

Bogdan Banasiak

Filozofia / dekonstrukcja / literatura

Sztuka i Filozofia 3, 51-68

1990

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.

FILOZOFIA /DEKONSTRUKCJA/ LITERATURA

Rozróżnienie filozofii i literatury, a ściślej, opozycja *logos-mythos*, należy zapewne do najstarszych i najbardziej fundamentalnych par językowych organizujących nie tylko regiony posługiwania się piórem, ale wręcz zachodni sposób pojęciowania. Jeśli jednak literatura wykazuje postępującą od czasów romantyzmu elastyczność i otwartość, coraz chętniej anektując czy też adaptując rozmaite postacie pisarstwa (od filozoficznej rozprawy po rozkład jazdy autobusów czy ogłoszenia prasowe, a nawet zestaw niezapisanych kartek), to filozofia, dziedzina z ducha akademicka, częściej jawi się jako bardziej konserwatywna, bardziej zdecydowana strzec swej gatunkowej odrębności i czystości.

Wbrew jednak od-graniczającym i de-waloryzującym tendencjom filozofii, dzieląca oba rejestry granica staje się coraz mniej wyraźna, ulega coraz dalej idącemu zatarciu. Co więcej, o ile zważyć, iż *filozoficzne dzieło Nietzschego ma kształt jawnie literacki*, z kolei w *literackim przedsięwzięciu Sade'a* współczesność ujawniła zamysł *na wskroś filozoficzny*, o ile zważyć, iż krytyczny walor tekstów Mallarmégo, Rousseła czy Artauda co najmniej dorównuje pisarskiemu, zaś dzieła Foucaulta pisane są „mową nieprzezroczystą”, o ile zważyć, iż Bataille, Klossowski czy Blanchot z równą wprawą poruszają się w *obu regionach*, a niektóre ich twórcze realizacje wymykają się jednoznacznej kwalifikacji, to wręcz trudno nie dostrzec coraz wyraźniej rysującego się *związku filozofii i literatury*, związku, jak się wydaje, szczególnie istotnego dla myślenia w naszej kulturze.

Dokonujące się w XX wieku przekształcenia rozmaitych praktyk dyskursywnych nie ominęły zresztą także *filozofii*. Zwłaszcza pojawiające się w niej co najmniej od czasów Kartezjusza *wątki autotematyczne i metarefleksyjne*, uczynione przez Husserla i Heideggera głównym obiektem jej zainteresowań, oraz artykułowany szczególnie wyraźnie w latach sześćdziesiątych motyw „końca” czy też „śmierci” filozofii i wzrastające w niej tendencje autodestrukcyjne (zob. szerzej 1), przyczyniły się do tego, iż *filozofia* niemal *en bloc* przerodziła się w *metafilozofię*, a jej dyskurs w ogromnej mierze stał się kwestią charakterystycznego dotąd raczej dla literatury *stylu*. Zapewne istotne miejsce w tych przeobrażeniach stawiających pytania o status filozofii i jej relacje z innymi

praktykami pisarskimi — może nawet miejsce szczególne (zob. szerzej 2) — zajmuje *dekonstrukcja J. Derridy*.

Jeśli nawet wyjść od spostrzeżeń o charakterze całkiem podstawowym, to trudno nie dostrzec, iż Derrida w swej dekonstrukcyjnej strategii nie ogranicza się do tekstów należących tradycyjnie do filozofii czy w ogóle nauki (językoznawstwo, psychoanaliza, antropologia to również regiony jego eksploatacji). Jakkolwiek filozofia jest zapewne głównym interlokutorem jego dyskursu, zasadniczym obiektem namysłu i zakwestionowania — *dekonstrukcja* jest bowiem strategią działającą *wewnątrz filozofii i przeciwko tej filozofii* skierowaną, i w tym sensie przedsięwzięciem na wskroś metafizycznym — to jednak nie ujmuje on metafizyki jako zjawiska wyizolowanego, lecz w równej mierze *sięga do literatury*. Jednak nie na równouprawnieniu literatury jako obiektu krytycznej refleksji — co od czasów Freuda nie jest niczym szczególnym, zwłaszcza we Francji, gdzie dokonania w tym względzie Sartre'a i Bachelarda wręcz trudno przecenić — polega swoistość miejsca dekonstrukcji, lecz na jej sformułowanym zamiarze *przemyslenia obu dziedzin* w ich wzajemnych relacjach, na tym, iż Derridzie chodzi „przede wszystkim o praktyczne zdekonstruowanie przeciwieństwa filozofii i mitu, *logos i mythos*” (3, s. 72), filozofii i opowieści (literatury), prawdy i fikcji (zob. też 4).

Tymczasem jednak filozofia ukonstytuowała się w opozycji do literatury. Usankcjonowana za sprawą Platona waloryzacja *phone*, naturalnej mowy (języka mówionego, żywego słowa, głosu) jako „właściwej” postaci języka oraz uprzywilejowanie *logos*, w którym dokonał się mariaż rozumu, myśli i słowa, a wreszcie kulturowe złączenie mowy z pismem fonetyczno-alfabetycznym, przенiosło *uwarunkowanie dyskursu strukturą języka mówionego*, czyli nadanie mu charakteru fono- i logocentrycznego: fonocentrycznego w tym sensie, że *głos* jako bezpośrednio, w intymności wnętrza wypowiadający myśl, wypowiadający samą obecność i w niej znajdujący sankcję, *ma pierwszeństwo* przed pozbawionym oparcia *pismem*, uznanym za „znak znaku”, odległe zapośredniczenie, nieudolne naśladowanie, upadek w zewnętrżność, w tym sensie, że znaczone jako samoobecny sens, źródłowa prawda, *ma pierwszeństwo* przed znaczącym, traktowanym jako neutralne i przezroczyste medium dla chwytającej byt myśli; logocentrycznego zaś w tym sensie, że uprzywilejowanie *logos* polega na uznaniu *prymatu rozumu* (świadomości), który zdaje się obywać bez pośrednictwa wszelkiej zewnętrżności w odsłanianiu prawdy, i na związaniu z *logos* wszelkich historycznych określeń obecności — prawda, sens, byt, podstawa etc. Ta hierarchizacja mowy i pisma łączy się z całym systemem fundamentalnych dla naszej kultury opozycji, którymi rządzą, zajmujące w nich pozycję centralną pojęcia: prawda, byt, wewnętrzność, znaczone, inteligibilne etc. Ów gest podziału i hierarchizacji czyni *logo-fono-centryzm normatywnym kształtem języka*.

