

Rodolphe Gasché

Widma Nietzschego

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (64), 187-196

2000

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.

Rodolphe GASCHÉ

Widma Nietzschego

Nawet jeśli zarówno francuska, jak i niemiecka hermeneutyka zdaje się podchodzić z równą rezerwą do dekonstrukcji, to czy nie wymowny jest fakt, że tylko niemiecka poszukuje z nią krytycznej konfrontacji? Powszechnie wiadomo, że Gadamer i Derrida nigdy nie znaleźli wspólnej płaszczyzny porozumienia. Jak zauważył Pöggeler, ogólny dialog pomiędzy niemiecką hermeneutyką i dekonstrukcją uniemożliwiony jest przez fakt, że filozofia hermeneutyczna (zapoczątkowana w latach dwudziestych projektem Diltheya i Husserla, przejętym następnie i w pełni zrealizowanym przez Gadamera) faktycznie przemilcza Schelerowskie i Beckerowskie próby wprowadzenia do niemieckiej fenomenologii myślenia inności i zarazem myślenia śladu Innego. Toteż, jak sugeruje dalej Pöggeler, niemiecka fenomenologia i hermeneutyka niezdolne są do włączenia we własną tradycję koncepcji śladu i konsekwentnie ją odrzucają, przez co skutecznie pozbawiają się samej podstawy i możliwości nawiązania dialogu nie tylko z fenomenologią francuską, ale także z dekonstrukcją, którym wspólne jest podjęcie i rozwinięcie myślenia śladu¹.

Pozwolę sobie wskazać dodatkową przeszkodę w tej dyskusji, choć prawdopodobnie nie pozostaje ona bez związku z zastrzeżeniami Gadamera dotyczącymi pojęcia Innego. Tą właśnie przeszkodą jest postać Nietzschego, która na pewno ma wpływ na ocenę dekonstrukcji przez hermeneutykę filozoficzną. Najpierw jednak chciałbym zadać bardziej fundamentalne pytanie. Skąd mianowicie bierze się impuls, by myśl Derridy zrazu odczytywać raczej w świetle poglądów innego myśliciela niż wychodząc (przynajmniej na początku) od niej samej? W moim przekonaniu ten sposób konfrontacji z myślą innego filozofa ściśle wiąże się z samym

^{1/} Por. O. Pöggeler *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Munich: Karl Alber, 1994, s. 479–498. Hermeneutyka Ricoeura, szczególnie w swojej późniejszej formie, nie zamknęła się wobec owej koncepcji Innego i śladu. Zapewne dlatego debata pomiędzy Ricourem i Derridą została w dużej mierze ograniczona do *Sachfragen*.

Przekłady

projektem hermeneutyki filozoficznej. Gadamerowskie ujęcie myśli Heideggera nie jest tu jedynie przykładem – ustanawia także płaszczyznę dla takiego podejścia. Mimo że Gadamer w *Prawdzie i metodzie* utrzymuje, iż hermeneutyka filozoficzna czerpała swoją inspirację z wczesnych wykładów Heideggera o hermeneutyce faktyczności, to Heideggerowskie analizy wstępnej struktury rozumienia zostały w interpretacji zredukowane do tego, co Gadamer uznaje za wczesnoromantyczną – wymierzoną w Oświecenie – rehabilitację pojęcia przesądu. Ten gest poszukiwania wyjaśnienia dla nowych osiągnięć myśli współczesnej (bez względu na to, czy się je akceptuje, czy odrzuca) jako wariacji na temat wczesnomieckiego romantyzmu dostarcza Niemcom (przykładem Manfred Frank) wzorca recepcji większej części tzw. postmodernistycznej myśli francuskiej. Angażowanie Nietzschego w ocenę dekonstrukcji podtrzymuje ów hermeneutyczny gest zmagania się z tym, co nowe, przez interpretowanie go albo jako powrotu do wcześniejszych projektów, albo jako czegoś, co im nie dorównuje. Ale nazwisko Nietzschego – dla wielu wystarczający powód do umniejszania wartości wszelkiej myśli z nim związanej – jest przecież jedynym nazwiskiem, które filozoficzna refleksja w rodzaju hermeneutyki filozoficznej, celowo odcinająca się od koncepcji myślenia innego, może dla tejże koncepcji przytoczyć, pozorując przez to nawiązywanie dialogu z tym, co uznaje za niesłuszne.

