

BARBARA MARKOWSKA

(Warszawa)

GRAMATOLOGIA JAKO PROJEKT POLITYCZNY: DEKONSTRUKCJA I KWESTIA SPRAWIEDLIWOŚCI

Powiedzenie czegoś nowego – nie jest to zamiar, który filozofia mieć powinna. I nie powinna mieć tego zamiaru także, a nawet zwłaszcza wtedy, kiedy rozumie ona sama siebie jako badanie radykalne. To, co dawne (historyczne) powinno zostać w swoim właściwym sensie przyswojone i zrozumiane – i nic więcej¹.

Zacznijmy od pytania, czy wobec kryzysu paradygmatu postmodernistycznego i imperatywu różnicy, warto jeszcze zajmować się Derridiańskim projektem gramatologii zarysowanym w pismach z lat 1967–1972². O ile z punktu widzenia szybko zmieniającej się mody intelektualnej same terminy „dekonstrukcja” (a zwłaszcza „dekonstrukcjonizm”) wydają się być *passé*, to potencjał krytyczny ujawniony dzięki *écriture* może mieć charakter bardziej długotrwały. Niniejsza próba reinterpretacji gramatologii (nauki o piśmie) jako pewnego typu nowego projektu o polityczno-etycznych konsekwencjach, wydaje się istotna tylko przy założeniu, że zdarzenie dekonstrukcji zachodnioeuropejskiej metafizyki obecności nie było przypadkowe i zaprojektowało w pewien sposób naszą przyszłość. Dekonstrukcja byłaby tutaj nazwa pewnej siły (efektu działania *différance*), która

¹ M. Heidegger, LXI, s. 193–194. Za: W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, FNP, Wrocław 2002, s. 259.

² Pisma te tworzą swoisty korpus, do którego Derrida zaliczał: *L'écriture et la différence*, Paris, 1967. *Pismo i różnica*, przekład K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004; *De la grammatologie*, Paris, 1967. *O gramatologii*, przekład B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999; *Marges de la philosophie*, Paris 1972. *Marginesy filozofii*, przekład J. Margański, Aletheia, Warszawa 2000; *La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967. *Głos i Fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przekład B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997; *La dissemination*, Paris, 1972. Por. J. Derrida, *Pozycje*, przekład A. Dziadek, Fa-art, Bytom 1997, s. 8–9.

wbrew akademickim trendom za pomocą innych pojęć nadal będzie „produkowała” wielorakie i niespodziewane efekty w imię sprawiedliwości przeciwstawiającej się przemocy metafizycznego *logosu*³.

Moim wstępnym, czysto metodologicznym założeniem jest, że za każdym konkretnym rozwiązaniem kwestii sprawiedliwości kryją się różne (metafizycznie odrębne) wizje świata. Oznacza to, że wszelkie przemiany w metafizyce ujawniają się w podejściu do kwestii sprawiedliwości. Sprawiedliwość byłaby pojęciem centralnym w każdej interpretacji świata jako całości (oczywiście przy założeniu wielości tych wizji zgodnie z MacIntyrowskim pytaniem „czyja sprawiedliwość? jaka racjonalność?”, a w domyśle – czyja wizja świata?)⁴. Dlatego też projekt gramatologii i wynikająca z niego dekonstrukcja metafizyki obecności nabiera sensu dopiero gdy spojrzymy na nie niego jako na projekt etyczno-polityczny będący wynikiem pewnego (niewypowiedzianego wprost) żądania usprawiedliwienia zaistniałego stanu rzeczy. Oczywiście ważną rolę odgrywa tutaj kontekst historyczny: w połowie lat 60. francuska scena intelektualna była targana wieloma konfliktami. Ahistoryczne dążenia strukturalizmu do zbudowania uniwersalnych nauk o człowieku musiało się skonfrontować z problemem inności dzięki rozwojowi etnologii, czy psychoanalizy Lacanowskiej oraz konsekwencjami kolonializmu. Levi-Straussowski projekt *nowego humanizmu* od początku charakteryzowała dwuznaczność ze względu na podstawową trudność budowania nauki „ścisłej” (bezpieczniej będzie powiedzieć rygorystycznej) o przedmiocie, jakim jest ludzki podmiot⁵. W wyniku tych trudności nauki o człowieku stały się przestrzenią walki o charakterze politycznym⁶.

Przekroczenie strukturalizmu

Według Foucaulta największą rewolucją XX wieku były narodziny formalizmu, którego najbardziej dojrzałą formą był strukturalizm oparty na językoznawstwie Ferdinanda De Saussure’a, i jego semiologii⁷. Pozornie niewinne tezy *Kursu*

³ Artykuł ten jest częścią rozprawy doktorskiej: *Polityczne i etyczne implikacje pojęcia sprawiedliwości w myśli Jacquesa Derridy*, napisanej pod opieką prof. Pawła Dybla i obronionej w IFiS PAN w kwietniu 2008 roku.

⁴ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, red. naukowa Adam Chmielewski, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

⁵ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*, przekład M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 22.

⁶ J. Derrida, *Kres człowieka*, przekład P. Pieniążek, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, inter esse, Kraków 1992.

⁷ M. Foucault, *Strukturalizm i poststrukturalizm*, w: „Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism”, przełożyli L. Rasiński i D. Leszczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 294.

językoznawstwa ogólnego nabrały w latach 60. politycznego ostrza, przekształcając się w krytykę dominujących „ideologii”, czyli sposobów wyjaśniania świata⁸. Odkryto, że wszelkie interpretacje mieszczą się w ramach szerszych meta-narracji, które z powodów czysto formalnych są już pewnym zniekształceniem. Zarówno Nietzsche, jak i Heidegger pokazali, że w wymogu spójności i zrozumiałości wykładni kryje się pierwiastek przemocy uniemożliwiający narrację neutralną wobec swojego przedmiotu. Bezosobowy dyskurs „wytwarza” więź społeczną i przygotowuje miejsce na pojawienie się podmiotu określając, co i kiedy nazywamy podmiotem mówienia/działania. „Podmiot” jest w pewnym sensie spełnieniem oczekiwań, jakie wytwarza rzeczywistość symboliczna. System językowy warunkuje wypowiedzenie w tym sensie, że zmusza nas do stosowania reguł gramatyki w celu zachowania zrozumiałości i akceptowalności społecznej. Dzięki nim możemy się zrozumiale wypowiadać, mimo że potwierdzamy tym samym fakt językowej dominacji, jaki mają nad nami – podmiotami mówiącymi – instytucje produkujące gry językowe takie jak nauka, literatura, polityka⁹. Subtelna przemoc dyskursu i całej sfery symbolicznej nie oznacza narzucania konkretnych treści i przekonań, ale form komunikowania się oraz kryteriów zrozumiałości (naukowości), *którymi sam opozycjonista musi się posługiwać, by wyrazić swoją opozycyjność*. W granicach tego paradoksu musimy żyć, myśleć i pisać świadomi, że: *wszystkie zasadnicze kwestie rozgrywają się w granicach panującego języka*¹⁰.

Powyższa konstatacja tłumaczy, dlaczego Derrida jako filozof pracował nad tym, by doprowadzić język metafizyki do „szaleństwa”. Pojawienie się kwestii języka było poniekąd „historyczną” koniecznością wynikająca z logiki rozwoju myśli post-strukturalnej¹¹. Po upadku wielu fenomenologicznych złudzeń odsłonił się krajobraz, którego horyzont wyznacza przede wszystkim problem „gramatyki” języka, jakim się posługujemy i pewnych strukturalnych granic, których nie możemy przekroczyć.

Moment przekroczenia perspektywy strukturalistycznej ujawnia się wyraźnie w słynnym referacie wygłoszonym przez młodego Derridę na konferencji w Bal-

⁸ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przekład K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1991.

⁹ Por. J. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, przekład M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997.

¹⁰ V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przekład B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 129, 131.

¹¹ Terminem post-strukturalizm oznaczam myślenie, dla którego strukturalizm był bezpośrednim punktem odniesienia i które w sposób konieczny przekracza jego ograniczenia. Por. G. Deleuze, *Po czym poznać strukturalizm?*, przekład S. Cichowicz, w: J. M. Siemek (red.): *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978.

timore w 1966 roku¹². Tekst poświęcony został diagnozie pewnego „zdarzenia” w lonie strukturalizmu, „mającego formę jakiegoś zerwania (*rupture*) i jakiegoś zdwojenia (*redoublement*)”¹³. Zerwanie ciągłości następuje w momencie zdwojenia struktury, potrząśnięcia nią. Ta enigmatyczna formuła oznacza próbę wydobycia na jaw samej „strukturalności struktury”, czyli możliwości jej nieskończonego powtarzania, pewnej gry (*le jeu*), która decyduje o jej poruszeniach. Gra byłaby tutaj pojmwana jako seria ruchów zależnych od istnienia jakiegoś „nieruchomego” punktu, zwanego centrum.

Centrum nie jest traktowane przez Derridę jako punkt absolutnej obecności, ale funkcja (*non-lieu*), dzięki której rozgrywa się nieskończona liczba podstawień ujawniająca niejednoznaczność terminu obecność (*eidos, arche, telos, energieia, ousia...*)¹⁴. Autor wyraźnie sygnalizuje, że najbardziej popularne, wręcz fundamentalne dla naszego myślenia pojęcie „obecności” miało w historii filozofii tyle różnorodnych znaczeń, że sam ten fakt przyczynia się do erozji jego sensu. Nie ma i nigdy nie było jednego rodzaju obecności, np. obecności przejawiania się, o której tyle pisali fenomenologowie. Analiza wątku obecności we wszystkim jego odcieniach znaczeniowych ujawnia dziwny rodzaj przymusu z jakim dotychczasowe myślenie skupiało się – parafrazując Leibniza – raczej na tym, co jest, niż na tym, czego nie ma. Dla Derridy gra toczy się nie o utrzymanie pozorów centrum, ale o „zniesienie” lub „ominięcie” jego konieczności. Oto [...] *chwila, gdy język zajmuje uniwersalne pole problemowe; jest to zatem ta chwila, gdy, wobec nieobecności centrum lub źródła, wszystko staje się dyskursem [...], czyli systemem, w którym stojące w centrum, źródłowe lub transcendentalne signifié nie jest nigdy absolutnie obecne poza pewnym systemem różnic. Ta nieobecność transcendentalnego signifié rozciąga w nieskończoność pole i grę znaczenia*¹⁵. Decydujący tutaj wydaje się opis przemiany dotychczasowej scentralizowanej struktury w system, czyli strukturę zanurzoną w historyczności, żywiole czasu. To De Saussure jako pierwszy wprowadził równoległe badanie zjawisk i relacji między nimi (synchronia), przy jednoczesnym ujęciu historycznym (diachronia). Strukturalizm, w pewnym momencie swojego rozwoju, przestał pytać o genezę zjawisk zakładając, że historia powstania nie odsłania przed nami tego, co najważniejsze, czyli sieci istotowych powiązań między poszczególnymi elementami. Takie podejście (typowe dla każdego typu formalizmu) było uwieńczeniem metafizyki obecności, rozumianej jako

¹² J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, przekład K. Kłosiński w: *Pismo i różnica*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004. Zob.: R. Macksey and E. Donato (eds.), *The Structuralist Controversy: the Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore and London 1970.

¹³ J. Derrida, *Struktura...*, wyd. cyt., s. 483.

¹⁴ Tamże, s. 485.

¹⁵ Tamże, s. 485–486.

dążenie do wykluczenia przypadkowości i historycznej zmienności. Derrida, odwołując się do ustaleń De Saussure'a, oraz do pojęcia genezy u Husserla przekracza perspektywę strukturalistyczną, dzięki realizacji praktyki dekonstrukcyjnej korzystającej jednocześnie z obydwóch perspektyw: synchronicznej i diachronicznej¹⁶.

