

ER(R)GO

omówienia | komentarze | opracowania



Jacek Gutorow

## Kłopoty z Derridą

*Deconstructive Subjectivities*, red. Simon Critchley and Peter Dews, New York, State Univ of New York Press 1996.

Christopher Norris, *Deconstruction and the 'Unfinished Project of Modernity'*, London, The Athlone Press 2000.

Christopher Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. Artur Przybysławski, Kraków, Universitas 2001.

Anna Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków, Universitas 2001.

1.

Czy można mówić o historii dekonstrukcji? Jeśli tak, to w ciągu ostatniej dekady XX wieku historia ta wymknęła się z rąk i przybrała tyle postaci, że krytycy i komentatorzy z trudem nadążają, już nie tyle za samymi analizami i argumentami Derridy, co za kształtami, w jakie obleka się jego myśl. Chodzi tu nie tylko o panoramiczność spojrzenia, choć ta jest zawrotna: konfesyjny autobiografizm św. Augustyna, Kierkegaard, krytyka marksizmu, definicje religii i religijności, wątki związane z problematyką judaizmu, mesjanizmu i tożsamości żydowskiej, idea uniwersytetu etc. Zdumiewające jest bogactwo stylów i konwencji gatunkowych od poetyki augustiańskich wyznań i sokratejsko-platońskiego dialogu filozoficznego po różne eksperymenty z formą podawczą wypowiedzi (np. użycie różnych czcionek czy ironiczna gra z instytucją „przedmowy do dzieła”). Tym jednak, co najbardziej zbija z tropu, jest coraz bardziej skomplikowana – bo poszerzana o kolejne teksty – polifoniczność myśli Derridy. Z jednej strony filozof mnoży tropy i możliwe interpretacje dzieła, otwiera zaskakujące, niespodziewane perspektywy (konfrontując dekonstrukcję z systemami etycznymi, pytaniami egzystencjalnymi bądź kwestiami politycznymi), poddaje analizie nowe terminy, wskazuje na nowe klucze i kody, dzięki którym teksty Derridy można, powinno się, czytać inaczej, po odrzuceniu strategii i ścieżek pomocnych przy wcześniejszych lekturach. Z drugiej strony – a doceniają to głównie ci czytelnicy, którzy uważnie i wielokrotnie czytają teksty filozofa – uderza mordercza wręcz konsekwencja Derridy, który ciągle przypomina o swoich związkach z tradycją myśli europejskiej, choć nigdy nie czyni tego wprost; to, co przy pierwszej lekturze wydaje się nowe i niezbieżne z wcześniejszymi analizami, po kolejnych lekturach okazuje się ich przewrotną kontynuacją i rozwinięciem. Jeśli spojrzeć dzisiaj na całość dzieła Derridy, to widać upodobanie filozofa do mnożenia i przetwarzania wcześniejszych wątków, do fantastycznego, po trosze surrealistycznego kojarzenia i wiązania różnych momentów i przypadków dekonstrukcji... ale widać też osobliwą precyzję i jeszcze osobliwszą logikę tego dzieła, którego architektonika może nasunąć skojarzenie z fugami Bacha bądź późnymi sonatami fortepianowymi Beethovena.

Krytykom i komentatorom coraz trudniej ogarnąć całość Derridjańskiego dzieła. Nie chodzi tutaj o braki w przygotowaniu filozoficznym czy nieznaną nieznajomość przywoływanych przez filozofa kontekstów (oczywiście pomijam pobieżne, uprzedzone lub po prostu złośliwe uwagi i ataki opierające się najczęściej na obiegowych formułkach i niczym nie popartych tezach). Nie, problem jest daleko bardziej skomplikowany. Krytycy mają kłopoty z pisaniem o dekonstrukcji, bo każde krytyczne podejście implikuje istnienie tez, argumentów i logiki wyvodu, te zaś ulegają w dziele Derridy coraz dalej idącej problematyzacji.

Problem nie jest nowy – postawił go Roland Barthes pod koniec lat sześćdziesiątych. Zdaniem Barthesa, krytyk musi zrezygnować z pozycji obiektywnego arbitra i – zrównując się z tekstem, który interpretuje – współtworzyć jego retorykę i semantykę. Interpretacja krytyczna staje się, a przynajmniej powinna stać się twórczością, gdyż obiektywny metajęzyk jest mitem, i tylko poddając się mechanizmom retorycznym, możemy odsłonić architekturę i istotę literatury bądź filozofii. W latach siedemdziesiątych wydawało się, że ku takim rozpoznaniom zmierza Derridjańska dekonstrukcja – w sędzie tym utwierdzały krytyków takie teksty, jak *Glas* czy *La Carte postale*, gdzie konwencje literackie przeważały nad wywodem *stricte* filozoficznym. A przecież nawet w tych tekstach filozof nie odrzuca, lecz kwestionuje kategorie i pojęcia metafizyczne, tyle że czyni to w sposób radykalny, dokonując w czytanych tekstach przemieszczenia i odwrócenia argumentów i tez. Jak wynika z wielu uwag samego Derridy, dekonstrukcja to właśnie ów ruch przemieszczenia – każda nowa konfiguracja znaczeń jest czymś „po” dekonstrukcji i jako taka może podlegać kolejnemu ruchowi przemieszczenia. Stąd wszelkie definicje (a więc „konfiguracje”) dekonstrukcji są jej zatrzymaniem i odkształceniem – broniąc się przed definicjami Derrida chętnie posługuje się paradoksami i metaforami, będącymi figurami semantycznego przemieszczenia. Szczególnie ważny w dekonstrukcji jest moment „podwójnego związania”, na określenie którego filozof używa angielskiego wyrażenia *double bind*. Każda strategia może i powinna być skonfrontowana – związana – przez strategię krańcowo odmienną. Jeśli więc Derrida czyta kanoniczne teksty zachodniej filozofii, to w sposób przewrotny, z pozycji literatury i retoryki. Ale i odwrotnie – formy literackie (np. augustiańska konfesja czy fikcyjna korespondencja) związane są rygorystycznym dyskursem filozoficznym, który z kolei podlega retoryzacji... i tak dalej.