Ale gdy hermeneutyka przywołuje Nietzschego w kontekście swej krytyki dekonstrukcji, stawką jest tu również Heideggerowska interpretacja Nietzschego, a szerzej – interpretacja myśli Heideggera w ogóle. Gadamer, biorący udział w tzw. „debacie Gadamer-Derrida”, nie zgadza się z twierdzeniem przypisanym Derridzie, że „Heidegger faktycznie nie zerwał z logocentryzmem metafizyki”. Według Gadamera:

Derrida jest przekonany, że Heidegger w tej mierze, w jakiej pyta o istotę prawdy lub sens bycia, nadal mówi językiem metafizyki, który poszukuje sensu jako czegoś zewnętrznego, co należy odkryć [*vorhandenen und aufzufindenden*]. W takim przypadku Nietzsche byłby uznany za bardziej radykalnego. Albowiem jego koncepcja interpretacji nie pociąga za sobą odkrywania uprzednio istniejącego sensu, ale jego ustanawianie w służbie „woli mocy”. Tylko wtedy logocentryzm metafizyki jest naprawdę przelamany.²

Tak przedstawiany Derrida pojmowałby relację pomiędzy Nietzschem i Heideggerem jako współzawodnictwo w demaskowaniu metafizyki, przy czym w rywalizacji tej Nietzsche oceniany byłby wyżej, jako myśliciel bardziej radykalny. W relacji z Heideggerem, któremu przecież hermeneutyka filozoficzna wiele zawdzięcza, Derrida postrzegany jest jako nietzscheanista, a więc jako zagrożenie dla hermeneutyki. Zanim jednak przyjmiemy Gadamerowski styl myślenia i krytykę, musimy zapytać, co każe Gadamerowi (i przy okazji wielu innym) myś-

^{2/} H.-G. Gadamer *Text and Interpretation*, w: *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, pod red. D. P. Michelfelder i R. E. Palmer, Albany 1989, s. 24.

Gasché Widma Nietzschego

leć, że dekonstrukcja hołduje w pierwszym rzędzie myśli Nietzschego. Skąd u Gadamera przekonanie, że Derrida rzeczywiście ma tak pochlebne zdanie o Nietzschem?³

Ilościowo rzecz ujmując, Derrida wiele o Nietzschem nie pisał⁴. Oczywiście, na tej tylko podstawie nie można uznać, że Nietzsche nie jest bliski myśleniu Derridy. Może tylko sposób, w jaki zasymilował on Nietzschego jest znacznie bardziej wyrafinowany i subtelny. Takie właśnie jest zdanie Michela Haara. Ale chociaż Haar próbował wykazać, że „Nietzsche nie jest jedynie wyróżnionym punktem odniesienia” Derridy i że jeśli „kiedykolwiek jakiegoś filozofa stać było na «puszczenie swego pióra w tan»”, to właśnie Derridę, to dodaje także, że, paradoksalnie, „bliskość myśli Derridy z myślą Nietzschego jest tak radykalna, że rodzi to problemy. Nikomu nie przyszłoby przecież do głowy, żeby nazywać Derridę nietzscheanistą” – dodaje⁵. Faktycznie Haar utrzymuje, że Derrida zapożycza szereg motywów i strategii od Nietzschego, dochodzi jednak również do wniosku, iż Derrida zawłaszcza je, „nie opowiadając się w najmniejszym stopniu za fundamentalną tezą Nietzschego”⁶. Jeżeli tak jest w istocie, trzeba zapytać, na jakiej podstawie motywy te mogą być w ogóle nazwane nietzscheańskimi. Sam Haar zadaje sobie w końcu pytanie: „Kim jest Nietzsche dla Derridy?”⁷. Oczywiście Nietzsche, którego Haar znajduje u Derridy, nie jest Nietzschem historycznym. W każdym razie również od Husserla, Heideggera i Lévinasa zapożycza Derrida bardzo wiele motywów, nie trzymając się przy tym ściśle ich twier-

3/ W filozofii nieczytanie filozofów, których się krytykuje, nie jest równoznaczne z umniejszaniem filozoficznych dokonań. W rzeczywistości brak odniesień do pisarstwa Derridy w kilku jego esejach o dekonstrukcji można rozumieć jako oznakę tego, że Gadamerowska znajomość dekonstrukcji nie jest rozległa, jeśli nie jest wyłącznie wtórna, jak w istocie skłonny jestem wnioskować z roli pośrednika, jaką odgrywają dla Gadamera interpretacje myśli francuskiej, a zwłaszcza Derridy, dokonane przez Manfreda Franka (Por. wprowadzenie – *Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik* – do tomu towarzyszącego *Prawdzie i metodzie*, w: H.-G. Gadamer *Gesammelte Werke*, t. 2, *Hermeneutik II*, Tübingen 1993, s. 15–16). Jeśli jednak zamierzam dowodzić tutaj, że rażącym przeinaczeniem jest twierdzenie, jakoby Nietzsche był kluczem do dekonstrukcji, a Derrida wygrywał Nietzschego przeciwko Heideggerowi, to nie tylko po to, żeby zakwestionować mizerne filologiczne podstawy Gadamerowskiej krytyki dekonstrukcji, ale by dalej badać historyczne i teoretyczne powody kłopotliwego położenia niemieckiej hermeneutyki.