Aby odkryć historyczność struktury, jej zmienność w czasie, należy podważyć konieczność istnienia centrum. Centrum to punkt, który *ex definitione* powinien być wyłączony z łańcucha substytucji pozostając nieruchomym i niezmiennym gwarantem obecności. Nie podlegając grze strukturalności znajduje się jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz struktury: jest wewnątrz otwierając jej możliwość, ale też znajduje się poza strukturą, gdyż zamyka ją jako cel, który pragnie ona osiągnąć. Może być jednocześnie zasadą porządkującą (*arché*) związaną z początkiem, jak i końcem (*telos*). Doprowadzając to ujęcie do logicznych konsekwencji, Derrida wskazuje na paradoksalną sprzeczność podstawowego założenia: *[Centrum] jest w centrum owej całości, a jednak, skoro to centrum do niej nie należy, to całość owa ma swoje centrum gdzie indziej. Centrum nie jest centrum*¹⁷. Sprzeczność polegałaby na nieusuwalnym konflikcie pomiędzy koniecznością gry (ruchu wynikającego z różnic między elementami systemu), a dążeniem do jej zamknięcia (unieruchomienia) w ramach uniwersalnej struktury. Obecność (w sensie tożsamości) wolna od jakiegokolwiek elementu gry nie jest możliwa, ponieważ jest ona dopiero efektem możliwości wytworzonych przez grę. *Gra jest przerwaniem obecności. Obecność jakiegoś elementu stanowi zawsze znaczące i zastępujące odesłanie, wpisane w pewien system różnic i w pewien łańcuch w ruchu. Gra jest zawsze grą nieobecności i obecności [...] trzeba pomyśleć byt jako obecność lub nieobecność wychodząc od możliwości gry, a nie odwrotnie*¹⁸. Pewna gra jako możliwość jakiegokolwiek ruchu musi poprzedzać wszelką obecność i nieobecność. Gra jest dopiero otwarciem możliwości pojawienia się czegokolwiek: pojmowana jest tutaj, nie tylko jako nieskończony proces podstawień, ale też samo przestrzenne rozsuniecie umożliwiające dopiero ruch będący „źródłową” artykulacją¹⁹.

¹⁶ Używam sformułowania lektura dekonstrukcyjna lub praktyka dekonstrukcyjna zakładając, że ruch dekonstrukcji dokonuje się zawsze podczas odczytywania jakiejś formy zapisu, a więc jest praktyką wytwarzającą „teksty” (konfiguracje znaczących) od pisma w tradycyjnym znaczeniu przez formy czasoprzestrzenne, aż po szeroko rozumiane instytucje społeczne. Por. J. Derrida, *Negotiations. Interventions and Interviews 1971–2001*, E. Rottenberg (ed), Stanford University Press, Stanford 2002. M. Wigley, *The Architecture of Deconstruction. Derrida's Haunt*, Cambridge (Mass.) 1993; J. Lubiak, *Architektura dekonstrukcji* (maszynopis rozprawy doktorskiej).

¹⁷ J. Derrida, *Struktura...*, wyd. cyt., s. 484.

¹⁸ Tamże, s. 503.

¹⁹ Ciekawe mogłoby być porównanie pojęcia gry u Derridy z grą u Nietzschego i Deleuza, oraz z pojęciem prześwitu (*Lichtung*) u Heideggera. *Ta otwarta przestrzeń jest miejscem gry, miejscem walki jasności i mroku [...] Dopiero dzięki temu otwarciu spekulatywna myśl może przejść przez to, co jest jej przedmiotem. Otwarcie to, dające możliwość świecenia i pokazywania się, nazywamy prześwitem (Lichtung)*. Za: M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, w: M. J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 213.

Ta pierwotna gra świata tworzy *infrastrukturę*, czyli zestaw *różnicujących warunków dającej się zdeterminować historii*²⁰. To nie centrum (stały, nieruchomy punkt) otwiera pole gry, ale pierwotna gra otwiera możliwość pojawienia się jakiegoś centrum. Funkcjonalne podejście do centrum oznacza *de facto* jego zniesienie. Gra wewnątrz struktury nie jest do końca wolna, przypadkowa, lecz w pewien sposób zawsze uwikłana w odniesienie do centrum, a więc jest to gra w obrębie pewnej gry świata, świata jako możliwości gry. Gra, której mechanizm ze względu na brak centrum jest mechanizmem suplementarności, polega na nieskończonej ilości podstawień w skończonym polu możliwości²¹. Dzięki temu struktura, tak jak ją pojmował Lévi-Strauss, wyklucza pojęcie skończoności (nie ma ostatecznej wersji mitu o Edypie – ani prawdziwej w sensie pierwotnej, ani prawdziwej – w sensie zawierającej wszystkie elementy poszczególnych wariantów)²².

Jeszcze raz podkreślmy, że analiza Derridy wydobywa na jaw rozszczepienie pojęcia „gry” na przynajmniej dwa poziomy: czym innym jest gra o świat, a czym innym gra świata. Ta pierwsza ma charakter transcendentálny (ontologiczny), jest pierwotnym warunkiem pojawienia się czegokolwiek, ta druga oznacza ruch ontyczny w obrębie struktury. W związku z tą dwuznacznością mamy dwie interpretacje samego pojęcia „interpretacji”, „struktury” i „ślądu”. Jedna z nich, mimo zagrożenia utratą centrum, ciągle wierzy w powrót do źródeł, do bezpośredniej, niczym nieskażonej natury (czytaj: prawdy). Druga, nacechowana Nietzscheańską afirmatywnością, pozbawia się tego złudzenia raz na zawsze. Prawda i tożsamość bytu ulega zdwojeniu przez samą możliwość powtarzalności i przez tą samą możliwość zostaje zakwestionowana.

Derridiański ultra-transcendentalizm obejmuje warunki, które umożliwiają dopiero otwarcie przestrzeni gry, czyli inskrypcji jako tkanki różnic, w której ujawnić mogą się wszelkie znane nam opozycje jak wewnątrz/zewnątrz, inteligibilne/zmysłowe, transcendentálne/empiryczne. *Inskrypcja to źródło zapisane: wyznaczone i odtąd wpisane w system, w pewną figurę, którą już nie rozporządza*²³. Jak tłumaczy Michał Paweł Markowski: *tą figurą jest radykalna inność Innego, która tyleż owo źródło umożliwia (bez Innego nie byłoby źródła, jako źródła czegoś), co uniemożliwia (Inny pozbawia źródło jego oryginalności, to znaczy*

²⁰ Por. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1997, s. 107. Por. R. Gasché: *The Tain of Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge 1986, s. 8 i 9.

²¹ J. Derrida, *Struktura...*, wyd. cyt., s. 498–499. Por. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji*, wyd. cyt., s. 103 (przyp. 108).

²² C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 195.

²³ J. Derrida, *Pismo filozofii*, przełożył B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992, s. 169.

*niweczy jego absolutną autonomię). Inskrypcja nie rozbija źródła: sprawia tylko, że źródło przestaje panować nad sobą samym. Inskrypcja nie jest negacją lub zaprzeczeniem źródła: jest tylko jego podwójnym warunkiem: możliwości i niemożliwości. Inskrypcja jest więc quasi-transcendentalną (kon)-tekstualizacją: wpisywaniem źródła w (kon)tekst jego infrastrukturalnych (nie)możliwości²⁴. Wyzwolenie się z myślenia strukturalistycznego oznacza wyzwolenie się z poszukiwania nieruchomych, ahisterycznych struktur, w których stałość obecności zamrażałaby sens i nadejście epoki pisma (*écriture*). Nie ma znaczonego, które wymykałoby się przypadkowo-tworzącej język grze znaczących odesłań. *Nadejście pisma jest nadejściem owej gry*²⁵. W ten sposób Derrida głosi nadejście nowej epoki pozbawionej nieruchomego (jestem, który jestem) centrum poprzez fakt jego rozczepienia i co za tym idzie – zdwojenia.*

„Domknięcie” metafizyki

Nie będziemy wybierać pomiędzy otwarciem i całością²⁶.

Wraz z przekroczeniem strukturalizmu jako ostatniego bastionu europejskiego logocentryzmu do głosu dochodzi myślenie genealogiczne, historyczne i ultra-transcendentalne, gdzie pytamy o warunki możliwości i niemożliwości zarazem tego, co jest i tego, czego nie ma. Konsekwencją takiego podejścia jest ruch domykania się metafizyki, a dokładniej *ruch domykania się historii metafizyki* w jej europejskim kształcie²⁷.

Pozornie mamy wybór między alternatywnymi postawami: albo wybieramy świadomie „złudzenie” stabilnego centrum (idee regulatywne Kanta), albo wybieramy afirmację braku centrum (roztańczona gwiazda Nietzschego). Derrida od samego początku umiejscawia się pomiędzy tą alternatywą. Wprawdzie dążenie do osiągnięcia ostatecznej prawdy nie jest do pogodzenia z afirmacją przypadku (*amor fati*), afirmacją pełną ryzyka i niebezpieczeństwa w świecie pozbawionym jakiegokolwiek pewności, ale też sama sytuacja wyboru opartego na przeciwnościach ma charakter czysto metafizyczny.

²⁴ M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji*, wyd. cyt., s. 113–114.

²⁵ J. Derrida, *O gramatologii*, przełożył B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 28.

²⁶ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Levinasa*, w: J. Derrida, *Pismo i różnica*, przełożył K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 143.

²⁷ J. Derrida, *Fenomenologia i domknięcie się metafizyki*, w: *Fenomenologia francuska*, wybór J. Migasiński, I. Lorens, IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 158.

Pozycja Derridy polega na ukazaniu tego wzajemnego uwikłania poprzez podważenie klasycznej opozycji. Według niego nie mamy żadnego realnego wyboru, jedynie nakaz dystansowania się do każdej z tych propozycji („ani tak, ani tak”), przy jednoczesnym unikaniu utożsamiania się tylko z jedną z nich („zarazem tak i tak”). Paraliż wynikający z podwójnego wiązania (*double bind*) jest typowy dla kondycji teoretycznej poststrukturalizmu. Autor *O gramatologii* traktuje pole metafizycznego dyskursu, w którym dokonuje się szereg substytucji, jako miejsce właściwe dla ruchów dekonstrukcji i nie ma zamiaru go definitywnie opuszczać. Zależy mu raczej na pokazaniu, że wszystko, co myślimy jako zewnętrzne wobec metafizyki należy do jej najbardziej wewnętrznej możliwości. Podejmowanie decyzji o przeciwstawieniu się lub opuszczeniu języka metafizyki staje się jeszcze jednym „metafizycznym” złudzeniem: [...] *nie ma żadnego sensu obywatelstwo bez pojęć metafizyki, by tę metafizykę podkopać; nie dysponujemy żadnym językiem – żadną składnią, ani żadnym słownikiem – który stałby poza granicami owych dziejów; nie możemy wypowiedzieć żadnego sądu destrukcyjnego, któryby już nie musiał wślizgiwać się w formę, w logikę oraz implicytne postulaty tej samej metafizyki, której chciałby przeczyć*²⁸. Świadomość naszego uwikłania w językową, a dokładniej w tekstualną formę myślenia, świadomość, którą można nazwać rodzajem performatywnej refleksyjności nie oznacza automatycznie, że jest on myślicielem metafizycznym w tradycyjnym znaczeniu tego słowa. Derrida zastanawia się nad „granicami” metafizyki, podobnie jak czynił to filozof z Królewca, ale przyświeca mu inny cel: nie chodzi o podtrzymanie tych granic, ale ich zamażanie poprzez ujawnienie uwikłania języka metafizyki w problematykę językowej reprezentacji²⁹.

Z tej perspektywy spór o metafizyczność tego myślenia wydaje się być bezcelowy. Można oczywiście nadal twierdzić, że Derrida jest metafizykiem, albo podkreślać literackość jego dzieła, odmawiając mu miana filozofa. Można też uznać, że sama ta opozycja jest już trochę przestarzała i czas ją porzucić na rzecz „całkiem innej praktyki”³⁰. *Nasz dyskurs należy nieodwołalnie do systemu opozycji metafizycznych. Zapowiadać zerwanie owej przynależności można jedynie za pomocą pewnej organizacji, pewnego strategicznego przysposobienia, które wewnątrz tego pola i w obrębie jego władania, zwracając przeciw niemu jego własne fortele, wytworzyłoby pewną siłę przemieszczenia [une force de dislocation] rozprzestrze-*

²⁸ J. Derrida, *Struktura...*, wyd. cyt., s. 486.

²⁹ Zarówno u Heideggera jak i Derridy chodzi raczej o zmianę stosunku wobec dziedzictwa metafizyki, o zradykalizowanie myślenia poprzez umiejscowienie go na granicach dyskursu a nie w jego centrum. Por. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004, s. 416–419.