O problematyce tej pisano już tak wiele, że czuję się zwolniony z przytaczania dalszych zastrzeżeń i konsekwencji, a także paradoksów, poststrukturalistycznej i dekonstruktywnej filozofii i krytyki literackiej. Hasło „kryzys komentarza” pojawiło się we Francji już w latach sześćdziesiątych, i właśnie w tym kontekście najczęściej analizuje się rewolucyjne teksty późnego Barthesa i wczesnego Derridy.<sup>1</sup> Kłopot polega, jak sądzę, na tym, iż nieodmiennie odnoszono je do komentarza w tradycyjnym rozumieniu tego słowa – zasadniczo mowa była o kryzysie obiektywnej i hermeneutycznej egzegezy i o paradoksach pojawiających się ilekroć stosujemy procedury naukowe w odniesieniu do nauk humanistycznych.

Poetyka podejrzliwości i kwestionowania była charakterystyczna dla Barthesa rozprawiającego się z metodą strukturalistyczną – ale z trudem odnajdujemy ją u jego akolitów i następców, którzy, jak się wydaje, uznali kryzys za przezwyciężony. Podobnie z dekonstrukcją, która często przyjmowana jest bezkrytycznie jako strategia zamknięta i dająca się zdefiniować i opisać. A jeśli nawet nie zdefiniować i opisać – bo jest to doprawdy trudne w przypadku filozofii, której pierwszym gestem jest kwestionowanie każdego *status quo* – to przynajmniej ująć w kategoriach abstrakcyjnych i teoretycznych: opatrzyć komentarzem i nadać temu komentarzowi odrębną jakość i odrębne znaczenie. Tymczasem dynamika myśli Derridy sprawia, że, po pierwsze, dekonstrukcja jest niejako zawsze w kryzysie, a więc trzeba stale uzasadniać potrzebę krytycznego czytania tekstów; i że, po drugie, owe uzasadnienia, jak i wszelakie komentarze do tekstów Derridy, powinny odnosić się do dekonstrukcji jako pewnej praktyki, nie zaś zbioru aksjomatów, zasad i norm (do tej konstatacji jeszcze powrócę). Mówiąc inaczej, kryzys komentarza jest permanentny i dotyczy również krytycznej refleksji nad dyskursami podważającymi możliwość czystego, naukowego komentarza. Sytuacja bez wyjścia? Niekoniecznie, jak postaram się pokazać w dalszej części niniejszego szkicu.

## 2.

Przede mną trzy książki traktujące o dekonstrukcji. Pierwsza – *Deconstructive Subjectivities*, pod redakcją Simona Critchley'a i Petera Dewsa – jest zbiorem szkiców i esejów, których autorzy analizują związki istniejące pomiędzy różnymi filozofiami podmiotu (np. Kartezjusza czy Hegła) i dekonstrukcją. Obok niej nowa propozycja Christophera Norrisa *Deconstruction and the 'Unfinished Project of Modernity'*. I wreszcie najnowsza w Polsce monografia Derridiańska: Anny Burzyńskiej *Dekonstrukcja i interpretacja*. Wybieram te właśnie książki, bo przyjęte przez autorów punkty wyjścia i dojścia są różne i pozwalają dostrzec, w jak odmienny sposób postrzegano i komentowano teksty Derridy w latach dziewięćdziesiątych. Wyłaniający się z nich obraz dekonstrukcji nie jest oczywiście pełny – zaryzykuję jednak twierdzenie, że reprezentatywny i zawierający te momenty krytyki dekonstruktywnej, które były szczególnie silnie obecne w ostatnich kilkunastu latach.

Co ważnego wydarzyło się zatem w tej krytyce? Momentem szczególnie istotnym było pojawienie się komentarzy wskazujących na związki dekonstrukcji z różnymi przejawami namysłu i doświadczenia religijnego czy też pozostającego w jakimś stosunku do znanych nam form religijności i związanego na przykład z fenomenologią religii (trop Heideggerowski).<sup>2</sup> Dość wcześnie zaproponowano odczytanie tekstów Derridy z punktu widzenia mistyki żydowskiej, zwłaszcza tej wywodzącej się z myśli kabalistycznej – myślę tu chociażby o książkach Harolda Blooma i Susan Handelman.<sup>3</sup> Pod koniec lat osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych Derrida zaproponował kilka ważnych analiz tekstów kojarzonych z mistyką chrześcijańską; pojawił się też u niego wątek egzystencjali-

styczny, a specjalnie Kierkegaardiański. Przede wszystkim jednak autor *De grammatologie* powrócił do fascynacji filozofią Lévinasa, sytuując dekonstrukcję w kontekście takich pojęć, jak: „dar”, „odpowiedzialność” czy „Inny”. Właściwie większość tekstów Derridy z lat dziewięćdziesiątych to świadomie podjęty i jak dotąd nie zakończony dialog z autorem *Całości i nieskończonego*. Nie trzeba dodawać, że za tekstami tymi szybko poszły komentarze krytyków. Książki i artykuły takich autorów, jak: Robert Bernasconi, John D. Caputo czy Simon Critchley wskazywały na potrzebę ponownego namysłu nad dekonstrukcją i głębszego przemyślenia jej związków z europejskimi tradycjami filozoficznymi i religijnymi. Tekstem szczególnie wyrazistym pozostaje wydana w 1992 roku książka Critchleya *The Ethics of Deconstruction* – prezentuje ona Derridę jako myśliciela *par excellence* religijnego i mającego niewiele wspólnego z teoriami poststrukturalistycznymi i ponowoczesnymi.<sup>4</sup> Sformułowanie „etyka dekonstrukcji” weszło już chyba na dobre do języka współczesnej filozofii, również – choć tu z oporami – w Polsce.

Zbiór *Deconstructive Subjectivities* zawiera wiele tekstów, w których autorzy usiłują pokazać egzystencjalistyczne i religijne zaplecze dekonstrukcji. Negatywnym punktem wyjścia jest dla większości z nich błędne, ale dość mocno wśród krytyków zakorzenione przekonanie, że dekonstrukcja jest filozofią antyhumanistyczną (bądź ahumanistyczną), kwestionującą istnienie podmiotu i podmiotowości. Lektura kolejnych tekstów upewnia, iż przekonanie to jest sprzeczne ze stanowiskiem Derridy. Co ciekawe i znamienne, głównym bohaterem znakomitej większości szkiców jest nie Derrida, lecz Heidegger. Trudno się dziwić – Heideggerowska analityka *Dasein* to modelowy przykład dekonstrukcji podmiotu. No właśnie: nie destrukcji, lecz dekonstrukcji, a zatem przemyślenia, przewartościowania, przeszacowania. Tak to przynajmniej wygląda z perspektywy wczesnego Heideggera, który usiłował skojarzyć problematykę egzystencjalistyczną ze strategią fenomenologiczną. To, co się wydarzyło po publikacji *Bycia i czasu* w 1927 roku (a więc „na przykład” Heideggerowskie rozważania wokół idei „ducha niemieckiego” czy też zaproponowana w *Liście o humanizmie* perspektywa ahumanistyczna), są na tyle wyraźnym odejściem od filozofii podmiotu, że autorzy zaproszeni przez Critchley’a i Dewsa prawie w ogóle do tego okresu filozofii Heideggera nie nawiązują.

