PRINCIPIA X-XI (1994)
ISSN 0867-5392

Richard Rorty

Od ironicznej teorii do prywatnych aluzji: Derrida

Publikowany tekst stanowi szósty rozdział książki Contingency, Irony, Solidarity, *Cambridge Univ. Press 1989. Prezentujemy poprawioną wersję przekładu, który był już publikowany w mało znanym czasopiśmie* Viel,o,sophie, *nr 2/1990-1/1991, ss. 111-132.*

Derrida przyjmuje wobec Heideggera taką postawę, jaką Heidegger wobec Nietzschego. Każdy z nich jest najpojętniejszym czytelnikiem i najbardziej niszczycielskim krytykiem swojego własnego poprzednika. Poprzednik ów jest osobą, od której każdy z nich nauczył się najwięcej i którą najbardziej musi przekroczyć. Derrida nie przestaje rozmyślać nad problemem, który stał się obsesją Heideggera: jak połączyć ironię z teoretyzowaniem. Ma on jednak tę przewagę, iż dostrzegł niepowodzenie Heideggera, tak jak Heidegger i Nietzsche dostrzegli niepowodzenie Hegla.

Derrida uczy się od Heideggera, że znaczenie mają fonemy, jednakże uświadamia sobie, iż litania Heideggera jest tylko jego litanią, a nie bycia czy Europy. Jego problemem staje się, jak mówi przy końcu „Różni", przemyślenie faktu, iż „nie istnieje żadne wyjątkowe imię" – czy, bardziej ogólnie, żadna ostateczna litania – „bez *nostalgii*, to jest poza mitem czysto matczynego czy ojcowskiego języka, utraconą ojczyzną myśli"[1*]. Chce obmyśleć, w jaki sposób zerwać z pokusą identyfikowania się z czymś wielkim – czymś w rodzaju „Europy", „głosu bycia", czy też „człowieka". Jak powiada w odpowiedzi na „List o humanizmie", heideggerowskie użycie „my" wyrasta z eschatoteleologicznej sytuacji, która jest „wpisana w metafizykę".[2]

---

* Przypisy zamieszczono na końcu tekstu.

Kłopot z heideggerowskim myśleniem o „obecności obecnego" polega na tym, iż „może ono tylko – drogą głębokiej konieczności, od której nie można po prostu postanowić uciec – metaforyzować język, który dekonstruuje"[3]. Heideggera *andenkendes Denken* jest nostalgiczne bądź żadne, zaś mit utraconego języka, „słów elementarnych", których siłę trzeba przywrócić, stanowi właśnie kolejną próbę uwierzenia w to, że pewne słowa są uprzywilejowane w stosunku do innych dzięki mocy, która nie jest nasza, że pewne rozstrzygające słowniki są bliżej czegoś ponadhistorycznego i nieprzygodnego niż inne.[4]

Dzieło Derridy, podobnie jak Heideggera, rozpada się na wcześniejszy, bardziej profesorski okres, i okres późniejszy, w którym jego pisanie staje się bardziej ekscentryczne, osobiste i oryginalne. W *Byciu i czasie*, jak już wcześniej wskazywałem, Heidegger wlewa nietzscheańskie wino w kantowskie żyły. Porusza nietzscheańskie kwestie w kontekście standardowego niemieckiego, akademickiego projektu poszukiwań „warunków możliwości" znajomych doświadczeń. Wczesne dzieło Derridy również można odczytywać jako taki projekt – projekt zejścia głębiej niż uczynił to Heidegger, w poszukiwaniu tego samego rodzaju rzeczy, jakiej on pragnął: słów wyrażających warunki możliwości całości poprzedniej teorii – całej metafizyki i wszystkich wcześniejszych prób jej obalenia, wliczając w to heideggerowską. W tym odczytaniu Derrida chce obalić Heideggera, tak jak ten obalał Nietzschego. Jednakże jego projekt w tym stanowi kontynuację heideggerowskiego, iż on również chce znaleźć słowa, które wyprowadzą nas „poza" metafizykę – słowa mające siłę niezależnie od nas, i pokazać ich własną przygodność.

W taki sposób odczytuje wczesne dzieło Derridy wielu jego admiratorów, w szczególności Rodolphe Gasché. Gasché otwiera jednak swoją książkę stwierdzeniem, że nie będzie dyskutował nad „Glas" czy też pracami Derridy po „La Verité Peinture", oraz że pozostawia na boku „delikatną kwestię co ma być uważane za bardziej filozoficzne, a co za bardziej literacko-zabawowe".[5] Gasché przystępuje do rekonstrukcji wczesnych prac Derridy jako próby sformułowania „systemu poza byciem", systemu „infrastruktur", (np. *différance,* spacjowanie, iteralność), które wyprowadzają nas poza, czy też poniżej Heideggera.[6] Uważa on, iż Derrida „wykazał", że: „'źródłem' wszelkiego bytu poza bytem jest *uogólnione*, czy raczej *ogólne* pismo,

którego zasadnicza nieprawda i nieobecność stanowią fundamentalnie nierozstrzygalny warunek możliwości i niemożliwości obecności w swojej tożsamości oraz tożsamości w swojej obecności. Dla Derridy, 'źródłem' bytu i bytowania jest system czy łańcuch różnych infrastruktur czy nierozstrzygalników poza bytem."[7]

Wiele we wczesnych pracach Derridy zachęca do takiego odczytania i nie podejmę tu kwestii celności dokonanego przez Gasché opisu wczesnych derridiańskich zamierzeń. Wraz z każdym takim odczytaniem pojawia się jednak problem oczywisty, mianowicie, iż cała idea „obalania" i „warunków możliwości" brzmi strasznie metafizycznie. To znaczy, wydaje się z góry zakładać, że istnieje ustalony słownik, w którym można taki projekt przeprowadzić – że wszyscy ludzie, których Gasché nazywa „filozofami refleksji" wiedzą na czym polega znalezienie „warunku możliwości" i są w stanie stwierdzić komu udało się kogo obalić.[8]

Dokonany przez Gasché opis poszukiwania „warunków możliwości filozoficznego dyskursu" sugeruje, iż zrozumienie, czym takie warunki są i wiedza, jak ich szukać, to sprawa tego, co Gasché określa mianem „standardowych reguł filozofii".[9] Dziwne jednakże byłoby, gdyby odwołanie się do takich reguł umożliwiło nam pozbycie się problemu, o którym wspominałem wcześniej, rozważając Heideggera; problemu, że dziedzina możliwości rozszerza się wszędzie tam, gdzie wymyślane są nowe słowniki, a zatem, iż znalezienie „warunków możliwości" wymagałoby od nas wyobrażenia sobie wszelkich takich wytworów przed ich pojawieniem się. Idea, iż rzeczywiście mamy do dyspozycji taki metasłownik, metasłownik, dostarczający nam „przestrzeni logicznej", w której umieszcza się „cokolwiek ktoś kiedykolwiek wypowie", wydaje się po prostu jeszcze jedną wersją marzenia o „obecności", z którego od czasów Hegla starają się obudzić nas ironiści.

