



Wojciech Słomski
AEH w Warszawie, Poland

Derrida. Dekonstrukcja i jej konsekwencje / *Derrida. Deconstruction and its consequences*

Summary

The purpose of deconstruction is not an understanding of the content of the text in the ordinary sense of the word, but to get to the bottom of everything that the text does not speak about explicitly, and thanks to it, it can lay claim to the truth. While speaking of signs which are rooted in metaphysics, Derrida, in fact, means precisely that the accepted tacit assumption that the text tells us something about the world, and that our task while reading the text is to bring out all there is in it that is directly related to real objects. That assumption can be accepted, and it may determine the way of reading the text only while going through a series of rhetorical procedures including the use of hierarchical conceptual oppositions, often possessing the evaluative character, or ignoring certain contents. Remaining outside the discourse and viewing it as a historical product, deconstruction should determine what and why has been relegated in that discourse to the margins and doomed to oblivion. The deconstructed text turns out to be another myth, moreover, the internally contradictory myth because in its innermost layer, which has just been revealed by deconstruction, denying it what it is trying to express itself.

Key words: Deconstruction, Postmodernism, Post-structuralism.

Jacques Derrida urodził się 15 lipca 1930 r. w miejscowości El-Biar w pobliżu Algieru w rodzinie sefardyjskich Żydów. Rodzice nadali mu imię „Jackie”, które zmienił potem na francuską wersję „Jacques”. W latach czterdziestych, podczas rządów reżimu Vichy, został relegowany ze szkoły ze względu na żydowskie pochodzenie. Nie podjął jednak nauki w szkole żydowskiej (założonej przez żydowskich nauczycieli także zwolnionych z pracy ze względu na pochodzenie) i przez kolejny rok wolał zajmować się grą w piłkę nożną (pragnął wtedy zostać zawodowym piłkarzem). W okresie tym zaczął też intensywnie czytać literaturę

filozoficzną, w której dostrzegał narzędzie pozwalające mu przeciwstawić się oczekiwaniom rodziców i szkoły¹.

Pod koniec lat czterdziestych podjął ponownie naukę w liceum. W 1949 r. przeniósł się do Paryża, kontynuując naukę w Lycée Louis-le-Grand. Przygotowywał się równocześnie do egzaminu wstępnego do prestiżowej École Normale Supérieure, jednak oblał egzamin za pierwszym podejściem i został przyjęty dopiero przy drugiej próbie w 1952 r. Rozpoczął wówczas studia filozoficzne, by pięciu latach uzyskać stopień magistra na podstawie pracy poświęconej fenomenologii Husserla. Studiował także filozofię Hegla pod kierunkiem Jeana Hyppolite'a, nigdy jednak nie zdołał ukończyć pracy poświęconej Heglowi. Na początku lat sześćdziesiątych uczył na seminarium prowadzone przez M. Foucaulta, napisał jednak pracę krytyczną wobec poglądów Foucaulta, zarzucając mu przede wszystkim błędne odczytanie filozofii Kartezjusza, co ostatecznie doprowadziło do poróżnienia tych dwóch myślicieli. Inaczej ułożyły się natomiast stosunki pomiędzy Derridą a Levinasem, którego filozofię Derrida również studiował i o której wyrażał się z aprobatą (choć jednocześnie w niektórych punktach się od niej dystansował). Na początku lat sześćdziesiątych Derrida napisał obszerny esej poświęcony twórczości Levinasa pt. *Przemoc i metafizyka*, który bez wątpienia należy do najważniejszych prac w jego dorobku. Przez pewien czas przebywał na stypendium naukowym na Uniwersytecie Harvarda, gdzie z kolei studiował m.in. twórczość Joyce'a, którego bardzo przez całe życie uważał za jednego z największych pisarzy w dziejach literatury.

W okresie wojny domowej w Algierii zgłosił się na ochotnika do służby cywilnej i podjął się nauczania dzieci francuskich żołnierzy, które uczył języka angielskiego i francuskiego. Po zakończeniu wojny rozpoczął pracę wykładowcy filozofii na Sorbonie, pełniąc początkowo funkcję asystenta S. Bachelard. W 1966 r. wyjechał do Stanów Zjednoczonych, gdzie prowadził wykłady na kilkunastu uniwersytetach (głównie w Yale i John Hopkins University). Wykładał też na uniwersyteckich w Europie, m.in. w Moskwie i Berlinie a w latach późniejszych w École des Hautes Études en Sciences Sociales w Paryżu.

Derrida angażował się także w sprawy społeczne. Krytykował wszelkie formy dyskryminacji, występując przeciwko polityce apartheidu w RPA oraz domagając się równouprawnienia kobiet. Wspierał ruchy dysydenckie w krajach dawnego bloku komunistycznego, za co w 1981 r. trafił nawet na krótko do czeskosłowackiego więzienia. W swej twórczości filozoficznej podejmował zresztą wątki politycznej, czego przykładem jest praca *On Forgiveness*, w której sformułował koncepcję „czystego przebaczenia” (ang. *pure forgiveness*). Przez wiele lat współpracował z pismem *Tel Quel*, dystansując się jednakże od ideologicznego zaangażowania pisma po stronie lewicy maoistowskiej. Przyjaźnił się z wieloma wybitnymi intelektualistami francuskimi, m.in. Louisem Althusserem (którego poznał jeszcze w czasie studiów), Jeanem Wahlem, Paulem Ricoeurem czy Jacquesem Lacanem. Jego żoną była psychoanalityczka Marguerite Aucouturier, z którą miał dwoje dzieci. Zmarł w 2014 r.

1 J. Derrida, *This Strange Institution Called Literature*, interview published in „Acts of Literature” 1991, s. 33 i nast.