Co zatem wynika ze współczesnych komentarzy i glos do wczesnego Heideggera? Przeważają głosy krytyczne. Andrew Bowie (w szkicu „Rethinking the History of the Subject: Jacobi, Schelling, and Heidegger”, DS s. 105–126) słusznie zauważa, a następnie udowadnia, że stanowisko Heideggera (wyrażające się hasłem: „poplatońska metafizyka nie myśli Bycia”) jest uprzedzone i przede wszystkim fałszywe.<sup>5</sup> Jest tak na przykład z Heideggerowską krytyką niemieckiego idealizmu. Jak przekonująco pokazuje Bowie, niemieccy idealiści – w tym szczególnie Jacobi i Schelling – nie tylko kwestionowali tradycyjny, Kartezjański model podmiotowości, i to w sposób antycypujący analizy znane z *Bycia i czasu*, ale byli nawet w stanie zaproponować alternatywną filozofię podmiotu, dzięki czemu

wpisują się w ponowoczesne dyskusje nad podmiotowością. W wersji Heideggera niemiecki idealizm to prosta kontynuacja kartezjanizmu i kolejny etap w procesie jałowienia myśli. Ale w istocie autor *Przyczynków do filozofii* zaproponował czytelnikom okrojona i fałszywą interpretację Jacobiego i Schellinga, przycinając ich teksty na potrzeby własnej argumentacji. Nieco podobnie podchodzi do Heideggera Dominique Janicaud (szkic nosi tytuł „The Question of Subjectivity in Heidegger’s *Being and Time*” DS s. 47–58), który obarcza niemieckiego filozofa winą za znaczne uproszczenie wcześniejszych filozofii jaźni i konstatuje, że analityka *Dasein* jest rozwinięciem znanych modeli jaźni (tu interesujące pojęcie „jaźni diafanicznej”, otwierającej się na byt i innego).

Przytaczam te dwa tytuły, aby pokazać, w jakim kontekście pojawia się Derridiański namysł nad problemem podmiotu. Prawdę mówiąc, redaktorzy książki określają stanowisko Derridy nadzwyczaj łatwo, kojarząc je z filozofią dialogu i przeciwstawiając Heideggerowi. W rezultacie otrzymujemy wyrazistą, pięciopunktową definicję „nowoczesnej podmiotowości” (znajdziemy ją na początku książki), w myśl której podmiot jest dynamiczny, nie-tożsamy z sobą, otwarty na to, co inne, ustanawiany w relacji z innym, stale dekonstruujący własną podmiotowość (DS s. 10–11). Critchley i Dews dodają: „...nowoczesna podmiotowość zakłada stałą walkę z ruchem samo-hipostazowania, z wycofaniem się w autarkię wiodącą do nihilizmu” (s. 11). Uwagi te są powtórzeniem czy też może lepiej: przetworzeniem, konstatacją samego Derridy. O ile jednak Derrida traktuje tego rodzaju wypowiedzi doraźnie, to znaczy przy okazji lektury jakiegoś autora, o tyle Critchley i Dews budują z poszczególnych zdań i fragmentów podbudowę teoretyczną i abstrakcyjną, oderwaną od praktyki czytania.

I tu zaczynają się kłopoty i pytania. Czy stosunek Derridy do problematyki etycznej jest jednoznaczny? Czyż slogan „etyki dekonstrukcji” nie jest przez niego każdorazowo zestawiany z imperatywem „dekonstrukcji etyki”? Filozof postawił te pytania już na początku lat sześćdziesiątych, przede wszystkim w eseju „Przemoc i metafizyka”, znakomitym studium myśli Lévinasa.<sup>6</sup> Derrida krytykuje Lévinasa właśnie za łatwość, z jaką ten podejmuje problematykę etyczną i analizuje kategorie „inności” czy „odpowiedzialności”. Określenie etyki jako radykalnego, bezwarunkowego otwarcia na innego jest niewystarczające, albowiem wyzwala serię niepokojących pytań: czy można otworzyć się na to, co nieskończenie inne? Czy relacja etyczna nie zakłada w tym przypadku, że ów Inny ma w sobie coś znajomego, coś z nas, nie jest więc nieskończenie odległy, jest nawet dość do nas podobny? Ten moment w filozofii Derridy zainteresował też Norrisa, który zauważa: „ważne jest wzięcie pod uwagę Derridowskiego tekstu o Lévinasie i dostrzeżenie niebezpieczeństwa w próbie wyprowadzenia etyki z idei radykalnej inności lub odmienności” (PP s. 63). Niebezpieczeństwo bierze się stąd, iż to, co nieskończenie inne, traci cechy osobowości, staje się abstrakcyjnym punktem, z którym nie mam nic wspólnego, z którym nie mogę nawiązać żadnej łączności (jest „on” wszak nieskończenie inny), w obliczu którego trudno nawet mówić o tolerancji, dialogu czy przyjaźni. Jak pamiętamy, jedną z ważniejszych

konkluzji eseju Derridy jest konstatacja, że proponowana przez Lévinasa opcja etyczna okazuje się w końcu rodzajem empirycyzmu, którego celem jest identyfikacja i interioryzacja inności.