³⁰ Por. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji*, wyd. cyt., s. 13–31.

niającego się poprzez cały ten system, tworząc na nim biegnące we wszystkich kierunkach pęknięcia i roz-graniczając [dé-limitant] go kawałek po kawałku³¹. W świetle tych rozważań działania dekonstrukcji nie mogą być wprost traktowane jako anty-metafizyczne, ponieważ natychmiast potwierdziłyby logikę opozycji, którą starają się podważyć. Na kształt metafizyki decydujący wpływ ma gramatyka języka, w którym się porozumiewamy i nie chcąc zrezygnować z sensownej komunikacji, musimy używać całej jego aparatury.

Jedyne, co możemy zrobić, to dystansować się za pomocą języka i w języku, który nas ogranicza, ale też i tworzy. Jednoczesnym ruchem przyjmować i odrzucać (zawieszać) dobrodziejstwo metafizycznego dziedzictwa. Gdyby dekonstrukcja oznaczała prawdziwą możliwość wyjścia poza myślenie metafizyczne – jej praca krytyczna nie miałaby żadnego znaczenia, gdyż do skutecznego działania wytwarzającego efekty potrzebny jest opór materii.

Zastanawianie się nad granicą doświadczenia filozoficznego i jego politycznymi konsekwencjami jest dla Derridy istotą refleksji filozoficznej. Podążając śladami Nietzschego, Freuda, Heideggera stara się porzucić złudzenia, którym ulegali poprzednicy w momencie, gdy starali się przekroczyć/obalić/podważyć „gmach” metafizyki. Filozofowanie w ciągłym ruchu samo-podważania jest jedyną możliwą i wyobrażalną „transgresją”. Dzięki ultra-transcendentalizmowi ujawniają się granice niemożliwości myślenia pozwalające na domknięcie pola metafizyki. [...] *problem zamknięcia/otwarcia można rozpatrywać w sensie czasowym (spełnienie) lub przestrzennym (ograniczenie dostępu). W Derridiańskim użyciu słowa clôture chodzi o ruch ograniczenia przestrzennego, wytyczenia granic.* Symboliczne mury połączyły się tworząc zamknięty horyzont. Domknięcie metafizyki nie oznacza w żaden sposób jej końca, tylko dotarcie do kresu, przy całej dwuznaczności terminu *le fin*³². Tak wygląda nasza sytuacja teoretyczna od czasów Kanta, który zadając pytanie o warunki naszego myślenia, ustawił granice metafizyki zawierające w sobie wszystkie możliwości doświadczenia. Derrida powtarza w pewnym sensie gest Kantowski, przesuwając akcent z warunków możliwości na warunki niemożliwości. Granica metafizyki jest określona pozytywnie i negatywnie, od wewnątrz i z zewnątrz. Przemieszczanie się „tam i z powrotem”, jest nowym rodzajem ruchu myśli oscylującej między skrajnościami. [...] *idąc w poprzek owego dyskursu filozoficznego, z którego nie można się wyrwać zupełnie, chce się podjąć*

³¹ J. Derrida, *Siła i znaczenie*, w: J. Derrida, *Pismo i różnica*, wyd. cyt., s. 37–38.

³² Przemiana w użyciu terminu (*la clôture*) dokonuje się w przejściu od pierwszej wersji *Violence et métaphysique*, która ukazała się w „Revue de Métaphysique et de Morale” (1964), do drugiej z *Écriture et la différance* (1967). Polskie tłumaczenie: *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa*, w: J. Derrida: *Pismo i różnica*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004. Por. S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, II ed., Edinburgh University Press, Edinburgh – London 1998, s. 69–70.

próbę zrobienia przecinki ku temu, co jest poza nim, nie ma innych szans na osiągnięcie tego w mowie [...] jak tylko stawiając formalnie i tematycznie problem stosunków pomiędzy ową przynależnością i owym przecinaniem się, problem zamknięcia³³. Problem zamknięcia (domknięcia) okazuje się problemem opisującym tak naprawdę relację między logocentryzmem, a możliwością innego myślenia, które mogłoby się narodzić w łonie greckiego *logosu*. Przekroczenie granic *logosu* polegałoby na ich zdwojeniu i powtórnym odtworzeniu tego, co zostało przekroczone. Rozszczepienie (różnicujące powtórzenie) języka metafizyki wprowadza, zgodnie z prawem powtórzenia, różnicę i mimo pozorów popadnięcia w błędne koło, nic nie jest już takie samo. Wytwarza się napięcie, które umiejscawia nasze myślenie na krawędzi, między wnętrzem (logosem) i zewnątrz (pismem), które okazuje się jednym i tym samym, gdzie pragniemy przebywać jak najdłużej nie popadając w dogmatyzm lub bełkot³⁴. Domknięcie metafizyki nie oznacza końca refleksji, tylko nieskończone wytyczanie i podważanie jej granic za pomocą tego samego ruchu.

Czy tak pojmowane domknięcie oznacza coś innego, niż Heideggerowski koniec filozofii? Heidegger nadaje pojęciu „skończenie” (*Verendung*) pozytywny sens spełnienia, wypełnienia do końca możliwości. Jak twierdzi, przekroczenie metafizyki (*Überwindung*) może dokonać się tylko poprzez zwinienie (*Verwindung*) jej istoty³⁵. Metafizyka przekroczona nie znika, ale nadal pracuje otoczona murami. To, co ograniczone, może trwać nieskończenie. Domknięcie nie oznacza końca i należy je wyraźnie odróżniać od podejścia eschatologicznego. *Stąd, że koło się kręci, że zwój się zwinia wokół siebie, że księga się powtarza, jej tożsamość ze sobą nabiera niedostrzegalnej różnicy, pozwalającej nam skutecznie, precyzyjnie, czyli dyskretnie, wyjść z zamknięcia*³⁶. Możemy się wymknąć przez szczelinę pomiędzy tym, co zdwojone. Powtarzamy – by wymknąć się na zewnątrz. *Czyste powtórzenie, które nie zmieniałoby ani rzeczy ani znaku, wnosi nieograniczoną moc perwersji i buntu. Tym powtórzeniem jest pismo, znika w nim bowiem tożsamość początku, samoobecność tak zwanego żywego słowa. Znika centrum. Złudzeniem jest to, że centrum pozostaje wolne od gry metonimii i metafor [...] jest pewnym imieniem własnym, które można przywołać ale nie powtórzyć. [...] Kiedy raz się podda takiemu przedstawieniu – czyli gdy zostanie spisane – gdy można czytać książkę*

³³ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, wyd. cyt., s. 187.

³⁴ Dokładny opis tego problemu z uwzględnieniem ewolucji stanowiska samego Derridy. Por. S. Critchley, *The Ethics*, wyd. cyt., s. 59–106; R. Bernasconi, *Levinas and Derrida: The Question of the Closure of Metaphysics*, w: R. Cohen (ed.): *Face to face with Levinas*, Albany State University of New York Press 1986.

³⁵ M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przekład K. Michalski w: Marek J. Siemek (red.): *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978.

³⁶ J. Derrida, *Elipsa*, w: J. Derrida, *Pismo i różnica*, wyd. cyt., s. 507.

w książce, początek w początku, centrum w centrum, to mamy przepaść, bezdenność nieskończonego dublowania. To, co inne jest w tym samym³⁷. Paradoks polega na tym, że nie ma wyjścia w momencie pozostawania w obrębie tradycji, jak i nie ma go w momencie przebywania poza „tradycją”.

Z perspektywy domykania się metafizyki praktyka dekonstrukcji jest rodzajem lektury poszukującej luk, pęknięć, czy szczelin we wszechobecnym *logosie*. Ma ona swoje wymagania, które dadzą się określić: po pierwsze, tekst zaangażowany w powtórzenie jest swoistym rodzajem komentarza. Po drugie, w czasie owego powtórzenia i za jego pomocą, pojawia się delikatne „zakrzywienie” (elipsa), w którym ma szansę pojawić się moment inności (*alterity*) otwierając tekst na całkiem nową interpretację. *Elipsa jest rodzajem przestrzeni w obrębie powtórzenia*³⁸. Przestrzeń ta pojawia się w wyniku zdwojenia centrum, które z definicji powinno pozostawać niepowtarzalne. Ten sposób odczytywania tekstu, zawierający w sobie jego powtórzenie i zdwojenie jest z natury nieskończony (*in-fin-ite*).

Powinniśmy odczytywać teksty w nieskończoność wraz ze świadomością narastającej złożoności myślenia. *Dekonstrukcja* to nowa nazwa dla ultra-krytyczności, która przygląda się sama sobie i osądza własne prawo sądenia³⁹. Na pytanie, co takiego robi Derrida z tradycyjną metafizyką, moglibyśmy dać następującą metaforyczną odpowiedź: potrząsa nią i przemieszcza. Przepisując tekst metafizyki przesuwają ją prawie niedostrzegalnie, wytwarzając eliptyczną przestrzeń zakrzywienia wynikającą ze zdwojenia. *Ukośnym i zawsze niebezpiecznym ruchem narażonym bezustannie na wpadnięcie w to, co dekonstruuje, należy nakreślić wewnątrz tego zamknięcia krytyczne pojęcia ostrożnego i drobiazgowego dyskursu, wyznaczać warunki, środowisko i granice ich skuteczności, określić ściśle ich przynależność do maszyny, którą pozwalają dekonstruować, zarazem zaś należy wskazać szczylinę, przez którą niewyraźnie daje się dostrzec nienazwany jeszcze przeblysłk czegoś spoza zamknięcia*⁴⁰. W momencie odtwarzania tego, co znane w nieskończoność otwiera się strukturalna konieczność otchłani rodzącej pragnienie obecności, które z kolei domaga się uzupełnienia w postaci pisma, litery, znaku, (gdyż samo nie może osiągnąć pełni). Stojąc nad przepaścią, nie powinniśmy dokonywać wyboru

³⁷ Tamże, s. 508.

³⁸ S. Critchley, *The Ethics*, wyd. cyt., s. 89.

³⁹ Dlatego że, jak sądzimy, istnieje jakaś jedna i jakaś druga strona krytyki transcendentalnej. Uczynienie tak, by druga strona nie obracała się w pierwszą stronę, to uznanie konieczności wygięcia pewnego przebiegu [*parcours*]. Przebieg ten powinien pozostawić w tekście pewien ślad [*sillage*]. Bez tego śladu, powierzonego zwykłej treści wypływających z niego wniosków, tekst ultra-transcendentalny zawsze do złudzenia będzie przypominał tekst przedkrytyczny. J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 93.

⁴⁰ Tamże, s. 34.

pomiędzy otwarciem na zewnątrz, wyjściem poza – a całością, która nas ogranicza spychając do immanencji. Powinniśmy stać nad krawędzią przepaści widząc ją tam, gdzie inni jej nie dostrzegają i pozostawać niezdecydowani i pogrążeni w wątpliwościach. To niezdecydowanie, czy też zawieszenie możliwości sądu jest już pewną decyzją, jak na to wskazuje tradycja sceptyczna, czy też fenomenologiczna.

U Derridy, niezdecydowanie wynikające ze świadomości nierozstrzygalności, jaką zawiera w sobie *écriture* (a więc całość naszego doświadczenia), ma wymiar nie tylko poznawczy, ale przede wszystkim etyczny. Decyzja jest tutaj odczytywana jako potencjalny ruch wykluczania i ograniczania. Kryzys logocentryzmu polega właśnie na uświadomieniu sobie, że pojęcia używane w zdaniach twierdzących, nigdy nie były i nie będą do końca jednoznaczne. Skutki owego „kryzysu” nie powinny nas specjalnie martwić, ale stać się dla nas źródłem afirmacji.

(Prze)moc pisma

Différance wytwarza to, czego zabrania,
umożliwia to, co nie umożliwia⁴¹.