Niezależnie od tego, czy Derridę kusił z początku przypisywany mu przez Gasché transcendentalny projekt, czy też nie, sugeruję, abyśmy czytali późniejsze dzieła Derridy jako próbę obrócenia takich systematycznych projektów obalania w prywatny żart. Moim zdaniem, znalezione przez Derridę możliwe rozwiązanie problemu jak uniknąć heideggerowskiego „my" oraz, ogólniej, jak uniknąć pułapki, w którą wpadł Heidegger próbując wpisać się czy też wcielić się w coś

potężniejszego niż on sam, polega na tym, do czego Gasché lekceważąco odnosi się jako do „dzikich i prywatnych nocnych rozmyślań". Późniejszy Derrida uprywatnia swoje filozoficzne myślenie, a tym samym przełamuje napięcie pomiędzy ironią i teoretyzowaniem. Zwyczajnie porzuca teorię – usiłowanie widzenia swoich antenatów poważnie i w całości – na rzecz fantazjowania na ich temat, bawienia się nimi, puszczania wodzy budzonym przez nich ciągom skojarzeń. Nie istnieje żaden morał z tych fantazji, ani też publiczna (pedagogiczna czy polityczna) korzyść, jaką mogłyby one przynieść; tym niemniej, dla czytelników Derridy mogą mieć one wartość przykładu – mogą stanowić propozycje tego, co można robić, tego co przedtem robiono rzadko.

Takie tworzenie fantazji jest moim zdaniem końcowym produktem ironicznego teoretyzowania. Popadnięcie w prywatną fantazję jest jedynym rozwiązaniem problemu samoodniesienia, na jaki takie teoretyzowanie napotyka, problemu, jak zdystansować swoich poprzedników, nie czyniąc dokładnie tego, za co się ich odrzuca. Uważam więc, że znaczenie Derridy polega na odwadze porzucenia prób złączenia tego, co prywatne z tym, co publiczne, odwadze zaprzestania wysiłków związania poszukiwania prywatnej autonomii z próbą uzyskania publicznego rezonansu i publicznej użyteczności. Derrida uprywatnia wzniosłość, odkrywszy w losie swoich poprzedników, iż to, co publiczne, może być zawsze jedynie piękne.

Poszukiwanie wzniosłości było u Heideggera bardziej poszukiwaniem słów, które raczej mają „siłę" niż zwykłą wartość wymienną nadaną im przez rolę w grach językowych. Dylemat, przed którym stanął Heidegger, zasadzał się na tym, iż skoro właśnie takie słowa wyizolował i opublikował swoje wyniki, to szybko stały się one częścią szeroko praktykowanej heideggerowskiej gry językowej, a tym samym zostawały zdegradowane z *Winke* do *Zeichen*, z Myślenia do metafizyki. Skoro tylko je upowszechniał, jego „elementarne słowa" traciły dawną moc uzyskując nowe życie (np. stając się nazwami „problemów filozoficznych" – „problemu obecności", „problemu techniki", etc.). Derrida nauczył się na przykładzie Heideggera, że problem nie polega na tym, żeby „dotknąć natury języka bez czynienia mu krzywdy", lecz raczej na stwarzaniu stylu tak innego, aby czynił książki niewspółmiernymi w stosunku do książek prekursorów. Na-

uczył się, że „język" nie bardziej ma naturę niż „bycie" czy „człowiek", oraz że próba sprowadzenia go do „słów elementarnych" jest daremna.

A zatem, późniejszy Derrida zamiast *sprowadzać – tworzy*. Miast dążyć do tego, wraz z Heideggerem, aby zawsze „mówić to samo", „wprowadzać do języka zawsze i znów to ukazanie bycia, które pozostaje [...] jedyną sprawą myślenia"[10], dokłada wszelkich starań, aby nigdy dwukrotnie nie powiedzieć tej samej rzeczy. U Heideggera wiadomo, iż jakikolwiek by był zamierzony temat eseju, wrócimy do potrzeby odróżnienia bytów od bycia, do przypomnienia bycia, czy wdzięczności byciu, natomiast u późniejszego Derridy nigdy nie wiemy, co nastąpi za chwilę. Nie interesuje się on „splendorem tego, co proste", lecz raczej śliskością tego, co zagmatwane. Nie jest zainteresowany ani czystością, ani niewypowiadalnością. *Wszystko*, co łączy go z filozoficzną tradycją to fakt, że filozofowie przeszłości stanowią temat jego niezmiernie żywych fantazji.

Pierwsza część *La Carte postale...*, zatytułowana „Envois" [przesyłka, przesłanie czegoś], jest tekstem najlepiej ilustrującym to, co uważam za Derridę w najlepszym wydaniu. „Envois" różnią się od „Glas" tym, że są czytelne, a także tym, że są wzruszające. Te cechy zawdzięczają swojej formie – sekwencji listów miłosnych. Forma ta uwydatnia intymność dokonywanego dzieła. Nie istnieje nic bardziej prywatnego niż miłosny list – nie istnieje nic, dla czego bardziej niestosowne czy bardziej niewłaściwe byłyby idee ogólne. W miłosnej przygodzie czy w miłosnym liście wszystko zależne jest od wspólnych, prywatnych skojarzeń, tak jak wtedy, kiedy „podróżujący komiwojażer"[11], który pisze listy w „Envois" przypomina sobie „dzień, kiedy kupiliśmy to łóżko (kłopoty z kredytem i tą perforowaną metką w sklepie, a potem jedna z tych potwornych scen między nami)." (34/40). Listy swojej ostrości nabierają z odniesień do wydarzeń i ludzi z realnego życia: z lądowania na Heathrow, wygłaszania wykładów w Oksfordzie, lądowania na lotnisku Kennedy'ego, dochodzenia do sił po wypadku na deskorolce, rozmowy telefonicznej przez ocean („i wtedy ty wybuchasz śmiechem, a Atlantyk się oddala").[12]

W kolejnych listach autor rozwija fantazje na temat pocztówki, na którą natknął się w Oxfordzie: na temat reprodukcji XIII-wiecznego obrazu, przedstawiającego dwie postacie – jedną określaną mianem „platona", a drugą „Sokratesa". Wypisuje listy miłosne na odwrotnej

stronie niezliczonych egzemplarzy tej pocztówki i bez końca snuje fantazje na temat stosunków pomiędzy Sokratesem a Platonem. Para ta w końcu zlewa się z wieloma innymi parami: Freudem i Heideggerem, dwoma dziadkami Derridy, Heideggerem i byciem, bytami i byciem, podmiotem i przedmiotem, S i p, samym pisarzem i „Tobą", jego „słodką miłością" – a nawet „Fidem" i Fidem.[13] Fantazje, tak jak same listy, są mieszaniną tego, co prywatnie erotyczne i tego, co publicznie filozoficzne. Łączą idiosynkratyczne obsesje z refleksjami na temat paradygmatycznej próby ucieczki przed tym, co tylko prywatne – na temat metafizyki, poszukiwania ogólności.

Utarty obraz Sokratesa to obraz brzydkiego małego plebejusza, który zainspirował do napisania długich dialogów na poważne tematy przystojnego, młodego pana znacznego rodu. Być może dlatego, że jakiś kopista umieścił niewłaściwe imiona obok postaci na obrazie, pocztówka pokazuje „platona" jako brzydkiego, źle ubranego człowieczka stojacego i trącającego łokciem za dużego, dobrze odzianego „Sokratesa". Ten ostatni siedzi za biurkiem, zajęty pisaniem. Bez żadnego wyraźnego powodu, coś dużego (wyglądającego trochę jak deskorolka) wystaje spomiędzy pleców Sokratesa i krzesło, na którym on siedzi – coś, co Derrida interpretuje tak obscenicznie, jak tylko możliwe: „Mówię ci, przez chwilę widzę jak *Platon* dostaje wzwodu na plecach *Sokratesa* i widzę szaloną arogancję jego kutasa – trwającą bez końca, nieproporcjonalną erekcję przecinającą głowę Mateusza z Paryża jak jedyna idea, a następnie krzesło kopisty, zanim powoli ześlizgnie się, wciąż gorący, pod prawą nogę *Sokratesa,* w harmonii czy symfonii z ruchem tego kawału fallusa (ce faisceau de phallus), ostrzami, piórkami, piórami, palcami, gwoździami i rylcami, samymi pudełkami na ołówki, które zwracają się w tym samym kierunku."[14]

Od tego momentu Derrida wypróbowuje każde możliwe urozmaicenie oddziaływania na filozofów, tworzenia filozofów fikcyjnych, mających spełniać rolę brydżowych dziadków, stawiania filozofów na głowach, wdzierania się do nich od tyłu, zapładniania ich tak, aby rodzili nowe idee, i tak dalej. Wokoło gromadzi się coraz więcej skojarzeń i ostatecznie coraz częściej pojawiają się trzy imiona – Freuda (który skoncentrował się na inwersjach seksualnych i czynnościach omyłkowych) i Fida (o którym szerzej za chwilę).