4/ Chociaż Derrida czasem przywołuje Nietzschego w ważnych momentach swoich tekstów – jak na przykład w *Gramatologii* – poświęca tylko kilka studiów Nietzschemu: *Ostrogi, Otobiographies, Interpreting Signature (Nietzsche/Heidegger): Two Questions* i ostatnio parę rozdziałów w *Politiques de l'amitié*.

5/ M. Haar *The Play of Nietzsche in Derrida*, w: *Derrida: A Critical Reader*, pod red. D. Wood, Oxford 1992, s. 52 i nast.

6/ Tamże, s. 59.

7/ Tamże, s. 53.

dzeń. W ten sposób łatwo można by uznać, że myśl Derridy jest równie bliska myśli tych filozofów jak myśli Nietzschego.

Nawet jeśli wypowiedzi Derridy dotyczące jego związku z Nietzsem niekoniecznie muszą być od razu ostatnim słowem w tej kwestii, to jednak muszą być brane pod uwagę przy przejściu do tych tekstów, w których Derrida bezpośrednio zajmuje się Nietzsem. Na przykład w *Nous autres Grecs* Derrida pisze: „W przeciwieństwie do tego, co można sądzić przy zbyt pospiesznym lub zbyt makroskopowym podejściu, moje odczytania Nietzschego są często w stosunku do niego bardzo «podejrzliwe», by posłużyć się cudzym słowem. Są ironiczne, krytyczne lub «dekonstrukcyjne». I dodaje: „Jest to, mówiąc bez ogródek, równie prawdziwe w odniesieniu do moich odczytań Heideggera”⁸. Zatem Nietzsche nie tylko nie jest przejmowany bezkrytycznie, ale traktuje się go z podobną „podejrzliwością” jak Heideggera. Derrida prawie zawsze rozważa Nietzschego w zestawieniu z Heideggerem, przez co często konfrontuje go z pytaniem o to, dlaczego kilka jego tematów – które wydawałyby się nie współgrać z ideologią nazistowską – daje się jednak zawłaszczyć przez język narodowego socjalizmu i w ten sposób poręcza za niego. Jakkolwiek konieczne jest podkreślenie owej Derridowskiej „podejrzliwości” w stosunku do Nietzschego, sam termin nie jest odpowiedni do opisanie dekonstrukcyjnego odczytania ani myśli Nietzschego, ani Heideggera, ani kogokolwiek innego⁹. Jak jasno wynika z *Otobiographies*, gdzie Derrida stawia kwestię Nietzscheańskiej sygnatury polityki narodowego socjalizmu, celem tej „podejrzliwości” nie jest ani pozbycie się Nietzschego raz na zawsze, ani intencja oddzielenia tego, co akceptowalne, od tego, co nieakceptowalne. Dekonstrukcyjne odczytanie Nietzschego jest raczej próbą wyjaśnienia możliwości, że „«te same» słowa i «te same» twierdzenia – jeśli rzeczywiście są takie same”, mogą być interpretowane na różne, niewspółmierne sposoby i że w pewnych kontekstach mogą nabierać dokładnie przeciwnych znaczeń¹⁰. Derridowskie odczytania są zatem próbą pokazania, że nie ma żadnego sposobu na wyodrębnienie akceptowalnego Nietzschego, z którym można by się identyfikować bez jednoczesnej konieczności uwzględnienia jego drugiej strony, strony która

^{8/} J. Derrida *Nous autres Grecs*, w: B. Cassin *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris 1992, s. 269.

^{9/} Zwłaszcza dla tych filozofów formacji hermeneutycznej, którzy w Niemczech próbują zmierzyć się ze współczesnymi osiągnięciami myśli francuskiej, odniesienie do Nietzschego nie jest jedynie przejawem rezygnacji z sylogistycznego rozumowania i świętowaniem estetycznie uzasadnionego istnienia, lecz natychmiast wywołuje widmo narodowego socjalizmu. Manfred Frank, odnosząc się do tych, których nazywa „nowymi dekonstruktorami” znaczenia (innymi słowy – współczesnych myślicieli francuskich) otwarcie stwierdza: „W podobny sposób, jak to już kiedyś miało miejsce w niemieckiej historii, Nietzsche i jego interpretatorzy tym razem pojawili się we Francji”.