Zauważmy, że Derrida spekuluje na marginesie innego tekstu, czyniąc to w jego języku i posiłkując się jego kategoriami i metaforami. Kiedy trzydzieści lat później będzie pisał o przestrzeni przyjaźni, postulacie odpowiedzialności czy geście darowania, to za każdym razem będzie to efekt uważnej, aktywnej, zaangażowanej lektury. Nie można więc chyba mówić wprost o „etyce dekonstrukcji” – każdy tekst filozofa to przede wszystkim rekonstrukcja danego tekstu bądź pojęcia na prawach czytanego tekstu, nie zaś jakiejś wcześniej przyjętej filozofii czy teorii, na przykład abstrakcyjnej „filozofii dekonstrukcji”. Postulat uważnego czytania wymaga zawieszenia wszystkich własnych sądów i odrzucenia pokusy wszelkich generalizacji wychodzących poza czytany tekst. Jeżeli więc zgodzić się na istnienie czegoś takiego jak „etyka dekonstrukcji”, to tylko w takim sensie, iż hasło to dotyczy określonych tekstów Derridy i określonych efektów czytelnicznych – nie jest ono jednak hasłem opisującym czy definiującym jakąś hipotetyczną filozofię autora *Głosu i fenomenu*. Mówiąc inaczej, „etyka dekonstrukcji” pozostaje zawsze w związku z lekturą konkretnych tekstów konkretnych autorów i poza ten związek nie wychodzi. Lub jeszcze inaczej: etyka dekonstrukcji jako taka nie istnieje; istnieje natomiast krytyczne podejście do problematyki etycznej – podejście dokonywane w stylu i duchu tej problematyki, a więc w jakimś sensie, lecz tylko na potrzeby danego tekstu, podejście etyczne.

### 3.

*Deconstruction and the 'Unfinished Project of Modernity'* Christophera Norrisa to odważna próba usytuowania myśli Derridiańskiej w kontekście Habermasowskiej dyskusji nad „niedokończonym projektem nowoczesności” – i to właściwie po stronie tego projektu. Piszę o odwadze, gdyż kolejne tezy Norrisa przeciwstawiają się powszechnym odczuciom co do sensu książek i wypowiedzi francuskiego filozofa. To, że Derrida nie jest nihilistą czy relatywistą, że kieruje nim szacunek dla klasycznych tekstów filozoficznych, że wcale nie odrzuca on dokonań europejskiej myśli – to wszystko było w miarę oczywiste już w punkcie wyjścia, choć oczywiste tylko dla uważnych i wiernych czytelników Derridy. Pozostałym bardzo często wystarczały i wystarczają ogólniki i historyczne skojarzenia. To między innymi do nich kieruje swoją książkę Norris. Walczy on zawięciem z szablonami i przyzwyczajeniami, uparcie wczytując się w teksty filozofa i pokazując, jak niewiele jeszcze z niego zrozumieliśmy. Nie pozwala, aby dzieło Derridy zastygło w niezmiennych i martwych znaczeniach.

Nie da się ukryć – i tu przechodzę do zastrzeżeń – że jego najnowsza interpretacja wyrasta z potrzeby „oswojenia” dekonstrukcji i nadania jej jakichś trwałszych rysów. Oswojenie przebiega niemal niedostrzegalnie, ma jednak cechy czynności świadomej. Już pierwsze akapity książki Norrisa budzą mój opór – ostry podział na nowoczesność i ponowoczesność jest wyraźnie nie-Derridiański i ma



charakter nazbyt akademicki. Zbyt łatwo i szybko przechodzi też autor od tejszej opozycji do określenia dekonstrukcji jako filozofii z gruntu oświeceniowej. A przecież sam Norris kilkanaście lat wcześniej pisał o Hegłowskiej „spekulatywnej myśli”, która nieubłaganie „godzi antynomie”, i o czynionych przez Derridę wysiłkach wyrwania się tej logice.<sup>7</sup> W książce *Deconstruction and the 'Unfinished Project of Modernity'* angielski komentator czyni coś zupełnie odmiennego – definiuje dekonstrukcję jako kontynuację kantowskiej filozofii krytycznej, rodzaj syntezy różnych wątków tej filozofii. W ten sposób wpisuje myśl Derridy w Hegłowski projekt rozwoju samoświadomości – i nieuchronnie znosi z tej filozofii to wszystko, co niejednoznaczne, co trąci ironią, poetyką gry i pastiszu.

Wspomniałem o wydanej w 1987 roku monografii Norrisa. Myślę, że warto do niej powrócić. Zawarta tam wizja dekonstrukcji jako zdyscyplinowanej, rygorystycznej filozofii jest przekonująca, bo poza tę konstatację zasadniczo nie wychodzi – sam Derrida wielokrotnie mówił o potrzebie uważnego i nieuprzedzonego, ale jednak drobiazgowego czytania. W nowej książce Norris przekracza postulat uważnego czytania i sugeruje, że dekonstrukcja „jest ściśle związana z pewną tradycją myślenia o problemach istniejących w epistemologii i filozofii nauki” (DM s. 75). Z kolei w rozdziale poświęconym filozofii Paula de Mana czytamy, iż „dekonstrukcja to dyskurs krytyczny, który kontynuuje «niedokończony projekt nowoczesności», śmiało rozwijając go – w zgodzie z jego duchem – w nowych kierunkach” (PP s. 170–171). Ale – powtarzam tutaj swoje pytanie – czy myśl Derridy daje się oddzielić od konkretnych aktów lektury? Czy, mówiąc inaczej, można definiować tę myśl w kategoriach „dyskursu” i „projektu”? Czy nie wracamy w ten sposób do punktu wyjścia, a zatem do pierwszych tekstów Derridy, w których bronił on Bataille’a przeciw Hegłowi i Mallarmégo przeciw Platonowi? Nie oznaczało to, że dekonstrukcja jest „przeciw” czemukolwiek – oznaczało natomiast, i nadal oznacza, że myślenie krytyczne może też być krytyczne wobec filozofii i „realizmu krytycznego” (jak we wstępie do polskiego przekładu określa filozofię Norrisa Michał Paweł Markowski).