Rozważmy jako przykład tego rodzaju rzeczy, jakie prezentuje nam Derrida w „Envois", dokonane przez niego połączenie w jedno metafizycznego pociągu do uprzywilejowanego, rozstrzygającego słownika, do idei ogólnych, z pociągiem do posiadania dzieci (echo sokratejskich wypowiedzi o „położnictwie" i „bezpłodnych jajach" z *Teajteta*). Na początku korespondencji mówi on swojej „słodkiej miłości", że „zdradziło nas to, że ty chciałe(a)ś ogólności, która jest tym, co ja nazywam dzieckiem" (s. 23/28). O dzieciach, podobnie jak o uniwersalnych, publicznych prawdach (czy uprzywilejowanych deskrypcjach, bądź wyjątkowych imionach), które metafizycy mają nadzieję przekazać potomności, tradycyjnie myśli się jako o sposobie uniknięcia śmierci i skończoności. Dzieci jednakże, i następujące po sobie pokolenia filozofów, wykazują tendencje do ojcobójstwa i matkobójstwa – to fakt, który skłania Derridę do wezwania: „pomóż mi przynajmniej, aby śmierć przychodziła do nas tylko od nas. Nie ulegaj ogólności" (s. 118/130). Idąc dalej, trudno powiedzieć kim są rodzice jakiegoś dziecka czy jakiejś filozofii. W liście, po wprowadzeniu motywu dzieci, Derrida pisze: „program dwóch szarlatanów (platona i Sokratesa) zakłada, aby mieć dziecko za moją sprawą, również i ich samych". Jednakże zaraz potem pisze tak: „Do diabła z dzieckiem, jedyną rzeczą, o której zawsze będziemy dyskutować, z dzieckiem, z dzieckiem, z dzieckiem. Z niemożliwym przesłaniem między nami. Dziecko jest tym, czego człowiek nie powinien móc sobie 'wysłać'. Ono nigdy nie będzie, nigdy nie *powinno* być znakiem, literą, nawet symbolem. Pisma: poronione dzieci, które do siebie wysyłamy po to, aby przestać o nich słyszeć – dokładnie dlatego, iż dzieci są przede wszystkim tym, co chce się usłyszeć, jak samo mówi. Czy też to jest to, co mówi dwóch starych mężczyzn" (s. 25/29 n.). Porównajmy ten passus z zakończeniem *Bycia i czasu*: „A jednak wzgląd na metafizykę nadal przeważa nawet w intencji przezwyciężania metafizyki. Dlatego zadaniem naszym jest zaprzestanie wszelkiego przezwyciężania i pozostawienie metafizyki samej sobie". Wyobraźmy sobie Heideggera mówiącego: „Do diabła z metafizyką, jedyną rzeczą, którą będę roztrząsał zawsze!".

Według Derridy nic nigdy nie mówi „samo", ponieważ nic nie ma tej pierwotności – nierelacyjnego, absolutnego charakteru – której poszukuje metafizyk. Tym niemniej, nic nie możemy poradzić na to, iż pragniemy stworzyć coś, co będzie w taki sposób mówiło. Gdyby

„wyjątkowe imię", „elementarne słowo" czy „bezwarunkowy warunek możliwości" istniał dla Derridy, to byłaby to tragedia: „Bowiem dzień, kiedy nastąpi odczytanie pocztówki z Oksfordu, odczytanie jedyne i prawdziwe, bedzie końcem historii. Bądź stającą się prozą naszej miłości" (s. 115/127). Jeśli mam rację myśląc o późniejszej postawie Derridy jako o odrzuceniu transcendentalnych pokus jego postawy wcześniejszej, to możemy uznać, iż stwierdzenie, że „z czym się nigdy nie pogodzę, to z publikowaniem czegokolwiek innego niż pocztówki, mówiące do *nich*"[15] co oznacza, że „nie wyślę Ci żadnych dzieci, po prostu pocztówki, żadnych publicznych ogólności, jedynie prywatne idiosynkrazje".[16]

Niewiarygodne bogactwo tekstury „Envois" – bogactwo osiągnięte zaledwie przez kilku innych pisarzy współczesnych i nie osiągnięte przez żadnych innych współczesnych profesorów filozofii – pięknie ilustruje owo wygrywanie uczuć żywionych przez ludzi w stosunku do dzieci przeciw ich uczuciom do książek. To ten rodzaj porównania, który wiąże się u Derridy z czymś innym – na przykład z przeciwieństwem (nieskończonego) tekstu i (skończonej) książki z *De la grammatologie*, które teraz wydaje się przeciwieństwem miłości dla niej samej i miłości w imię robienia dzieci. Ktoś, kto nie pisze nic innego poza pocztówkami, nie stanie przed heglowskim problemem, jak zakończyć swoją książkę, ani też przed problemem Gasché – poznania, czy w poszukiwaniu infrastruktur trafił na podstawę. Nie stworzy on również „efektu", ani „wniosku". Nie będzie żadnego „wyniku" – niczego, co można by porównać z „Envois" (czule ściskając w dłoniach czy kołysząc w ramionach) skoro tylko ukończyło się ich czytanie.

Owo zredukowanie tworów publicznych do prywatnych, książek do dzieci, pisma do seksu, myślenia do miłości, pragnienia heglowskiej wiedzy absolutnej do pragnienia dziecka[17] ciągnie się dalej, kiedy Derrida łączy Freuda z Heideggerem: „Oto Freud i Heidegger, łączą ich w sobie jak dwa wielkie duchy 'wielkiej epoki'. Dwóch podtrzymujących się przy życiu dziadków. Nie znali się wzajemnie, lecz według mnie tworzą parę, właściwie właśnie z tego powodu, tej osobliwej anachronii. Są ze sobą związani nie czytając siebie i ze sobą nie korespondując. Często mówiłem Ci o tej sytuacji i właśnie ten obraz chciałbym opisać w *Le legs*: dwóch myślicieli, których spojrze-

nia nigdy się nie skrzyżowały i którzy, nie otrzymawszy od siebie nawet słowa, mówią to samo. Zwracają się w tę samą stronę."[18]