Jeśli jednak Platon, a w ślad za nim cała filozoficzna tradycja pisze, to dlatego, iż od „złego” pisma (pisma we właściwym sensie, zmysłowej notacji) odróżnia pismo „dobre”, „pismo prawdy w duszy” (5, s. 26) — a być w duszy to poprzedzać zapis, to być wraz z bytem — *pismo jako obojętne medium dla myśli*. Dlatego wszelki „tekst filozoficzny, jakkolwiek faktycznie zawsze ma charakter pisany, zawiera, i to właśnie stanowi o jego filozoficznej specyfice, projekt zatarcia siebie wobec znaczonej treści, jaką niesie i, ogólnie rzecz biorąc, wyklada” (5, s. 229). *Filozofia usuwa znaczące na rzecz znaczonego*, jest „owym ruchem pisma jako zatarciem znaczącego i pragnieniem restytuowania obecności, bycia znaczonego w jego świetlistości i blasku” (5, s. 405). Zatem właśnie filozofia jako wykonawca — i strażnik — wzorcowej postaci języka skrywa czy też redukuje, tłumi pismo, czyli ujmuje je w kategoriach komunikacyjnego przedstawienia: zewnętrznej, akcydentalnej tkanki, neutralnego instrumentu, przezroczystego nośnika. To przede wszystkim w *filozofii pismo odgrywa rolę czysto wtórną* i doraźną, bowiem znika, gdy tylko przeniesiona zostanie samoobecna prawda, źródłowa obecność, gdy tylko uchwycone, rozszyfrowane zostanie pierwotne, a więc poprzedzające wszelki znak, oraz samoistne, czyli nie uwarunkowane zapisem, „znaczone transcendentalne” — bezpośredni, tożsamy ze sobą sens. Pismo dla filozofii znika z pola widzenia i namysłu — niczym szyba dla patrzącego przez okno. Zapewne też nieprzypadkowo do dziś symbolem filozofa jest *Sokrates — ten, który nie pisze*. „Valéry przypomina filozofowi — podkreśla Derrida — że filozofia ma charakter pisany. I że filozof jest filozofem wówczas, gdy o tym zapomina” (6, s. 346). A właśnie to zapomnienie, ta redukcja i zatarcie stanowi o istocie i specyfice filozofii. Dlatego poetów, którzy bliskości filozofów z prawdą przeciwstawić mogli jedynie kopię kopii, pozór, wypchnął Platon poza mury swego filozoficznego miasta, zaś Platoński gest podziału i hierarchizacji został w tradycji ponowiony i potwierdzony, choćby przez Arystotelesa, Hegla, Husserla, Heideggera, a zwłaszcza przez Rousseau, który pismo uznał za suplement, uzupełnienie mowy, oraz przez de Saussure’a, nadającego logocentryzmowi najpełniejszy kształt i zarazem teoretyczną sankcję.

Filozofia, przeciwstawiona literaturze, sobie tylko przypisuje *dostęp do prawdy* i możliwość jej uchwycenia (z tą opozycją filozofii i literatury związane są i zazębiają się inne, także mające charakter hierarchicznego podporządkowania: prawda/fikcja, dosłowność/metaforyczność, bezpośrednie/pośrednie, serio/nieserio), spychając na margines — jako podrzędne i akcydentalne, a w istocie wręcz dewiacyjne — inne sposoby użycia języka (odpowiednio, literalne i figuralne, konstatywne i performatywne, referencjalne i retoryczne). *Logo-fono-centryzm* staje się zatem *normą* stosowania języka traktowanego jako medium myśli, przezroczysty nośnik, neutralne narzędzie, zaś *literatura* jawi się jako *odstępstwo* od normy, operuje bowiem całą gamą retorycznych czy stylistycznych figur i tropów, stanowi niejako samą metaforyczność.

Derridę nie interesuje jednak „literatura w tradycyjnym sensie literatury pięknej jako przyjemności estetycznej” (7, s. 17). Podobnie jak filozofię, ją także poddaje dekonstrukcji, a przemyślenie jej platońskich źródeł pozwala mu dostrzec, iż tradycyjnie rozumiana literatura pozostaje w tej samej przestrzeni, w jakiej sytuuje się filozofia — w horyzoncie przedstawienia. Derrida nie ogranicza się jednak do naszkicowania platońskiej teorii *mimesis*, relacji między modelem, rzeczą, a jej sobowtorem, tym, co podobne, naśladowującym uzupełnieniem, dąży nie tylko do naszkicowania założeń i konsekwencji tej teorii (zob. 8, ss. 212—213 przypis), ale uznaje ją „za swego rodzaju maszynę logiczną” rozstrzygającą, zgodnie z wpisaniem w nią prawem, o stereotypowym kształcie przyszłej krytyki (zob. 8, s. 213 przypis). Analizując bowiem późniejszą tradycję estetyczną (zob. 9) stwierdza, iż bez względu na sposób waloryzacji przedstawienia (naśladownictwa) — czy uznane będzie za niedoskonałą kopię, czy za wierną reprodukcję, czy za twór neutralny posiadający wartość z racji wartości oryginału, czy wreszcie za imitację, która poprawia naturę — cała ta tradycja pozostaje zgodna z metafizycznym przeświadczeniem o możliwości jednoznacznego rozróżnienia między tym, co naśladowane, co pierwotne, i tym, co naśladowane, wtórne i pochodne, zatem zakłada, że odniesieniem jest prawda, czy to jako *aletheia* (*mimesis* jest wówczas procesem podwojenia, uobecnienia w reprodukcji), czy to jako *adaequatio* (*mimesis* jest relacją obrazu i oryginału, odpowiednością). Okazuje się więc, iż literatura w klasycznej wersji to realizacja pisarska wyrażona w postaci książki będącej dialogiem albo dialektyką, książki, która waloryzowana jest w zewnętrznych wobec niej kategoriach prawdy i fałszu, której wartość (prawdziwość) podlega zatem rozstrzygnięciu, książki będącej obrazem, *mimesis*, a więc, ogólnie rzecz biorąc, podporządkowanej jakkolwiek rozumianej prawdzie (zob. 8, ss. 209—220). Każdorazowo bowiem „*mimesis* musi naśladować proces prawdy. Jej normą, jej regułą, jej prawem jest obecność tego, co obecne” (8, s. 220). Tymczasem jednak już w tekstach Platona zepchnięta na marginesie *mimesis* — jako dodatek, odległa kopia — wprowadzona zostaje w inny sposób: pojawia się w opisie pamięci, gdzie zajmuje pozycję centralną — naśladowanie staje się „pierwotne” albo raczej imitacje imitacji podwajają się i odsyłają do siebie w nieskończoność, podważając tym samym wszelką możliwość rozróżnienia tego, co pierwotne, i tego, co pochodne, modelu i kopii, prawdy i fikcji (zob. 8, s. 217).

Derridę nie interesuje zatem literatura realistyczna, wsparta na przedstawieniowym ujęciu języka, czyli zakładająca *pierwotną prezentację* (naoczność, obecność), literatura mająca być re-prezentacją, uobecniającym przedstawieniem, zastępczym uzupełnieniem. Nie interesuje go literacka realizacja, która ujawnianiu swego językowego charakteru — figury stylistyczne — nadaje wyłącznie wymiar funkcji estetycznej, estetycznej wartości i przyjemności, która zatem redukuje pismo.

Jeśli zaś tak pojęta literatura stała się antenatem filozofii, to Derridiańska dekonstrukcja odsłania pierwotną *bliskość klasycznej retoryki i metafizyki*, ujawniając, iż metafora ukonstytuowana została w oparciu o przeciwstawienie sensu właściwego i „przenośnego”, przeciwstawienie, którego matrycą jest opozycja *zmysłowe/inteligibilne*. Począwszy od pierwotnego odwrócenia sensu właściwego i metaforycznego, jakiemu ulega pismo — bowiem pismo zmysłowe, właściwe, uznane zostaje za wtórne, zaś „pismo prawdy w duszy”, pismo w sensie przenośnym, staje się pismem w sensie właściwym — filozofia opanowana zostaje przez metaforę, wręcz staje się „procesem metaforyzacji, który sam siebie znosi” (6, s. 251). Metafora nie może być, jak ją określa filozofia, „tymczasową utratą sensu” (6, s. 323), którego pierwotny kształt (źródłowy sens, czyli „znaczone transcendentalne”) należałoby odtworzyć, bowiem *od sensu „dawniejszy” jest tekst, archi-pismo*. Nie istnieje sens przed i poza śladem, lecz, przeciwnie, konstytuowany jest w grze odsyłających do siebie *signifiants*. *Nie istnieje „rzecz sama” w swej tożsamej i niewarunkowanej obecności, lecz „rzecz sama jest zbiorem rzeczy bądź łańcuchem różnic”* (5, s. 137), bowiem znaczone zawsze już jest znaczącym, śladem wszystkich innych znaczących, w których łańcuch jest uwikłane, do których odsyła. I właśnie tej grze odesłań zawdzięcza, że w ogóle może znaczyć. W tym więc kontekście dekonstrukcja ujawnia, iż to, co nosi miano sensu właściwego, to, co *literalne*, dosłowne, ma w istocie *charakter przenośny*, że „wyrażanie literalne jest także metaforą, taką jednak, której figuratywność została zapomniana” (10, s. 148).