Derrida był jednym z najbardziej znanych i wpływowych myślicieli XX w. Opublikował około czterdziestu książek i setki artykułów. Jego poglądy oddziaływały na całą współczesną humanistykę oraz nauki społeczne. Po raz pierwszy zwrócił na siebie uwagę społeczności naukowej podczas konferencji *Język krytyki i nauki o człowieku* w Baltimore w 1966 r., podczas której wygłosił referat *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*. Rok później ukazały się jego trzy pierwsze książki, od których zaczęła się międzynarodowa sława Derridy: *Pismo i różnica*, *Głos i fenomen* oraz *O gramatologii*. Jego sława jako jednego z najbardziej oryginalnych i twórczych filozofów swojego pokolenia zaczęła szybko rosnąć, dzięki czemu w kolejnych latach został członkiem kilkunastu akademii, m.in. Academy for the Humanities and Sciences oraz American Academy of Art and Sciences. Wiele uniwersytetów, w tym m.in. Columbia - N. Y., Essex, Louvain, New School i Williams College przyznały mu doktoraty *honoris causa*².

Derrida należał do pokolenia wybitnych francuskich filozofów lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, wśród których znaleźć można takie osobistości, jak Deleuze, Foucault, Althusser, Lyotard, Barthes, Merleau-Ponty, Sartre, deBeauvoir, Levi-Strauss, Lacan, Ricoeur czy Blanchot, by wymienić tylko najbardziej znanych. Jednak wpływ Derridy i jego metody dekonstrukcji na współczesną filozofię, literaturę i humanistykę wydaje się być o wiele głębszy i trwalszy niż oddziaływanie pozostałych przedstawicieli jego pokolenia.

DEKONSTRUKCJA

Najważniejszą i najbardziej znaną koncepcją Derridy jest bez wątpienia jego metoda analizy tekstu, którą określił mianem dekonstrukcji. Sam Derrida wyrażał zdziwienie z faktu, że pojęcie dekonstrukcji stało się tak popularne, wskazywał również, że często jest ono błędnie interpretowane, on sam zaś nie jest bynajmniej zadowolony ani z interpretacji tego pojęcia i sposobu stosowania metody w praktyce, ani tym bardziej z samej metody. Pojęcie to ukuł, inspirując się lekturą fragmentu tekstu Heideggera *Sein und Zeit*. W pracy tej Heidegger używał pojęcia „destrukcja” w znaczeniu zrewidowania czy też „spulchnienia” zmurszałej tradycji metafizycznej w celu jej ożywienia i wykrycia niejasności pojęciowych, które krępowały dalszy rozwój tej dyscypliny. Pojęcie destrukcji ma więc u Heideggera wydźwięk pozytywny, oznacza bowiem działanie zmierzające do odbudowy tradycji metafizycznej i jej rehabilitacji. Derrida zastąpił pojęcie destrukcji pojęciem dekonstrukcji w przyczyn czysto językowych, bowiem w języku francuskim kojarzyło się ono z burzeniem i niszczeniem, co nie zgadzało się z znaczeniem, jakie miało ono u Heideggera i jakie on sam pragnął mu nadać w swej własnej filozofii. Celem dekonstrukcji nie jest zatem „burzenie” utartych schematów myślenia, z którymi spotykamy się w trakcie lektury tekstu (Derrida poddawał dekonstrukcji głównie teksty filozoficzne), a jedynie zrozumienie, w jaki sposób, historycznie rzecz biorąc, schematy te powstawały³.

2 Na temat biografii Derridy por. B. Peeters, *Derrida: A Biography*, Cambridge 2013. G. Bennington, *Jacques Derrida*, Chicago 1993; Informacje bibliograficzne można znaleźć także w następujących pozycjach: L. Hill, *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*, Cambridge 2007; S. Glendinning, *Jacques Derrida: A Very Short Introduction*, Oxford 2011; J. Powell, *Jacques Derrida: A Biography*, London and New York 2006.

3 Od pojęcia dekonstrukcji w sensie, jaki nadawał mu Derrida należy odróżnić pojęcie

Derrida niechętnie podejmował próby bliższego określenia znaczeń stworzonych przez siebie pojęć, nie mówiąc już o precyzyjnym ich definiowaniu. Tak było również z pojęciem dekonstrukcji. Owa niechęć do formułowania słownikowych definicji miała oczywiście swoje korzenie w samych podstawach filozofii. Jak wspomniałem, sądził on, że każda próba zdefiniowania pojęcia wymaga użycia innych pojęć, które jednak nie są pojęciami „niewinnymi”, bowiem każdorazowe ich użycie przywołuje cały historyczny kontekst, w jakim pojęcia te funkcjonowały wraz z całym szeregiem odniesień do innych kontekstów, w których pojęcia te funkcjonowały w przeszłości. Definicja pojęcia dekonstrukcji byłaby zatem niezrozumiała tak długo, jak długo występowałyby w niej pojęcia, które same poddawałyby się dekonstrukcji. Definicja taka mogłaby sprawiać wrażenie zrozumiałości, jednak z uwagi na użycie w niej pojęć wymagających zrekonstruowania nie byłaby niczym innym niż kolejnym mitem. Niemożliwe jest zaś, jak już mówiliśmy, stworzenie języka, który nie byłby zakorzeniony w metafizyce (czyli takiego, który zawierałby pojęcia nie poddające się dekonstrukcji). W sposób typowy dla swojej filozofii Derrida wolał raczej mówić o tym, czym dekonstrukcja nie jest. Nie jest zaś ona przede wszystkim metodą w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ nie zawiera ustalonych reguł, które można byłoby określić mianem metody. Nie jest też poglądem, a tym bardziej systemem filozoficznym, ponieważ nie odnosi się do żadnego przedmiotu, który starałaby się wyjaśniać. Mówiąc słowami Derridy, dekonstrukcja jest działaniem, w którym „rozbiiera się budowlę, artefakt, ażeby uzyskać ich struktury, unerwienia czy (...) szkielet, a jednocześnie nietrwałość grożącej zawaleniem struktury formalnej, która niczego nie wyjaśniła, nie będąc ani centrum, ani zasadą, ani siłą, ani też, w najbardziej ogólnym sensie tego słowa, prawem rządzącym zdarzeniami”⁴.