Co jest owym „tym samym", które wypowiadają Heidegger i Freud – specjalista od bycia i wykrywacz brudnych, małych sekretów? Można dokonać interpretacji, w której mówią oni *masę* takich samych rzeczy, a więc być może zachodzi tu pytanie: „dlaczego Derrida uważa, iż ta *szczególna* para znaczy koniec wielkiej epoki, zaczynającej się od połączenia Platona i Sokratesa?" Najlepsza odpowiedź, jaką mogę podać brzmi, iż tak Heidegger, jak i Freud skłonni byli przywiązywać dużą wagę do fonemów i grafemów, do kształtu i brzmienia słów. We freudowskim wyjaśnieniu nieświadomego pochodzenia dowcipów i w heideggerowskich (w dużej mierze zmyślonych) etymologiach, kierujemy uwagę na to, co większość książek *la grande époque* uważała za nieistotne – na „materialne" czy „akcydentalne" cechy znaków i dźwięków, używanych przez ludzi do zdobywania tego, czego pragną. Jeśli odpowiedź ta przynajmniej częściowo jest słuszna, to powinniśmy się spodziewać stałego uciekania się do kalamburów, słownych rezonansów czy żartów graficznych w późniejszym dziele Derridy, skoro już postanowił „wysyłać tylko pocztówki". Albowiem jedyny sposób na uniknięcie problemu, jak kończyć książki, na ucieczkę przed uprawianą przez siebie samoodnoszącą się krytyką, o co oskarżało się innych, polegać będzie na przeniesieniu wagi pisania na owe cechy „materialne" – na to, co dotąd traktowane było jako marginesowe. Skojarzenia te są z konieczności prywatne; bowiem skoro tylko stają się publiczne, torują sobie drogę do słowników i encyklopedii.[19]

Prowadzi nas to do następnej pary: „Fido" – Fido. W „Envois" odniesienia do niej są niemal równie częste jak do pary Freud – Heidegger. „Fido" jest imieniem psa Fida, a „Fido" jest imieniem imienia tegoż psa. (Zauważmy, że nowe imiona, ale już nie nowe psy, można tworzyć tak szybko, jak szybko udaje się wstawiać cudzysłowy). Filozofowie oksfordscy (np. P.H. Nowell-Smith, Gilbert Ryle) ideę, że „wszystkie słowa są imionami" ochrzcili mianem „teorii znaczenia 'Fido' – Fido". Teorię tę często łączono (np. Austin) z Platonem. Kontrastuje ona z poglądem, przypisywanym de Saussure'owi i Wittgensteinowi, iż słowa nabierają znaczenia nie po prostu poprzez skojarzenie ich z czymś w podmiocie (jeśli jest coś takiego),

lecz poprzez relację ich użycia z użyciem innych słów. (Mógłbyś, przy odpowiedniej scenografii, nauczyć się używać słowo „Fido" dzięki komuś wskazującemu na Fida i mówiącemu „to jest Fido", jednak nie nauczysz się używać słowa „dobry" dzięki niejasnemu przypomnieniu sobie jego Formy i nadaniu etykietki tego wyrazu owemu wspomnieniu, ani też użycia słowa „ja" poprzez nazwanie nim uderzającej cechy samego siebie.)

Druga okoliczność, przy której para „Fido" – Fido pojawia się w „Envois" to potężne, wielopocztówkowe poscriptum na temat „niedokończonej pary strasznych dziadków [...] pary Platon/Sokrates, podzielne i niepodzielne, ich nieskończonego podziału, kontraktu wiążącego ich z nami do końca czasu". Powiada Derrida tak: „To jest problem ' 'Fido' – Fido' (wiesz, Ryle, Russell etc.) i kwestia tycząca poznania tego, czy wołam swojego psa, czy też wymieniam imię, którego jest właścicielem, bądź czy wykorzystuję, czy też określam jego imieniem. Podziwiam te teoretyzacje, szczególnie oksfordzkie, ich nadzwyczajną i konieczną subtelność równie mocno, jak ich niewzruszoną pomysłowość, mówiąc psychoanalitycznie; oni zawsze będą pewni prawa cudzysłowów" (s. 98/108).

Różnica zachodząca między „Fidem" a Fidem używana jest często do zilustrowania russellowskiego rozróżnienia pomiędzy „wymienianiem" słowa (po to, aby powiedzieć, na przykład, że składa sie z czterech liter) a „używaniem" go (po to, na przykład, aby przywołać psa). Rozróżnienie to umożliwia nam oddzielenie „esencjalnego" znaczenia, czy też użycia bądź funkcji słowa „Fido" od „akcydentalnych" cech tego imienia (na przykład, że jako znak czy dźwięk przypomina łaciński czasownik *fidere*, zatem wierność, a tym samym takie postacie w literaturze jak wierny pies z *Wierny Pies Dudleya Dorighta* itp.).[20] Wiele lat temu John Searle, „pewny prawa cudzysłowów", zarzucił Derridzie ignorowanie tej dystynkcji w dyskusji nad dziełem Austina.[21] Derrida odpowiedział poprzez wzbudzenie wątpliwości co do użyteczności i zakresu samej dystynkcji – wątpliwości, które były nieznośnie oderwane od zarzutów Searle'a. Albowiem Searle powiadał tak: „jeśli grasz zgodnie z regułami gry językowej Austina, jeśli szanujesz jego motywacje i intencje, twoja krytyka chybia celu. Jeżeli natomiast z drugiej strony czujesz, że wolno ci wczytywać w niego co tylko ci się podoba, jeżeli na przykład

traktujesz go na sposób psychoanalityczny, to nie możesz twierdzić, że go *krytykujesz*; używasz go po prostu jako postaci we własnych fantazjach, puszczając wodze skojarzeniom, które w żaden sposób nie wiążą się z projektem Austina".

Derrida w swej odpowiedzi Searle'owi[22] systematycznie unikał tego dylematu. Dlaczego zwyczajnie nie uchwycił myślą jego drugiej strony? Dlaczego udzielona Searle'owi odpowiedź była dwa razy bardziej fantastyczna i oparta na wolnych skojarzeniach niż jego pierwotna krytyka Austina, będąc przy tym wypełniona udawanymi zapewnieniami o szczerości i powadze? Przypuszczalnie z tej samej przyczyny, dla której opierałby się on pytaniom w stylu Gasché: „czy 'Envois' mają być uważane za dzieło filozoficzne czy też literackie i zabawowe?". Rozumiem to tak, iż Derrida nie chce zrobić nawet pojedynczego posunięcia w takiej grze językowej, która przeprowadza rozróżnienia pomiędzy fantazją a argumentacją, filozofią a literaturą, pisaniem poważnym, a pisaniem zabawowym – w grze językowej *la grande époque*. Nie ma zamiaru grać zgodnie z regułami cudzego rozstrzygającego słownika.

Odmawia nie dlatego, że jest „irracjonalny" bądź „zagubiony w fantazji", czy też zbyt ograniczony, aby zrozumieć, o co chodzi Austinowi i Searle'owi, lecz dlatego, iż stara się tworzyć siebie tworząc swoją własną grę językową, próbuje uniknąć urodzenia jeszcze jednego sokratejskiego dziecka, stania się kolejnym przypisem do Platona. Próbuje wprowadzić grę, która przecina dystynkcję racjonalny/irracjonalny. Ma jednak, jako profesor filozofii, kłopoty z tym, aby uszło mu to płazem.[23] Podczas gdy byłoby nieco niedelikatnie pytać Prousta, czy powinniśmy odczytywać jego powieść jako historię społeczną, czy studium obsesji seksualnej, bądź stawiać pytanie Yeatsowi, czy naprawdę *wierzył* we wszystkie te głupstwa o fazach Księżyca, to od filozofów tradycyjnie oczekuje się odpowiedzi na tego rodzaju pytania. Jeżeli deklarujesz się jako powieściopisarz czy poeta, to omija cię mnóstwo brzydkich pytań z powodu tajemniczej mgiełki otaczającej „twórczego artystę". Od profesorów filozofii wymaga się jednak, aby byli zrobieni z twardszej gliny i otwarcie wyjawiali swoje intencje.

