Derridy) wszelkiej interpretacji. Bo Nietzsche zmienia zdanie zależnie od swego „widzimi się”, co zresztą zauważył sam Derrida. Jak się jednak wydaje, to Deleuze pozostaje bardziej wierny „lite-

rze” tekstu (jeśli w ogóle można mówić o literze) Nietzschego³⁶ i, paradoksalnie, właśnie Deleuze, myślący bardziej systemowo niż Derrida i z mniejszymi zastrzeżeniami sięgający po kategorie z metafizycznego lamusa, jawi się jako bardziej radykalny krytyk metafizyki obecności.

„Energetyczna” interpretacja w wersji Deleuze’a jest ściśle otwarta i nie podlega żadnym, nawet potencjalnym apriorycznym ograniczeniom i wyznacznikom. W tradycyjnej, a jak się wydaje, także w dekonstrukcyjnej perspektywie interpretacyjnej nazistowskie odczytanie Nietzschego byłoby ściśle nieprawomocne (stanowiłoby prosty efekt zideologizowanych mistyfikacji siostry Nietzschego), natomiast w perspektywie Deleuze’a „brunatna” wersja nietzscheizmu jest ściśle dopuszczalna: hitlerizm okazał się bowiem siłą zdolną zawłaszczyć Nietzscheański tekst, a że „wszelka siła jest zawłaszczeniem, opanowaniem, eksploatacją pewnego kwantum rzeczywistości” [*Nietzsche i filozofia*, s. 8], to właśnie ona wyznacza sens (i stanowi prawo).

Pozostaje jeszcze tylko kwestia, czy, istotnie, myśl nomadyczna przewycięża ograniczenia myśli osiadłej, czy wymawia służbę utrwalonym porządkom, zwłaszcza że siły w skali społecznej nie są swobodnym przepływem, „samosterną” fluktuacją – podlegają zawłaszczeniu, instytucjonalizacji, hierarchizacji. Sam Deleuze ma pewne wątpliwości, gdyż „kłącza mają własny despotyzm, własną hierarchię, jeszcze cięższe”, gdyż „istnieją właściwe kłączom formacje despotyczne” [*Mille*, s. 30]. Czy zatem kłącze, mimo swej jawnej an-archiczności, nie odtwarza jakiejś *arche*? Czy ze swego chaosu nie wyłania scentralizowanego i zhierarchizowanego modelu? „Posługujemy się dualizmem modeli – wyjaśnia Deleuze – po to tylko, by sięgnąć procesu, który odrzuciłby wszelki model”, „procesu, który bezustannie się wydłuża, przerywa i podejmuje na nowo” [*Mille*, s. 31].

Być może myślenie (filozofia) jest właśnie przewyciężaniem i porzucaniem kolejnych despotycznych struktur, aby ugrzęznąć w następnych, które też ulegną destrukcji. Ale myślenie w wersji Deleuze’a (i Nietzschego) już zostało puszczone w ruch. Może więc „związek maszyny wojennej z zewnątrz nie jest innym «modelem»; jest urządzeniem, które powoduje, że sama myśl staje się nomadyczna” [*Mille*, s. 36], a zatem czystym stawaniem się pośród pozorów. To prawda, że uwolnienie od ograniczeń myślenie okupuje niemożnością

³⁶ Zob. P. Pieniążek: *Podmiot, autor i tekst u Nietzschego* w tym numerze „Nowej Krytyki”.

rozstrzygnięcia o czymkolwiek. Czy jednak rozstrzygnięcie nie było złudzeniem świata przedstawienia? I może dopiero teraz staje przed nami „zadanie myślenia” – stawka tej gry.