Głównym celem, jaki Derrida wyznaczył dekonstrukcji, miał być sprzeciw wobec tradycyjnej metafizyki i w pewnym sensie jej przezwyciężenie⁵. Tradycję tę zapoczątkował Platon, formułując pytanie, które podejmowały po nim całe pokolenia filozofów, mianowicie pytanie, czym jest byt. Metafizyka obecności jest zatem myśleniem o bycie jako o tu-właśnie-obecnym, ustanawianym poprzez szereg pozaempirycznych założeń sprawiających, że utożsamiamy byt z obecnością. Metafizyka ta formułuje swoje ustalenia w postaci schematu „byt jest x”, który to schemat Derrida, inspirując się zresztą Heideggerem, uważał nie tylko za anachroniczny, lecz przede wszystkim za niebezpieczny, jako że pozwalał uzasadniać przemoc w imię prawdy. Mówiąc wprost, filozofia miała odtąd zrezygnować

dekonstruktywizmu. Pojęcie to odnosi się do pewnego nurtu w filozofii współczesnej, w obrębie którego centralną funkcję pełni dekonstrukcja jako metoda analizy tekstu filozoficznego. Dekonstrukcja jako taka właśnie systematyczna metoda analizy polega na wyszukiwaniu w każdym tekście kluczowych dla niego opozycji pojęciowych, by następnie poddać je analizie, usuwając przy tym dotychczasowy sposób uporządkowania tychże opozycji. Zabieg taki pozwala odkryć w tekście sprzeczności i niekonsekwencje, które dzięki obecnej w nim hierarchii pojęć były wcześniej niemożliwe do odczytania. Ostatecznie (jak zresztą chciał Derrida) tekst nie jest traktowany jako zapis pewnej treści, lecz raczej jako ślad historii przemilczeń, marginalizacji i wykluczeń. Por. M. Wetzel, *Derrida*, Stuttgart 2010, s. 11 i nast.

4 *Rozmowa Christiana Descampesa z Jacquesem Derridą*, tłum. B. Banasiak, w: *Derridiana*, oprac. B. Banasiak. Kraków 1994, s. 14.

5 J. Derrida, *List do japońskiego przyjaciela*, cyt. za: M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji* 2003 s. 121.

z formułowania twierdzeń dotyczących obiektywnej rzeczywistości, a dekonstrukcja dostarczyć miała argumentów, że zmiana paradygmatu jest zarówno uzasadniona, jak i możliwa.

Określenie „przezwycięzenie metafizyki” należy tutaj rozumieć w sposób przenośny, Derridzie nie chodziło bowiem o odrzucenie tradycji filozoficznej po to, aby w jej miejsce zbudować jakąś nową teorię metafizyczną. Dekonstrukcja miała jedynie ujawniać, odsłaniać, zdawać relację, poddawać w wątpliwość, nie wprowadzając jednak do dekonstruktywnych tekstów (w późniejszym okresie Derrida poddawał swoistej dekonstrukcji także instytucje społeczne i politycznej) żadnej nowej treści. Nie jest to też zwykła krytyka tekstu, bowiem tradycyjna krytyka porusza się po powierzchni tekstu i nie dociera do tych jego warstw i właściwości, do których z założenia docierać ma dekonstrukcja.

W odróżnieniu od strukturalizmu, dla którego przedmiotem dyskursu był świat rzeczywisty i schematy wyznaczające jego budowę, dla Derridy i pozostałych poststrukturalistów przedmiotem tym jest „dyskurs”. Należy podkreślić, że pojęciu temu Derrida nadaje nieco inne znaczenie niż pojęciu języka, rozumie bowiem przez nie wszystko to, co zostało „wypowiedziane” o świecie w toku rozwoju naszej kultury i co z uwagi na sposób tego „wypowiedzenia” uważamy za naturalny, oczywisty i przede wszystkim adekwatny wizerunek świata. Według Derridy, będziemy w stanie zrozumieć, w jaki sposób myślimy, a zarazem w jaki sposób nie myślimy o świecie jedynie pod warunkiem, że zdamy sobie sprawę z ograniczeń krępujących nasze myślenie, które to ograniczenia, zdaniem Derridy, mają charakter językowy. Poddając dekonstrukcji tekstu filozoficzne, Derrida pragnął wykryć w nich nie tylko ukryte założenia, błędy czy nieuprawnione interpretacje, lecz nade wszystko pragnął odkryć to, o czym te teksty nie mówią, co zostało w nich z takich czy innych względów przemilczane, a co zawsze stanowi nieodzowny element tekstu. Celem dekonstrukcji miało być także wykrycie odniesień tekstu do innych, wcześniejszych tekstów, w pewnym sensie wbudowanych w dekonstruowany tekst i zamkniętych w tworzących ten tekst pojęciach.

MAJSTERKOWANIE

W jaki jednak sposób Derrida doszedł do przekonania, że należy zrezygnować z hermeneutycznej lektury tekstu i zastąpić ją całkowicie nową metodą? Aby odpowiedzieć na to pytanie, rozpocząć należy od omówienia krytyki strukturalizmu, która Derrida sformułował na samym początku swojej drogi twórczej. Derrida polemizował przede wszystkim z francuskim etnologiem Claudem Lévi-Straussem, jednego z twórców strukturalizmu. Interesuje nas tu przede wszystkim najważniejsza koncepcja Lévi-Straussa, czyli teoria mitu (a właściwie myślenia mitycznego). Otóż według Lévi-Straussa, wszyscy ludzie, niezależnie od kultury, w jakiej żyją, oraz stopnia rozwoju cywilizacyjnego ich społeczeństw, muszą wypracować sobie pewien obraz świata po to, by móc w tym świecie żyć. Ów obraz można zaś kształtować w dwojaki sposób: albo poprzez mit albo poprzez próbę racjonalnego zrozumienia rzeczywistości, czyli naukę. Rozróżnienie pomiędzy mitem a nauką (a wcześniej filozofią) nie jest rzecz jasna pomysłem oryginalnym, Lévi-Strauss nie tylko jednak rozróżnia pomiędzy mitycznym a naukowym obrazem świata,

lecz przede wszystkim dowodzi, że nie istnieje żadna przepaść pomiędzy jednym a drugim obrazem i że mit nie należy ani do przeszłości, ani tym bardziej nie jest własnością tzw. ludów pierwotnych. Myślenie mityczne, które z punktu widzenia kultury europejskiej jesteśmy skłonni uważać za bardziej naiwne i prymitywne od naszego własnego myślenia, stanowi nieodłączny i równoprawny element naszych procesów poznawczych, przenika ono także naszą własną kulturę, determinując sposób, w jaki postrzegamy rzeczywistość.