Metafora, uznawana za retoryczny chwyt czy zabieg ornamentacyjny na języku mającym pierwotnie charakter dosłowny, uznawana za figuralny i pośredni sposób wypowiedzenia tego, co — gdy zostaje odsłonięte — jawi się literalnie i bezpośrednio, rządzi, jak ujawnia Derrida, całym systemem zachodniej metafizyki. Klasyczne tropy literackie tracą swe tradycyjne znaczenie i stają się raczej normą niż wyjątkiem, raczej podstawą użycia języka niż jakimś szczególnym i akcydentalnym jego przypadkiem, raczej zasadą niż marginesem. Dekonstrukcja ujawnia *figuralność wszelkiej wypowiedzi*, figuralne korzenie stwierdzeń „dosłownych”. Nie w tym jednak sensie, iżby dokonała odwrócenia czy zamiany ról, iżby to, co dotąd poczytywane było za figuralne, miało stać się dosłowne, i odwrotnie — ewentualność taka zakładałaby możliwość jednoznacznej identyfikacji tego, co literalne, i tego, co metaforyczne, gdy tymczasem właśnie ta możliwość uległa zakwestionowaniu, pozostała nierozstrzygalna. Należy raczej uznać, iż przezroczystość i neutralność języka rozpoznana została jako efekt zatarcia czy zapomnienia jego *fundamentalnie metaforycznej natury* — w tym sensie, iż „metafora była wyłonieniem się samego języka, zanim stała się pewną procedurą w jego obrębie” (11, s. 166). Rozróżnienia te nie zostają też odrzucone jako bezużyteczne, lecz przeciwnie, znakomicie służą do analiz funkcjonowania języka — pojęciowe opozycje są jednak czym innym jako poddane dekonstrukcyjnemu przemieszczeniu, jako wykorzystywane ze świadomością ich konwenc-

jonalnego charakteru, nierozstrzygalnej natury i pragmatycznego zastosowania, czym innym zaś bezkrytycznie przejmowane z wiarą w ich rozstrzygający i fundamentalny walor.

Okazuje się zatem, iż *tekst filozoficzny nie jest bynajmniej wolny od zabiegów retorycznych*, bowiem sama redukcja pisma, znaczącego, jest takim zabiegiem, ma charakter czysto metaforyczny. Literatura z kolei — jakoby właśnie metaforyczna i fikcyjna — nie jest marginesem filozofii, podrzędnym i akcydentalnym sposobem użycia języka. To raczej *filozofia jest pewną odmianą literatury* czy, bardziej ogólnie, tekstu, archi-pisma, tkanki śladów; raczej, zgodnie z przytoczonym przez Derridę stwierdzeniem Valéry'ego, „filozofia, określona przez swe dzieło będące dziełem pisanim, jest w sposób obiektywny szczególnym gatunkiem literackim (...), który należałoby usytuować w pobliżu poezji” (6, s. 349).

Zdekonstruowanie opozycji filozofia/literatura nie prowadzi jednak do jej odwrócenia (jako w tym kształcie uzasadnionej), nie jest przedstawieniem hierarchii, uprzywilejowaniem literatury czy też umieszczeniem jej w pozycji zajmowanej dotąd przez filozofię. Posunięcie takie, zwraca uwagę Derrida, doprowadziłoby nas na powrót do „miejsca, z którego wyszliśmy” (6, s. 350), zostałyby bowiem odtworzony i utwierdzony — na opak — asymetryczny układ podporządkowania, binarna, dialektyczna opozycja pojęciowa, stanowiąca stały wyznacznik myślenia w obszarze metafizyki. Dekonstruowanie nie jest zakwestionowaniem pozycji, w jakiej układ występuje, lecz podważeniem samego tego układu.

Nie oznacza to jednak, iż efektem zabiegu dekonstrukcji byłoby usunięcie czy zatarcie różnicy między obiema praktykami pisania. Takie z kolei ujęcie dowodziłoby istotnego niezrozumienia koncepcji Derridy. O ile bowiem w jej obrębie *pismo jest tkanką różnic* (nie zaś zbiorem obecnych elementów pozytywnych), a proces sensotwórczy, *rozplenienie*, stanowi efekt gry różnicy i powtórzenia, o tyle różnica ma tutaj charakter nieredukowalny i, będąc innym mianem śladu, pisma, gramu etc., wyznacza niejako pojęcie podstawowe (choć właśnie z tego można by zrobić Derridzie zarzut /zob. szerzej 12/). Nieporozumieniem byłoby przypisywanie Derridzie intencji usuwania jakichkolwiek różnic, gdy dekonstrukcja, jedno z tych przedsięwzięć filozoficznych, które przywracają naszej kulturze zapomnianą i stłumioną przez to, co tożsame, i to, co negatywne, *różnicę*, właśnie różnicę tę chce przemyśleć.

Suponowana unifikacja byłaby zresztą złudzeniem. Jeśli bowiem *zatarcie zapisu w filozofii* podyktowane było wolą osiągnięcia homogeniczności dyskursu, wykluczenia zeń wszystkiego, co nie-filozoficzne, co, innymi słowy, stawia opór kwalifikacji w duchu dialektyki, gdy tymczasem — jak pokazuje właśnie dekonstrukcja — jednorodność ta jest w istocie nieosiągalna, gdyż *w dyskursie tkwią nierozstrzygalniki*, uniemożliwiające pełne zawłaszczenie sensu, a więc dezorganizujące system, uwalniające w nim proces samo-się-dekonstruowania

(zob. szerzej 13), to sprowadzenie tak filozofii, jak i literatury do niezróżnicowanego pola tekstualności byłoby usiłowaniem ukonstytuowania jakiejś wyższej homogeniczności dyskursu (niczym utworzenie syntezy w heglowskim ruchu *aufheben*), która z równą koniecznością jest nieosiągalna.

Intencją dekonstrukcji nie jest również pozbycie się podważanych pojęć. Ponieważ działa ona na dekonstruowanym terenie, atakuje hierarchiczny układ od wewnątrz, nie zaś z zewnątrz, tedy konieczne jest wkroczenie w daną opozycję, co może się dokonać wyłącznie dzięki zapożyczeniu pojęć, jakie się na tę opozycję składają. Sama opozycja jest zatem koniecznym instrumentem dekonstruowania tej opozycji, choć, rzecz jasna, instrumentem zapożyczonym w celach strategicznych, narzędziem wykorzystywanym na zasadzie *bricolage'u*: stosowanym dotąd, dokąd okazuje się użyteczne, porzucanym zaś, gdy nawarstwiać się na nim zaczynają metafizyczne osady (nie stanowi bowiem samoistnej jednostki, lecz wpisane jest w system języka, języka metafizyki), grożące utknięciem w tym systemie. Dany układ zostaje zatem podważony za pomocą stanowiących ten układ pojęć. I właśnie dlatego asymetryczny system, dialektyczna para pojęciowa jest dla dekonstrukcji konieczna, rzecz jasna, konieczna strategicznie, pragmatycznie.

Dekonstrukcyjne *renversement* nie jest więc zwykłym odwróceniem, klasycznym obaleniem czy też niwelacją terenu (Derrida nawiązuje nawet do Kantowskiego „sporu faktultetów”, sporu o zakres wydziałów uniwersyteckich, a zarazem o rozróżnienia w obrębie wiedzy /zob. 14/). Jakiegokolwiek posunięcie waloryzujące i hierarchizujące bądź unifikujące i neutralizujące byłoby zatem wpadnięciem w *system metafizyki obecności*, którego elementem — charakterystyczną figurą — jest dekonstruowana opozycja, gdy tymczasem system ten stanowi właśnie obiekt krytycznego podważenia. Konwencjonalnie pojmowane *renversement* byłoby więc zabiegiem całkowicie jałowym i czysto pozornym. Pojawiać się tutaj musi „inna logika czy inna przestrzeń” (15, s. 85) jako opór wobec zakorzenionych w języku rozwiązań typu dialektycznego.