Nadchodząca epoka pisma oznacza myślenie/pisanie, które nie myśli/pisze początku, nie szuka źródła, nie pyta o zasadę, o to, co pierwotne i stałe. Pisanie *différance* stanowi próbę opisu tego, co nie ma nazwy i jest poza językiem, podobnie jak warunek możliwości jest poza systemem, który umożliwia. Dla Derridy najbardziej interesująca jest przestrzeń między opozycjami i to, co jest poza nimi, co je umożliwia, a czego nie da się wypowiedzieć w języku, bo wypowiedzane natychmiast znika. Podążając drogą starych metafizyków, ponownie zadaje pytanie, dlaczego jest raczej coś, niż nic, akcentując znaczenie owego „nic”. Gra różnic nie jest niczym innym jak grą nicości „starszej”, niż obecność i nieobecność. Szukając odpowiedzi na pytanie, co umożliwia grę obecności i nieobecności, odpowiada następująco: świat to sieć znaczących, które istnieją tylko dzięki wcześniejszej inskrypcji nieprostego źródła umożliwiającego wpisanie znaku. *Différance* jest tutaj nie tyle pojęciem, co miejscem ujawnienia, dzięki interwencji graficznej, działania pisma w pojęciu *différence*⁴². Nieme, niesłyszalne „a” w *différance*, sygnalizuje samo wytwarzanie się metafizycznego znaku (w opozycji *signifiant/signifié*), uka-

⁴¹ Tamże, s. 198.

⁴² Zamiana samogłoski „e” na „a” obala podporządkowanie pisma mowie. [...] *to, co zostaje tu dokonane, nie będąc powiedziane, zostaje napisane, nie będąc wymówione i uwalnia przyszłość peunej ogólnej gramatologii*. J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 54.

zuje niemy ślad *innego* (śląd *écriture* w pojęciu), którego żadne słowo nie jest w stanie wypowiedzieć, żaden *logos* nie może uchwycić. Pewne różnice mogą być tylko napisane. Mogą istnieć tylko w materii, gdzie wykonują pracę różnicowania: *różnica objawiająca fonemy i pozwalająca je uchwycić sama pozostaje niesłyszalna*⁴³.

Od kiedy De Saussure stwierdził, że *arbitralność i dystynktywność znaków są cechami nierozdzielnymi i zawsze muszą być myślane razem – zasada różnicy jako warunku znaczenia odnosi się do całości znaku, czyli i do znaczącego i znaczonego!*⁴⁴ Zarówno część pojęciowa jak i materialna języka jest różnicującym się systemem, w którym nic nie jest dane pozytywnie i nie istnieje samo w sobie, niezależnie od pozostałych elementów. To, co jednostkowe (wypowiedź) może zaistnieć tylko przez porównanie i w odniesieniu do systemu. Pojedyncze słowo, czy wypowiedź, staje się zrozumiała tylko dzięki zasadom gramatyki. Nie da się stworzyć języka prywatnego. Dla De Saussure'a gra różnic, będąca warunkiem możliwości funkcjonowania wszelkich znaków, jest grą milczenia. Nie ma jej w sensie ontologicznym, a jednak działa i to skutecznie. Język jest słyszalny tylko dzięki temu, że istnieje cisza – jego przeciwieństwo. Bełkot też jest przeciwieństwem sensownej wypowiedzi. Ale cisza, można powiedzieć, stoi frontem jednocześnie do obu – do dźwięku pozbawionego znaczenia i do sensownej wypowiedzi.

Autor *O gramatologii* wykorzystuje odkrycie przez De Saussure'a różnicy systemowej, która dzieli pojęcia, sama nie będąc ani pojęciem, ani wyrazem. Sedno tkwi w tym, że termin *différance* pozwala nam tylko przybliżyć się do czegoś, co nie ma nazwy, a funkcjonuje poprzez łańcuch negatywnych odniesień, takich jak: zwłoka, opóźnienie, rozchylenie (*espacement*) umożliwiającących dopiero wszelką artykulację. Termin artykulacja oznacza wymowę, ale również połączenie (przegubowe stawisko) zakładające rozstęp, różnicę między dwoma elementami. *Différance*, (czyli inaczej *prapismo*) jako rozsuniecie, oznacza sama artykulację w przestrzeni i czasie. W tym sensie pytanie Derridy jest powtórzeniem i wykroczeniem poza Heideggerowską różnicę ontologiczną. Różnica różnic jest o wiele „starsza”, niż różnica między bytem a byciem, między obecnością, a tym, co obecne. Różnica ontologiczna nie jest pierwotna wobec różnicy systemowej.

⁴³ J. Derrida, *Różnia*, przekład J. Skoczylas, S. Cichowicz, w: M. J. Siemek (red.): *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978. s. 377. *Différance* – jeden z najważniejszych terminów Derridy pozostawiam bez tłumaczenia na język polski. Wszystkie dotychczasowe propozycje tłumaczy (różnia, różnicowość) uważam za nieadekwatne, ze względu na zatarcie niemej pracy grafemu „a” między rzeczownikiem *différence*, a imiesłowem *différance*. Neografem utworzony przez Derridę, by zilustrować niesłyszalną pracę *écriture* pochodzi od czasownika *différer* mającego dwa zasadnicze znaczenia: być odmiennym, różnić się, oraz być opóźnionym.

⁴⁴ Tamże, s. 385.

„Istnieje” coś, co umożliwiło samo ujawnienie się bycia i bytu (obecności i obecnego) – jakieś miejsce (*chora*), w którym ruch ujawnienia się odbywa, a którego nie możemy nazwać w języku, będącym dopiero pochodną jego działania⁴⁵. Aby dotrzeć do *différance* musimy przejść przez wymazanie „bycia”. Przekreślenie słówka „jest” znakiem graficznym dokonuje aktu zatarcia, zachowując czytelną obecność znaczonego transcendentального⁴⁶. Wskazuje na konieczność pojawienia się idei znaku, która zamiast odnosić się do obecności pociąga za sobą ujawnienie się nieobecności. Heideggerowski „wczesny” ślad (*die frühe Spur*) natychmiast znika w dziejach bycia... pod postacią zdań zachodniej metafizyki. Ani ślad, ani różnica nie mogą się ukazać jako takie. Dlatego też, *différance* – starsza od samego bycia – nie ma nazwy w naszym języku, krąży nieustannie w łańcuchu różniących uzupełnień⁴⁷.

Différance jako ruch wytwarzania różnicy jest już śladem (*trace*), czymś, co umożliwiło formowanie się formy, jest jej warunkiem. *Choć nie istnieje, choć nigdy nie jest jakimś bytem obecnym poza wszelką pełnię, jego możliwość jest de iure uprzednia wobec wszystkiego, co nazywamy znakiem [...], pojęciem lub działaniem, poruszającym lub zmysłowym*⁴⁸. Umożliwia artykulację mowy i tradycyjnego pisma, pojawienie się jakichkolwiek opozycji oraz narodziny sensu. Derrida nazywa ją śladem śladu, czy też *praśladem*. *Niestetyśzalna różnica między zjawiającym się a zjawianiem [...] jest warunkiem wszelkich innych różnic, wszelkich innych śladów i sama jest już śladem*⁴⁹. Sam termin został zapożyczony (między innymi) od Lévinasa, który umiejscowił ślad w specyficznej strukturze czasowej zrywającej z czasem terazniejszym: ślad odwołuje się do przeszłości, która chociaż w pewien sposób zawsze daje o sobie znać, nigdy nie była i nigdy nie stanie się terazniejszością⁵⁰. *Pra-ślad* ma przewyżżyć dwuczłonową koncepcję znaku jako nierozzerwalnego splotu znaczącego i znaczonego. Jego funkcjonowanie poza metafizyką obecności polega na tym, [...] że w odróżnieniu od, (*ale nie w opozycji do!*) bytu,

⁴⁵ Relacja *différance* do różnicy ontyczno-ontologicznej: *Można zaś ją pomyśleć tylko pod jednym warunkiem: że wychodzimy od określenia jej jako różnicy ontyczno-ontologicznej, zanim wymażemy to określenie. Przejście przez wymazane określenie, ta sztuczka pisma jest nieuchronną koniecznością*. J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 146.

⁴⁶ M. Heidegger, *W kwestii bycia*, przekład M. Poręba, w: *Znaki drogi*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 205.

⁴⁷ J. Derrida, *Różnica*, wyd. cyt., s. 408, 409.

⁴⁸ J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 95.

⁴⁹ Tamże, s. 98.

⁵⁰ [...] *odniesienie do tamtości (illeité), jako do odmienności czegoś przeszłego, co nigdy nie było i nigdy nie może zostać przeżyte w źródłowej, czy też przekształconej postaci obecności*. E. Lévinas, *Ślad innego*, przekład B. Baran, w: B. Baran (red.): *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 213–229. Por. J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 94, 102, 103, 105.

*substancji lub pojęcia z definicji nie daje się on uobecnić jako ślad [...]*⁵¹. *Différance* nie może być wyłożona, nigdy się nie uobecnia; a gdy się ku niej zwracamy chcąc ją ujawnić – zanika (Derrida nazywa to *zniknięciem* *zniknięcia*)⁵².

Pojęcie wytwarzające sens nigdy nie jest tożsame ze sobą, ponieważ zawsze zawiera w sobie strukturę znaku (splot znaczącego i znaczonego) i jako takie, wpisuje się w łańcuch różnic odsyłających do innych łańcuchów lub serii. Ta gra różnic nie jest już pojęciem, *ale możliwością pojęciowości w ogóle, możliwością procesu i systemu pojęciowego w ogóle*⁵³. Różnice grają, co oznacza, że są w ruchu, mimo iż wytwarzają historię – same są historyczne, będąc jednocześnie „przyczyną i skutkiem”. Tego rodzaju opis rozrywa związek przyczynowo-skutkowy w jego najbardziej klasycznej formie, co uderza w podstawy myślenia ustalone przez Arystotelesa. Czy możemy mówić o skutku bez przyczyny? Czy możemy myśleć o śladzie (*trace*), który (nie)jest właśnie śladem czegoś, co nigdy nie zaistniało i w żaden sposób nie jest połączony z czasem teraźniejszym? Jest tylko i wyłącznie odstępem, który rozrywa obecność i jej łączność z przeszłością. Odstępem oddzielającym teraźniejszość od tego, co nią nie jest, by mogła być sobą!⁵⁴

Wniosek wysnuty przez Derridę brzmi następująco: nie może istnieć fenomenologia *prapisma*, ani fenomenologia znaku, ponieważ wykracza to poza doświadczenie obecności. *Źródłowa nieobecność podmiotu pisma jest również nieobecnością rzeczy, bądź desygnatu*⁵⁵. Porzucamy wszelkie metody dotarcia do prawdy, porzucamy świadomie nie tyle wiarę w możliwość prawdy, ale założenie o istnieniu jakiejś transcendentalnej prawdy poza systemem – prawda może się pojawić tylko jako efekt tego systemu, a nie wieczny, pozaczasowy *telos*. Jest historyczna i dzięki temu, za każdym razem objawia swą historyczność, jako siłę przemieszczania i zaburzenia wewnętrznej tożsamości.

Prawda, według autora *Różni*, jest już zawsze zapisana tzn. nie może pojawić się bez struktury czasowo-przestrzennego rozsunienia, nigdy nie objawia się jako pierwotny, źródłowy, niezapośredniczony początek. Nie ma jednego źródła prawdy, do którego odsyłałyby znaki – nie ma transcendentalnego znaczonego [...] *gra*

⁵¹ M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 364–365.

⁵² J. Derrida, *Różnia*, wyd. cyt., s. 378.

⁵³ Tamże, s. 386.

⁵⁴ Podjął próbę rozwinięcia intuicji Hegla, który w jego interpretacji jest filozofem różnicy i pisma wówczas, gdy pisze o aktywnie różnicującym stosunku w obrębie czasu teraźniejszego. To nie przypadek, że w momencie, gdy filozofia wypełniła swoje przeznaczenie, jesteśmy w związku z tym „końcem” zmuszeni i zobligowani do „myślenia” *différance*. J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 46.

⁵⁵ Tamże, s. 102, 103.