Wspomniałem już o uproszczeniu wynikającym z prostego przeciwstawienia tradycji oświeceniowej i filozofii ponowoczesnej. Ta opozycja napędza całą książkę i w pewnym sensie staje się jej tezą. Stąd podstawowe niebezpieczeństwo polegające na tym, że dobiera się argumenty dla poparcia z góry przyjętej tezy. U Norrisa jest to szczególnie charakterystyczne w tych momentach, kiedy odwołuje się do „negatywnych bohaterów” książki: Rorty’ego, Lyotarda, Foucaulta. Ten wątek wydaje się co prawda bardziej przekonujący, pewnie dlatego, że w odróżnieniu od Derridy wymienieni przed chwilą myśliciele nie poprzestają na lekturze tekstów, ale „opakowują” ją w różnorakie teoretyczne konteksty. Niemniej jednak krytyka Norrisa jest dość wybiórcza. Dobrze widać to w polemikach z Lyotardem, który w oczach angielskiego komentatora urasta do miana hochsztaplera i nieuka. Cokolwiek byśmy nie sądzili o tekstach Lyotarda – a niewątpliwie są one kontrowersyjne i dyskusyjne – to nie da się ich traktować hurtowo. Nie są to ani teksty normatywne, ani manifesty – najsłynniejsza z książek francuskiego fi-

filozofa to przede wszystkim opis „kondycji ponowoczesnej”, a dopiero potem postulaty programowe. Na przykład Lyotardowska wizja mnogości dyskursów to najpierw rezultat obserwacji („żyjemy w świecie odczarowanym, gdzie wielkie narracje utraciły swą moc”), a dopiero potem program („dopuszczamy do głosu wszystkie możliwe narracje”). Istnieje więc moment, gdzie można podjąć dyskusję z postmodernizmem: to moment pewnej obserwacji, diagnozy, rozpoznania sytuacji.

Zastanawia, że Norris nie ustosunkowuje się do posłowania dodanego przez Lyotarda do angielskiego przekładu *Kondycji ponowoczesnej* („Answering the Question: What is Postmodernism?” – pierwszy zekład ukazał się w 1986 roku<sup>8</sup>). Tekstu ważnego, bo będącego odpowiedzią na poważne – i podobne – zarzuty Habermasa. W rezultacie Norris powtarza argumentację niemieckiego filozofa, jak gdyby zignorował odpowiedź Lyotarda. Autor *Kondycji ponowoczesnej* miałby sprowadzać kwestie etyczne i polityczne do gry estetycznej i retorycznej, to zaś miałyby być efektem zapoznania kantowskiego projektu nowoczesności? A przecież Lyotardowska analiza *Krytyki władzy sądzienia* przekonująco pokazuje, iż kategorie estetyczne (na przykład opozycja „wzniosłości” i „piękna” czy też analityka wyobraźni) nie są u Kanta wątkami marginalnymi. O ile Norris zdaje się podzielać to stanowisko, o tyle nie interesuje go następny krok Lyotarda – przekonanie, iż u Kanta efekt retoryczny odzwierciedla dramatyczną sytuację rozumu, który natrafia na granicę języka (granicę dosłowności, semantycznej przezroczystości, obiektywności) i w dążeniu ku nieskończoności popada w sprzeczności i paradoksy. Mówiąc jeszcze inaczej: rozum zgłębiający sam siebie – rozum krytyczny – musi w pewnym momencie stać się retoryczny, bo tylko tak, drogą negatywną, może wyrwać się z zakłętą koła językowych tautologii. Dodajmy, że dokładnie w tym miejscu Lyotard spotyka się z Derridą, który dość podobnie interpretuje Kantowskie analityki kategorii estetycznych.<sup>9</sup>

O dyskusji z Lyotardem wspominam dlatego, że zasadniczym celem Norrisa jest „oświecenie” Derridy, ukazanie jego ściśle filozoficznego, a właściwie kantowskiego, zaplecza. Kant jest zresztą szarą eminencją całej książki, nieomal absolutnym punktem wyjścia i łatwo przewidywalnym punktem dojścia. Obrona dekonstrukcji przed postmodernizmem odbywa się w przestrzeni utworzonej przez trzy krytyki królewieckiego filozofa i ma ona charakter żarliwej apologii rygoru i metody w obliczu dowolności, przypadku, frywolności i szaleństwa. No tak, ale czy sam Derrida wyparłby się tych czterech słów? Wątpię. Wielokrotnie wskazywał on na żywioł dionizyjski (interpretacje tekstów Nietzschego), ekstatyczny (w rozumieniu Bataille’a), apofatyczny (mistycy), wreszcie żywioł szaleństwa i perwersji (Artaud, Genet i wielu innych). Prawdą jest, że żywioły te konfrontowane są z Kartezjańską, a więc *stricte* filozoficzną metodą. Ale ta prawda ma dwa końce, gdyż w tym samym momencie język filozofii zderza się z tym wszystkim, co ciemne, niewypowiedziane, przypadkowe i chaotyczne. A zatem wszystkie Norrisowe argumenty za „oświeceniowym” Derridą można „wyświecić” (niektóre polskie przekłady Platona mówią o „wyświeceniu” poetów z idealnego Państwa), ukazać, jak wyczerpują się i odsłaniają własne negatywy.

Dobrze to widać w rozdziale trzecim („Dekonstrukcja i «niedokończony projekt nowoczesności»”). Norris tak strzeszcza stanowisko Derridy: „Warunek możliwości Kantowskiej estetyki jest również, jak krótko powiedziałby Derrida, warunkiem jej niemożliwości” (PP s. 99). Nie można w sposób filozoficzny (rygorystyczny, literalny, przejrzysty) mówić o sztuce, a więc przestrzeni retorycznych dwuznaczności i niedopowiedzeń. Estetyka jako dział filozofii jest już zawsze *contradictio in terminis*. Problem polega na tym, że dla Norrisa powyższe rozpoznanie oznacza zwycięstwo filozofii, która potrafi zobiektywizować i opisać wewnętrzne sprzeczności sztuki. Angielski komentator wydaje się nie zauważać, że pisząc o niemożliwości estetyki, Derrida pisze w istocie o niemożliwości filozofii, a właściwie o nie dającym się usunąć paradoksie – filozofujemy o niemożliwości filozofowania. Znamieram do tego, iż dla Derridy cały Kantowski projekt jest w istocie projektem paradoksalnym. Rozum krytyczny poszukuje własnej sankcji i racji, a jednocześnie przyznaje sobie racje takiego poszukiwania i od samego początku znajduje się niejako poza „kadrem krytyki”, po stronie filozofa dokonującego krytyki. Ten sposób lektury tekstów filozoficznych jest typowy dla Derridy: chodzi o wydobycie momentów spornych, niedecydowalnych i paradoksalnych. To bardzo ważny moment. Słowo „krytyka” pochodzi wszakże od greckich słów *krisis*, *krinein* i *kritikos*, które oznaczają czynności wybierania, osądzania i rozstrzygania. Nie jest to bynajmniej fantazja etymologiczna – krytyka oświeceniowa to myśl osądzająca i rozstrzygająca.<sup>10</sup> Filozofia Kanta jest tu momentem zwrotnym, rodzajem zapętlenia czy też sprzężenia zwrotnego, kiedy język tak pojętej krytyki natrafia na swoje własne założenia i odsłania swój paradoksalny status. Dekonstrukcja jest właśnie myśleniem z wnętrza paradoksu, jeśli wolno jeszcze mówić o wnętrzu (bo przecież greckie słowo *paradoksos* oznacza coś nieprawdopodobnego i jest zbitką słów *para* i *doxa*, a więc „obok sądu”, „wbrew rozstrzygnięciu”). Moje opory wobec interpretacji Norrisa wynikają zatem stąd, iż ustawia on Derridzie głos i przemienia go w nieco hermetycznego kantystę. A przecież wszystkie teksty Derridy dowodnie pokazują, iż myśleniem filozofa nie rządzi logika rozstrzygnięć, lecz właśnie impuls otwarcia na różne głosy – czy też brak głosu – i różne rozstrzygnięcia bądź brak jakichkolwiek rozstrzygnięć. O ile zrozumiałe wydaje mi się oddzielenie dekonstrukcjonizmu od innych filozofii poststrukturalistycznych, o tyle dziwne jest umieszczanie Derridy w grupie tych filozofów, którzy mieliby domykać „projekt nowoczesności”. Czy możemy tego żądać od filozofa paradoksu, dwuznaczności i niedecydowalności?