Czym zatem różnią się te dwa rodzaje myślenia? Odpowiadając na to pytanie, Lévi-Strauss posługuje się metaforą inżyniera oraz majsterkowicza (*franc. bricoleur*). Praca inżyniera polega na zestawianiu spójnych i sensownych konstrukcji z gotowych elementów przy pomocy narzędzi specjalnie zaprojektowanych w celu połączenia ze sobą tychże elementów. Dla zrozumienia poglądów Lévi-Straussa istotne jest zastrzeżenie, że inżynier łączy te elementy zgodnie z ich „pierwotnym przeznaczeniem”. Określenie „pierwotne przeznaczenie” jest tutaj szczególnie istotne dlatego, że właśnie na nim opiera się u Lévi-Straussa rozróżnienie pomiędzy mitem a nauką. Nasze naukowe, racjonalne myślenie o świecie przypomina pracę inżyniera i również polega na zestawianiu ze sobą elementów zgodnie z ich pierwotnym czy też naturalnym przeznaczeniem. Lévi-Straussa dla naszego myślenia o świecie takimi elementami są wszystkie postrzeżenia świata zewnętrznego, które łączymy ze sobą w taki sposób, aby w efekcie otrzymać spójne i sensowne wyjaśnienie rzeczywistości. Sposób łączenia tych elementów nie jest jednakże przypadkowy, ponieważ w świecie rzeczywistym obowiązują określone reguły, które musimy respektować. Stąd właśnie racjonalny, naukowy sposób myślenia przypomina pracę inżyniera łączącego prefabrykaty zgodnie z ich pierwotnym przeznaczeniem. Co więcej, myśląc o świecie w ten właśnie sposób, możemy rozwijać nowe narzędzie poznawcze (znów na podobieństwo narzędzi projektowanych przez inżyniera) i dzięki temu wykraczać poza ograniczenia narzucane przez zastany zasób wiedzy o świecie.

Okazuje się jednak że owe elementy można łączyć także w inny sposób, odbiegający od ich pierwotnego przeznaczenia, tworząc całkiem nowe, zaskakujące całości. Składanie takich właśnie elementów w całość w sposób niezgodny z ich pierwotnym przeznaczeniem Lévi-Strauss określił francuskim słowem *bricolage*⁶, które na język polski można przetłumaczyć jako „majsterkowanie” (pojęcie to, jak za chwilę zobaczymy, odegrało ważną rolę także w filozofii Derridy). Taki sposób łączenia elementów charakterystyczny jest właśnie dla myślenia mitycznego: „Myślenie mityczne kombinuje te elementy, aby stworzyć sens tak, jak majsterkowicz, podejmując się jakiegoś zadania, używa materiałów będących pod ręką, aby nadać im inne znaczenie, jeśli mogą tak powiedzieć, niż to, jakie wynikało z ich pierwotnego przeznaczenia”⁷. Łączenie ze sobą elementów w taki sposób Lévi-Strauss nazywa właśnie mianem *bricolage*. W odróżnieniu od inżyniera, który chcąc zaprojektować daną konstrukcję musi stworzyć narzędzia pozwalające na realizację jego zamierzeń, a więc na łączenie elementów w ściśle określoną całość, majsterkowicz nie wytwarza narzędzi, lecz posługuje się narzędziami już istniejącymi.

6 C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 30.

7 C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Z bliska i z oddali*, Łódź 1994, s. 132.

Z punktu widzenia naszego myślenia o świecie funkcję takich narzędzi pełnią znaki językowe odnoszące się jednak nie tyle do przedmiotów obiektywnej rzeczywistości, lecz do naszych postrzeżeń tych przedmiotów. Według Lévi-Straussa znak różni się od pojęcia tym, że odnosi się do konkretnych przedmiotów, przez co możliwość jego użycia zostaje mocno ograniczone. Posługiwanie się znakami jest charakterystyczne właśnie dla myślenia mitycznego, które w pewnym sensie zatrzymuje się „w pół drogi” pomiędzy znakiem a jego desygnatem. Pojęcie natomiast, będące narzędziem myślenia naukowego, nie mają konkretnych desygnatów, dzięki czemu przysługuje mu zdolność nieograniczonego odnoszenia się do rzeczywistości. Myślenie naukowe (pojęciowe) wykracza natomiast poza wszystko to, co jest w danym momencie dane, nic go nie ogranicza i dzięki temu może ono postępować w nieskończoność. Na tym zasadza się kolejna różnica pomiędzy inżynierem a majsterkowiczem, myśleniem naukowym a mitycznym, bowiem fakt, że myślenie mityczne czerpie wyłącznie z rezerwuaru istniejących już znaków, sprawia, że wyeliminowana zostaje możliwość tworzenia całości wykraczających poza to, co istnieje tu i teraz. Możliwe jest jedynie tworzenie nowych układów z wciąż tych samych elementów, a wrażenie nowości jest jedynie powierzchowne.

Dlaczego jednak powyższa koncepcja stała się aż tak ważna dla całej powojennej humanistyki we Francji i dlaczego Derrida włożył tak wiele wysiłku, by z tą koncepcją polemizować? Otóż, jak wspomniałem, badając ludy „pierwotne”, Lévi-Strauss doszedł do wniosku, iż nasze własne myślenie nie różni się w zasadniczy sposób od myślenia tychże ludów, bowiem także w naszym myśleniu o świecie wyróżnić można sferę mitu. Co więcej jednak, uznał on, że to właśnie myślenia mityczne stanowi łącznik pozwalający nam przejść od natury do kultury i że to właśnie zrozumienie tego myślenia stanowi klucz do odkrycia najgłębszych podstaw naszej kultury. Ostatecznym celem jego wysiłków badawczych było zatem odkrycie uniwersalnej struktury mitu, czyli uniwersalnej struktury naszego myślenia o świecie.