Mgiełka owa otacza pisarzy, którzy nie są związani z żadną szczególną dyscypliną, a zatem nie są zobowiązani do gry zgodnie z jaki-

mikolwiek uprzednio znanymi regułami.[24] Namawiam do tego, abyśmy objęli Derridę wraz z owym nimbem, postrzegając jego cele jak tę samą autonomię, do jakiej dążył Proust i Yeats. Zaleta takiego postępowania tkwi w tym, iż możemy uniknąć poddawania jego dzieła drobiazgowej analizie, zgodnej z ustalonymi przez kogoś innego wytycznymi, a zamiast tego możemy wygodnie usiąść i się nim rozkoszować – zaczekać na rozstrzygnięcie jakie pocieszenie, czy jaki przykład może nam zaoferować, czy okaże się ono ważne dla naszych prób zdobycia autonomii. Jeśli nie zrobił na nas wrażenia Platon czy Heidegger, to istnieje ryzyko, iż nie zda się ono na nic; jeśli było przeciwnie, to może ono nabrać decydującego znaczenia. Ten, kto czytał niewiele filozofii, niewiele zyska z „Envois", lecz dla pewnej wąskiej publiczności może to być niezmiernie istotna książka.

Przyjęcie tej propozycji oznacza porzucenie prób wykazania, jak tego chce Gasché i Culler, że Derrida coś udowodnił czy kogoś obalił (np. Austina). Oznacza to również rezygnację z idei, że Derrida rozwinął „metodę dekonstrukcjonistyczną", która pokazuje „ściśle", w jaki sposób to, co „wyższe" w parze przeciwstawnych pojęć (np. forma – materia, obecność – nieobecność, pan – niewolnik, francuskie – amerykańskie, Fido – „Fido") „dekonstruuje się". Pojęcia niczego nie zabijają, nawet siebie; to ludzie zabijają pojęcia. Wiele ciężkiej pracy wymagało od Hegla opanowanie inwersji dialektycznych, co do których udawał, że raczej je zaobserwował niż stworzył. Wiele wysiłku zabiera wytworzenie takich efektów specjalnych jak: „obecność to tylko specjalny przypadek nieobecności" czy „użycie to jedynie specjalny przypadek wymieniania".[25] Nic, za wyjątkiem braku pomysłowości nie staje na drodze takim rekontekstualizacjom, nie wchodzi tu jednak w grę żadna *metoda*, o ile metoda jest postępowaniem, którego uczymy się poprzez odniesienie do reguł.[26] Dekonstrukcja to nie oryginalna procedura, którą umożliwiło niedawne filozoficzne odkrycie. Rekontekstualizacja w ogólności, a odwracanie hierarchii w szczególności, odbywało się od dawna. Sokrates dokonał rekontekstualizacji Homera; św. Augustyn rekontekstualizował cnoty pogańskie, przemieniając je w wady główne, a następnie hierarchię tę odwrócił Nietzsche; Hegel dokonał rekontekstualizacji Sokratesa i św. Augustyna po to, aby uczynić z nich *etwas aufgehoben*; Proust dokonywał rekontekstualizacji (wciąż na nowo) każdego,

na kogo natrafił; zaś Derrida rekontekstualizuje (wciąż na nowo) Hegla, Austina, Searle'a, oraz każdego innego, kogo czyta.

Dlaczego brzmi to tak szokująco inaczej, kiedy dokonuje tego Derrida, skoro jest to wciąż dialektyczne przenicowanie? Po prostu dlatego, że korzysta z „akcydentalnych", materialnych cech słów, natomiast Hegel, aczkolwiek odmawiał prowadzenia gry zgodnie z regułą, że relacja „sprzeczności" może zachodzić jedynie pomiędzy twierdzeniami, a nie pojęciami, to jednak trzymał się reguły, iż nie można przypisywać wagi brzmieniom i kształtom słów.[27] Derrida wobec wszelkich takich reguł zajmuje taką postawę, rzecz jasna, iż trzymanie się ich jest niezbędne jeśli chce się spierać z innymi ludźmi, jednakże pozostają jeszcze inne rzeczy, które z filozofami można robić, niż się z nimi spierać.[28] Reguły te umożliwiają dyskurs argumentacyjny, zaś Derrida odpowiada na pytanie: „co by się stało gdybyśmy je zignorowali?". Odpowiedź jego jest dana *ambulando*, kiedy pisze prozę tego gatunku, jaką znajdujemy w „Glas" czy „Envois" – gatunku, w obrębie którego nigdy nie można powiedzieć, przechodząc od wersu do wersu, czy uwagę należy kierować ku „symbolicznym", czy też „materialnym" cechom użytych słów. Czytając „Glas" czy „Envois" szybko traci się zainteresowanie pytaniem: „czy powinienem ujmować tę rzecz jako znaczące, czy jako znak?" Dla celów czytania tekstu tego rodzaju, dystynkcja użycie – wymienianie jest po prostu szaleństwem.[29]

W czym tkwi zaleta pisania w taki sposób? Jeśli chce się argumentów, które sięgają po wnioski, nie zda się ono na nic. Jak już powiedziałem, nie ma nic *twierdzeniowego*, co można by wynieść z doświadczenia czytania – nie więcej niż z prac późnego Heideggera. A zatem, czy należy je sądzić w oparciu o kryteria „literackie", a nie „filozoficzne"? Nie, albowiem, tak jak w przypadku *Fenomenologii ducha*, *W poszukiwaniu straconego czasu* czy *Finnegans Wake*, nie istnieją uprzednio dostępne kryteria *żadnego* z tych rodzajów. Im bardziej książka czy sposób pisania jest oryginalny, im bardziej bezprecedensowy, tym mniej jest prawdopodobne, abyśmy dysponowali kryteriami i tym mniejszy mają sens próby przypisania go do jakiegoś gatunku. Musimy rozejrzeć się, czy możemy znaleźć dla niego jakiś użytek. Jeśli tak, to wystarczy czasu na rozszerzenie granic takiego czy innego gatunku na tyle daleko, aby go tam

wepchnąć i ustanowić takie kryteria, według których wynaleziono właśnie dobry sposób pisania. Tylko metafizycy uważają, że nasze gatunki i kryteria wyczerpują sferę możliwości. Ironiści wciąż ją rozszerzają.

Dlaczego jednakże mielibyśmy być skłonni mówić, że „Envois" zaliczają się do „filozofii", mimo że nie angażują się w nic, co można by nazwać filozoficzną *teorią*? No cóż, po pierwsze tylko ludzie na codzień czytający filozofię być może mogliby się lekturą tego dzieła cieszyć. Czy można by również powiedzieć, że ma ono filozofię za jedną ze swych przyczyn i jeden ze swych tematów? Niezupełnie. Lepiej byłoby rzec, że zalicza *filozofów* – filozofów szczególnych – do swoich przyczyn i tematów. Im dalej posuwa się Derrida, tym bardziej odnosi się już nie do doktryn Platona czy Heideggera, lecz do nich samych.[30] Podczas gdy teoretyzowanie ironistów, od Hegla do Heideggera, dotyczyło teoretyzowania metafizycznego, wczesne pisanie Derridy dotyczyło teoretyzowania ironicznego. Tak jak ich pisanie znalazło się w niebezpieczeństwie przemienienia się jeszcze bardziej w metafizykę, tak jego pisanie znalazło się w niebezpieczeństwie zamienienia się, jeśli nie w metafizykę, to przynajmniej w jeszcze większe teoretyzowanie. Jego późniejsze pisanie unika tego zagrożenia, po części dlatego, że dotyczy *teoretyków*. Odwołując się do przeciwieństwa, które naszkicowałem w Części I, Derrida coraz mniej przypomina Nietzschego, a coraz bardziej Prousta. Coraz mniej zajmuje się wzniosłym i niewysłowionym, a coraz więcej pięknym, choć fantastycznym, przemienianiem tego, co ma w pamięci.

