

Kategoria różni u Jacquesa Derridy i jej znaczenie w rozważaniach nad zachodnią tradycją filozoficzną

Maciej Magoński

W niniejszej pracy pragnąłbym zastanowić się nad rolą pewnej kategorii obecnej w pismach Jacquesa Derridy. Mam na myśli kategorię różni. W mojej pracy chciałbym przedstawić osobliwości, jakie wiążą się z posługiwaniem się niniejszym terminem przez Derridy, jak również zbadać rolę, jaką pełni on w rozważaniach Derridy nad tradycją filozoficzną.

Myśląc o różni trzeba, jak się wydaje, wyjść od samego słowa jako dźwięku i jako graficznego zapisu. Termin francuski, oddawany przez tłumacza jako „różnia”, to francuski wyraz *différance*. Wyraz ten, wymawiany, brzmi zupełnie tak samo, jak inne francuskie słowo *différence*, oznaczające różnicę. Mamy więc do czynienia z homofonem słowa „różnica”, który w formie pisanej różni się od tego słowa jedną literą (*a* zamiast *e*). Posłużenie się przez Derridę takim środkiem znajduje swe uzasadnienie w próbie wskazania pewnej niewspółmierności pomiędzy dziedziną słowa pisanego i mówionego. Niewspółmierność ta wiąże się, według myśliciela, z takim faktem jak nieistnienie pisma czysto fonetycznego. Polega to na tym, że jakikolwiek zapis słowa mówionego musi z konieczności posługiwać się elementami („znakami”) nie-fonetycznymi, takimi jak np. znaki przestankowe, odstęp, itp. Co więcej różnica pomiędzy dwoma fonemami (na przykład *différance* i *différence*) sama pozostaje niesłyszalna. Według Derridy ta okoliczność pokazuje, w pewien określony sposób, nieuchwytność faktu różnienia się, różnicowania, tego, że fakt ten transcenduje (przekracza) zarówno porządek zmysłowości (tego, co pisane, również tego, co słyszane), jak i intelligibilności. Nie zawiera się ani w tym, co zmysłowe ani intelligibilne. Ale już samo użycie w tym miejscu terminu „transcendowanie” może być nadużyciem. Terminem „różnia” określić bowiem trzeba ów nieuobecniający się warunek różnic, ten warunek który, w sensie ścisłym, nie jest właściwie nawet transcendencją, skoro i

transcendencja jest pewną formą obecności¹. Różnia funkcjonuje jako pewna kategoria, przy pomocy której próbuje się mówić o właściwościach znaku oraz o (jego) znaczeniu. Pewne fragmenty tekstu Derridy pt. *Różnia*, zdają się wskazywać, że ma ona być pewnego rodzaju transcendentalną kategorią, warunkiem możliwości wszelkich różnic i wszelkiego rozszczepienia. „W ramach pojęciowości, zgodnie zresztą z klasycznymi wymogami, można by powiedzieć, że *différance* oznacza przyczynowość konstytutywną, wytwórczą i źródłową, proces rozszczepiania i podziału, którego wytworami lub ukonstytuowanymi skutkami byłiby różni lub różnice, *différentes* lub *différences*”². Równocześnie jednak Derrida wzdraga się przed określeniem różni jako pojęcia czy nawet nazwy, nie chce również uznać różni za jakąś czynną zasadę, jak wskazywałby na to zacytowany wyżej fragment. Różni nie można określić ani jako czegoś czynnego, ani biernego. Orzekanie o niej przypomina mówienie o Bogu w ramach teologii negatywnej, z tą różnicą wszakże, że nie chcemy przypisywać jej żadnego „ponadistnienia”. Odmawiamy jej pewnych własności, lecz nie po to, by stwierdzić, że w istocie przysługują jej one w stopniu tak wielkim, że niemożliwe jest ich uchwycenie przez nasz intelekt. Różnia wiąże się z pewnym rozumieniem języka jako czegoś, co powstaje w wyniku gry różnic. Odwołując się do wyników badań Ferdinanda de Saussure’a, Derrida rozważa język jako strukturę różnic. Tożsamość każdego składnika pola znaczeniowego języka wyznaczona jest przez wiązkę różnic z innymi składnikami tego pola, to znaczy każde znaczenie jest tożsame ze sobą tylko jako nie będące żadnym innym znaczeniem. Wszelkie zatem pojęcia – rozumuje Derrida – wpisane są w łańcuch wzajemnych odesłań. Różnia jako pewien warunek różnic jest zatem także warunkiem wszelkiej pojęciowości, sama wszakże nie jest pojęciem.