Zdekonstruowanie przeciwieństwa filozofii i literatury, w ogóle wszelkich par pojęciowych, należy zatem rozumieć jako *rozmontowanie, rozczłonkowanie, rozwarstwienie* układu (systemu), polegające na ukazaniu jego „struktury, unerwienia czy (...) szkieletu” (15, s. 84), na odsłonięciu tkwiących u jego podstaw niejawnych (zatartych, zapomnianych i rządzących układem z ukrycia) presupozycji, które nie są bynajmniej oczywiste i z oczywistością zasadne, lecz, przeciwnie, okazują się podstawami niezwykle kruchymi bądź wręcz pozbawionymi jakiegokolwiek uzasadnienia, ujawniają swój czysto konwencjonalny charakter, okazują się przesadami. Układ podlega zatem „nieznacznemu, lecz zdecydowanemu przemieszczeniu” (6, s. 15), jego składowe poddane zostają pewnej *dyslokacji, rozchwianiu*, co nie pozwala już na bezkrytyczne przyjęcie go i stosowanie w duchu tradycji. Ale nawet w takiej postaci — jako obnażony i rozchwiany — układ taki nie zostaje po prostu odrzucony, jego demontaż nie

pociąga za sobą czegoś takiego, jak „pójście dalej”. Z jednej bowiem strony, jego stałą tendencją jest dążenie do rekonstruowania się (nie jest bowiem jakimś wyizolowanym przypadkiem, lecz figurą charakterystyczną dla myślenia w obszarze naszej kultury, ma charakter systemowy — w tym sensie, iż sięgnięcie po jeden jego element nieuchronnie pociąga za sobą cały łańcuch implikacji), wobec czego praca dekonstrukcji ma w istocie charakter *permanentnego krytycznego kwestionowania*, nie zaś jednorazowego rozstrzygającego posunięcia, z drugiej z kolei, układ taki nie traci całkowicie pewnej użyteczności — nadal może służyć dociekaniu, umożliwiając odsłanianie w różnorodnych dyskursach filozoficznych tradycyjnie literackich figur retorycznych bądź, na odwrót, stanowiąc instrument filozoficznej lektury (a Derrida wielokrotnie podkreśla specyficzną, jego zdaniem, dla filozofii badawczą ścisłość i interpretacyjną kompetencję, krytyczną docieklivość i wytrwałość w stawianiu pytań) tekstów literackich, instrument, który prowadzi do wydobywania właśnie *metafizycznych pokładów* przesłoniętych figuratywnością („literackością”) bądź konwencjonalnością („obiegowym życiem”) języka. Może nawet — jak zwraca uwagę Culler — *najbardziej filozoficzną interpretacją tekstu filozoficznego* będzie lektura poddająca w wątpliwość organizujące go pojęcia i podstawy wywodu, lektura dopatrująca się w nim opartego na fikcji *tworu retorycznego*, rządzonego wymogami tekstualnymi. I na odwrót, „najbardziej przekonującymi i najtrafniejszymi odczytaniem dzieł literackich są może te, które traktując je jako gesty filozoficzne, wydobywają implikacje uwikłań tych dzieł w opozycje filozoficzne, na których się opierają” (16, s. 235). Zresztą cała niemal praktyka pisarska samego Derridy jest tego najlepszym potwierdzeniem, zwłaszcza wówczas, gdy posiłkuje się on konfrontowaniem obu rejestrów: gdy *literackie realizacje* Mallarmégo bądź Jabès’a, czy też teatralne Artauda, bada jako *przedsięwzięcia filozoficzne* i, na odwrót, gdy Kantowską *Krytykę władzy sądownictwa* odczytuje w kategoriach dzieła sztuki (zob. 17).

W kontekście poczynionych spostrzeżeń nie sposób zgodzić się z krytykami, którzy, jak choćby Habermas, zarzucają dekonstrukcji tendencję do unifikacji, „zatarcia gatunkowej różnicy” między filozofią a literaturą (zob. 18). Raczej, na odwrót, właśnie takim przekonaniom można by postawić zarzut — bodaj zresztą poważniejszy — iż nie zostały poparte dostateczną wnikliwością badawczą i filozoficzną kompetencją w lekturze pism Derridy, co doprowadziło do nieporozumienia, by nie rzec, wręcz niezrozumienia dekonstrukcji. Otóż Derrida różnicy tej usunąć nie może z tego prostego powodu, iż, jak właśnie pokazuje dekonstrukcja, nie istnieje „gatunkowa różnica” między obiema praktykami, co więcej, samo przeświadczenie o ich fundamentalnej odrębności, jako odsyłające do prawdy i fikcji, modelu i kopii etc., ma charakter metafizyczny. Derrida pokazując *konwencjonalny charakter tej różnicy*, pokazując zatem, iż tak filozofia, jak i literatura, wszelkie pismo, ukonstytuowane jest w żywiole archi-pisma, w strategiczny, pragmatyczny sposób posiłkuje się rozróżnieniem,

które, wobec właściwych obu tym rodzajom pisania odmiennych aspiracji i przekonań co do własnego statusu, okazuje się po prostu użyteczne, wręcz odsłania ich fundamentalną bliskości umożliwia krytyczne badanie zachodzących między nimi związków.

Zaproponowana przez Derridę formuła: *point de la philosophie — écriture* (6, s. 345), nie jest wyłącznie zdecydowaną konstatacją zakwestionowania, nie pozwala się jednoznacznie wyłożyć w postaci tezy: *żadnej filozofii — pismo*, a już zwłaszcza nie może sugerować prostej negacji filozofii i zastąpienia jej ogólną kategorią pisma. Formuła ta da się bowiem ująć także jako konstatacja, iż *pismo stanowi punkt, miejsce artykulacji filozofii*, warunek jej możliwości, że zatem filozofia nie może pisma pomijać czy zacierać, lecz, przeciwnie, musi dostrzec, iż sama ma charakter pisany, musi przemyśleć implikacje i konsekwencje tego faktu.

Swoistość filozofii, a zwłaszcza swoistość jej krytyczno-analitycznego waloru, zostaje zatem zachowana, i nadal służy tam, gdzie — jak się wydawało — dyskurs w niedwuznaczny sposób zakwestionował różnicę między filozofią i literaturą, gdzie wręcz wpisał tę pierwszą w przestrzeń literackości. Jednak o literackości czy literarności albo tekstualności jako żywole zarówno filozofii, jak i literatury, Derrida mówi w tym samym sensie, w jakim tradycyjnie pojętą mowę i pismo wpisuje w żywioł archi-pisma, pisma uogólnionego. Tekstualność i *archi-écriture* są tym samym — tkanką różnic, śladów, w której artykułuje się wszelki dyskurs, nie zaś zsyntetyzowaną jednością filozofii i literatury. Dekonstrukcja posiłkuje się rozróżnieniami, które podważa, wykorzystuje opozycje, które poddaje w wątpliwość, opiera się na pojęciach, których implikacje stara się przemyśleć i których pułapek usiłuje uniknąć. W tym też sensie jest *przedsięwzięciem podwójnym* — działa wewnątrz i na zewnątrz dekonstruowanego systemu: wkracza w ten system, lecz stara się weń nie wpaść, rozchwiewa go od wewnątrz, choć chce widzieć go z perspektywy zewnętrznej, „zamieszkuje” w nim, ale nie bierze go za własny, zachowuje wobec niego dystans.