Książka Norrisa jest kolejnym dowodem na to, iż w krytyce dzieła Derridy mamy do czynienia z kryzysem komentarza. W tym przypadku komentarz jest precyzyjny i poparty celnie dobranymi cytatami – niemniej jednak rozmija się on z wieloma intuicjami Derridy, zapoznaje wiele podejmowanych przez niego wątków, a pamiętajmy, iż ulubionym chwytem filozofa jest osobliwa marginalizacja najważniejszych przesłanek i myśli: to, co wydaje się w jego tekstach retorycznym upiększeniem, zabawą słowami, przypadkowym obrazem czy skojarzeniem, jest bardzo często kluczem do zrozumienia tekstu. Komentarz Norrisa chce być światły, wyczerpujący i dokładny – tymczasem Derrida zapytuje dopiero o war-

tość i sens filozoficznego oświecenia. Wystarczy przeczytać wspomniany przed chwilą „List do japońskiego przyjaciela”, aby zorientować się, że umieszczanie francuskiego filozofa w tradycji Kantowskich krytyk jest poważnym błędem. Książka Norrisa pokazuje, jak łatwo można sprowadzić myśl Derridy do akademickiego parteru, czyniąc z dekonstrukcji kolejną filozofię krytyczną. Bez wątpienia angielski krytyk jest w swoich sądach ostrożny i otwarty. Nie zmienia to jednak faktu, iż często przytacza on słowa Derridy, polemizując z nie ulubianymi filozofami nowoczesności – autora *Glas* stawia to na pozycji, której on sam z całą pewnością nie chciałby zająć.

#### 4.

Jak więc pisać o dekonstrukcji? Jaką zająć pozycję? Jakim językiem przemawiać? Norris nie zadaje takich pytań, bo jest klasycznym, akademickim filozofem i problem strategii retorycznej jest dla niego kwestią drugorzędną, zarezerwowaną raczej dla filologów. Pytania tego rodzaju stawia za to Anna Burzyńska w obszernej pracy *Dekonstrukcja i interpretacja*. Nie żeby były to pytania oryginalne (z rezerwą odczytuję też rekomendację zamieszczoną na tylnej okładce książki – z całą pewnością nie jest tak, że „podjęta przez badaczkę próba opisanie związków wczesnej fazy dekonstrukcji Derridowskiej z francuską refleksją teoretyczno-literacką śmiało uznać można za pionierską i to nie tylko na gruncie polskim”; ot, wystarczy wspomnieć *La meme et l'autre* Vincenta Descombesa, opublikowaną jeszcze pod koniec lat siedemdziesiątych i przełożoną na polski w 1996 roku). Ale są to pytania na tyle dla Derridy zasadnicze, że pominięcie ich równa się ominięciu całego projektu. Po lekturze książki Burzyńskiej warto raz jeszcze wrócić do Norrisa. Choćby po to, aby zobaczyć, w jak niewielkim stopniu myślenie Derridy daje się przełożyć na język czysto filozoficzny. W przeciwieństwie do Norrisa Burzyńska znajduje u Derridy przestrzeń intelektualnej prowokacji, stylistycznego birbantwa i płodnego paradoksu. Ten Derrida ma mało wspólnego z Kantem czy mniej lub bardziej dopełnionym projektem nowoczesności – ale wciąż jest to Derrida przenikliwy i przekonujący. Burzyńska pokazuje, że dekonstrukcji nie sposób ogarnąć spojrzeniem z jednej perspektywy. W książce wyróżniono kursywą wiele zaskakujących i paradoksalnych wypowiedzi, które nijak nie składają się w całość, a często zdają się stać ze sobą w sprzeczności. A zatem ciągle trzeba przypominać o wieloznaczności i fragmentaryczności tego dzieła? Tak, bez wątpienia.

Ważne wydaje mi się to, że strategia Burzyńskiej nie jest prostym odwróceniem strategii Norrisa. A mogłoby tak być, wszak interesuje ją kontekst francuskiego poststrukturalizmu, a zatem przestrzeń literackości i retoryki, które nieustannie podważają sensowność czystego języka filozoficznego. Na szczęście polska autorka zaczyna i kończy na pytaniach – również pytaniach o możliwość komentowania Derridy – dzięki czemu nie wpada w pułapkę jednostronnej interpretacji. Jak zauważa Burzyńska, kłopot z tekstami Derridy bierze się z dość prostego nieporozumienia – dekonstrukcję postrzega się jako teorię, podczas kiedy

jest ona synonimem praktyki czytelniczej i interpretacyjnej, ta zaś ma miejsce w przestrzeni pytania, niedopowiedzenia i niejednoznaczności. Oczywiście sprawa jest nieco bardziej skomplikowana, gdyż praktyka dekonstrukcyjna pozostaje tutaj w stosunku do wszelakich teorii interpretacji:

dekonstrukcja ma w gruncie rzeczy raczej charakter meta-interpretacyjny, choć z określonych (antyteoretycznych tym razem) względów nie stanowi wykładu tezy, a przybiera postać lektury. Krótko mówiąc: praktyka dekonstrukcji „czyta” tekst po to, by wykazać słabość teorii interpretacji. Jest więc, by tak rzec, „rozbiórka” teorii w praktyce (DI s. 23).