Czemu jednak służy różnia? W jakim celu podejmujemy filozofowanie posługując się tym terminem? słowem? Kluczową kwestią pozostaje, jak można sądzić, sprawa stosunku Derridy wobec tradycji metafizycznej. Źródłem tego tematu u Derridy jest, jak się wydaje, twórczość Martina Heideggera, do której to

¹ Obecność należy prawdopodobnie rozumieć jako wszelką treść, rzecz samą, sens, prawdę. Tak wydaje się ją pojmować sam Derrida, gdy pisze o niej w swym eseju o Nietzschem. Zob. Derrida [1997a] s. 46.

² Derrida [1978] s. 382.

twórczości francuski filozof odwołuje się w wielu swych tekstach, również w tekście o różni. Problemem poruszonym przez Heideggera pozostaje stosunek bytu do bycia. Dzieje zachodniej filozofii są według tego myśliciela dziejami zapomnienia bycia. Bycie jako to, co (jak się wydaje) umożliwia byt, staje się przedmiotem namysłu pierwszych filozofów, presokratyków, lecz później namysł nad nim ustępuje namysłowi nad bytem. Przywrócenie metafizyce jej właściwego przedmiotu namysłu musi wiązać się z jakimś przekroczeniem dotychczasowej tradycji filozoficznej. Ale sam Heidegger w swym tekście pt. *Vorträge und Aufsätze* podchodzi do tego zagadnienia niezwykle ostrożnie. Wskazuje, że przejście poza metafizykę nie jest jej przekroczeniem rozumianym jako prosta krytyka w stylu oświeceniowym (tj. taka krytyka, która dąży do obalenia określonych tez). Używa raczej terminu „przebolenie” (*Verwindung*), który zdaje się sugerować, że opuszczenie metafizyki jest ruchem w jakiś sposób problematycznym, a w każdym razie nietypowym. Nie jest tu naszym celem precyzyjne analizowanie relacji pomiędzy twórczością Heideggera a filozofią Derridy, niewątpliwie jednak francuski filozof podejmuje w swej twórczości ten sam lub podobny problem, który nurtuje autora *Sein und Zeit*. Derrida pojmuje tradycję metafizyczną jako formę myślenia nastawioną na uobecnianie rzeczy. Kategoria obecności wydaje się mieć bardzo szerokie znaczenie w myśli Derridy. Obejmuje ona, jak się zdaje, wszelki rodzaj istnienia i wszelki możliwy sposób dania czegoś świadomości. „Obecna” jest wszelka substancja, byt, transcendencja, obecna jest (jak można sądzić) wszelka treść świadomości (tzw. obecność dla siebie). Otóż Heidegger, zdaniem Derridy, wciąż pozostaje w obrębie tak rozumianej „metafizyki obecności”. Bycie pełni u niego funkcję zbliżoną do *arche*. Mówi się o nim w kategoriach obecności. Przedstawia się je, jak pisze Derrida, w *O gramatologii* jako pewne „znaczone transcendentalne” (warunek wszelkiej znaczeniowości). Różnia stanowi próbę wyjścia poza te ograniczenia. Pisze Derrida: „Przemyślenie różni stawia pod znakiem zapytania określanie bycia w ramach obecności czy bytowości. Taki problem nie mógłby się pojawić ani zostać zrozumiany, gdyby w jakimś miejscu nie ukazała się różnica między byciem a bytem. Wniosek pierwszy: różni nie ma. Nie jest żadnym bytem – obecnym jakbyśmy sobie tego życzyli –

doskonałym, jedynym, zasadniczym, transcendentnym. Nie rządzi niczym, nad niczym nie panuje i nie sprawuje nigdzie władzy. Nie pisze się dużą literą”³. Powyższy fragment pokazuje zarówno trudności, jakie wiążą się z podejmowaniem tematu różni, trudności z pomyśleniem jej, jak i możliwość, jaką otwiera namysł nad nią. Możliwością tą jest osiągnięcie jakiegoś „dystansu” wobec obecności, myślenia umykającego (jakoś) tej kategorii. Ale na czym polega takie myślenie?