Jeśli zaś można mówić o pewnym „uprzywilejowaniu” literatury, to tylko w tym sensie, iż Derrida jawnie deklaruje szczególne dla niej atencje, a nawet wyznaje, że to w jej stronę kierowało go „pierwotne pragnienie” (15, s. 80; 19, s. 85), i przypomina swe początkowe zamysły teoretyczne badania literatury w perspektywie fenomenologii — planowana praca pt. *Idealność przedmiotu literackiego* (zob. 20, ss. 36—37) — w tym sensie, iż jego nawiązania do literatury z reguły pozostają w duchu bardziej pozytywnym, bowiem przywołane pisarskie realizacje, odmiennie niż ma to miejsce w odniesieniu do filozofii (za wyjątkiem Nietzschego, choć pamiętać należy, iż, z jednej strony, jego dzieło ma kształt właśnie literacki, z drugiej, dekonstrukcja wydobywa z niego jedynie wymiar semantyczny /zob. 21/), nie zostają poddane druzgocącej krytyce, wreszcie w tym sensie, iż najbardziej błyskotliwe analizy Derridy to nie teksty poświęcone Heglowi, Husserlowi czy Heideggerowi, lecz prace o Mallarmé, Bataille’u,

Artaudzie. „Uprzywilejowanie” to, inaczej niż w przypadku niektórych dekonstruktywistów, dla których *filozofia właściwie znika* wchłonięta przez wszechogarniającą literackość, jest uprzywilejowaniem ujawniającym się raczej w „tonie”, w jakim Derrida nawiązuje do literatury, i nie polega na przypisaniu jej jakiejś przewagi nad filozofią, w efekcie arbitralnej decyzji dekonstruktora, lecz wynika z tego, iż wyłom w przedstawieniowym sposobie ujmowania języka, czyli w metafizyce obecności, „był pewniejszy i głębszy po stronie literatury i pisarstwa poetyckiego” (5, s. 139) i że o ile filozofia obiektem swym pragnień nieodmiennie czyniła prawdę, źródłową obecność, by oferować jedynie — od Platona po Heideggera — „przeblask poza-zamknięcia” i ostatecznie potwierdzać metafizykę, o tyle *dekonstrukcję* samej siebie znacznie wyraźniej *podjęła* właśnie literatura (co nie znaczy, iżby literatura charakteryzowała się wyższą niż filozofia samoświadomością; obie praktyki zmagaly się i nadal się zmagają z niejawnymi i powikłanymi metafizycznymi implikacjami), wykazując niejako większą konsekwencję — jeśli nawet nie popartą wyraźną konceptualizacją, to jednak zdecydowanie realizowaną w praktyce pisarskiej — w odsłanianiu swego językowego charakteru. „«Literatura» — podkreśla Riddel — może być zatem uprzywilejowana jedynie dlatego, że jest najczystsza funkcją samosymulującego ruchu pisania. «Literatura» to pisanie — «figura» funkcji wytwórczej, a wytworzony tekst to tylko jej pozór, faksymile, *fac-simile*, «roznosiciel»” (22, s. 295).

Dlatego Derrida koncentruje się na tekstach, które nie pozwalają się już ujmować i wyjaśniać w tradycyjnych kategoriach, na tekstach, które „dzięki właściwej im grze ujawniają i dekonstruują praktycznie *przedstawienie*” (3, s. 93). Obiektem jego analiz są przede wszystkim teksty, w których ów *proces samo-się-dekonstruowania* stał się znacznie bardziej jawny, teksty, które, choć z reguły przydaje się im miano „literackich”, to jednak z mimetycznym kształtem literatury niewiele mają wspólnego, bowiem „dokonały utorowania czy wyłomu jako najdalej wysunięte przyczółki” (3, s. 93). Derridę interesuje zatem ta postać literatury — znaczone nazwiskami Mallarmégo, Artauda, Valéry’ego, Bataille’a, Blanchota, Jabesa, Sollersa czy Geneta — która „nie jest martwa” i która „stawia sobie pytania o własne źródła, własne granice, własne założenia” (7, s. 17), by w ruchu zyskiwania samoświadomości *eksploatować swój językowy byt* (znaczące), czyli określać siebie jako pismo, tekst „graniczny”, naruszający rozróżnienie filozofia/literatura i nie podlegający jednoznacznemu wpisaniu w jeden z dwu rejestrów. „W ten sposób — komentuje Riddel — Derrida pozbawia nas literatury w jej relacji do prawdy po to tylko, by zwrócić nam «literaturę» już w cudzysłowie, tekst, którego mnogość znaczeń tkwi w jego grze różnic, łącznie z zawsze wpisanymi weń zachwiewającymi ponownymi znamionami, innymi tekstami, znakami nie wypełnionymi znaczeniem, lecz zawsze już podwójnymi, i znamionującymi podwójną grę tekstu” (22, s. 292). Tę postać literatury Derrida także poddaje dekonstrukcyjnemu przemyśleniu, czy może

tylko eksplikuje to, co w jej praktyce zostało już dokonane, przede wszystkim przez Mallarmégo.

Jeśli tradycyjnie pojęta literatura, literatura mimetyczna, wsparta była na tożsamości modelu i, ostatecznie, podporządkowana *instancji prawdy*, to Mallarmé platońską *mimesis* zastępuje *mimiką*, która jednak niczego nie imituje i tym samym unieważnia odwołanie do bytu, wobec czego nieodłączna metafizyce prawda przestaje być instancją ostateczną. Zakwestionowane zostaje zatem organizujące przeciwieństwo modelu i kopii, i Derrida traktuje „tekst poza ramami ontologicznymi jako pierwotny fundament, kopię pozbawioną modelu, sobowtóra pozbawionego tożsamości, platoński *pozór* (*simulacre*)” (23, s. 83). Ujmowanie literatury poza perspektywą ontologiczną oznacza, iż rządzona jest ona *logiką nierozstrzygalnika*, logiką mallarméańskiego pojęcia *hymen*: czystego „pomiędzy”, „pomiędzy-dwoma” (8, s. 240), które pozwalają się ująć formułą „ani/ani”, a zarazem „albo też” (3, s. 59), i jako takie nie podlegają dialektycznemu rozwiązaniu. Literatura (ale także „opowieść, teatr, dramat, balet, taniec, mimika” /8, s. 273/), pozbawiona wszelkiego fundamentu, rozstrzygnięcia, zmuszona jest więc znaleźć oparcie w samej sobie (zob. 8, s. 312). Nietzsche miał zatem rację: unieważniając świat prawdziwy, usuwamy zarazem iluzję, która przez Mallarmégo zastąpiona zostaje aluzją, jednak „aluzują do niczego” (8, s. 234). Jej obrazem jest piruet mallarméańskiej tancerki, który w każdym obrocie jest „tylko znamieniem innego piruetu, całkiem innego i tego samego” (8, s. 272). *Tekst to zatem scena*, na której inscenizowane jest gestualne pismo, jednak teatralność ta nie ma nic wspólnego z przedstawieniem, uobecnieniem, lecz zaciera motyw obecności. tutaj właśnie miałby się sytuować teatr okrucieństwa Artauda, teatr jednak o tyle niemożliwy, iż mający „wymazać powtórzenie w ogóle” (11, s. 361), (gdy tymczasem znak, aby mógł znaczyć, musi być powtarzany i powtarzalny), mający być „teatrem-świętem” (11, s. 359), czyli „samym życiem” (11, s. 343), nie zaś jego uwikłanym w metafizykę przedstawieniem, czyli uobecnieniem tego, co źródłowe, tego, co przewrotne, samego życia, bytu, obecności.