Napisałem w rozdziale piątym, że Proust reagował nie na ogólne idee, lecz na ludzi, których znał jeszcze jako dziecko (np. na swoją babkę), czy też na tych, których przypadkowo spotkał później (np. na Charlesa Haasa, Panią Greffulhe, Roberta de Montesquieu). Analogicznie reaguje Derrida na dziadków i gospodynie, na których kolanach huśtają się filozofowie (np. Platon i Sokrates, Windelband i Wilamowitz), oraz na ludzi, na których natknął się podczas swojej kariery (np. Austin, Mateusz z Paryża, Searle, Ryle i Fido).[31] Powiedziałem również, że triumf Prousta polegał na tym, że napisał on książkę wymykającą się wszelkim opisom, stosowanym do niej przez obdarzone autorytetem postacie z grona znajomych (czy też, o których wyobrażał sobie, że stosowałyby je). Proust napisał nowy rodzaj

książki; nikt nigdy nawet nie *pomyślał* o czymś takim jak *W poszukiwaniu straconego czasu*. Teraz, rzecz jasna, wszyscy o tym myślimy – czy przynajmniej każdy, kto chce napisać *Bildungsroman* musi nawiązać bliższe stosunki z Proustem, zupełnie tak, jak każdy, kto pragnie napisać poemat liryczny po angielsku musi zawrzeć je z Keatsem.

Podsumowując: twierdzę, że Derrida stworzył w „Envois" taki rodzaj książki, o jakim nikt nigdy przedtem nie pomyślał. Dokonał dla historii filozofii tego, czego Proust dokonał dla historii własnego życia: wygrał wszystkie postacie obdarzone autorytetem, i wszystkie opisy siebie, jakie można sobie wyobrazić, że dałyby te postacie, przeciw nim samym wzajemnie – z takim rezultatem, że w odniesieniu do jego dzieła traci zastosowanie samo pojęcie autorytetu. Osiągnął autonomię w taki sam sposób, jak Proust: ani *W poszukiwaniu straconego czasu*, ani „Envois" nie pasuje do żadnego schematu pojęciowego używanego uprzednio do oceniania powieści czy traktatów filozoficznych. Uniknął heideggerowskiej nostalgii w taki sam sposób, w jaki Proust uniknął nostalgii sentymentalnej – dzięki bezustannej rekontekstualizacji tego, co tylko podsuwała pamięć. Tak on, jak i Proust rozszerzyli granice możliwości.

Przełożył Marek Kwiek.

PRZYPISY

[1] Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press 1982, s. 27.

[2] Ibid., s. 123.

[3] Ibid., s. 131.

[4] Duża część mojej krytyki Heideggera z rozdziału piątego zapożyczona jest od Derridy, zwłaszcza z jego „Kresu człowieka" i „Różni". Dokładniejszą charakterystykę i krytykę odczytania Heideggera, które wywodzę od Derridy zob. w: John D. Caputo, „The Thought of Being and Conversation of Mankind; The Case of Heidegger and Rorty", *Review of Methaphysics* 36 (1983), ss. 661-685. Caputo ma rację stwierdzając, że jestem – tak jak Derrida – „zainteresowany destrukcją historii ontologii w jej negatywnym sensie" i uważam, że idea, iż ma ona „pozytywny sens" jest „ostatecznym złudzeniem Heideggera" (s. 676). Nie ma jednakże racji mówiąc, że mój pogląd, czy pogląd Derridy gwarantuje, że „nie idziemy dalej niż dyskurs zdaniowy" (s. 677 n.). Wszystkim tym, co ja chciałbym wykluczyć (czy też, jak mi się zdaje, chciałby

wykluczyć Derrida) jest jednoczesna próba bycia niezdaniowym (poetyckim, odkrywającym świat) i utrzymywanie, że dochodzi się do czegoś pierwotnego – do czegoś, co Caputo nazywa „milczeniem, z którego wywodzi się wszelki język" (s. 675). Nominalizm opisany w rozdziale I (pogląd, który jak sądzę podziela Derrida) wymaga, abyśmy odrzucili heideggerowskie twierdzenie Caputo, iż „język nie jest systemem słów wynalezionym dla ludzkich celów, lecz jest zdarzeniem, które rodzi rzeczy". Twierdzenie to wydaje mi się pomieszaniem warunków przyczynowych z tajemniczymi transcendentalnymi „warunkami możliwości", o których śnił Kant. Jak powiedziałem na początku rozdziału I, my, nominaliści, pragniemy oczyścić romantyzm z ostatnich śladów niemieckiego idealizmu – co oznacza, jak będę poniżej argumentował, wykluczenie *argumentacyjnego uroku* na rzecz tego, co niezdaniowe. Dokładnie to pomaga nam czynić Derrida, Davidson i Bloom, pozwalając nam uważać poetów raczej za *ursprüngliche* niż biernych odbiorców darów bycia. Jak powiada Caputo, przeciwnie, dla Heideggera „autentycznego mówcę [...] przejmują same rzeczy, poddaje im się on, pozwala im dojść w nim do głosu" (s. 674). Właśnie temu pragnieniu związania się z Czymś Innym i Większym najbardziej nie dowierza Derrida u Heideggera, a ja uważam, że ma w tym rację. Zob. też dobrą odpowiedź na artykuł Caputo: Lyell Asher, „Heidegger, Rorty and the Possibility of Being", w: Robert Merrill (ed.), *Ethics/Aesthetics: Postmodern Positions*, Washington DC: Maisonneuve Press 1988.

[5] Rodolphe Gasché, *The Tain of Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harward University Press 1986, s. 4.

[6] Gasché traktuje poważnie twierdzenie Derridy, że „différance" nie jest „ani słowem, ani pojęciem" i stosuje je do wszystkich innych terminów derridiańskich, które uważa za oznaczające infrastruktury. Skrytykowałem to stwierdzenie w „Deconstruction and Circumvention", *Critical Inquiry* 11 (1983), ss. 1-23, argumentując, że Derrida próbuje tutaj, podobnie jak Heidegger, mieć i jedno i drugie; wypowiedzieć niewypowiadalne dekretując, iż słowo, które wprowadza do obiegu nie jest rzeczą tego rodzaju, jaką do niego można wprowadzać. Tak jak późny Heidegger, tak i wczesny Derrida czasami trudni się słowną magią – mając nadzieję na znalezienie słowa, które nie może zostać zbanalizowane i umetafizycznione poprzez użycie, które w jakiś sposób zachowa swoją „chwiejność", nawet wtedy, gdy stanie się rozpowszechnione. Gesché zdaje się myśleć, iż ta magia działa kiedy powiada: „co więcej, infrastruktura nie jest istotą, albowiem nie jest zależna od żadnej kategorii tego, co jest obecne, bądź nieobecne. Nie posiada żadnej stałej właściwości, żadnej autonomii, żadnej idealnej tożsamości, a zatem nie jest *substancją* czy *hypokeimenon*. Jego 'istotę' stanowi to, że nie ma istoty. A jednak struktura jest obdarzona pewną uniwersalnością." Prawienie takich komplementów słowom Derridy wydaje mi się pogwizdywaniem w ciemności – mówieniem, że miło by było, gdyby istniały słowa, które miałyby tę niemożliwą kombinację właściwości, bez wyjaśnienia, w jaki sposób owa kombinacja miałaby stać się możliwą. Wyższość późniejszego Derridy nad wcześniejszym jawi mi się dokładnie jako to, iż przestaje on polegać na słownej magii i liczy w zamian na sposób pisania – raczej na tworzenie stylu niż wymyślanie neologizmów.