śladów tworzy jakieś *prapismo* pozbawione źródła, początku, archii⁵⁶. *Prapismo*, będące warunkiem wszystkiego, co się jawi, jest rozpostarciem się różnicy ontologicznej, różnicy semiologicznej oraz empiryczno-transcendentalnej, a więc wiązką wcześniej odkrytych i opisanych różnic. Derrida konceptualizuje ową ideę poprzez nałożenie na siebie opisu Heideggerowskiej różnicy ontologicznej, różnicy semiologicznej De Saussure'a oraz afirmatywnej siły u Nietzschego. *Różnica w swym aktywnym ruchu – co zawarte jest w pojęciu *différance*, choć go nie wyczerpuje – jest czymś, co nie tylko poprzedza metafizykę, lecz także wykracza poza myślenie bycia. To ostatnie nie mówi niczego innego niż metafizyka, nawet, jeśli ją przekracza i myśli ją jako to, czym jest ona w swych murach*⁵⁷. Działanie *différance* to ruch aktywny i bierny zarazem, będący przed i poza wszelkimi opozycjami strukturalizującymi nasze myślenie. Wszystkie różnice w systemie językowym są efektami wytworzonymi przez *différance*.

Jaki jest efekt nałożenia na siebie tych odmiennych różnic i utworzenie z nich pewnej wiązki działających sił odpowiedzialnej za artykulację przestrzeni i czasu? Przyjrzyjmy się temu określeniu jeszcze raz: *Odstęp, który dzieli samą terażniejszość, wszystko, co się w niej pojawia (obecne), ten dzielący się dynamicznie odstęp jest tym, co można nazwać rozsunięciem, przestrzennym stawaniem się czasu lub czasowym stawaniem się przestrzeni (odwleczeniem)*⁵⁸. I właśnie tę konstytucję terażniejszości jako nieźródłowej syntezy śladów retencyjnych i protekcyjnych, Derrida nazywa *différance*, *prapismem* (*archi-écriture*), *praśladem* (*archi-trace*). Syntezy tej nie da się wypowiedzieć, gdyż ujawnia się tylko i wyłącznie poprzez *écriture*⁵⁹. Wprawdzie możemy nadal pewne rzeczy myśleć, natomiast nie możemy ich do końca wypowiedzieć. A to, czego nie możemy wypowiedzieć, możemy według Derridy napisać. I powinniśmy móc pisać *inaczej*, czyniąc sprawiedliwość⁶⁰.

⁵⁶ J. Derrida, *Różnia*, wyd. cyt., s. 393.

⁵⁷ Tamże, s. 398.

⁵⁸ J. Derrida, *Różnia*, wyd. cyt., s. 389.

⁵⁹ Musimy pamiętać o tym, że dla Derridy każde zdarzenie jako pewna konfiguracja znaczących, posiada strukturę znakową. Jest *prapismem* (*écriture*) zawierającym w sobie zarówno język, jak i mowę oraz pismo w „wąskim” znaczeniu.

⁶⁰ Jeśli pisać *inaczej*, to *inaczej* też czytać. Pisanie jako sprawiedliwość, oznacza, że tekst pisany zawsze przekracza i rozbija swój sens. „Stawidło” znaku otwartego na podwójne rozumienie, nie tworzy już jednolitego systemu. Wyrwać się z spod uzurpacji *logosu* można tylko poprzez pismo, poprzez ślad (praślad), który luzuje logikę tożsamości opartą na pojęciu źródłowego początku. *Nie ma prostego początku. To bowiem, co odbite rozdzwaja się samo w sobie, a nie tylko jako dodatek obrazu do siebie. Odbicie, obraz, sobowtór rozdzwaja to, co podwaja. Początkiem spekulacji staje się różnica. To, co daje się widzieć, nie jest czymś jednym ani zasadą dodania początku do przedstawienia, rzeczy do jej obrazu, a to dlatego, że jeden dodać jeden równa się przynajmniej trzy.* J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt. s. 62.

Projekt gramatologiczny jako projekt „polityczny”

Nie tylko nie ma królestwa różni, ale ona sama szerzy dywersję we wszelkim królestwie. Staje się przez to groźna i niezawodnie napawa nas lękiem nas, którzy pożądamy królestwa, jego przeszłej i przyszłej obecności. I zawsze w imieniu jakiegoś królestwa można zarzucić jej chęć panowania, gdy tylko zda się, że zaczyna urastać i pisać się dużą literą⁶¹.

Pierwsze stronicie *O gramatologii* w sposób decydujący ujawniają podstawowe dla Derridy pytanie: dlaczego zasadniczy dla naszej kultury stosunek między mową (*phone*), a pismem (*écriture*) przybrał właśnie taki, a nie inny kształt? Na czym polega determinizm z jakim pismo od czasów Platonskiego *Fajdrosa* jawi się jako *pharmakon*, czyli trucizna zatruwająca czystość logosu. Dlaczego, wreszcie, zło pisma jako zapisu pochodzi z zewnątrz?⁶² Dlaczego jest ono ustanowione wobec systemu jako inny, którego wypędza się na zewnątrz i *deprecjonuje* traktując jako wtórną, lecz niebezpieczną namiastkę. Niebezpieczną, ponieważ niosącą w sobie możliwość uzurpacji, zawłaszczenia pamięci i logosu. Językoznawstwo powstało jako próba stworzenia wzoru nauki poświęconej systemowi języka mówionego, gdzie pismo pełni jedynie rolę obrazu języka wkraczającego przemocą na jego terytorium i domagającego się uwagi. Na czym polega tutaj świętokradztwo i zagrożenie – pyta Derrida – i dlaczego język macierzysty należałoby chronić przed działaniem pisma, jako pobudzenia z zewnątrz?⁶³ Jeśli pismo jest *innym* języka (a tak było dotąd traktowane), to lęk przed nim ujawnia nasz stosunek do inności: akceptację tego, co swojskie, co pochodzi z wnętrza i niechęć do kontaktu z elementem zewnętrznym. Logocentryzm jest modelem ksenofobicznym. Gramatologia uzmysławia nam, że [...] *tulacz wygnany przez językoznawstwo, stale nawiedza język jako jego pierwsza i najbardziej intymna możliwość. [...] Pismo jest źródłem języka*⁶⁴. Traktowane jako element zewnętrzny jest jego najbardziej ukrytym (eks-tymnym) wnętrzem.

Pozycja gramatologii, będącej projektem nauki o piśmie, jest bardzo szczególna: przede wszystkim nie dotyczy ona pisma pojętego tradycyjnie jako opozycja mowy, która w naturalny sposób zajmowałaby część pola wyznaczonego przez współczesne językoznawstwo. Jest ona raczej nauką nauk – projektem systematycznej refleksji nad całym dotychczasowym umiejscowieniem problemu języka, znaku, relacji między mową i pismem oraz wynikających z stąd kryteriów naukowości⁶⁵. Projekt gramatologii jako nauki o arbitralności znaku, o piśmie

⁶¹ J. Derrida, *Różnia*, wyd. cyt., s. 402.

⁶² J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 59.

⁶³ Tamże, s. 68.

⁶⁴ Tamże, s. 71.

⁶⁵ *Nauka o piśmie musi zatem „udać się” po swój przedmiot do korzeni naukowości. Historia*

usytuowanym przed mową i piśmie zamieszkującym mowę, jawi się jako możliwość wyzwolenia pisma, czyli otwarcia na innego. Program ten jest projektem wykroczenia z epoki logocentryzmu, które jak na razie pozostaje jedynie wyrwą, gwałtownym otwarciem umożliwiającym ruch wewnątrz tego gmachu, ruch rozwarstwiania pojęć, gdyż jest pytaniem o możliwość myślenia, jakiego jeszcze nie podjęliśmy. Na razie *nic nie znacząc*, gramatologia musi – postuluje Derrida – dekonstruować wszystko, co wiąże pojęcie i normy naukowości z ontologią, logocentryzmem, czy fonologizmem, i dodaje: *Jest to ogromna i nieskończona praca, która musi bezustannie unikać sytuacji, w której transgresja klasycznego projektu nauki popada w przed-naukowy empiryzm. Zakłada to w praktyce gramatologicznej rodzaj podwójnego rejestru: [...] powiedziałbym, że zapisuje ona i de-limituje naukę [...] znamionuje ona i jednocześnie rozluźnia granicę, która zamyka pole klasycznej naukowości*⁶⁶. Program zarysowany w pierwszych rozdziałach *O gramatologii* zestawiając ze sobą model nauki, za jaki uchodziło wówczas językoznawstwo z gramatologią, jest jedyną próbą skierowaną ku przyszłości. W tym sensie, Derrida nie jest myślicielem radykalnym, który odrzuca dotychczasowy dorobek nauki, ale raczej ostrożnym badaczem. Wychodząc od opisu pewnych znamion zaczyna odtwarzać sieć zależności, które doprowadziły do tego stanu. Skupia się na opisie naszej formacji myślowej opartej na nieprzypadkowej wiązce pojęć, takich jak: logocentryzm, fonocentryzm i etnocentryzm. Oto trzy cechy charakterystyczne dla zachodnioeuropejskiej metafizyki obecności ujawniające się w podejściu do języka i teorii znaku.

Logocentryzm/fonocentryzm i zatarcie znaku

*Logocentryzm jest etnocentryczną metafizyką w sensie źródłowym, nie zaś względnym. Związany jest z historią Zachodu*⁶⁷.

Kluczowym pojęciem w historii metafizyki zachodnioeuropejskiej jest pojęcie logosu jako źródła prawdy. Logos oznaczający zarówno rozum, jak i żywe słowo, odpowiada za przypisanie mowie miejsca, w którym objawia się prawda jako sens w dialogu, a znaczące (znak) jest przezroczyste dla znaczonego (znaczenie). Różnica między nimi pozostaje zatarta. Język odsyła do rzeczy samych w tym sensie,

*pisma powinna zwrócić się ku źródłu historyczności. Jej wysiłek polega de facto na wydobyciu pytania, którego stłumienie umożliwiło rozwój metafizyki obecności (źródło pisma i języka), oraz rozwój współczesnego językoznawstwa. Por. J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 52.*

⁶⁶ J. Derrida, *Pozycje*, wyd. cyt., s. 35.

⁶⁷ J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 118.

że głos jest najbliższej znaczonego, bez względu na to, czy określa się je ściśle jako *sens* (myślany czy przeżywany), czy bardziej swobodnie jako rzecz⁶⁸. Prawda objawia się bezpośrednio w słowie mówionym. Kryje się za tym romantyczna wiara w bezpośredniość komunikacji, w możliwość nagiego doświadczenia. Język jako medium staje się absolutnie przezroczysty. Historia metafizyki rozwijała się dotąd dzięki konsekwentnemu pomniejszaniu roli pisma, redukcji znaku do posłusznego nośnika znaczenia. Całość tych założeń, zaowocowała pojęciem nauki i naukowości osadzonym na pojęciu „obecności” oraz „tożsamości” umożliwiającej pełne poznanie i kumulację wiedzy. Pismo fonetyczne, najdoskonalszy z tego punktu widzenia rodzaj pisma, służy przechowywaniu wiedzy i przenoszeniu jej w czasie. Jest czystą *techné*, mającą na celu odzyskanie utraconej obecności. Dlatego też metafizyka obecności wytwarza zatarcie różnicy między *signans* i *signatum*, między tym, co zmysłowe (cielesne), a inteligibilne⁶⁹. Dogmaty epoki logocentryzmu brzmią następująco: logos może się wytworzyć tylko w głosie, świadomość to słyszenie własnej mowy i doświadczenie czystego samopobudzenia, głos nie potrzebuje pisma jako zewnętrznego dodatku. Tradycyjnie pojęte pismo zakłóca obecność, ponieważ stanowi zapośredniczenie między językiem a rzeczywistością.