Aluzja znamionuje pismo, które odsyła tylko do siebie, czyli obywa się bez jakiegokolwiek zewnętrznego pretekstu, „nie jest niczym podyktowane” (8, s. 230), zarazem jednak odnosi się do innego pisma, do niewyczerpanej wielości innych tekstów (zob. 8, s. 229). Zatem tekst, który nakłada się na siebie, „odsuwa w ten sposób odesłanie” (8, s. 270) czy też czyni je nieobecny (zob. 8, s. 239), bowiem gra odesłań jest grą w nieskończoność. Literatura to zatem „tekstualny labirynt wytapetowany lustrami” (8, s. 221), „lustro lustra” (8, s. 234). Nie odsyła więc ku czemuś, co sytuuje się przed i poza nią, do źródłowego sensu, który miałaby przenieść, do pierwotnej obecności, którą miałaby uobecnić, lecz jest pismem, które „nic-nie-znaczy” (3, s. 23). Wydobyć tekstualności, tekstury tekstu to dostrzeżenie „spacji tekstu” (8, s. 263), która czyni zeń „totalną ekspansję litery” (8, s. 206), z sensu zaś „polimodalną sieć znaczeń” (8, s. 203),

i zarazem zaznacza się *przewagą syntaksy nad semantyką*. Ten formalny wymiar relacji między znakami, pustka semantyczna, biel kartki, czyli rozsuniecie i rozprzestrzenienie tekstu wraz z jego grą odesłań, czyniącą zeń „tekst jak okiem sięgnąć” (8, s. 231), a więc tekstualizującą wszelki kontekst, powoduje, iż *sens* ujawnia swój istotny charakter — nie jest aprioryczną strukturą obecności, lecz *ruchem, grą, wytwarzaniem*, ulega rozplenieniu. Zatem tekst, uwikłany w grę odesłań, powołujący nieskończoną wielość innych tekstów, „opisywałby w rzeczywistości swą własną instaurację” (24, s. 48). Literatura uwalnia się od swego mimetycznego, czyli w istocie metafizycznego kształtu i jawi się jako „pismo intertekstualne” (23, s. 85), czy też jako „tekstualna fikcja, maszyna do pozorowania sensów” (25, s. 44), zatem „anuluje się w swej nieograniczoności” (8, s. 252), czyli sytuuje się poza wszelkim, jak i wszystko ogarnia czy pochłania, nie pozostaje w żadnej relacji do świata, bo *świat także jest tekstem*, w którym różnica i powtórzenie w nieskończoność rozpleniają sensy, sensy zawsze do odczytania.

Jednak rozważania Derridy nad kształtem literatury nie prowadzą się wyłącznie do wydobycia pisma, tekstualności, i pokazania sensotwórczego procesu rozplenienia, lecz dotyczą także problemu kulturowo utrwalonej postaci, pod jaką literatura funkcjonuje, *problem książki*, woluminu, i tę jej postać konsekwentnie poddają zakwestionowaniu. Dzieje się zaś tak dlatego, że „idea książki to idea skończonej albo nieskończonej całości zaczającego; całość znaczącego może zaś być tym, czym jest — całością — jedynie jeśli poprzedza ją ukonstytuowana całość znaczonego, nadzoruje jego zapis i znaki, w swej idealności jest od niej niezależna. Idea książki odsyłająca zawsze do naturalnej całości jest głęboko obca sensowi pisma. Jest encyklopedycznym zabezpieczeniem teologii i logocentryzmu przed rozbiciem przez pismo, przed jego aforystyczną energią i (...) różnicą w ogóle” (5, ss. 30—31). Chodzi więc o to, iż sam zamysł książki, projekt uporządkowanego zbioru stronic, linearnego zapisu rządzonego właściwymi mu regułami, jest wyrazem i utrwaleniem metafizycznego sposobu myślenia.

Tymczasem „*tekst* rozbija dzieło” (24, s. 85), a „destrukcja książki obnaża powierzchnię tekstu” (5, s. 31), który poprzez bezustanną grę odesłań wplata się w pasmo innych tekstów, z którymi zostaje złączony i od których nie sposób go już oddzielić. Pasma tekstów jako odesłanie to zarazem nieobecność modelu, wobec którego tekst miałby pozostawać w relacji przedstawiania, to nieobecność świata, który książkę miały poprzedzać i umożliwiać. Tekst nie jest więc czymś różnym od świata czy też świat także ma charakter tekstualny. Wobec tego „*«literatura» wychodzi z książki*. Księga Mallarmégo jest wyjściem z książki” (8, s. 63). *Literatura*, rozumiana jako *pleniąca się wielość sensów*, nie daje się zamknąć skończoną postacią oprawnego tomu. Ma ona raczej kształt wyciągających się i obejmujących wszystko macek, wobec czego zarówno „jedność książki”, jak i „jednostka książka”, ulec musi zakwestionowaniu (3, s. 11).

Rozplenienie, gra tekstualnych odesłań, nie pozwala się sprowadzić do ograniczającego i odgraniczającego woluminu. Literatura czy też jej realizacja w postaci książki nie może być „skończonym i *ustanowionym* przedmiotem, spoczywającym w przestrzeni biblioteki” (8, s. 63). Forma książki jest więc nieadekwatna do wymogów, jakie stawia pismo, które nie posiada granicy i nie kończy się w miejscu, w którym, konwencjonalnie, kończy się książka — na ostatniej stronie czy okładce.

Zakwestionowanie książki to także zakwestionowanie całej tej tradycyjnej struktury. Najpierw zaś tytuł. *Tekst nie może mieć tytułu*, bowiem formuła ta zakłada całościujące nazwanie, a zatem zawłaszczenie i ograniczenie ruchu znaczenia. Tytuł jako wyraz zamykający tekst jest niemożliwy. Należałoby, zgodnie z zamysłem Mallarmégo „znieść tytuł”, gdyż jest on czymś, jak „podniesienie głowy”, jak „centrum”, a zatem „początek, rozporządzenie, szef, archont” (8, s. 204). Dlatego tekstu poświęconego Mallarmému Derrida nie opatruje tytułem — *La double séance* to tytuł dodany przez wydawcę.

Podobnie Derrida widzi *sytuację przedmowy*, która jest „słowem ojca opiekującego się i towarzyszącego swemu pismu, odpowiadającego za syna, starającego się (...) opanować nasienność” (8, ss. 52—53). Zakłada więc — zgodnie z metafizycznym ideałem przejrzystości i mistrzostwa — wypowiedzenie tego, co było do wypowiedzenia i do wyłożenia: sensy, które, gdy tylko zakończy się ona, przed-mowa, a rozpocznie zasadniczy dyskurs, zostaną trafnie uchwycone i jawnie pokazane. Zakłada obecność przed i poza tekstem.

Także jakikolwiek organizujący *podział tekstu* (rozdziały, podrozdziały, sceny czy akty) *nie przystaje do pisma*, gdyż odtwarza w książce filozoficzny „porządek racji”, który pismem nie rządzi i jest mu obcy. A więc także zwykły układ książki — początek, rozwinięcie, zakończenie — znamionuje, rozpięty między *arche* i *telos*, linearny dyskurs, zakłada, że „można by opanować rzecz i wystawić ją na pokaz czy uobecnić” (26, s. 192). Zakwestionowanie początku, prawomocnego punktu wyjścia, to tyle samo, co usunięcie pierwszego zdania — tekst wpisuje się przecież w nieskończone pasmo innych tekstów, *zawsze już* jest jego znamieniem, nic go nie otwiera ani nie kończy — a także usunięcie ostatniego zdania, gdyż nie ma zamknięcia, spełnienia (*eschaton*), wobec czego nikt nie może pretendować do „posiadania ostatniego słowa” (26, s. 193). Derridiańskiej woli zakwestionowania nie może uniknąć żadna z tradycyjnych kategorii związanych z klasycznym pojmowaniem literatury — od tropów stylistycznych począwszy, a na autorze skończywszy.