[7] R. Gasché, *The Tain of Mirror*, s. 177.

[8] Dokładniej dyskutuję książkę Gasché w: „Is Derrida a Transcendental Philosopher?", *The Yale Journal of Criticism*. Zob. również polemikę między Christopherem Norrisem a mną na temat tego, czy Derrida powinien być traktowany jako „zabawowy" czy „poważny", w: Reed Desanbrock (ed.), *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction and Literary Theory*. Tekst Norrisa „Philosophy as *Not* Just a 'Kind of Writing': Derrida and the Claim of Reason" jest po części odpowiedzią na mój „Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida", zamieszczony w moich *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1982. Mój tekst „Two Senses of Logocentrism: A Reply to Norris" argumentuje przeciwko twierdzeniu, że Derrida daje filozoficzne podwaliny pod tak zwaną dekonstrukcjonistyczną krytykę literacką, a także dowodzi, iż perspektywa i strategia Derridy różni się dramatycznie od perspektywy i strategii Paula de Mana, pisarza, którego dzieło nadało ton tego rodzaju krytyce.

[9] R. Gasché, *Tain...*, s. 122.

[10] Martin Heidegger, *Basic Writings*, ed. D. Krell, New York: Harper & Row 1977, s. 241.

[11] „Piszę do ciebie listy podróżującego komiwojażera, ufając, iż słyszysz śmiech i piosenkę – jedyne (jedyne co?), których nie można przesłać, tak jak i łez. W gruncie rzeczy interesuje mnie tylko to, co nie może być przesłane, co w żadnym razie nie może zostać wyekspediowane"; *The Post Card from Socrates to Freud and Beyond*, przeł. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press 1987, s. 14. Oryginał to *La Carte Postale de Socrates à Freud et au dèla*, Paris: Aubier-Flammarion 1980, s. 19 (odtąd będę podawać w nawiasach numery stron tłumaczenia i oryginału, strony tłumaczenia jako pierwsze).

[12] Jednakże Derrida każe nam domyślać się tego, czy wszystkie listy są pisane przez tę samą osobę, czy są adresowane przez tę samą osobę, a także czy „słodka miłość" (czy miłości), o której (których) mowa, jest płci męskiej czy żeńskiej, jest rzeczywista czy wyobrażona, konkretna czy abstrakcyjna, tożsama czy różna od pisarza (czy od Ciebie, czytelnika owej książki), itd. Na stronie 5/9 mówi tak: „Tego, że podpisani i adresaci nie zawsze są wyraźnie i koniecznie identyczni między jedną a drugą envoi, że podpisani nie mają być w sposób nieunikniony pomieszani z nadawcami, ani też adresaci z odbiorcami, to znaczy z czytelnikami (z Tobą, na przykład), etc. – doświadczysz tego wszystkiego i czasami będziesz odczuwał to zupełnie żywo, chociaż z zakłopotaniem."

[13] „S" i „P" – odpowiednio w miejce „podmiotu" i „predykatu" – są skrótami często używanymi w pracach z filozofii analitycznej. Jednakże, na interesującej nas tu pocztówce, słowo „platon" napisane jest przez małe „p", a „Sokrates" przez duże „S", zatem Derrida w zupełności pozbawia „p" dużej litery. Kusi nas, wielbicieli Derridy, aby uczenie pisać na temat relacji pomiędzy stosunkiem S-p w „Envois" i stosunkiem S-a („Savoir absolu", lacanowskie „petit a") w „Glas" – jednakże takim pokusom trzeba się opierać. Nikt nie domaga się kompletnego zestawu przypisów do *La Carte postale* bardziej niż do *Finnegans Wake*, *Tristrama Shandy* czy *W poszukiwaniu straconego czasu*. Stosunek czytelnika do autorów takich książek zależy w dużej mierze od tego, czy zostawia się go w spokoju, aby śnił swoje własne przypisy.

[14] Ibid., s. 18/22 n. „Paryż" stanowi nawiązanie do Mateusza z Paryża, autora książki o wróżeniu, którą przedstawia obraz na pocztówce. Obsceniczność sceny, którą wyobraża sobie Derrida kontrastuje z czystością przypisywaną przez Platona Sokratesowi (wobec jego odmowy uprawiania miłości z Alkibiadesem, a być może również z samym Platonem).

[15] Ibid., s. 13/17. Uważam, że „oni" to platon i Sokrates.

[16] Jednak stałe zaabsorbowanie Derridy paradoksem samoodniesienia związanym z wypowiadaniem przez niego ogólnych, programowych twierdzeń ilustrują strony 238/255: „Nigdy nie dowiedzą się czy kocham tę pocztówkę, czy nie, czy jestem za, czy przeciw".

[17] Zob. s. 39/44 n.: „pozostałe dziecko, żywe czy martwe, najpiękniejsze i najbardziej żywe ze wszystkich fantazji, tak ekstrawaganckie jak wiedza absolutna".

[18] Ibid., s. 191/206. Nawiązanie do *Le legs* dotyczy „Legs de Freud", jednego z esejów zawartych w drugiej części *La Carte postale...* Derrida rozprawia tam między innymi o dzieciach Freuda (w szczególności o Sophie i Ernście); tytuł stanowi angielsko-francuski kalambur, a poza tym jest niejasny, dotycząc książek Freuda lub jego dzieci. Nawiązanie do „wielkiej epoki" odnosi się do „wielkiej epoki (której technikę znaczą papier, pióro, koperta, adresat jednostkowego podmiotu etc.), a która biegnie, powiedzmy, od Sokratesa do Freuda i Heideggera" (ibid.). To owa epoka, która – we wcześniejszym żargonie Derridy – jest epoką „książki" (w przeciwieństwie do – początkowo – tekstu, a później pocztówki). Jest to również epoka identyfikowana przez Heideggera jako epoka „zachodniej metafizyki" – „logocentryczna", koncentrująca się wokół poszukiwania tego, co Husserl określił mianem „epoché": uchwycenia istoty poprzez dekontekstualizację. „Mówią to samo" – stanowi ironiczne nawiązanie do heideggerowskiego użycia tego zwrotu. Na pocztówce z platonem i Sokratesem, obaj oni są zwróceni w tę samą stronę i ich spojrzenia się nie spotykają. O dziadkach por. s. 61/68, gdzie Derrida opisuje Sokratesa (na pocztówce) jako „młodego, jak mówi się w Liście [Drugim Platona], młodszego od *Platona*, przystojniejszego i większego, jego dużego syna, czy jego dużego wnuka, jego *grandson*". Derrida mówi w tym fragmencie, że „To właśnie S (podmiot platońskich dialogów, czyli Sokrates) napisał wszystko" to, co napisał Platon, twierdzenie, które nawiązuje do faktu, iż „marzeniem Platona" było „kazać Sokratesowi pisać i kazać mu pisać to, co on chce, jego ostatnią dyspozycję, *jego testament* – tym samym stając się Sokratesem i jego ojcem, a więc jego własnym dziadkiem" (s. 52/59). Nawiązanie to tyczy również fragmentu Listu II, w którym Platon mówi, że „nie ma i nie będzie żadnych własnych spisanych dzieł Platona. Te, które dziś określa się mianem jego, są dziełami Sokratesa, młodego i pięknego". [W tłumaczeniu M. Maykowskiej: „nie ma o tym pisma Platona ani nie będzie, a to, co teraz uchodzi za takie, tworem jest Sokratesa, w pięknej i młodej postaci" – przyp. tłum.]. Długość tego (i tak skróconego) przypisu może niezaznajomionym z „Envois" wyjaśnić to, co rozumiem poprzez jego „bogactwo tekstury" – bogactwo częściowo umożliwione przez poważne potraktowanie „zwykłych skojarzeń" dźwięków i znaków. Niemal każda linijka „Envois" mogłaby zrodzić przypis równie długi.