Derrida pisze, co następuje: „Przemyślenie różnicy ontologicznej pozostaje z pewnością trudnym zadaniem, a jej wysłowienie pozostało prawie niesłyszalne. Toteż jeśli się przygotowujemy na przyjęcie, poza naszym logosem, różni tym bardziej nieokielzanej, że nie dającej się już uchwycić jako epokowość bycia ani jako różnica ontologiczna, nie oznacza to, że omijamy prawdę bycia ani że w jakikolwiek sposób «krytykujemy», «podajemy w wątpliwość», zapoznajemy jej nieustającą konieczność. Przeciwnie trzeba zżyć się z trudnościami piętrzącymi się po drodze do niej, przeżywać je ponownie, skrupulatnie odczytując metafizykę wszędzie tam, gdzie normalizuje się dyskurs świata zachodniego, a nie tylko w tekstach z «historii filozofii». Trzeba sprawić, aby ukazał się *resp.* zniknął tam ślad tego, co wykracza poza prawdę bycia. Ślad (tego), co nigdy nie może się uobecnić, ślad, który sam nigdy nie może się uobecnić – czyli ukazać się i objawić jako taki w swoim fenomenie, ślad pozostawiony już poza tym, co w głębi wiąże ontologię fundamentalną z fenomenologią. Ślad stale różniony przez siebie samego nie jest nigdy w samouobeczeniu sobą. Zaciera się gdy uobecnia, cichnie gdy pobrzmiwa jako owo *a*, gdy się zapisuje, gdy wpisuje swoją piramidę w *différance*”⁴. Ten fragment tekstu wydaje się zawierać odpowiedzi na interesujące nas pytania. Wymaga jednak starannej analizy. Tym, co wydaje się tu szczególnie interesujące, jest stwierdzenie Derridy, że ruch myślenia ku różni nie jest równoznaczny z krytyką, zwątpieniem w te prawdy, które konstituowały dotychczasową tradycję filozoficzną (wydaje się bowiem, że to właśnie mówi Derrida w dwóch pierwszych zadaniach, cytowanego wyżej fragmentu). Sytuacja wydaje się

³ *Tamże*, s. 402.

⁴ *Tamże*, s. 403-4.

bardziej złożona. Filozof wskazuje, że trudności, jakie wiążą się z myśleniem różni, stanowią jak gdyby integralny składnik tego myślenia. Mamy się z nimi „zżyć”, ale też więcej mamy je w jakimś sensie „produkować”, to znaczy naszym celem powinno być ich wyszukiwanie. Można odnieść wrażenie (podkreślam jednak, że to, co tu stwierdzę, jest tylko pewną hipotezą), że Derrida głosi odwrócenie standardowej postawy filozofa jako naukowca, którego celem jest ścisłość, precyzja, konkluzywność i maksymalnie dobre uzasadnienie głoszonych tez. W ramach takiej postawy uczony-filozof stara się raczej unikać trudności, jakie mogą pojawić się w trakcie badania teorii filozoficznej. Nie chodzi tu o to, że stara się on ukryć fakt słabości własnej koncepcji, ale o to, że odkrywając te słabości, poszukuje dróg uporania się z nimi. Derrida natomiast, każe „zżyć się” ze słabościami filozofii różni, czyli zapewne zaakceptować je w pewien sposób uznać za wartościowe. Ale dlaczego?

Pisze dalej Derrida, że „przeżywanie trudności” wiąże się ze strategią odczytywania metafizyki w każdym fragmencie zachodniego dyskursu, nie zaś jedynie w tekstach dawnej filozofii. To również osobliwe. Znaczący to bowiem, że decydujemy się poszukiwać metafizyki w każdej filozofii, a właściwie w każdym elemencie naszej kultury. W istocie rozumienie metafizyki jako „myślenia uobecniającego” pozwala na przypisanie temu terminowi tak szerokiego zakresu. Obecność zwłaszcza w świetle tego, co pisze o niej Derrida w pierwszym rozdziale *O gramatologii*, wydaje się wiązać z dychotomią znaczące – znaczone. Ta zaś implikuje w ostateczności, według Derridy, różnicę pomiędzy tym, co zmysłowe i tym, co inteligibilne (elementem znaczącym jest zawsze coś zmysłowego, znaczonego przez coś inteligibilnego). Derrida myśli tu chyba przez pryzmat Husserlowskiej dychotomii noema – noemat, to znaczy rozróżnienia na akt myślenia oraz na jego istniejącą w sposób idealny – treść. Tak więc filozof wydaje się sądzić, że ostatecznie filozofia musi koniecznie przyjmować pewne platońskie założenia (o istnieniu obiektów idealnych). A jest to zapewne tylko jedna ze strategii ukazujących metafizyczne uwikłanie filozofii, jak bowiem stwierdza Derrida: „mechanizmy przynależności i nieprzynależności do epoki (metafizycznej – przyp. mój) są zbyt subtelne, zbyt łatwo w tym względzie ulec

złudzeniu, by można tu dokonać cięcia"⁵. To bardzo szerokie rozumienie metafizyki zdaje się wykluczać wszelką możliwość krytyki, jako postępowania zmierzającego do odrzucenia metafizyki, porzucenia metafizycznego sposobu myślenia na rzecz sposobu innego.