Logocentryzm i fonocentryzm stanowią rdzeń metafizyki obecności, czyli myślenia o bycie w kategoriach obecności takich jak: *eidōs*, substancja, obecność dla siebie *cogito*, subiektywność, inter-subiektywność, obecność innego dla mnie itd. Cała dotychczasowa historia filozofii, to zapis różnych sposobów przejawiania się obecności. Pismo dla tradycyjnej metafizyki było i jest złem koniecznym, „uzupełnieniem” żywej obecności, czystej myśli rodzącej się w samoświadomości. Zarówno Kartezjańskie *cogito*, jak i Hegłowski duch absolutny, to filary myślenia logocentrycznego gdzie to, co obecne (w domyśle żywe) i ulotne, dziejące się w nieuchwytniej teraźniejszości *hic et nunc*, jest uprzywilejowanym nośnikiem prawdy stojąc na szczycie metafizycznej hierarchii pojęć. Dominacja mowy nad pismem w tradycji zachodniej metafizyki stanowi dla Derridy konieczny etap jej rozwoju (podobnie jak dla Heideggera – zapomnienie bycia nie jest kwestią niczyjego wyboru). *Uprzywilejowanie phone nie jest kwestią wyboru, którego można by uniknąć. [...] System „słyszania własnej mowy” (s’entendre-parler) poprzez substancję foniczną, która jawi się jako znaczące nie-zewnętrzne, nie-światowe, z zatem nie-empiryczne czy nie-przypadkowe – mógł władać całą epoką historii świata, a nawet wytworzyć idee świata, ideę początku świata oparta na różnicy między tym, co światowe i tym, co nie-światowe, zewnątrzem i wewnątrzem, idealnością i nie-idealnością, tym, co powszechne i tym, co nie-powszechne, tym, co transcendentalne i tym, co empi-*

⁶⁸ Tamże, s. 31.

⁶⁹ Tamże, s. 33.

*ryczne, itd.*⁷⁰ O kształcie miejsca, w którym obecnie jesteśmy, zadecydował gest założycielski metafizyki, którego ślady odnajdujemy w koncepcji czasu i historii, obecności i prawdy, bez których nigdy nie narodziłoby się pytania transcendentálne, ani dekonstrukcyjna „krytyka” owej krytyki.

Najważniejszym pojęciem, w którym ujawnia się potężny kryzys myślenia logocentrycznego jest pojęcie znaku zakładające podział na znaczące (*signifiant*) – aspekt zmysłowy, materialny i znaczone (*signifié*) – aspekt intelligibilny, pojęciowy. To w nim dokonuje się ruch podwójnego zatarcia, czyli gest umożliwiający z jednej strony dekonstrukcję, z drugiej chroniący logocentryczne ustalenia. Między znaczącym i znaczone istnieje relacja odesłania, która zakłada nieprzekraczalny dystans. *Abym różnica między znaczone i znaczącym była różnicą absolutną i nieredukowalną, musi istnieć znaczone transcendentalne. To nie przypadek, że myślenie bycia jako myślenie owego znaczonego transcendentalnego ujawnia się w pełni za pośrednictwem głosu, czyli języka słów*⁷¹. Różnica ta ma sens tylko i wyłącznie w obrębie metafizyki obecności, dla której jest konstytutywna⁷². Proces myślenia ulega złudzeniu bezpośredniości dzięki ruchowi klasycznego zatarcia, zakładającego pochodność znaku (przedstawienia) wobec rzeczywistości. Derrida uważa, że w momencie, kiedy horyzont myślenia wyznacza kwestia języka, następuje zacieranie się tej różnicy. Opierając się na intuicji późnego Husserla stwierdza, że nie ma znaku językowego przed zapisem. Istnieje tylko tekst, czyli tkanka znaków, a nie „czysta” prawda w postaci bezpośredniej obecności. Jest coś w rzeczywistości intelligibilnej, co umożliwia jej zapis, a jeśli tak, to jest ona już rodzajem „pisma”. To, co jest naprawdę niewinne, pozostaje niewinne i nigdy nie ulega zepsuciu. Myśląc na głos, zapominamy o znakowej strukturze języka opierając się na bliskości znaczonego w porządku idealnym i stanowi to klasyczne zatarcie podtrzymujące metafizykę obecności.

Drugi rodzaj zatarcia, tym różni się od klasycznego, iż świadomie ujawnia jego paradoksalne działanie i *twierdzi, że w znaku nie występuje różnica między rzeczywistością, a przedstawieniem*. Oba ruchy są trudne do odróżnienia, gdyż mają tendencję do przechodzenia w siebie nawzajem. Trudno uchwycić je jako momenty absolutnie różne. Oba zacierają źródłowość znaku i tym samym zacierają różnicę między obecnością, a jej przedstawieniem. *Paradoksem jest bowiem, że redukcja metafizyki znaku potrzebowała opozycji, którą poddawała redukcji. Opo-*

⁷⁰ J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 27.

⁷¹ Tamże, s. 41. Ale jeśli chodzi o Heideggerowskie pytanie o sens bycia, Derrida przytomnie stwierdza: *Głos źródeł nie daje się słyszeć. Ma charakter a-foniczny i co więcej jak twierdzi sam Heidegger wymyka się mechanizmowi znaku*. J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 44.

⁷² J. Derrida, *Głos i Fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przekład B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 86–87.

zycja tworzy układ z redukcją⁷³. Powtórzmy: z jednej strony klasyczne zatarcie znaku polega na tym, że znak sam w sobie jest traktowany jako przedłużenie obecności, jej substytut. Z drugiej strony, nie rezygnujemy z różnicy między rzeczywistością, a znakiem (jako jej odbiciem). Zatarcie „dekonstrukcyjne” polega na ujawnieniu konieczności tego pierwotnego zatarcia. Derridzie nie chodzi tu o przewartościowanie, czy odwrócenie hierarchii, a raczej o dostrzeżenie i świadomość ruchu zacierania koniecznego dla funkcjonowania kultury jako takiej. *Sianie niepokoju wobec pojęć fundujących całe dzieje filozofii, ich dezorganizowanie, to [...] najzuchwalsza próba wykroczenia poza tę filozofię*⁷⁴. Walka o wyzwolenie pisma nigdy nie oznaczała rehabilitacji pisma w wąskim znaczeniu, ani odwrócenia porządku podległości⁷⁵.

Należy podkreślić, iż jednym z najważniejszych dokonań w projekcie gramatologicznym jest wprowadzenie rozszerzonego znaczenia pisma zwanego *pra-pismem*. Pismo w wąskim znaczeniu, czyli pismo alfabetyczne, jakim dysponujemy na codzień zależne jest od mowy (*langage*). Derrida stwierdza, że aby ta zależność była w ogóle możliwa, język musiał być zawsze w jakimś sensie pismem. Świadomie używa terminu pismo (w rozumieniu pisma pochodnego od mowy zgodnie z założeniami fonologizmu⁷⁶) oraz terminu *prapismo* na oznaczenie różnicy, jaka musiała być u zarania języka, by możliwe było powstanie mowy i pisma. Używa zbliżonych terminów, aby wydobyć analogię i ukazać wzajemną grę różnicy przesuniętą w czasie, a raczej poza czasem. Pismo potoczne *mogło się narzucić tylko dzięki skrywaniu pra-pisma, dzięki właściwemu mowie pragnieniu wygnania swego innego, swego sobowtóra, oraz dzięki pracy nad zredukowaniem różnicy. Różnicę tę uparcie nazywamy pismem, dlatego że – w pracy historycznej represji – z powodu usytuowania przeznaczeniem pisma było oznaczanie tego, co w różnicy najstraszniejsze. Było ono tym, co – z bardzo bliska – nawiedzało pragnienie żywej mowy, tym, co od wewnątrz i od jej początków ją naruszało*⁷⁷. Co więcej, *prapismo* nie jest i nie może być przedmiotem żadnej nauki, gdyż nie jest czymś, co dałoby się zredukować do postaci obecności. Tym samym przyznaje wprost, że jego projekt nie jest możliwy do spełnienia.

Struktura pisma, czyli rozsuniecie i odwleczenie jest tym, co umożliwia jakkolwiek notację, ustanawia relację między językiem a jego zapisem. Umożliwia

⁷³ J. Derrida, *Struktura...*, wyd. cyt., s. 487.

⁷⁴ J. Derrida, *Struktura...*, wyd. cyt., s. 491.

⁷⁵ J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 87.

⁷⁶ *Fonologizm jest odporny na wszelkie zarzuty, dopóki zachowujemy potoczne pojęcia mowy i pisma, które tworzą solidną tkanę jego argumentacji.* J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 87.

⁷⁷ Tamże, s. 87.

samą mowę. *Pismo może być powtórzeniem mowy wyłącznie pod warunkiem, że sama mowa jest już wewnętrznym powtórzeniem i tylko o tyle może być zarazem różnicą w stosunku do mowy, o ile sama mowa jest już w stosunku do siebie różnicą*⁷⁸. Prapismo, czyli ślad i *différance* oznacza to, co wyparte, wymazane, co nie pojawia się pod żadną postacią obecności, ale jako nie-postrzeżone, nie-obecne, i nie-świadome jest warunkiem wszelkiego systemu językowego⁷⁹. Wywód Derridy sprowadza się do tego, że nie ma czystego znaczącego i czystego znaczonego – oba mają charakter śladu. *Znaczące bowiem przechodzi w znaczone i odwrotnie. Innymi słowy, żaden z członów klasycznej opozycji nie jest tożsamy ze sobą, a zarazem różnica między nimi jest najwyższej względna. [...] każdy znak odsyła zarazem poza siebie, znaczy sam siebie i staje się znaczonej innych znaków*⁸⁰. Ślad należy pomyśleć przed bytem. Ruch śladu jest jednak nieuchronnie skryty, wytwarza się jako skrywanie siebie⁸¹. Ślad źródłowy, praślad umożliwia (produkuje) nieredukowalną różnicę między *signifiant/signifié*, która uobecniając się i rodząc możliwość sensu ulega zatarciu. Czasoprzestrzenna struktura świata odbija się w możliwości języka i narodzinach pisma, które jest zmaterializowaniem potencjalności *prapisma* zanurzonego w historii. Każda kultura z definicji jest piśmienna, gdyż tworzy ją gra różnic. Stąd podział na kultury piśmienne/niepiśmienne wydaje się być całkowicie nieuzasadniony i stanowi jądro naszego *etnocentryzmu*.

Etnologia w okowach etnocentryzmu

*Dojrzała i normalna ludzkość (w odróżnieniu od ludzi nienormalnych i dzieci) wyróżnia się świadomościowo jako horyzont ludzkości dla każdego człowieka, dla którego stanowi horyzont MY, jest wspólnota możliwości wypowiedziania się zazwyczaj całkowicie zrozumiałego dla wszystkich nawzajem*⁸².

Współczesna etnologia w oczach Derridy ma wymiar polityczny, ponieważ narodziła się w momencie intensywnego zetknięcia naszej kultury z innością kultur pozaeuropejskich. Dzięki temu, na poziomie dyskursywnym nie sposób było uniknąć charakterystycznego wartościowania inności. *Społeczeństwa uważające się*

⁷⁸ M. Kowalska, *Dialektyka...*, wyd. cyt., s. 363.

⁷⁹ J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 102, 92.

⁸⁰ *...la trace affecte la totalite du signe sous ses deux faces...*, co Małgorzata Kowalska tłumaczy jako „ślad dotyczy całości znaku w jego dwóch obliczach”. M. Kowalska, *Dialektyka...*, wyd. cyt., s. 365.

⁸¹ J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 75.

⁸² E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, przekład Z. Krasnodębski, w: J. Rolewski i S. Czerniak (red.): *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, IFiS PAN, Warszawa 1991, s. 16.

dotychczas za całą ludzkość spotkały się nagle, jak z przeciw-objawieniem, ze zwiastowaniem, że nie są same, że stanowią część większej całości oraz, że po to, żeby się same poznać, muszą najpierw przyjrzeć się swemu niepoznawalnemu obliczu w tym zwierciadle⁸³. Najgłębszy paradoks etnologii polega na tym, że ludzie badając innych ludzi podkreślają albo element uniwersalny (tożsamość, człowieczeństwo), albo dystynktywny (inność, barbarzyństwo). Każdy element ludzkiego świata może stać się przedmiotem naszej obserwacji, przy założeniu, że patrząc na innych jak na przedmioty samych siebie traktujemy podmiotowo.

W związku z głęboką krytyką etnocentryzmu wbudowanego w samą koncepcję etnologii Levi-Strauss tworzy teorię pisma, które jest nie tylko instrumentem przekazywania myśli, umożliwiającym poznanie rzeczywistości, ale przede wszystkim instytucją władzy i środkiem do zniewolenia innych. Oskarżenie pisma o bycie narzędziem ekspansji cywilizacyjnej opisane w *Smutku Tropików* znajduje swoje uzasadnienie w fakcie, iż to dzięki jego rozprzestrzenianiu się możliwe było wytworzenie imperialnej, zhierarchizowanej przestrzeni społecznej. Do dzisiaj jego rola jest dwuznaczna: zwiększając obszar wolności, zwiększa też kontrolę państwa nad jednostkami, służy utrwalaniu struktur władzy.