[19] Na przykład skojarzenie łączące „Hegla" z „heglowskim", czy Hegla z Duchem jest publiczne, zaś derridiańskie skojarzenie „Hegla" z *aigle* jest prywatne.

[20] Zob. s. 243/260 n.: „O tak, Fido, jestem ci wierny jak pies. Dlaczego 'Ryle' wybrał to imię, Fido? Ponieważ mówi się o psie, że *odpowiada* on na swoje imię, na imię Fido na przykład? Ponieważ pies jest figurą wierności a ta lepiej niż co innego odpowiada jego imieniu, szczególnie, jeżeli jest to Fido? [...] Dlaczego Ryle wybrał imię psa, Fido? Rozmawiałem właśnie o tym szczegółowo z Pierrem, który szepcze do mnie: 'po to, aby przykład był posłuszny' ". Zwróćmy uwagę na lekceważenie dystynkcji użycie – wymienianie w tym fragmencie. Zauważmy również sąsiadujący ustęp poświęcony filozofom anglosaskim: „jednakże zawsze przychodzi chwila, kiedy widzę, jak ich złość staje na wspólnym froncie; ich opór jest jednomyślny: a cudzysłowy – one nie mogą zejść na psy! i teoria, i znaczenie, i odniesienie, i język! Mais si, mais si!".

[21] Zob. J. Searle, „Reiterating the Differances: A Reply to Derrida", *Glyph* 1 (1977), ss. 198-208.

[22] Derrida, „limited Inc", *Glyph* 2 (1977), ss. 162-254.

[23] Podejrzewam, że gdyby Derrida był zamożnym beletrystą, który, zacząwszy od poezji i fikcji, skierowałby się ku filozofii, nigdy nie będąc zmuszonym zarabiać na życie nauczaniem jej, to nie przeżywałby tak ciężkich chwil, jakie przeżywa za sprawą swoich kolegów po fachu.

[24] Jak powiada Jonathan Culler, „idea dyscypliny jest ideą badania, w którym pismo mogłoby zostać doprowadzone do końca", *On Deconstruction*, s. 90. Pisarz, który jest dumny ze swojej łatwości płodzenia niezwiązanych ze sobą szczegółów nie wniesie wkładu do żadnej dyscypliny, nie oznacza to jednak, iż jest on niezdyscyplinowany. Dyscyplina prywatna nie jest dyscypliną w cullerowskim „publicznym" sensie tego terminu, może jednak pociągać za sobą mnóstwo ciężkiej i wymagającej pracy.

[25] Ostatni przykład pochodzi od Cullera. Mówi on tak: „Derrida ma pełną rację twierdząc, że użycie/wymienianie ostatecznie jest hierarchią tego samego rodzaju co poważny/niepoważny i mowa/pismo. Wszyscy starają się opanować język poprzez scharakteryzowanie dystynktywnych momentów powtarzalności w jego obrębie jako pasożytniczych bądź pochodnych. Odczytanie dekonstrukcjonistyczne wykazałoby, że hierarchia powinna zostać odwrócona, i że *użycie* jest tylko specjalnym przypadkiem *wymieniania*", *On Deconstruction*, s. 120 nn.

[26] Uczymy się „dekonstruować teksty" w taki sam sposób, w jaki uczymy się wykrywać w nich obrazowość, ideologię burżuazyjną czy siedem typów wieloznaczności; to tak, jak uczenie się jazdy na rowerze czy gry na flecie. Niektórzy ludzie mają do tego smykałkę, a inni będą w tym zawsze raczej niezdarni – jednak robienia tego nie ułatwiają, ani nie utrudniają „filozoficzne odkrycia", dotyczące na przykład natury języka, niż jeździe na rowerze pomagają bądź przeszkadzają odkrycia dotyczące natury energii.

[27] *Fenomenologia ducha* była wręcz szokująco autonomiczna także w swoim czasie – zanim Hegel stał się wielkim martwym filozofem. Również Hegel miał wielbicieli

(np. Engels i Lenin), którzy uważali, że odkrył on „metodę", tak jak Culler i inni wierzą, że odkrył ją Derrida.

[28] Rozważmy jeszcze jedną odpowiedź Derridy udzieloną Searle'owi: „OK, nic nie można powiedzieć przeciwko *prawom* rządzącym tą problematyką [użycie i wymienianie], jeśli nie postawi się pytania o prawo, i to o prawo imienia własnego jako tyczącego owych par nazwanych cudzysłowiami. Ale powiadam (im, i Tobie, mój kochany), że to jest moje ciało, przy pracy, kochaj mnie, analizuj zwłoki, które Ci oferuję, które wyciągam tu na tym papierowym łożu, oddziel cudzysłowy od włosów, od stóp do głów, a jeśli dość mnie kochasz, przyślesz mi jakieś wiadomości. Następnie pogrzebiesz mnie po to, aby móc spać spokojnie. Zapomnisz o mnie, o mnie i o moim imieniu", s. 99/109.

[29] Zob. s. 186/201: „Nigdy nie dowiesz się, ani też oni się nie dowiedzą, czy kiedy używam imienia, to robię to, aby powiedzieć, że *Sokrates* jest mną, czy że 'Sokrates' ma osiem liter. To dlatego właśnie człowiek nigdy nie będzie mógł tłumaczyć".

[30] „Martin (Heidegger) ma oblicze starego Żyda z Algieru", s. 189/204; A Geviert: „najpiękniejsza pocztówka, jaką Martin przysłał nam z Freiburga...", s. 67/75.

[31] Fido nie jest dokładnie osobą, ani też dokładnie psem, czy też imieniem. A jednak przy końcu „Envois" czytelnik czuje, że w uzasadniony sposób jest w zażyłych stosunkach z Fidem. Zobaczmy na przykład stronę 129/141: „wrócił do naszych przyjaciół. Fido i Fido wydaje się nagle bardzo radosny, już przez tydzień". Czy znowu na stronie 113/124: „cały czas pieszcząc pozostałymi rękoma, pośród innych rzeczy i innych słów, naszego załączonego przyjaciela (notre ami ci-joint), to znaczy 'Fida' i Fida". (Przypuszczalnie użycie liczby pojedynczej tam, gdzie oczekiwałoby się liczby mnogiej spowodowane jest tym, że Derrida pragnie zatrzeć to tradycyjne rozróżnienie). Czy na stronie 41/47: „Odniosłem, a następnie zamówiłem cały ich zapas (pocztówek pokazujących Sokratesa i Platona), mam na stole dwa ich stosy. Dziś rano są one dwoma wiernymi psami, Fidem i Fidem, dwojgiem przebranych dzieci, dwoma zmęczonymi wioślarzami." Albo też na stronie 178/193: „Na przykład (mówię to po to, aby rozwiać Twoje wątpliwości: oni będą uważać, że jesteśmy dwaj, że to jesteś ty i ja, że jesteśmy prawnie i seksualnie identyfikowalni, chyba, że obudzą się pewnego dnia) w naszych językach, mnie, Fido, brakuje (manque) płci." Zob. wreszcie stronę 113/125: „Basta, jak mawia Fido, już dosyć na ten temat".