Derrida odrzucił jednak wszystkie te założenia, zrzucając Lévi-Straussowi, że sama jego koncepcja myślenia mitycznego również jest mitem, bowiem nie istnieje rozróżnienie pomiędzy myśleniem mitycznym a naukowym. Derrida nie zaprzecza, że jako ludzie ukształtowani przez kulturę europejską wciąż myślimy kategoriami mitycznym, wręcz odwrotnie, dowodzi, iż nie jesteśmy w stanie myśleć w żaden inny sposób i że nasze myślenie jest zawsze myśleniem mitycznym. Na pierwszym rzut oka można by przypuszczać, że teza ta wyklucza możliwość poznania naukowego i podważa wartość całej naszej wiedzy o świecie. Derrida nie wyciąga jednak takiego wniosku. Sądzi on, że jedną z opcji, które stoją przed współczesną nauką, jest podjęcie swego rodzaju „gry” tradycyjnymi pojęciami, a więc traktowanie ich jedynie jako tymczasowych narzędzi, którym nie przysługuje już wartość logiczna i które mogą zostać w każdej chwili odrzucone. Metodę tę za Lévi-Straussem Derrida również określa mianem majsterkowania (*bricolage*). Jej istotą jest posługiwanie się pojęciami-narzędziami poprzez używanie ich w funkcji, do której nie zostały przewidziane, wprowadzając do nich doraźne zmiany i w zależności od aktualnych potrzeb nie unikając stosowania pojęć pochodzących z różnych, heteronomicznych dyskursów. Postać inżyniera byłaby możliwa tylko pod warunkiem, że moglibyśmy wykroczyć nie tylko poza całą

naszą wiedzę o świecie ukształtowaną wszak w wyniku określonych procesów historycznych, które nadały jej taką właśnie a nie inną formę, lecz także poza system pojęć, przy pomocy których myślimy o rzeczywistości. Derrida podkreśla, że każdy dyskurs jest „majsterkowaniem” polegającym na składaniu elementów w sposób doraźny i podporządkowany aktualnym potrzebom z tej właśnie przyczyny, że nie potrafimy wykroczyć poza język. Nie istnieje podmiot będący w stanie wytwarzać pojęcia *ex nihilo*, a więc taki, który, jak wyraża się Derrida, byłby „twórcą słowa, samego słowa”⁸. Metaforę inżyniera Derrida uznaje za nietrafioną, ponieważ nie istnieje umysł będący w stanie oderwać się od otaczającej go rzeczywistości, następnie zaś wytworzyć własne narzędzia poznawcze (czyli własny język) po to, by przy pomocy tych narzędzi skonstruować obraz niezależnej od siebie rzeczywistości, nie posiłkując się żadną wiedzą i nie używając żadnych pojęć pochodzących spoza niego samego.

Według Derridy, idea podmiotu zdolnego posługiwać się językiem, który nie składałby się z historycznych zapożyczeń, jest nie tylko ideą utopijną, lecz przede wszystkim ideą teologiczną, jest rodzajem mitu. W momencie, w którym załamuje się nasza wiara w „w dyskurs zrywający z odziedziczonym dyskursem historycznym, gdy przyznamy, iż każdy skończony dyskurs jest przymuszony do jakiegoś bricolage’u (...), wówczas zagrożona zostanie sama idea bricolage’u i załamanie się różnica, w której nabrała ona znaczenia”⁹. Inżynier sam okazuje się zatem mitem, a ponieważ nie istnieje nic poza *bricolage*, samo to pojęcie traci sens. Derrida konkluduje więc ostatecznie, że każde myślenie jest w myśleniem mitycznym, bowiem spełnia warunki, jakie dla tego właśnie myślenia określił Lévi-Strauss.

POZA CENTRUM

Kolejnym strukturalistycznym założeniem, które Derrida zdecydowanie odrzucił, jest teza o istnieniu nadrzędnej zasady porządkującej, przypisanej każdej strukturze. Strukturaliści głosili mianowicie pogląd, że każda struktura posiada określone „centrum”, a więc zasadę określającą sposób uporządkowania tejże struktury, nadającą każdemu z jej elementów określoną funkcję w obrębie całości i jednocześnie ograniczającą sposób funkcjonowania poszczególnych elementów w obrębie struktury. Najważniejszą funkcją zasady organizującej strukturę jest zatem, według Derridy, ograniczanie „wolnej gry struktury”. Z jednej strony wyznacza ona granice owej gry, z drugiej natomiast wyklucza możliwość zmiany elementów czy też ich wzajemnego zastępowania w obrębie struktury. Sama ta zasada nie należy jednakże do struktury, jest usytuowana poza nią, a więc, jak wyraził się Derrida, „centrum nie jest centrum”.

Skoro zatem nie istnieje żadna nadrzędna zasada porządkująca strukturę, to zasadne staje się pytanie, jak w ogóle możliwa jest struktura. Na pytanie to Derrida odpowiada bardzo prosto: nie istnieje żadna jednolita struktura skrywająca się pod powierzchnią zjawisk, nie ma żadnego „centrum”, a wysiłki zmierzające do ujawnienia struktury w jakimkolwiek obszarze rzeczywistości i dotarcia do

8 J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki” 986, z. 2, s. 162.

9 Tamże, s. 163.

porządkującego tę strukturę centrum opierają się na błędnych założeniach co do naszych możliwości poznawczych. Zamiast struktur i porządkujących je zasad istnieje natomiast różnica, z której wywodzi się wewnętrzne zróżnicowanie systemów językowych, a pośrednio wielość dyskursów toczących ze sobą nieustanną grę¹⁰.