^{10/} J. Derrida *The Ear of the Other*, pod red. C. McDonalda, Lincoln 1985, s. 24. Por. także s. 30, gdzie Derrida pisze: „to, co gdzie indziej uchodzi za «te samą» wypowiedź, mówi coś dokładnie przeciwnego i w zamian odnosi się do odwrotności, do reaktywnej odwrotności tej właśnie rzeczy, którą odtwarza”.

Gasché Widma Nietzschego

dopuszcza niekiedy najgorsze skojarzenia. Jest to przeważający gest we wszystkich jego odczytaniach Nietzschego (lub innych myślicieli przy takim samym ujęciu), nawet jeśli kontekst i stawka mogą być inne. Ani jeden Nietzscheański motyw nie jest wolny od takiego traktowania.

Zanim przedyskutujemy tę kwestię na podstawie *Ostróg*, bezpośrednio odwołując się do problematyki interesującej mnie w kontekście hermeneutycznej krytyki dekonstrukcji (tj. w kontekście przekonania, że kiedy dochodzi do przewyciężenia metafizyki, Derrida uznałby Nietzschego za myśliciela bardziej radykalnego), chciałbym krótko zatrzymać się nad bardzo wczesnym u Derridy odwołaniem do Heideggerowskiej interpretacji Nietzschego i jego próbą, by „chronić Nietzschego przed lekturą heideggerowską”. Bez większego ryzyka można powiedzieć, że fragment ten jest pośrednim lub bezpośrednim punktem odniesienia dla tych wszystkich, którzy celebryją Derridowski nietzscheanizm lub próbują go krytykować na tej podstawie. W *Gramatologii*, przy okazji rozważań nad klasyczną filozoficzną koncepcją znaku i znaczącego, Derrida pisze:

Radykalizując pojęcia i n t e r p r e t a c j i, p e r s p e k t y w y, o c e n y, r ó ż n i c y i wszystkie „empiryczne” czy nie filozoficzne wątki, które w całej historii Zachodu bezustannie niepokoiły filozofię, a których słabością, nieuniknioną zresztą, było to, że wytworzyły się w obszarze filozofii, Nietzsche – nie pozostając p o p r o s t u (wraz z Heglem, jak chciał Heidegger) w o b r ę b i e metafizyki – ogromnie by się przyczynił [aurait] do uniezależnienia czy zakwestionowania pochodności znaczącego od logosu czy pojęć pokrewnych – prawdy bądź jakkolwiek rozumianego pierwszego znaczonego. Lektura, a zatem pismo, w stosunku do sensu byłoby [seraient] dla Nietzschego operacjami „pierwotnymi” [...] – ich zadaniem nie byłaby jego transkrypcja czy odkrycie. Sens nie byłby zatem [...] prawdą znaczoną w pierwotnym żywiole i obecności logosu.¹¹

Pomijając tryb warunkowy w tym fragmencie¹², jak uczynili to jego hermeneutyczni czytelnicy, po przeczytaniu go można by odnieść jednoznaczne wrażenie, że Derrida sławi Nietzschego za uwolnienie znaku od metafizyki i gani Heideggera za uznanie Nietzschego za ostatniego metafizyka. Jednakże ów tryb warunkowy nie ogranicza się wyłącznie do określenia statusu Nietzschego, w rzeczywistości obejmuje również cały wywód. Najpierw jednak trzeba wykazać, że sygnalizuje on również odniesienie do pewnego stanowiska wobec Nietzschego, jakie zajmują inni. Zapewne nie jest to kwestia prostej niezgody Derridy z przytoczonym stanowiskiem, ale kwestia wyznaczenia warunków, które pozwoliłyby przypisać Nie-

11/ J. Derrida *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 40 (cytat zmodyfikowany – przyp. tłum.)

12/ Ów tryb warunkowy u Haara (o ile wiem, jedyne, który go dostrzegł) wywołał zdziwienie Derridowskim „jawnym wahaniem” i „dziwną powściągliwością” właśnie tam, gdzie Derrida miałby ponoć wykonywać gest nietzscheański, M. Haar *The Play...*, s. 54.