I jeszcze jeden cytat:

dekonstrukcyjna krytyka interpretacji nie będzie oznaczać próby podważenia rezultatów jakichś konkretnych interpretacji konkretnych dzieł literackich, lecz że chodziło tu będzie raczej o ogólną (choć kształtowaną i utrwalaną w toku dziejów) ideę interpretacji (DI s. 21).

Czy można komentować praktykę? Odruchowo odpowiadamy, że tak. Można komentować przepisy ruchu drogowego (teoria), ale czymś normalnym jest też komentowanie praktycznej jazdy. Można ocenić podręcznik języka polskiego, ale można też ocenić sposób, w jaki nauczyciel przekazuje uczniom wiedzę. Przykłady te pokazują, że praktyka daje się ująć pojęciowo i teoretycznie. A jednak kwestia interpretacji okazuje się kwestią wyjątkową. W interesującym nas przypadku praktyka oznacza bowiem praktyczną interpretację (a więc taką interpretację, które wszystkie swoje tezy i założenia przejmują od interpretowanego tekstu) – każdy akt komentujący taką interpretację jest zatem pewną nad-interpretacją. Mówiąc inaczej, nie da się teoretyzować na temat tekstów Derridy, bo teksty te są tylko i wyłącznie procesem uważnego czytania – nie niosą one osobnych tez czy przesłań, proponując jedynie ponowne przemyślenie znanych tekstów. Oryginalność Derridy polega nie na odkrywaniu jakichś nowych, zaskakujących filozofemów – nawet termin „dekonstrukcja” wzięty został od Heideggera – lecz właśnie na odkryciu, że uważna i niepokorna lektura tradycyjnych tekstów filozoficznych i literackich może okazać się ważnym doświadczeniem poznawczym i egzystencjalnym. Tylko tyle? – zapyta ktoś. Tak jakby dokładne i nieuprzedzone czytanie było czynnością wymagającą nieco większego niż zazwyczaj wysiłku. Poruszające interpretacje Derridy pokazują, że bardzo trudno jest stanąć na wysokości tekstu – a jeszcze trudniej jest wydobyć z tego tekstu to, co w nim zakryte i co wymaga bmięcia pod prąd czytelniczych nawyków, uprzedzeń i przyzwyczajzeń.

Książka Burzyńskiej zaprasza do myślenia i otwiera pole do dyskusji. Dając się wytropić w jej książce linia rozumowania – zwłaszcza próba obrony dekonstrukcji przed usiłowaniami tłumaczenia bądź komentowania jej – rodzi oczywiście poważne zastrzeżenia, o których trzeba pamiętać. Po lekturze *Interpretacji i dekonstrukcji* niektórzy czytelnicy mogą z niedowierzaniem pokręcić głową – czyżby dekonstrukcja była strategią wyjątkową, jakościowo różną od wszystkich

innych strategii? Zresztą istnieją krytycy – filozofowie, literaturoznawcy czy pisarze – dla których dekonstrukcja to współczesna wiedza tajemna, wyjątkowy przekaz dla wybranych, coś, co znajduje się już poza sferą wiedzy i logiki, jest za to swoistym dogmatem (przypadek wspomnianego wcześniej Johna D. Caputo, który w książce *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* proponuje czytelnikom dekonstruktywny ekwiwalent Modlitwy Pańskiej). Nie pamięta się wszakże, że takie podejście to także komentarz i że jak każdy komentarz sytuuje się w obrębie dekonstruktywistycznego projektu, a nie ponad nim. Derrida umyka komentatorom nie dlatego, że jest tak wyjątkowy i błyskotliwy, lecz dlatego, że w swoich tekstach nieomal idealnie stapia się z czytаныmi tekstami. Ani na chwilę nie odstępował litery tekstu, idzie trop w trop za różnymi sensami i kontekstami dzieła, bezwzględnie wykorzystuje stylistykę, leksykę, konwencję, a przede wszystkim semantykę dzieła. Każda próba oderwania Derridy-czytelnika od tekstu kończy się niepowodzeniem, gdyż poza tekstem, który jest dekonstruowany – dekonstrukcja... nie istnieje. Całe dzieło Derridy jest efektem lektury – i tylko tym. Nie odnajdziemy w nim niczego nowego; wszystko było już wcześniej obecne – tyle że dyskretnie – w interpretowanych przez filozofa tekstach.

Nie dziwny się zatem, że w „Liście do japońskiego przyjaciela” Derrida pisze tak: „Czym jest dekonstrukcja? Oczywiście niczym! Nie sądzę, aby to było dobre słowo”.<sup>11</sup> Rozumiem rezygnację filozofa. W chwili, gdy dość przypadkowe i prowizoryczne słowo zaczęło być rozumiane jako klucz do rzekomej „filozofii Derridy”, gdy nabrało ono takiej wagi, iż zaczęło znaczyć ponad konkretnymi interpretacjami, gdy stało się pojęciem, które jest już z nami przed lekturą tekstu, gdy więc w jakimś stopniu ukierunkowywało lekturę – w tym momencie stało się ono przeszkodą w pracy myślenia. A to właśnie – wciąż ponawiany wysiłek myślenia – jest dla Derridy najważniejsze.