Wśród owych zasad, które wyznaczać miały „strukturalność struktury” Derrida wymienia zasady zachodniej metafizyki, których zadaniem było określanie w świadomości podmiotu poznającego ostatecznych fundamentów rzeczywistości. Wśród tychże zasad Derrida wymienia m.in. „*eidōs*, *archē*, *telos*, *energeia*, *ousia* [esencja, egzystencja, substancja, podmiot, *aletheia* [odsłonięcie], transcendentność, świadomość lub sumienie, Bóg, człowiek itd.”¹¹ Zasady te opierały się z kolei na uznawaniu za dogmat przekonaniu, że byt jest „obecny”, a więc jest tożsamy z samym sobą i jako taki jawi się naszej świadomości, której z kolei przysługuje zdolność pojmowania bytu właśnie jako w ten sposób „obecnego”. Według Derridy obecnie nie sposób podtrzymać już wiary w możliwość poznania bytu w tym właśnie sensie. Z chwilą jednak uświadomienia sobie, że zasada – centrum znajduje się poza strukturą, a więc z punktu widzenia struktury *de facto* nie istnieje, nastąpiło „pęknięcie” czy też „zerwanie” w obrębie owego dogmatu.

Derrida wymienia następnie kilku myślicieli, którzy w największym stopniu przyczynili się do zerwania z „metafizyką obecności”. Istotną rolę odegrała tu zatem krytyka tradycyjnej metafizyki przeprowadzona przez Nietzschego, następnie krytyka świadomości i podmiotu Freuda, wreszcie Heideggera destrukcja metafizyki. Wszystkimi tym wysiłkami Derrida zarzuca jednak błędne koło, ponieważ filozofowie, którzy podejmowali próby obalenia tradycyjnej metafizyki, posługiwali się językiem także metafizyki, a tym samym co najwyżej odsłaniali ukryte założenia, które tak czy owak były już w dyskursie metafizyki obecne. Derrida wielokrotnie podkreśla, że nie istnieją pojęcia „niewinne”, a każde słowo jest zawsze nasycone swoją własną historią. Każde pojęcie, a więc rzecz jasna także pojęcia metafizyki, należy do określonego dyskursu, w obrębie którego powstało bezpośrednio bądź też zostało do niego zapożyczony z innego dyskursu. Innymi słowy, nie istnieją pojęcia, których użycie nie pociągałoby za sobą użycia całego historycznego kontekstu, w którym pojęcia są zawsze zakotwiczone. Każde pojęcie zostało wszak kiedyś ukute w określonym celu i miało zaspokajać określone potrzeby. W przypadku pojęć metafizyki pojęcia powstawały w ramach określonych systemów filozoficznych, do których wciąż w sposób pośredni lub bezpośredni należą. Za każdym razem więc, gdy filozof używa danego pojęcia metafizycznego, używa jednocześnie całego filozoficznego kontekstu z tym pojęciem związanego. To właśnie z tego powodu próby wykroczenia poza tradycję metafizyczną podejmowane przez Nietzschego, Freuda czy Heideggera nie mogły zakończyć się sukcesem.

Świat zapośredniczony przez zachodnią metafizykę jawi się nam jako jednoznaczny i uporządkowany, według Derridy jednak owo uporządkowanie rzeczywistości jest jedynie złudzeniem, w gruncie rzeczy bowiem stanowi lokalny wytwór naszej własnej kultury. Derrida zgadza się z Lévi-Straussem, który nie dostrzegał żadnej

10 Tamże, s. 153.

11 Tamże, s. 155.

jakościowej różnicy pomiędzy naszym własnym myśleniem o świecie a mitycznym myśleniem ludów „pierwotnych”. Jego zdaniem, nie ma żadnego powodu, dla którego mielibyśmy traktować naszą własną kulturę jako wyjątkową czy też wyrastającą ponad inne kultury, a tym samym uznawać nasz własny obraz świata za bardziej zbliżony do prawdy. Ponadto porównywanie i wartościowanie kultur jest przedsięwzięciem niewykonalnym, dlatego Derrida sądzi, że wśród nauk humanistycznych uprzywilejowaną pozycję zajmuje etnologia. Nauka ta mogła powstać dopiero wtedy, gdy europejska metafizyka została pozbawiona miejsca, które zajmowana dotychczas, a Europejczycy przestali pojmować własną kulturę jako „kulturę referencyjną”. Nie jest więc dziełem przypadku, podkreśla Derrida, że krytyka etnocentryzmu przebiegała równoległe do krytyki metafizyki i narodziła się w tej samej epoce.

Etnologia cierpi jednakże na tę samą przypadłość, którą obarczone były próby obalenia metafizyki podejmowane przez Nietzschego, Freuda czy Heideggera: pragnąc obalić założenia europocentryzmu, równocześnie włącza je w swój własny dyskurs. Spowodowane jest tym samym uwikłaniem języka etnologii: dyskurs etnologii (podobnie zresztą jak wszystkich nauk humanistycznych), skazany jest na używanie tradycyjnych pojęć nauki, które to pojęcia uwikłane są w określone systemy i każde ich użycie powoduje włączenie do dyskursu całych tych systemów. Ponieważ zaś owe systemy pojęciowe zostały ukształtowane w ramach kultury „referencyjnej” i na jej potrzeby, każdorazowe użycie pojęcia pociąga za sobą szereg odniesień i wartościowań właściwych tejże kulturze. „W miarę jak to, co nazywa się „sensem” (do „wyrażania”) jest już na wskroś ustanowione ze splotu różnic, w miarę jak istnieje już tekst, sieć odesłań tekstowych powiązanych z innymi tekstami [...] domniemana wewnętrzność tekstu jest już wypracowana przez jego własne zewnętrzne. Zwraca się ona już zawsze poza siebie”¹². Tekst „niewinny”, a więc pozbawiony odniesień do innych tekstów, niewikłany w sieć zawartych w nich znaczeń, wolny od zapożyczeń, jest pewnym mitem, z którym musimy się ostatecznie rozstać.

KRYZYS FILOZOFII?