tzschemu ową radykalność¹³. Tylko przy pewnym nastawieniu, gdy w lekturze zwraca się uwagę na Nietzscheański sposób pisania, można twierdzić, nie ulegając Heideggerowskiej wykładni i ocenie, że Nietzsche radykalnie zerwał z metafizyką i uwolnił znaczące od dominacji znaczonego. Aby uchronić Nietzschego przed heideggerowskim odczytaniem, utrzymuje Derrida, nie wolno twierdzić – wbrew temu, co myślał Heidegger – że Nietzsche nie jest ontologicznie naiwny i że już przemyślał ontologię fundamentalną. Trzeba by raczej wykazać, że naiwne są próby typu Heideggerowskiego, aby wyjść poza metafizykę, opierając się wciąż na jej twierdzeniach. Konsekwentnie, zamiast próbować chronić Nietzschego przed Heideggerowskim odczytaniem, należy „oddać mu go całkowicie, bez zastrzeżeń pozwolić na taką interpretację”. Rzeczywiście, jeśli dałoby się pokazać, że na poziomie treści nie ma absolutnie nic, co można by wykorzystać w fundamentalnej refleksji nad byciem, i że w ten sposób Heideggerowski sceptycyzm dotyczący wszelkiej fundamentalnej refleksji u Nietzschego jest uzasadniony, Nietzscheański dyskurs może odzyskać „absolutną dziwność” swojej formy, tzn. swoją pisaną naturę, taką, która nie podlega już logosowi i prawdzie. I odwrotnie, jak konkluduje Derrida,

przy takim ujęciu (ale wyłącznie przy takim, odczytane bowiem inaczej Nietzscheańskie zburzenie pozostaje dogmatyczne i, jak wszystkie odwrócenia, uwięzione w metafizycznym gmachu, który chciało zburzyć; w tym punkcie i w tym porządku lektury wnioski Heideggera i Finka są nie do odparcia) myśl Heideggerowska nie wstrząsnęłaby instancją logosu i prawdy bycia jako *primum signatum*, przeciwnie, ponownie by je ustanowiła [*n'ébranlerait pas, réinstallerait au contraire*].¹⁴

Tak więc, czy cokolwiek przesądza tutaj o radykalności Nietzschego i wtórności Heideggera? Wydaje się, że nie, a cały fragment pozostaje przypuszczeniem.

Przejdźmy zatem do *Ostróg*. Ponieważ jest to tekst dość gęsty, a poświęciłem już tak wiele miejsca wprowadzeniu, będę się streszczał i ograniczę się do schematycznego naszkicowania jedynie tych Derridowskich strategii argumentacji w *Ostrogach*, które bezpośrednio nas tu interesują. Trzeba jeszcze tylko przypomnieć, że *Ostrogi* – pierwotnie przedstawione w formie wykładu na konferencji poświęconej Nietzschemu w Cerisy-la-Sale (Normandia) w lipcu 1972 roku – poruszają nie tylko kwestię interpretacji Nietzscheańskiego tekstu. Gdy zajmują się Heideggerowskim odczytaniem Nietzschego, czynią to również po to, aby porównać je z „wysiłkami, jakie czyniono we Francji (z łatwych do przewidzenia powodów), by

^{13/} Choć stanowisko to przypisać można niejednej osobie, to wyraźnie przypomina Deleuze'a z książki *Nietzsche i filozofia* z roku 1962. Znac w nim również wyraźnie echa stanowiska przyjętego przez Foucaulta na poświęconej Nietzschemu konferencji w Royaumont w roku 1964, stanowiska, które zostało następnie przedstawione w publikacji w styczniu 1967 roku (M. Foucault *Nietzsche, Freud, Marks*, przeł. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 1988 nr 6), czyli wtedy, kiedy ukazało się *O gramatologii*.

^{14/} J. Derrida *O gramatologii*, s. 41.

Gasché Widma Nietzschego

zaciemnić, obejść lub opóźnić jego badanie [épreuve]¹⁵. Rozwijając myśl, że Nietzsche nie próbuje obalić metafizyki przez proste zanegowanie i skonfrontowanie z jej przeciwieństwem, Derrida, co staje się jasne, atakuje Deleuze'owską interpretację myśli Nietzschego jako odwrócenia platonizmu, interpretację, która zasadniczo nie zważa na Heideggerowską krytykę¹⁶. W *Ostrogach* Derrida broni słuszności Heideggerowskiej interpretacji Nietzschego i jawnie przeciwstawia ją niektórym nowym francuskim nietzscheanistom. Oprócz akcentowania nieustającej aktualności i ważności Heideggerowskich ostrzeżeń, by nie poddawać się estetyzującemu pomieszaniu – i nie mylić „wielkiego stylu” ze „stylem heroiczno-chełpliwym” – oraz nakazowi czytania Nietzschego w nieustannej konfrontacji z cywilizacją zachodnią (zwłaszcza „gdy próbuje się skończyć z odwiecznymi złudzeniami”), (s. 39), Derrida podkreśla za Heideggerem, że każde odwrócenie wartości pozostaje zależne od logiki metafizyki i w żaden sposób nie oferuje drogi wyjścia.