Przedsięwzięcie Derridy w tej mierze, w jakiej zakrojone jest na zdekonstruowanie tradycyjnej opozycji filozofii i literatury, nie prowadzi więc do uzasadnienia jakiejś *przewagi* jednej z dwu praktyk, do uprzywilejowania którejś z nich, nie ma też na celu zatarcia wszelkich różnic między nimi i całkowitego ich zhomogenizowania, nie prowadzi również do rezygnacji z tych pojęć. Ujawnia natomiast, iż samo to przeciwstawienie ma charakter metafizyczny, czyli

artykułowane jest w języku metafizyki. Rozczłonkowanie zaś i przemyślenie tego języka, odstąpienie tkwiących u jego podstaw założeń, prowadzące do podważenia i zakwestionowania obecności, źródła, tego, co pierwotne, jako „zarazem transcendentnego i naturalnego złudzenia” (6, s. 346), zatem także zakwestionowanie waloru prawdy, powoduje, iż opozycja ta traci uniwersalną prawomocność i nie daje się już jednoznacznie utrzymać. Toteż Derrida, wskazując, iż sama literatura uwalnia się od uwikłania w metafizyczne presupozycje przedstawieniowego (mimetycznego) kształtu, i próbując opisać ją w kategoriach tekstu i pisma, sugeruje podobny sposób traktowania i ujmowania filozofii, sugeruje jej *wersję gramatologiczną*. Ów zasadniczy fakt, że *filozofia jest tekstem*, że ma charakter pisany, pociąga za sobą, jego zdaniem, trzy konsekwencje:

1. Przede wszystkim należy „zerwać z cyrkularnym systemem mówić-dać-się-słyszeć, z tą obecnością dla siebie sensu u źródła, którego prawda nieprzerwanie powraca” (6, s. 346). Chodzi więc o *zerwanie z kręgiem hermeneutycznym i logocentrycznym*, zerwanie z pisaniem przeciwko pismu, z pominięciem pisanego charakteru filozofii, czyli z odsyłaniem do pierwotnej instancji głosu, sensu, myśli, logosu, do „mówiącego źródła” (6, s. 346).

2. Dostrzegając „przynależność tekstu (teoretycznego czy innego) do pewnej całości” (5, s. 67), jaką stanowi pojęcie *episteme* i logocentryczna metafizyka, filozofię należy traktować, zgodnie z zaleceniem Valéry’ego, jako „sprawę formy” (6, s. 348), czyli „badać strukturę formalną tekstu filozoficznego, jego organizację retoryczną, specyfikę i różnorodność typów tekstualnych, modele ekspozycji i produkcji — wykraczając poza to, co zwano niegdyś gatunkami, przestrzeń jego inscenizacji i syntaksę, która nie jest tylko artykulacją znaczących, odniesień do bytu czy prawdy, lecz także urządzeniem obejmującym jego metody i to wszystko, czemu miały one służyć. Krótko mówiąc, traktować filozofię jako «szczególny gatunek literacki», który czerpie z zasobów systemu językowego, organizując, narzucając lub naginając pewien zespół środków tropicznych starszych niż filozofia” (6, ss. 348—359).

3. Traktując filozofię jako pismo należy dostrzec, iż „jej operacje i formy nie są kierowane i nadzorowane przez zasadę sensu, myśli czy bytu” (6, s. 350), lecz, podobnie jak w przypadku literatury, stają się kwestią stylu i gry, w której zawsze mamy do czynienia z nadmiarem — z nadmiarem sensu, podlegającego rozplenieniu.

Jakkolwiek więc podkreślić należy wyraźny i istotny *wpływ dekonstrukcji na obie praktyki pisania* — do tego stopnia, iż po przetoczeniu się rozbiórki przez ich obszar tradycyjne pojęcie literatury i filozofii nie mogą już bez złej wiary być pojmowane w tradycyjnym sensie, zaś dzieląca je granica, która nigdy zresztą nie miała charakteru wyraźnej linii demarkacyjnej, ulega fundamentalnemu wręcz zatarciu, bo, jak podkreśla Rorty, filozofia jest „pewnego rodzaju pismem” (zob. 27) — to jednak warto zwrócić uwagę, iż *najbardziej doniosłe i interesujące*

wydarzenia tekstualne — a region eksploatacji dekonstrukcji jest tego najlepszym potwierdzeniem — mają miejsce na owym niejednoznacznym skraju, *na obrzeżach*, w marchiach — terenach przygranicznych (pod nieobecność granicy), na marginesach. Nie gdzie indziej przecież sytuuje się tak pisarstwo Platona, jak i Mallarmégo, tak Heideggera, jak i Artauda, a już bodaj przede wszystkim Nietzschego i Bataille'a. I ten właśnie region Derrida czyni — i to w stopniu coraz bardziej wyraźnym — własnym. Nie ogranicza się bowiem do teoretycznych ustaleń opartych na analizach tekstów preferowanych przez siebie „pisarzy”, lecz podkreślając, iż chodzi mu o praktyczne zdekonstruowanie opozycji *logos-mythos*, w swych późniejszych pracach koncentruje się na pisarskiej realizacji, na kształcie dyskursu, uznawszy, iż zabieg dekonstrukcyjny „praktycznie, tekstualnie może się dokonać jedynie drogami *innego* pisma, przy całym ryzyku, jakie to ze sobą niesie” (3, s. 72). Kiedy sposób pisania właściwy swym poprzednim „książkom” — ową wielość strategicznych wybiegów, praktykę cudzysłowu i skreślenia — uzna za niewystarczający (w sensie zapewnienia środków ochrony przez niebezpieczeństwem metafizycznego zawłaszczenia), zacznie wykorzystywać poczynione przez siebie ustalenia i *dekonstrukcję podda radykalizacji* — w każdym razie radykalizacji w kształcie zapisu — spróbuje zatem „literackiego wykonania myśli różni” (26, s. 191).

O ile pierwsze teksty Derridy stanowiły *dyskurs metafizyczny*, i w tym sensie pozostawały jeszcze zdecydowane w obszarze tradycyjnie pojętej filozofii, o tyle prace późniejsze jawnie poza ten region wykraczają. *Wstęp do Pochodzenia geometrii* oraz *La voix et le phénomène* mają jeszcze klasyczny kształt, począwszy natomiast od *La dissémination* i *Marges* tradycyjny dyskurs ulega powolnej dezintegracji, by wyraz z *Glas*, *La carte postale* czy *Memoires* zdecydowanie przesunąć się ku regionowi „literatury”. Postawiona przez Derridę kwestia *stylu*, który nie jest własnym stylem autora, charakterystyczną dlań dyspozycją (bo to, co własne, to postać obecności), lecz, jak pisarstwo Nietzschego, odsyłać ma do aforystycznej wielości, stanowi wymóg „pisania inaczej” (6, s. XX), powołuje „inne pismo” (3, s. 72) — zarówno w sensie pisania w odmienny od tradycyjnego (redukującego zapis) sposób, jak i innego pojmowania pisma (nie tylko jako materialnej inskrypcji, lecz także — a w gruncie rzeczy przede wszystkim — jako śladu i różnicy, jako archi-pisma). I choć Derrida nie twierdzi, iżby jego celem było osiągnięcie jakiejś homogenicznej tekstualności, syntezy filozofii i literatury, to jednak uznaje, że jego „teksty nie należą ani do rejestru «filozoficznego», ani «literackiego»” (3, s. 95), i kreują w istocie *nie kończący się tekst*. W tym też sensie ma zapewne rację Gasché, uznając, iż dekonstrukcja, choć nie rezygnuje z filozoficznej kompetencji, z dyskusji z filozoficzną tradycją i wielu jej tradycyjnych zagadnień, to jednak sytuuje się „na marginesie zarówno filozofii, jak i literatury” (28, s. 255), a także Norris, dostrzegając w niej konieczną konfrontację obu tych praktyk na płaszczyźnie pisma, tekstualności (zob. 29, s. 18 nn.).