Wszystko to sprawia, argumentuje Derrida, że nauki humanistyczne są obecnie pogrążone w tym samym kryzysie, w który jakiś czas temu popadła metafizyka. Istnieje zaś tylko jedna droga pokonania kryzysu. Derrida nie opowiada się jednakże za odrzuceniem całej dotychczasowej aparatury pojęciowej i zastąpienia jej czymś całkowicie nowym, takie przedsięwzięcie bowiem, jak już widzieliśmy, byłoby niewykonalne. Jedynym rozwiązaniem przezwyciężenia kryzysu jest podanie języka humanistyki analizie, która spełniać powinna dwa podstawowe warunki. Po pierwsze, powinna ona być krytyką podstawowych par pojęciowych, które wyznaczają nasze myślenie o świecie. Jako przykłady takich par Derrida wymienia m.in. opozycję natura – kultura, w której zawarte są dalsze opozycje, np. opozycja natura – prawo, natura – sztuka, natura – edukacja itd. Relacja pomiędzy naturą a kulturą stanowiła jeden z głównych problemów etnologii Lévi-Straussa, który miał nadzieję, że dzięki odkryciu struktury myślenia mitycznego

12 J. Derrida, *Pozycje*, Bytom 1997, s. 33.

zdoła wyjaśnić, w jaki sposób możliwe było przejście od natury to kultury. Derrida poddaje jednak w wątpliwość istnienie opozycji pomiędzy naturą a kulturą, czyniąc to w dodatku na podstawie lektury dzieł Lévi-Straussa. Analizując mianowicie twórczość Lévi-Straussa, Derrida zauważa, że próba stosowania opozycji natura – kultura do opisu rzeczywistych zjawisk społecznych prowadzi do „skandalu”, ponieważ okazuje się, że niektóre zjawiska należą jednocześnie do natury i do kultury. Zdaniem Derridy, przykładem takiego zjawiska jest zakaz kazirodztwa. Zakaz ten występuje we wszystkich kulturach, a ponieważ ma charakter uniwersalny, należałoby uznać go za zjawisko naturalne. Derrida ma tu oczywiście na myśli naturę ludzką w sensie filozoficznym, tzn. to wszystko, co w człowieku nie jest zależne od otoczenia społecznego. Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że ów naturalny zakaz kazirodztwa jest normą kulturową i jako zakaz właśnie pod żadnym względem nie różni się od wszelkich innych zakazów i nakazów właściwych poszczególnym kulturom.

Mozna byłoby wprawdzie przyjąć, że kulturowy zakaz kazirodztwa opiera się na ludzkiej naturze w tym sensie, że jest jej kulturowym odzwierciedleniem czy też powieleniem. Derrida idzie jednak znacznie dalej, przekonując, że problem rozróżnienia pomiędzy zachowaniami naturalnymi a uwarunkowanymi kulturowo nie istniałby, gdybyśmy zrezygnowali z posługiwania się opozycją natura – kultura. Tego rodzaju paradoks bowiem, podkreśla francuski myśliciel, „istnieje tylko w obrębie systemu pojęć sankcjonującego rozróżnienie między naturą a kulturą”¹³. Rozróżnienie nie jest zaś bynajmniej „naturalne”, tzn. nie odzwierciedla rzeczywistego, obiektywnego podziału naszego świata na naturę i kulturę. Jest on jednym z wielu wytworów naszego „mitycznego” (*bricolage*) myślenia o rzeczywistości, powstało w wyniku określonych procesów historycznych, które można zrozumieć poprzez zastosowanie odpowiedniej analizy (o czym bliżej powiemy za chwilę), przede wszystkim zaś zostało „nałożone” na pewien jeszcze bardziej pierwotny sposób myślenia o świecie. Zakaz kazirodztwa traci charakter „skandalu” w momencie, gdy uświadomimy sobie, że ma on właśnie charakter bardziej pierwotny niż rozróżnienie pomiędzy kulturą a naturą i należy do sfery, z której dopiero wywodzi się m.in. ta właśnie opozycja.

Warunkiem przezwyciężenia kryzysu nauk humanistycznych jest zatem analiza tego rodzaju par pojęciowych. Analiza ta, zdaniem Derridy, nie jest ani analizą filologiczną, ani filozoficzną. „Badanie pojęć leżących u podstaw całej historii filozofii – podkreśla Derrida – ich de-konstruowanie, nie oznacza podejmowania zadań filologa czy klasycznego historyka filozofii”¹⁴. Dochodzimy tym samym do najbardziej znanej i najbardziej wpływowej koncepcji Derridy, mianowicie jego metody lektury tekstu zwanej dekonstrukcją. W tradycyjnym dyskursie filozoficznym, argumentuje Derrida, możemy zidentyfikować pary pojęciowe, z których wiele ma charakter wartościujący, np. kultura – natura, prawda – fałsz, rzeczywistość – złudzenie itd. (owe pary wartościujące stanowią szczególny obiekt zainteresowania dekonstrukcji). Poszczególne człony opozycji nie współistnieją ze sobą na równych prawach, lecz jednej z nich okazuje się zawsze dominujący wobec drugiego (np. żeńskie – męskie, znaczące – znaczone). Derrida zarzucał

13 J. Derrida, *Struktura, znak i gra...*, s. 160.

14 Tamże.

tradycji metafizycznej, że poczynając od Platona jest ona przesiąknięta takim właśnie dualistycznym myśleniem o świecie i że owo dualistyczne myślenie determinuje zarówno to, jak myślimy o rzeczywistości, w tym przede wszystkim o rzeczywistości społecznej, jak i nasz sposób lektury tekstów filozoficznych. Celem dekonstrukcji jest zaś odwrócenie tradycyjnej hierarchii pojęć, sprawienie, by pojęcie, które w hierarchii pojęciowej zajmowało niższą rangę, stało się pojęciem centralnym. Zauważmy, że na gruncie poglądów Derridy nie ma żadnych powodów, dla których takie odwrócenie miałoby być niemożliwe lub też prowadzić do nieuprawnionych konkluzji. Tradycyjna hierarchia stanowi wytwór historycznej konwencji, a dekonstrukcja stara się nie tyle zrekonstruować pewne procesy historyczne, które doprowadziły do powstania poszczególnych opozycji, wówczas bowiem przekształciłyby się w rodzaj historii idei, ile do ich ujawnienia i zrozumienia. Jednak zburzenie hierarchii pojęć i ukazanie systemu pojęciowego właściwego dla danego dyskursu jako wewnętrznie niespójnego i sprzecznego nie jest wcale ostatecznym celem dekonstrukcji. Samo zaburzenie porządku ostatecznie prowadziło do wyłonienia się nowej hierarchii i byłoby zamianą jednego systemu na inny. Dlatego też dekonstrukcja zmierza wyłącznie do zrozumienia tych wszystkich obszarów w tekście, o których tekst nie mówi wprost i które służą podtrzymaniu ważności pojęć „metafizyki obecności”.