W planie ogólnym można wyróżnić w *Ostrogach* trzy odmienne operacje, z których pierwsze dwie krótko omówię. Pierwsza dotyczy Nietzschego i tego, jak odczytywać jego twierdzenia na temat kobiety, twierdzenia traktujące jednocześnie o stylu i prawdzie. Otóż Nietzsche, jak wiadomo, nie tylko wygłaszał szereg jawnie feministycznych twierdzeń o kobiecie, jego uwagi odnoszące się do kobiety często bywają jadowicie mizoginiczne. Według Derridy nie można znaleźć u Nietzschego ostatecznego i jednoznacznego stanowiska wobec kwestii kobiety. Nie istnieje dająca się zidentyfikować „Nietzscheańska” kobieta. Jednakże teza *Ostróg* jest taka, że rygorystycznie konieczna zgodność łączy wszystkie te heterogeniczne stanowiska wobec kobiety w tekstach Nietzschego. Jego feministyczne twierdzenia pojawiają się wraz ze swoimi przeciwieństwami, a wręcz ze skrajnie poniżającymi przedstawieniami kobiety. Jedno nie istnieje bez drugiego. Takie spostrzeżenie jest kolejnym potwierdzeniem faktu, że Derrida nie podpisuje się pod Nietzscheańską myślą (dotyczącą kwestii kobiety lub jakiegokolwiek innego tematu), jest to również wymierzone we francuskich komentatorów Nietzschego, których interpretacje nie uwzględniają najbardziej dyskusyjnych aspektów myśli Nietzschego i którzy postępują tak, jakby Nietzscheańska prawda mogła być ustalona w oderwaniu od nich. Ale Derrida uważa także, że tetyczne lub antytetyczne wypowiedzi

^{15/} J. Derrida *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997. Lokalizacja cytatów oznaczana jest bezpośrednio w tekście. [Rodolphe Gasché nie korzysta z angielskiego przekładu *Ostróg* (*Spurs. Nietzsche's Styles*, trans. B. Harlow, Chicago 1979) i podaje cytaty we własnym tłumaczeniu. W przypadku rozbieżności między przekładem Gaschégo a przekładem polskim, ten drugi modyfikowany był w celu dostosowania tekstu do intencji autora artykułu. Przep. tłum.]

^{16/} Również, kiedy Derrida pisze, że Nietzsche „wstrzegając się pospiesznej negacji tam, gdzie mógł sformułować zwykły dyskurs wymierzony w kastrację i jej system”; „Bez dyskretnego parodiowania, bez strategii pisma [...] a więc bez wielkiego stylu, odwrócenie sprowadza się do tego samego w głośnej deklaracji antytezy” (s. 53), niechybnie odwołuje się do *Anti-Oedipe* Deleuze'a i Guattariego, opublikowanego w marcu 1972 roku.

o kobiecie (stylu i prawdzie) nie wyczerpują całości twierdzeń Nietzschego na ten temat. Szereg kolejnych bowiem ukazuje kobietę nie tylko jako nie posiadającą istoty, ale wręcz jako tę, która jest samą operacją de-esencjalizacji, wy-właszczenia *par excellence*. Te twierdzenia, w których kobieta jest postrzegana jako paradoksalnie afirmująca samą siebie jako operację dzielącą tożsamość i odsuwającą ją [*écarte*] od prawdy, są według Derridy powiązane z kwestią stylu i pisma u Nietzschego, która jest właśnie operacją zapobiegającą domknięciu się czegokolwiek. Analizując uwagę Nietzschego z *Wiedzy radosnej*, że kobiety „udają», nawet wówczas, gdy się oddają,» Derrida wnioskuje, że dla Nietzschego kobiecy dar z nich samych – to, czym one właściwie są (i ich sposób bycia) – zawsze zjawia się wraz z wywłaszczającą rezerwą (s. 34, 63 i nast.)¹⁷. Jednocześnie przyznaje jednak, że Nietzsche „nie ogarniał jednym spojrzeniem tego, co wydobyły te kolejne twierdzenia”. „Nietzsche trochę się tu zagubił” (s. 57), dodaje jeszcze Derrida.