Derrida pisze zatem inaczej. Pisze w taki sposób, by nie tylko deklaracjami składanymi przez własny dyskurs (ten aspekt odsyła bowiem do intencji jako postaci „znaczzonego transcendentálnego”), ale samym jego kształtem (i w tym sensie kształt tego pisarstwa jest właśnie konsekwencją przyjętej przez Derridę opcji teoretycznej, jej praktyczną — tekstualną, w pisaniu — realizacją; choć da się także ująć jako, paralelny z amerykańską powieścią postmodernistyczną, eksperyment formalny, lub po prostu gra słów, zabawa i kpina) stawiać opór tendencji metafizyki do rekonstrukcji, czyli, innymi słowy, utrudniać bądź wręcz *uniemożliwiać lekturę hermeneutyczną* polegającą na rozszyfrowaniu ukrytego w tekście sensu, prawdy, lecz, przeciwnie, *zmuszać do aktywnej interpretacji*, w której sensy ulegają rozplenieniu, rozplenienie to wręcz instauować, zamiast ograniczać się do jego teoretycznego opisu.

Dekonstrukcja — i to jej styl, jej strategia — w przeciwieństwie do logocentrycznej redukcji zapisu, właśnie zapis ten wydobywa, uwidacznia i eksploatuje: odwołuje się do szerokiej gamy znaków niefonetycznych (tym samym niejako przeciwstawiając się akustycznemu charakterowi metafizyki) — cudzysłowy, nawiasy, kursywa, cytaty, nawet skreślenia; rozbija linearny tok wyводу, by powracać, zaczynać gdzie indziej albo w inny sposób; konstruuje złożone gry językowe, odwołujące się do niesłyszalnej, a tylko widzialnej różnicy, np.: *L'antre de Mallarmé / L'„Entre” de Mallarmé / L'entre-deux „Mallarmé”* (8, s. 207); wreszcie posuwa się do niemal całkowitej dezorganizacji przestrzeni lektury, zaszczepienia na sobie wzajemnych różnych tekstów (począwszy od *Glas*), odwołuje się do fikcyjnej korespondencji (*La carte postale*), urywa i rozsypuje pisane zdania (*La vérité*).

Należy jednak podkreślić, iż Derrida stwierdza, że ten osobliwy sposób pisania, „wikłając się na niektórych stronicach w pismo zarazem natarczywe i eliptyczne, odciskające się (...) wręcz skreśleniami, porywające każde pojęcie w nieskończony łańcuch różnic, otaczające się czy zaplątujące w tyle ostrożności, odwołań, przypisów, cytatów, collage'ów, uzupełnień, nie jest (...) praktyką zupełnie pewną” (3, s. 24) — *nie daje rękojmi uniknięcia metafizyki*. Stanowi jednak dobrą sposobność, by tego usilnie próbować, tym bardziej — świadczy o tym kierunek ewolucji pisarstwa Derridy — że dekonstruktor uznaje, iż właśnie dezorganizacja tekstu, zradykalizowana wersja dekonstrukcji nie odwołująca się już do uprzywilejowanego pojęcia różni, lecz powołująca coś, jak „ni-by-filozofię”¹, stanowi najbardziej konsewentną próbę wyjścia poza metafizykę. Z całą jednak pewnością pisarstwo to odsłania konstytutywną dla języka „przypadkowość”, charakterystyczną dlań możliwość kreowania nieoczekiwanych i nie dających się przewidzieć efektów znaczeniowych, ową „entropię języka” (30, s. 188), której opanować nie jest w stanie żadne jego „normalne” użycie (zob. 31, s. 75 nn.) — walory, które zwykło się przypisywać raczej

¹ Określenie to zawdzięczam prof. S. Morawskiemu.

literaturze niż filozofii, choć tych ostatnich terminów w odniesieniu do dekonstrukcji używać należy z całą ostrożnością, opatrując je cudzysłowami i zarówno „jednym i drugim”, jak i „ani tym, ani tym”.

BIBLIOGRAFIA

- ¹ B. Banasiak: *Samobójstwo filozofii, czyli współczesna humanistyka francuska*. „Twórczość” 1989 nr 8.
- ² B. Banasiak: „Tekst jak okiem sięgnąć”. *Gramatologiczna dekonstrukcja zachodniej metafizyki*. „Colloquia Communia” 1988 nr 1—3.
- ³ J. Derrida: *Positions*. Paris, Minuit 1972.
- ⁴ B. Banasiak: *Cala reszta jest już tylko literaturą. Derridiańska wersja „końca filozofii”*. Colloquia Communia’, op. cit..
- ⁵ J. Derrida: *De le grammatologie*. Paris, Minuit 1967.
- ⁶ J. Derrida: *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit 1972.
- ⁷ C. Clement: *A l’écoute de Derrida*. „L’Arc” no 54.
- ⁸ J. Derrida: *La dissémination*. Paris. Seuil 1972.
- ⁹ J. Derrida: *Economimesis*. W: *Mimesis des articulations* (collectif). Paris. Aubier-Flammarion 1975.
- ¹⁰ J. Culler: *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Cornell University Press, Ithaca, New York 1982.
- ¹¹ J. Derrida: *L’écriture et la différence*. Paris, Seuil 1967,
- ¹² B. Banasiak: *Wokół wątpliwości. Dekonstrukcja — próba krytyki* (w druku).
- ¹³ B. Banasiak: *Przemieszczenie metafizyki* (w druku).
- ¹⁴ J. Derrida: *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris. Galilée 1983.
- ¹⁵ J. Derrida: *Entretien avec Ch. Descampes*. W: *Entretiens avec „Le Monde”*. 1. *Philosophies*. La Découverte et Le Monde. Paris 1984.
- ¹⁶ J. Culler: *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich*, przeł. M. B. Fedewicz. „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 4.
- ¹⁷ J. Derrida: *La vérité en peinture*. Paris, Flammarion 1978.
- ¹⁸ J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/M 1985.
- ¹⁹ *Derrida l’insoumis, entretien avec C. David*. „Le Nouvel Observateur”, 9 września 1983.
- ²⁰ J. Derrida: *The Time of a Thesis: Punctations*. W: A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*. Cambridge University Press 1982,

²¹ B. Banasiak: *Interpretacja i styl. Derridiańska wizja filozofii Fryderyka Nietzschego*. W: *Renesans niemieckiego marksizmu a marksizm współczesny*. pr. zbior., Warszawa 1990.

²² J. N. Riddel: *Od Heideggera do Derridy aż po przypadek: podwojenie a język (poetycki)*, przeł. M. B. Fedewicz. „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 4.

²³ D. Giovannangeli: *La question de la littérature*. „L’Arc”, op. cit.,

²⁴ D. Giovannangeli: *Écriture et répétition. Approche de Derrida*. U.G.E., „10/18”, Paris 1979.

²⁵ F. Laruelle: *Le texte quatrième*. „L’Arc”. op. cit.,

²⁶ L. Ferry, A. Renaut: *La pensée 68. Essai sur l’antihumanisme contemporain*. Gallimard, Paris 1985.

²⁷ R. Rorty: *Philosophy as a King of Writing*. W: *Idem, Consequences of Pragmatism (Essays: 1972—1980)*. Mineapolis 1982.

²⁸ R. Gasché: *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1986.

²⁹ Ch. Norris: *Derrida*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1987,

³⁰ P. Ricoeur: *Meta-foryczne i meta-fizyczne*, przeł. T. Komendant. „Teksty” 1980 nr 6.

³¹ H. Staten, *Wittgensten and Derrida*. University of Nebraska, Lincoln 1984.