Dekonstrukcja zmierza zatem do odwrócenia hierarchii pojęć, a tym samym zaburza cały system pojęciowy, niszcząc wszystko to, co filozoficzna tradycja uważała za jego strukturę. Derrida podkreśla przy tym, że owo zaburzenie obejmuje cały system włącznie z jego najgłębszym i najbardziej ukrytym obszarem, czyli obszarem tego, co „niewyraźalne”. Zwróćmy uwagę, że owo „niewyraźalne” nie jest tym samym co „niewypowiedziane”. Derrida wyraźnie rozróżnia pomiędzy tym, czego dany dyskurs nie mówi, co stara się przemilczeć i zepchnąć na margines, a tym, czego w tymże dyskursie nie sposób wypowiedzieć. Dekonstrukcja może nas do pewnego stopnia przybliżyć do tego, co nie jest możliwe do wyrażenia, wskazać, że sfera „niewyraźalnego” pozostaje w jakiś sposób ukryta w dyskursie, jednak także ona nie jest w stanie odnieść się do niego wprost. Derrida podkreśla także, że dekonstrukcja nie może zmienić się w wolną grę skojarzeń, wówczas bowiem stałyby się twórczością. Nie istnieją wprawdzie żadne ściśle określone reguły dekonstruowania, nie istnieje nawet ścisła definicja pojęcia dekonstrukcji, nie znaczy to jednak, że sama dekonstrukcja nie jest metodą ścisłą. Jej główne ograniczenie polega na tym, że nie może ona dodawać do odczytywanego tekstu niczego z zewnątrz, nie może zmieniać jego treściowej zawartości, z drugiej zaś strony nie może stać się rozwinięciem czy też wykładnią dekonstruowanego tekstu. Musi ona pozostać na zewnątrz tekstu, a sam tekst traktować jako przedmiot poznania, a nie przedmiot interpretacji. Tu jednak znów natrafiamy na jeden z paradoksów filozofii Derridy, bowiem z jednej strony podkreśla on, że dekonstrukcja nie może dodawać żadnej nowej treści do dekonstruowanego tekstu, pozostając „na zewnątrz” tegoż tekstu, z drugiej zastrzega jednak, że owego „zewnątrz” (będącego wszak warunkiem *sine qua non* wszelkiej krytyki) nie można opisać. Niemożliwe jest sformułowanie warunków, które powinny zostać spełnione, by krytyk pozostawał „na zewnątrz” tekstu, a jednocześnie owo „zewnątrz” samo jest podstawowym warunkiem krytyki. Musimy zatem go respektować jako taki właśnie warunek, a jednocześnie pogodzić się z faktem, że jego opis nie jest możliwy.

Powtórzmy, że celem dekonstrukcji nie jest zrozumienie treści tekstu w obiegowym tego słowa znaczeniu, lecz dotarcie do tego wszystkiego, o czym tekst nie mówi wprost i dzięki czemu może on rościć sobie pretensje to prawdy. Mówiąc o zakorzenieniu znaków w metafizyce, Derrida ma bowiem na myśli właśnie owo przyjmowane milcząco założenie, że tekst mówi nam coś o świecie, a naszym zadaniem w trakcie lektury tekstu ma być wydobywanie z niego tego wszystkiego, co bezpośrednio odnosi się do realnych przedmiotów. Założenie to może być przyjęte i determinować sposób odczytywania tekstu jedynie poprzez szereg zabiegów retorycznych, do których należy m.in. stosowanie hierarchicznych opozycji pojęciowych, często o charakterze wartościującym, czy też pomijanie milczeniem pewnych treści. Pozostając poza dyskursem i spoglądając na ów dyskurs jako na wytwór historyczny, dekonstrukcja powinna ustalić, co i dlaczego w tym dyskursie zostało zepchnięte na margines i skazane na zapomnienie. Tekst poddany dekonstrukcji okazuje się ostatecznie kolejnym mitem, co więcej, mitem wewnętrznie sprzecznym, bowiem w swej najgłębszej warstwie, odsłanianej właśnie dzięki dekonstrukcji, zaprzeczającym temu, co sam stara się wyrazić.

Nasuwa się tutaj pytanie, czy możliwa jest dekonstrukcja zupełna, czyli taka, która po nie pozostawiałaby niczego, co można byłoby dalej zdekonstruować. Derrida odpowiada na to pytanie przeczącą z dwóch powodów. Pierwszy powód jest prozaiczny: każde pojęcie odnosi się do innych pojęć zarówno w obrębie własnego dyskursu, jak i w obrębie innych dyskursów, toteż nigdy nie będziemy potrafili sporządzić kompletnej listy jego powiązań znaczeniowych. Drugi powód wydaje się bardziej istotny, Derrida przyznaje bowiem, że dekonstrukcja napotykać może przeszkody, których nie będzie w stanie przezwyciężyć. Wskazuje on, że znak jest zawsze zakorzeniony w metafizyce, jednak poprzez krytykę można owo zakorzenienie rozluźnić, a jednocześnie rozluźnić i poszerzyć granice systemu, z którego znak czerpie swój sens. Krytykę tą należy doprowadzić możliwie najdalej, zawsze jednakże trzeba liczyć się z możliwością napotkania „logocentrycznych i etnocentrycznych” granic¹⁵.

15 J. Derrida, *Semiologia i grammatologia*, w: *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, Bytom 1997, s. 19.