Drugie posunięcie w *Ostrogach* dotyczy Heideggera i zaczyna się uwagą, że „teza wielkiego dzieła Heideggera nie jest wcale tak prosta, jak się zazwyczaj utrzymuje” (s. 38). Rozpatrując tezę, że Nietzsche dokonał tylko odwrócenia platonizmu (a zatem pozostaje w obrębie metafizyki, ponieważ nie przechodzi do kwestii bycia), Derrida zwraca uwagę na fakt, że Heidegger oskarża Nietzschego o procedurę odwrócenia jedynie w większości przypadków, gdy zajmuje się on metafizyką. Według Derridy, „Heidegger, nie ogranicza się (wbrew powszechnym opiniom) do schematu odwrócenia. [...] Toteż Heidegger zauważa, że choć Nietzsche zdawałby się, a może wręcz powinien, stosować metodę *Umdrehung*, to jednakowoż oczywiście jest, że «szuka on czegoś innego» [*etwas anderes sucht*]” (s. 41). Heidegger odnosi się tutaj do aforyzmu o prawdzie, która stała się bajką. Uznając większą złożoność Heideggerowskiego odczytania, Derrida broni go nie tylko przed tymi, którzy podążając za pewną interpretacją Heideggera, chcą podkreślić całkowitą przynależność Nietzschego do metafizyki, ale i przed tymi, którzy mogliby utrzymywać, że z powodzeniem ją przezwyciężył. Ci drudzy zarzucają Heideggerowi, że nie oddał sprawiedliwości myśli Nietzschego i zagubił jej radykalność. Otóż przy omawianiu pewnej wady Heideggerowskiej analizy aforyzmu o tym, jak świat stał się bajką (Heidegger nie odwołuje się do relacji pomiędzy kobietą i prawdą w tym aforyzmie), Derrida dochodzi do zdumiewającego wniosku, że Heidegger mimo całkowitego milczenia w kwestii kobiety jest bliższy Nietzsche niż mogłoby się wydawać. Nawet jeśli z Heideggerowskiego odczytania można wnioskować, że najbardziej właściwe myślenie Nietzschego należy do historii metafizyki i nie sięga jeszcze kwestii bycia, w *Ostrogach* czytamy, że za każdym razem, gdy Heidegger odnosi kwestię bycia do kwestii właszczenia¹⁸, uznaje on wy-właszczenie własności,

^{17/} Bardziej szczegółowa dyskusja o wy-właszczeniu w oddawaniu tego, co własne, i o tym, jak to zaciera i wysuwa na pierwszy plan różnicę płci, zob. R. Gasché *Deconstruction and Hermeneutics*, w: *Deconstruction and...*, red. N. Royle, London (w przygotowaniu).

^{18/} [W oryginale francuskim (a także w tekście angielskim) *appropriation*, który to neologizm w polskim tłumaczeniu *Ostrog* przekładany jest jako „branie na własność”. Z uwagi na grę słów *appropriation*, *deappropriation* i *apropriation* oraz odwołania do Heideggerowskiego

a zatem od-graniczenie problematyki ontologicznej, za podobne do tego, jakie Nietzsche naszkicował w odniesieniu do kobiety i kwestii różnicy płci. Przywołując pojęcie *Ereignis* z ostatniego rozdziału dzieła Heideggera o Nietzschem, Derrida zastanawia się: „czy właszczenie jako zawłaszczenie /od-właszczenie [...] nie jest tym właśnie, co Nietzsche nazywa formą stylu i zniknięciem kobiety” (s. 72). Tym sposobem można by uznać, że Heideggerowskie ujęcia *Ereignis* dostarczają pojęciowej ramy dla myślowego uściślenia tego, czego Nietzsche nie rozwinął.

Według *Ostróg* zatem, relacja pomiędzy Nietzschem i Heideggerem nie jest w ogóle relacją opozycji. Derrida pisze: „Zatem tak jak nie ma bycia czy istoty kobiety lub różnicy płci, tak też nie ma istoty *es gibt* w *es gibt Sein*, daru i darowywania bycia. Owo «tak samo jak» nie jest przypadkiem i nie ustanawia spotkania [*n'est pas de recontre*]” (s. 72). Nie ma żadnej tożsamości, nie pojawia się tu żadna hierarchia. Myśli Nietzschego i Heideggera należą raczej do tego samego porządku i pytanie o to, kto jest bardziej radykalny, jest absurdalne. Derrida nie wybiera pomiędzy Nietzschem a Heideggerem. Zamiast tego postrzega ich obu jako podporządkowanych metafizyce nawet wówczas, gdy ich pisma ujawniają gesty przekłuwania metafizycznego balonu. Wraz z kwestią *Ereignis* – wykraczającą według *Ostróg* poza horyzont wciąż hermeneutyczno-metafizycznego pytania o właściwy sens bycia (bycia *j a k o t a k i e g o*), pytania, które przenika całe jego dzieło – Heidegger dokonuje operacji, która jest dokładnie tak „radykalna” jak wgląd Nietzschego w wy-właszczający dar kobiety, dar, który podcina metafizyczne przypisanie kobiecie opozycyjnych, a zatem wzajemnie się kompromitujących tożsamości. Jeśli Derrida nie wybiera między Heideggerem a Nietzschem, to dlatego, że jego odczytanie ich obu sprowadza się do tego, co w *Otobiographies* nazywa on „transformacyjnym przepisaniem” tego, co w tekście Nietzschego (ale również w tekście Heideggera) ulega „potężnej programującej maszynie”, wytwarzającej stanowiska (twierdzenia dotyczące tożsamości kobiety, na przykład) i zestawiającej je z ich opozycjami, nawet jeśli są z nimi niewspółmierne¹⁹. Takie przepisanie – mowa tu o *Ostrogach* – bierze się z tego, co w tekście przemieszcza tę filozoficzną maszynę i w ostateczności uniemożliwia decyzję, co właściwie należy do kogo.