Czytając słynny epizod nazwany „Lekcja pisania” widzimy jak silnie Lévi-Strauss był przekonany, że zło przychodzi do wspólnoty z zewnątrz. Nieprzypadkowo Derrida zajął się polemiką z tym poglądem, ukazując jego wewnętrzne sprzeczności oraz naiwność wyjściowych założeń. Perspektywa, jaką zastosował on do tekstów wielkiego etnologa wskazuje jednoznacznie na ich wymiar wojenny. „Lekcja pisania” jest znamieniem epizodu czegoś, co można by nazwać wojną etnologiczną, zasadniczą konfrontacją, która inicjuje komunikację między ludami i kulturami, nawet, jeśli komunikacja ta nie dokonuje się pod znakiem kolonizatorskiego i misjonarskiego ucisku. Cała „Lekcja pisania” wygłoszona zostaje w tonie opanowanej i odwleczonej przemocy, przemocy niekiedy przytłumionej, zawsze jednak opresywnej i dokuczliwej [...]”⁸⁴. Oczywiście, jest to wojna o prawo do posiadania i decydowania o prawdzie. Naiwny stosunek do pisma jako źródła zła ukrywa i przesłania istnienie pierwotnej, wewnętrznej przemocy na o wiele głębszym poziomie. Nie ma kultur niewinnych, tak jak i nie ma „niewinnej”, pozbawionej przemocy komunikacji między kulturami. W momencie wymiany kulturowej pojawia się element dominacji, którego Lévi-Strauss najwyraźniej nie widział. Jego pogarda dla pisma jako podstawowego środka wyzysku łączy się z przekonaniem, że Indianie Nambikwara, których opisywał – są ludem niepiśmiennym. *Jednym*

⁸³ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przekład A. Steinsberg, Wydawnictwo Opus, Łódź 1992, s. 324.

⁸⁴ J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 154.

*i tym samym ruchem pogardza się pismem alfabetycznym – rozumianym jako narzędzie służące mowie marzącej o pełni i obecności dla siebie, i jednocześnie odmawia się godności pisma znakom niealfabetycznym – zygzakom Nambikwarów*⁸⁵. Dla autora *O gramatologii* nie ma i nie może być społeczeństw niepiśmiennych. Twierdzenie, że zło pojawia się wraz z pismem z zewnątrz, ujawnia „grzech” naiwnego epigenetyzmu obecnego u wszystkich ojców metafizyki obecności zarówno u Platona, Rousseau, De Saussure’a, jak i Lévi-Strauss’a. Bycie niepiśmiennym w porządku etyczno-politycznym oznaczałoby niewinność i brak przemocy, ale właśnie takie rozstrzygnięcie na korzyść tych, którym odmawia się dostępu do pisma, i tym samym świadomości „dobra i zła”, jest efektem zakorzenionego w nas etnocentryzmu.

Wraz z pojawieniem się paradoksów etnocentryzmu, pojawia się problem radzenia sobie z innością kultur, które nas otaczają. Dwuznaczność opisu etnograficznego polega na opisanu inności w takich kategoriach, by dana kultura stała się dla nas zrozumiała. Tym samym, musi on zdecydować się w pewnym momencie na zamazanie tej inności i sprowadzenie wszystkiego do wspólnego mianownika, podważającego wyjściową opozycję między mną, a innym. Możliwość wczucia się w położenie innego jest jedyną szansą na wypełnienie zadania, jakim jest zrozumienie światów, które się obserwuje. Z tego powodu, rozwój etnologii związany jest z wyborami o charakterze etyczno-politycznym: nie możemy zrozumieć innych kultur bez wtargnięcia w ich świat, co bardzo często oznacza całkowite jego zniszczenie. Nasz stosunek do innego niesie nierozwiązywalny dylemat: przyswoiwszy sobie obcą kulturę nasze zainteresowanie innością może zniknąć, jeśli natomiast pozostanie ona dla nas nieczytelna – zainteresowanie prawdopodobnie również wygaśnie. Nie potrafimy wczuć się w coś, czego nie rozumiemy, a chęć zrozumienia i oswojenia świata jest jedną z naszych podstawowych potrzeb. Dlatego też inny, którego pragniemy poznać (w sensie zrozumieć) nie może być do końca inny, bo przestanie mieć dla nas jakiegokolwiek znaczenie.

Zapominając o tym paradoksie, etnologia produkując analizy inności służy uzasadnianiu wyższości naszej kultury nad innymi, albo powołuje do życia swoje przeciwieństwo pod postacią „anty-etnocentryzmu”, jak to się dzieje u Lévi-Straussa. Deprecjonując wywyższanie się białej rasy – dodatnio waloryzuje kultury archaiczne⁸⁶.

Z punktu widzenia Derridy, taka postawa kryje w sobie również etnocentryzm oparty na relacji dominacji (słuszności/wyższości) jednej kultury nad drugą. Etno-

⁸⁵ Tamże, s. 158.

⁸⁶ Por. C. Lévi-Strauss, *Rasa a historia*, przekład I. Dembska, w: *Antropologia strukturalna II*, opr. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001. W tym niewielkim tekście badacz wypowiada się przeciwko etnocentrycznym stereotypom opierającym się na podziale „wnętrze-zewnątrz”, umieszczających barbarzyństwo poza granicami naszej kultury.

log jest w sytuacji bez wyjścia: gdy chce demaskować etnocentryzm, sam korzysta z przesłanek ukrytych w tradycyjnych metafizycznych pojęciach i opozycjach takich jak: mowa/pismo, natura /kultura. Sama możliwość myślenia w ten sposób jest już nadużyciem. Właśnie z tego powodu, Derrida pragnie opuścić spolaryzowane pole łatwych wyborów. Sieć binarnych opozycji jest konieczna, aby wykształciła się świadomość teoretyczna. Jednocześnie pojawienie się świadomości krytycznej umożliwia ich podważenie. Pojawienie się etnologii jako nauki jest dla niego przejawem istniejącego już przełomu i decentracji: [...] *etnologia mogła się narodzić jako nauka dopiero w chwili, gdy mogło się dokonać pewne przesunięcie centrum: w chwili, gdy kultura europejska – a w następstwie dzieje metafizyki i jej pojęć – uległa dyslokacji, usunięta ze swojego miejsca, zmuszona zatem odstąpić od traktowania siebie jako kulturowego odniesienia. Chwila owa [...] jest także momentem politycznym, ekonomicznym, technicznym itd. [...] nie ma nic przypadkowego w tym, iż krytyka etnocentryzmu, stanowiąca warunek etnologii, jest w ujęciu systematycznym i historycznym współczesna destrukcji dziejów metafizyki. Obie należą do jednej i tej samej epoki*⁸⁷.

Derridiańska charakterystyka logocentryzmu również nie jest neutralna i (czego wcale nie ukrywa) pozbawiona normatywnej oceny. Jej sformułowanie miało na celu oskarżenie całej zachodnioeuropejskiej metafizyki, a przede wszystkim sposobu myślenia uzasadniającego i usprawiedliwiającego nasze zachowanie o etnocentryzm i imperializm. Idea logosu, stanowiąca podłoże naszej hierarchii wartości, nie jest ideą uniwersalną, prawdziwą dla innych kultur. W tym sensie, autor *O gramatologii* staje po stronie relatywizmu kulturowego, gdyż jest to jedyne stanowisko teoretyczne dające szansę na dialog z innymi kulturami i uznaniu ich za pełnoprawne podmioty. Teza o imperializmie naszej kultury, przejawiającym się w dążeniu do rozpowszechnienia pisma fonetycznego na całym świecie lub opracowaniu pisma uniwersalnego, służącego komunikacji, wydaje się powszechnie znana⁸⁸. Banałem jest wspomnianie o dominacji językowej *via* kolonializm, obecnej na całym świecie, który poza granicami języków kolonialnych jest milcząca przestrzeń kulturową nieistniejącą z perspektywy centrum.

Jednak Derrida, pisząc o tym wszystkim, zajmuje trochę inną pozycję teoretyczną, która zostaje w sposób zaskakujący uzasadniona przesłankami biograficznymi. Jako arabski Żyd (*sic!*), urodzony i wychowany w Algierii, na peryferiach Wielkiej Francji, stał się on w wymiarze biograficznym symbolicznym Innym, który wykładając w centrum Paryża przygląda się Europie z a w s z e z z e w n ą t r z. On, dla którego język jest tak ważnym elementem myślenia, skazany był od zawsze

⁸⁷ J. Derrida, *Struktura...*, wyd. cyt., s. 488.

⁸⁸ J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 22.

na protezę francuszczyzny, by być słyszany. Stąd jego refleksja nie skupia się tylko i wyłącznie na oskarżaniu Europy, ale wydobywa na jaw fakt, że *każda kultura jest pierwotnie kolonialna* [...] *każda kultura ustanawia się przez jednoznaczne narzucenie jakiejś „polityki” języka. Panowanie [...] zaczyna się od mocy nazywania, od narzucenia i legitymizowania nazw*⁸⁹. Kwestia metody w naukach o człowieku i kulturze jest kwestią optyki. Kluczowe znaczenie ma umiejscowienie obserwatora, jego wpływu na to, co obserwuje. Punkt widzenia określa nasz stosunek do przedmiotu badania, a nawet można powiedzieć mocniej – wyznacza go. Perspektywizm oceny jest faktem znanym powszechnie od czasów Nietzschego. Nasz osąd nigdy nie jest neutralny, nie mamy patentu na normalność – jeśli coś aprobujemy, to wydajemy sąd zawsze opierając się na tym, co wynieśliśmy z własnej kultury, *ergo* narzucamy jej wartościowanie. Postulat płynący z Derridiańskiej analizy jest jednoznaczny: będąc skazanymi na etnocentryzm, powinniśmy „walczyć” z nim wszelkimi dostępnymi środkami. Bądźmy etnografami samych siebie, żonglujmy perspektywami, oceniamy swoje społeczeństwo z zewnątrz, z perspektywy obcego (i wszelkich potencjalnych obcych). Tylko w ten sposób zbliżymy się do idei sprawiedliwości, która aby się wypełnić potrzebuje wiecznej autonegacji. Dlatego też fakt, że dekonstrukcja uniemożliwia zastygnięcie opozycji: wewnątrz/zewnątrz, piśmienne/niepiśmienne – dokonuje się ona w imię sprawiedliwości, a wręcz jest sprawiedliwością, jak w pewnym momencie przyzna sam Derrida.

Dekonstrukcja jako strategia i zdarzenie

*Dekonstrukcja jest sprawiedliwością*⁹⁰.

Zaistnienie Derridy na arenie teoretycznej wiąże się z „pojęciem” dekonstrukcji, mimo że nie przypisuje on sobie autorstwa tego terminu. Według niego, praktyka dekonstrukcji zdarzała się już Hegłowi, gdy łączył on myślenie z grą znaków i podkreślał konieczność pisma i jego rolę w filozofii, obalając tym samym możliwość czysto sokratejskiego dyskursu i wewnętrznego *daimoniona*. Jak wskazuje R. Gasché, w swojej klasycznej już dzisiaj książce *The Tain of the Mirror*, termin dekonstrukcja ma swoich poprzedników w postaci Husserlowskiego *Abbau* (rozmontowanie), czy Heideggerowskiego *Destruktion*⁹¹. Aby dotrzeć do czystego doświadczenia, Husserl postulował nie tylko redukcję wszelkich sądów, ale

⁸⁹ J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, przekład A. Siemek, w: „Literatura na świecie” 11–12/1998, s. 62.

⁹⁰ J. Derrida, *Force de loi. Le „fondement mystique de l’authorité”*, Éd. Galilee, Paris 1994, s. 35.