Czy powinniśmy zatem zrezygnować z istniejącej terminologii? Czy w imię wierności Derridiańskiej intencji winniśmy zamilknąć, aby czasem nie ulegnąć pokusie teoretycznego porządku i dyscypliny komentarza? Sądzę, że byłby to gest nazbyt radykalny, a przez to nazbyt widoczny – wszystkie wyrwy i luki pozostałe po wymazaniu czy skreśleniu słowa „dekonstrukcja” byłyby równie znaczące, a więc w istocie równo-ważne. Gest nazbyt szkolny i łatwy, aby z jego pomocą można poradzić sobie z kryzysem komentarza. Ważniejsza jest już chyba świadomość uwikłania tego terminu i przyjmowanie go w całej jego prowizoryczności i ulomności – tego rodzaju wrażliwość jest niewątpliwie obecna w książce Burzyńskiej. Po raz ostatni pozwałam sobie przytoczyć słowa z „Listu do japońskiego przyjaciela” będące interesującym pendantem do analiz polskiej badaczki:

Nie wystarczy powiedzieć, że dekonstrukcji nie można sprowadzić do jakiejś metodologii czy zbioru zasad i generalnych procedur. Nie wystarczy też powtarzanie, iż każde dekonstruktywne „zdarzenie” pozostaje unikalne lub że przynajmniej jest możliwie najbliższe czemuś w rodzaju idiomu czy sygnatury. Trzeba też wyraźnie zaznaczyć, że dekonstrukcja nie jest nawet *aktem* czy *operacją* [...] Jak wszystkie inne słowa, słowo „dekonstrukcja” nabiera wartości tylko

jako własna inskrypcja w łańcuchu możliwych substytutów, w czymś, co nazbyt swawolnie nazywamy „kontekstem”.<sup>12</sup>

I jeszcze jedna propozycja, którą zanotowałem sobie na marginesie książki Burzyńskiej, propozycja bynajmniej nie oryginalna, za to znana z napomnień samego filozofa. Derrida często przywołuje obraz pisania przy użyciu obu rąk – a więc pisania dwutorowego, równoległego, do pewnego stopnia antynomicznego. Autorka *Dekonstrukcji i interpretacji* świetnie oddaje dynamikę takiego pisma, mnożąc cytaty, perspektywy, zaskakując czytelnika niespodziewanymi zwrotami, zmuszając do zatrzymania toku lektury i refleksji nad samym aktem czytelniczym. Wieloznaczność i pluralistyczny charakter wyводу to dla Derridy ważne jakości na scenie pisma. Czyż ruch dekonstrukcji nie jest jednoczesnością wielu ruchów, wielu odczytań i wielu wniosków? Może zatem – „dekonstrukcje”?<sup>13</sup> Chodzi oczywiście nie o różne odmiany dekonstrukcji, lecz o fakt, że każda lektura nadaje temu słowu inny sens i kontekst. Mielibyśmy więc tyle dekonstrukcji, ile jest tekstów, które czytamy, o których myślimy, które odnajdujemy w sobie, które pozwalają nam odnaleźć siebie w ich przestrzeni; tyle dekonstrukcji, ile wysiłków skierowanych na wydobycie wieloznaczności, paradoksów i antynomii danego dzieła. „Dekonstrukcje” jako mnogość, która nie daje się sprowadzić do wspólnego mianownika, wymaga za to każdorazowo indywidualnego, odmiennego podejścia.

Otwartość i szacunek dla odmienności? Tak, niewątpliwie, lecz przede wszystkim nieprzewidywalność – wszak lektura podąża za tekstem, a ten nie daje się przewidzieć. Nieprzewidywalność, przypadkowość, frywolność – zbyt ulotne to jakości, aby można je komentować. Ale wystarczająco kuszące, aby chcieć dać się im ponieść w kolejnych lekturach, przy okazji kolejnych tekstów. Kłopoty z Derridą to w istocie kłopoty z czytelniczymi nawykami i pretensjami. A przecież krytyk czy komentator to czytelnik z założenia uważny, dociekliwy i nie poddający się rutynie. Kolejne książki francuskiego filozofa pokazują, że naprawdę uważna lektura tekstu literackiego bądź filozoficznego wymaga za każdym razem nowego, świeżego podejścia, i odrzucenia pokusy łatwych (aż chciałoby się dodać: akademickich) uogólnień.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Zob. na przykład M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz, Wydawnictwo Domini 1997, s. 332–353.

<sup>2</sup> Interesującym, choć kontrowersyjnym, podsumowaniem tych wątków jest książka Johna D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana UP 1997. Czytelnik odnajdzie w niej bogatą bibliografię tematyczną.

<sup>3</sup> Harold Bloom, *Kabbalah and Criticism*, Seabury Press, New York 1975. Susan Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany, SUNY Press 1982.

<sup>4</sup> Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 1992. Zob. również Jacek Gutorow, *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Opole, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2001. s. 51–74.

<sup>5</sup> Rozszerzenie używanych w tekście skrótów: *Deconstructive Subjectivities* – DS; *Deconstruction and the 'Unfinished Project of Modernity'* – DM; *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi* – PP; *Dekonstrukcja i interpretacja* – DI. W polskim przekładzie książki Norrisa pominięto dwa rozdziały, dlatego cytuję z obu książek.

<sup>6</sup> Polski przekład autorstwa Krzysztofa Matuszewskiego i Pawła Pieniżka odnaleźć można w wyborze esejów Derridy pt. *Pismo filozofii*, wybór i przedmowa Bogdana Banasiaka, Kraków, inter esse 1992, s. 161–224.

<sup>7</sup> Christopher Norris, *Derrida*, London. Fontana Press 1987, s. 69–81.

<sup>8</sup> Tekst ten można odnaleźć np. w zbiorze *Postmodernizm. A Reader*, ed. Patricia Waugh, Londyn–New York–Melbourne–Auckland, Edward Arnold 1992, s. 117–124.

<sup>9</sup> Myślę tu o wydanej w 1978 roku książce *La Verité en peinture*; dostępny mi angielski przekład to *The Truth in Painting*, trans. Geoff Bennington and Ian McLeod, Chicago and Londyn, The University of Chicago Press 1987, s. 127–131 i *passim*.

<sup>10</sup> Zresztą na grecką etymologię słowa „krytyka” powołuje się sam Derrida w bardzo ważnym (również w kontekście omawianych tu przeze mnie kwestii) *Liście do japońskiego przyjaciela*. Zob. *Letter to a Japanese Friend*, w: *Derrida and Differance*, pod red. David Wood and Robert Bernasconi, Evanston, Northwestern UP 1988, s. 1–5 (fragment „etymologiczny” na s. 3).

<sup>11</sup> *Letter to a Japanese Friend*, s. 5.

<sup>12</sup> Tamże, s. 3–4.

<sup>13</sup> Nie jest to oczywiście pomysł oryginalny. Przewija on się np. w esejach i artykułach Tadeusza Sławka – zob. *Znaki żłobione w powietrzu – z Tadeuszem Sławkiem rozmawia Jacek Gutorow*, „Odra” 10 (1997), *passim*.