Wróćmy teraz na krótko do Gadamerowskiej charakterystyki dekonstrukcji. Otóż Gadamer utrzymuje, że Derrida traktuje Nietzschego jako bardziej radykalnego myśliciela, ponieważ Nietzscheańska „konceptja interpretacji [w odróżnieniu od Heideggerowskiej] nie pociąga za sobą odkrywania uprzednio istniejącego sensu, ale jego ustanowienie w służbie ‘woli mocy’”. Abstrahując od tego, że trudno byłoby znaleźć u Derridy choćby jedno twierdzenie mówiące, że Heideggerowski sens bycia jest czymś obecnym (*vorhanden*), czymś, co można odkryć, argu-

Eignen (Por. M. Heidegger *Zasada identityczności*, przeł. J. Mizera, w: *Drogi Heideggera*, pod red. J. Mizery, „Principia” (XX, 1998) lepszym terminem wydaje się „właszczenie”, przyp. tłum.)

^{19/} J. Derrida *The Ear...*, s. 29.

Przekłady

ment, że Nietzsche zrywałby z metafizyką bardziej radykalnie, ponieważ sens jest ustanawiany i to ustanawiany w służbie „woli mocy”, nie jest w ogóle argumentem Derridy. Przeciwnie, jest to główne twierdzenie w książce Deleuze’a *Nietzsche i filozofia*²⁰. Co więcej, jak widzieliśmy, zarówno Derridowska interpretacja Nietzschego, jak i jego ujęcie relacji Nietzsche-Heidegger skierowana jest przeciwko nowym francuskim nietzscheanistom z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, przeciwko Deleuze’owi i wszystkim tym, którzy próbują umniejszać znaczenie Heideggerowskich zarzutów wobec Nietzschego.

W tekście tym skoncentrowałem się jedynie na początkowej fazie Gadamerowskiej krytycznej „konfrontacji z francuską sceną filozoficzną”, przedziwnie jednolitą i egzemplifikowaną w Derridowskiej dekonstrukcji²¹. Ta nietypowa debata domaga się oczywiście szerszego potraktowania. Ale już teraz trzeba się zastanowić, jak wyglądałaby hermeneutyczna krytyka dekonstrukcji, gdyby konfrontacja ta wolna była od zjawy Nietzschego. Zagadnienie komplikuje się jeszcze bardziej wobec faktu, że *Ostrogi* zrazu nie odrzucają hermeneutyki, a zatem i rozumienia. Przeciwnie, kwestionowana jest nie tylko hermeneutyczna koncepcja przejrzystego znaczenia, tożsamego ze sobą, ale również przeświadczenie hermeneutyki filozoficznej, że granice rozumienia są jedynie konsekwencją skończonej konstytucji *Dasein*. Granice te, które pozostają wciąż tak samo konieczne, i które dekonstrukcja próbuje wyświecić, są strukturalne²².

Przełożyła Dorota Plat

^{20/} Pojmowanie Nietzschego jako tego, który dopełnia Kantowski projekt filozofii krytycznej przez poszerzenie krytyki o kwestionowanie i przewartościowanie wartości w perspektywie wyzwolenia woli, prowadzi Deleuze’a do ujmowania krytyki metafizyki w kategoriach demistyfikacji (Por. V. Descombes *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 183 i nast.). Również Gadamer mylnie traktuje dekonstrukcję jako rodzaj demistyfikacji metafizyki.

^{21/} H.-G. Gadamer *Text and...*, s. 24.

^{22/} Pojęcie strukturalnej granicy rozumienia próbowałem zdefiniować w tekście *Deconstruction and Hermeneutics*.