⁹¹ R. Gasché, *The Tain of the Mirror*, wyd. cyt., s. 109.

też dogłębny demontaż wszelkich konstruktów teoretycznych składających się na nasz obraz świata. Podobnie zresztą jest z „destrukcją” dziejów metafizyki u Heideggera. Transcendentalnym horyzontem dla wyjaśnienia bycia bytu jest czas, a zwłaszcza fakt, że w dotychczasowej historii metafizyki postrzegaliśmy byt tylko i wyłącznie z jednej perspektywy uprzywilejowanej modalności czasu – terażniejszości. *Jeśli mamy uzyskać przejrzystość własnych dziejów samej kwestii bycia, to wymaga to spulchnienia stwardniałej tradycji i likwidacji powstałych za jej sprawą zakryć. Zadanie to pojmujemy jako dokonującą się w horyzoncie kwestii bycia destrukcję przekazanej tradycją zawartości starożytnej ontologii z zamiarem dotarcia do źródłowych doświadczeń, które doprowadziły do pierwszych, odtąd dominujących określeń bycia. [...] Destrukcja nie chce jednak obracać przeszłości wniwecz; ma ona cel pozytywny, zaś jej negatywna funkcja pozostaje niejawna i pośrednia*⁹². Mimo potocznego znaczenia, słowo „destrukcja” ma tutaj znaczenie afirmatywne, które stanie się główną cechą strategii dekonstrukcji.

Kontynuując Heideggerowskie postulaty, Derridiańska dekonstrukcja stała się w pewnym momencie szeroko zakrojonym projektem filozoficzno-politycznym, którego celem było zawieszenie władzy logosu i dominacji czasu terażniejszego. *Dekonstruować filozofię to inaczej przemyśleć ustrukturyowaną genealogię jej pojęć w sposób jak najbardziej rzetelny, wewnątrz niej samej, ale jednocześnie począwszy od pewnego zewnątrz już dla niej nieopisywalnego, nienazywalnego, określić to, co ta historia mogła zataić, czego mogła zakazać, czyniąc siebie historią poprzez wyrachowaną represję*⁹³. To dzięki inflacji (zatarciu) pojęcia znaku możemy mówić o nadejściu nowej epoki, której *horyzont wyznacza kwestia języka*⁹⁴. Początkowo stanowiła ona pewną złożoną postawę krytyczną wobec pojęć występujących w klasycznych, metafizycznych tekstach. Wykraczanie poza metafizykę miało się dokonywać podczas lektury skupionej na ukazywaniu nierozstrzygalności podstawowych pojęć (takich jak logos, pismo, znak, uzupełnienie), przy jednoczesnym zachowaniu ich w tekście, z pełną świadomością ich ograniczeń. Używa się ich z braku innych narzędzi do opisu i krytyki mechanizmu całości, do której należą.

W jednym z wywiadów Derrida wyznał, że: *dekonstrukcja jest pewnego rodzaju „interwencją”*⁹⁵. Słowo ‘interwencja’ nie oznacza tutaj świadomej (podmiotowej) próby wpłynięcia i przetworzenia jakiejś sytuacji, nie odnosi się do działania podmiotu narzucającego swoją wolę. O wiele bardziej związana jest

⁹² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przełożył B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 32.

⁹³ J. Derrida, *Pozycje*, wyd. cyt., s. 10.

⁹⁴ J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 25.

⁹⁵ J. Derrida, *Justice, Law and Philosophy*, w: „South African Journal of Philosophy”, Vol 18 Issue 3, August 1999, s. 280.

z tym, co w teorii aktów mowy Austina pojmuję się jako pewnego rodzaju aktywność, decydującą o performatywności wypowiedzi. Oddziaływanie mową odnosi się pojęcia *pracy* – jest wypracowaniem lub przepracowaniem czegoś. W takim ujęciu, mówienie i pisanie (na pozór) ciągle o tym samym – nie jest tym samym. Każde powtórzenie zakłada i jednocześnie ujawnia różnicę. U podłoża każdego aktu pisania, myślenia, czy mowy leży zawsze decyzja, która wytwarza jakiś efekt. Jednakże, co należy podkreślić, efekt końcowy ‘dekonstrukcji’ nie jest wcześniej założony, nie wynika z dążenia do prawdy jako ostatecznego celu. Mówiąc czysto metaforycznie, jest raczej owocem nieoczekiwanych narodzin nowych znaczących. Otwarcie każdego tekstu na nowe interpretacje jest praktycznie nieskończona. Wynika to z wcześniejszego założenia o nieistnieniu transcendentnego znaczonego, gwarantującego stabilność i niezmienność znaczenia, które należałoby odkryć. Dekonstrukcja jest z jednej strony świadomością wiecznej konieczności odesłań, braku ostatecznej odpowiedzi. Z drugiej, zawiera w sobie element Nietzscheańskiego afirmatywnego nihilizmu, moment radości z powodu uwolnienia się od ciężaru dogmatyki. Przekształca fenomenologiczną naiwność docierania do rzeczy samych w kontemplację samego żywiołu języka, wykluczającego wszelką bezpośredniość. Skutecznie niszczy mit bezpośredniego doświadczenia opartego na samoprezentującej się obecności.

Problem polega na tym, że nie można pisać o ‘dekonstrukcji’, nie popadając w sprzeczność o charakterze performatywnym. Oto paraliżujący paradoks: nie można pisać o czymś, czego nie ma, co wymyka się istnieniu, bez powoływania tego do istnienia. Pismo istnieje dzięki zatarciu śladu, który jednocześnie powołuje do istnienia. Dekonstrukcja jest takim rodzajem ruchu, który towarzyszy narodzinom *prapisma*, czyli pierwotnemu rozsunięciu i uczasowieniu. Nie można streszczać, ani tematyzować samego ruchu stawania się, dlatego trudno o niej powiedzieć nawet tyle, że „jest”, bo nie jest czymś, co da się wypowiedzieć, ale czymś, dzięki czemu możliwa jest wypowiedź. Dla Derridy dekonstrukcja, jak i sama *différance* nie jest pojęciem – jest tylko i wyłącznie pewnym *efektem* wzajemnej gry różnic. Znaczenie ‘dekonstrukcji’ jest puste – ujawnia się w konkretnym zdarzeniu, jakim jest fakt interpretacji (odczytywania) tego, co się wydarza.

Jak sam podkreśla: *Dekonstrukcja to rodzaj interwencji, która nie prowadzi do z góry określonego, ani skończonego rezultatu. To, co zostało zdekonstruowane, może być z zasady ponownie rozmontowane*⁹⁶. Dekonstrukcja odsyła do pewnej siły przemieszczającej i rozrywającej siatkę pozornie ustalonych znaczeń. Jak się domyślamy, nie przeradza się w spójne interpretacje, lecz w świadomość niemożności wyprodukowania ani odkrycia ostatecznej, niepodważalnej wersji wydarzeń.

⁹⁶ Tamże, s. 280.

W każdym zdarzeniu, o ile jest zdarzeniem (wy-darzeniem), tkwi już załączek przemieszczenia związanego z nieprzewidywalną przyszłością, coś, co przychodzi jednocześnie jako „groźba i obietnica szczęścia”. Otwartość zdarzenia związana z pracą śladu i ogólną strukturą doświadczenia, umożliwia zetknięcie z innością i możliwość de-konstrukcji, czyli przemieszczenia. Na poziomie transcendentnym byłoby to *ogólne prawo wszelkiego zdarzenia, które uniemożliwia jego pełne uobecnienie*⁹⁷. Ogólne prawo, którego działanie przejawia się w konkretnych przypadkach. Dlatego należy mówić raczej o dekonstrukcjach, unikając sprowadzania ich do wspólnego mianownika. O projekcie „dekonstrukcji” powinniśmy pisać używając cudzysłówów, gdyż jego jedność jest czysto nominalna. W poszczególnych interwencjach ujawnia/odkrywa się ruch zatarcia – polegający na byciu „w” i jednocześnie „poza” – dyskursem filozoficznym (pojęciowym). Język wyznacza granice naszego świata i jednocześnie jest jedyną możliwością dopuszczenia do głosu inności. Dzięki strukturze śladu, zdarzenie pozostaje otwarte na inność, która „zawsze nadchodzi” (*à-venir*). Postulowany przez Derridę styl pisania, wynikający z „obosiecznego” myślenia (*double-handed*), rozrywa siatkę konieczności i wytwarza przestrzeń otwartą na to, co nieprzewidywalne. Tworzy typ myślenia aporetycznego, zdwojonego: na dwie ręce, dwa spojrzenia. Otwieramy się na podwójny imperatyw (*double-bind*): „należy – nie należy!”, który jest nieskończonym gwarantem pisania w *stylu wielorakim*, obejmującym wiele głosów, wiele języków⁹⁸. Wielorakość stylów uniemożliwia utrzymanie instancji podmiotu tożsamego ze sobą, ale też do końca jej nie niszczy. Podmiotowość jako instancja, (jako efekt gry sił), jest konieczna, ale staje się „usprawiedliwiona” dopiero w momencie, gdy sama się podważa i odkrywa w genealogicznych dociekaniach moment swojego ustanowienia.

Stąd, postulowany przez Derridę, program „krytycznej” odpowiedzialności za dyskurs. Uratować nas przed ideologicznym uwikłaniem może tylko namysł nad samym językiem, w jakim siebie opisujemy, a szerzej nad statusem nauk humanistycznych. Język nosi w sobie potrzebę własnej krytyki, która rodzi dekonstrukcje i za pomocą narzędzi zapożyczonych z danej dziedziny dekonstruuje ją samą. Pamiętajmy, że dekonstrukcje będąc problemem pewnej ekonomii sił i strategii, dokonują się zawsze wewnątrz murów metafizyki. *Ruchy dekonstrukcji nie oddziałują na struktury z zewnątrz. Są możliwe i skuteczne, są celne jedynie wówczas, gdy zamieszkują te struktury. Zamieszkuje je w pewien sposób, [...]. Przedsięwzięcie dekonstrukcji – działając z konieczności od wewnątrz, zapożyczając od daw-*

⁹⁷ P. Kamuf, *Introduction*, w: P. Kamuf, *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Columbia University Press, New York 1991, s. XVIII; cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji*, wyd. cyt., s. 123.

⁹⁸ J. Derrida, *Kres człowieka*, wyd. cyt., s. 159.

nej struktury wszelkie strategiczne i ekonomiczne środki obalenia, zapożyczając je strukturalnie, czyli nie mogąc wydzielić w nich elementów i atomów – jest zawsze w pewien sposób pochłonięte swą własną pracą⁹⁹. Praca ta może zaistnieć tylko dzięki tym murom (ograniczeniom pojęciowym), które stawiają jej opór. Praca dekonstrukcji polega na ukazywaniu zatarcia znaków, wycierania się pojęć, jest pracą historyczności, która działa za pomocą dwóch rodzajów ruchu, zatarcia i odchylenia (*l'écart*) granic pojęciowych oraz ich rozwarstwienia. Rozszczepienie pojęć tworzy coś w rodzaju maszyny *quasi*-transcendentalnej pracującej wbrew logocentrycznej przemocy. Jest to ten sam mechanizm, który zostaje szczegółowo przez autora *La dissémination* opisany na przykładzie podstawowych pojęć metafizycznych, takich jak logos, pismo, uzupełnienie. Opozycje są na zewnątrz i wewnątrz danego pojęcia. Logos zawiera w sobie logos i nie-logos. Pismo oznacza zarówno pismo, jak i mowę. Uzupełnienie jest równocześnie częścią i całością.

Podejście do metafizycznego dziedzictwa może stać się najwyraźniej kwestią wyboru politycznego. Postulowana przez gramatologię dekonstrukcja języka zachodniej metafizyki odkrywając obszary wykluczeń i przemilczeń, stwarza podwaliny nowej postawy etycznej i odpowiada za narodziny nowego stylu w krytyce politycznej. Analizując ów projekt widać w jaki sposób Derrida konsekwentnie rozwija swoje pierwotne intuicje stanowiące niewyczerpane i złożone źródło refleksji nad sprawiedliwością jako efektem działania *différance*. Stawką w tej grze, jest zmiana akcentów w myśleniu z tego, co jest obecne (w teraźniejszości) na ślad tego, czego nigdy nie było i czego nigdy nie będzie, a jednak zawsze jest oczekiwane pod postacią Obietnicy (mesjańskiej)¹⁰⁰.

⁹⁹ J. Derrida, *O gramatologii*, wyd. cyt., s. 47.

¹⁰⁰ Por. J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Éd. Galilée, Paris 1993; *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. P. Kamuf, Routledge, London – New York 1994.