Ale takie rozwiązanie, aczkolwiek być może poprawne, pozostaje jednak dyskusyjne. Konsekwentnie przyjęte, zmuszałoby nas do odrzucenia derridiańskiego myślenia o różni. Wszak ona właśnie: „Nie zalicza się do żadnej kategorii bytów, ani obecnych, ani nieobecnych”⁶. Ale jeśli tak, to powstaje pytanie: czy filozofia Derridy nie usprzecznia się głosząc jednocześnie konieczność pewnych rozstrzygnięć platońskich i filozofując o takim momencie myślenia, który jest złamaniem owych założeń. Można być może próbować uznać wątek różni za podporządkowany wątkowi metafizyki obecności. Ale różnia chce się zupełnie wymknąć obecności, Derrida nie chce uznać jej nawet za nieobecną, będąc najprawdopodobniej świadomy, że negacja kategorii metafizycznej natychmiast staje się podejrzana o dziedziczenie metafizyczności asercji. Można jednak wciąż twierdzić, że jeśli Derrida mówi o różni jako o „ani – obecnej – ani nieobecnej”, to konstruuje kolejną kategorię, która sens swój czerpie z budujących ją kategorii atomowych („obecności” i „nieobecności”). Ale i takie rozwiązanie może nie być właściwe, bo najprawdopodobniej Derridzie chodzi również o uniknięcie i takiej sytuacji (nieobecność można rozumieć, jako każdą kondycję inną niż obecność). Z tym, że wówczas różnia okazuje się być czymś nie do pomyślenia. Skoro kategorie obecności i nieobecności nie mogą być przekroczone (wszystkie takie przekroczenia przynależą do nieobecności) to wówczas nie ma nic, co by się im wymykało, więc słowo różnia nie konotuje żadnego sensu. Zgadza się to wszakże ze stwierdzeniem Derridy mówiącym, że różnia nie jest ani pojęciem ani nazwą. Ale jak tedy możemy o niej w ogóle myśleć? Zagraża nam tu niebezpieczeństwo popadnięcia w tzw. sprzeczność performatywną. Gdy stwierdzamy zdanie: „Niczego teraz nie stwierdzam”, to treść naszej wypowiedzi zaprzecza albo istnieniu samej siebie albo zaprzecza warunkującemu ją aktowi wypowiedzenia.

⁵ Derrida [1999] s. 33.

⁶ Derrida [1978] s. 379.

Taka wypowiedź jest zatem jakoś wewnętrznie sprzeczna, przez to wadliwa w jakiś sposób (gdyby zinterpretować ją jako performatyw, to według Austina nie byłaby ona wprawdzie fałszywa, natomiast z pewnością pozostałaby nieudaną). Podobnie wadliwe, a przez to zapewne niewypowiadalne, wydaje się stwierdzenie: „Różnia nie jest nazwą ani pojęciem”. Warunkiem tego byśmy mogli taki sąd wypowiedzieć, tego by miał on intersubiektywny sens, jest to, by zawierał on jakieś pojęcia czy nazwy (sąd bowiem można najprościej określić jako powiązanie dwóch pojęć podmiot – predykat). Podmiotem cytowanego sądu jest różnia, winna być ona zatem pojęciem. Ale ten sąd stwierdza to właśnie, że różnia nie jest pojęciem ani nazwą, zatem stwierdza również to, że nie może być ona podmiotem tego sądu. Treść sądu popada tedy w konflikt z warunkami własnej możliwości.

To, co napisałem w poprzednim akapicie, można rozumieć jako pewną krytykę myśli Derridy. Ale to nie jest moją intencją, w każdym razie nie jest to z pewnością cel zasadniczy. Chodzi mi raczej o sproblematyzowanie myśli Derridy, pokazanie jej sprzeczności, czy raczej „dwoistości”. Ale nie oznacza to, a w każdym razie nie musi to oznaczać, że należy odrzucić Derridę jako myśliciela samoobalającego się. Pokazuje to raczej to, że jeśli Derrida ma cokolwiek wnieść do naszej dyskusji, należy badać go w sposób ostrożny, unikając uproszczeń. Być może, jak zdają się twierdzić niektórzy, wśród nich m. in. Christopher Norris, autor książki pt. *Dekonstrukcja przeciwko postmodernizmowi*⁷, filozofia Derridy jest ostatecznie jakąś bardziej subtelną formą transcendentalizmu, tzn. jest bardzo nietypowym poszukiwaniem ostatecznych warunków możliwości myślenia w ogóle. Norris również wskazuje na to, że Derrida przeświadczony jest o problematyczności odrzucenia metafizyki i w oparciu o to utrzymuje, że wszelkie krytyczne elementy w myśli Derridy, mają na celu wyłącznie ujawnienie ukrytych założeń wszelkiego zachodniego filozofowania (ujawnienie, ale nie odrzucenie). Dekonstrukcja według Norrisa jest zatem nie tyle krytyką w sensie oświeceniowym (to znaczy krytyką, której celem jest obalenie krytykowanego twierdzenia), co krytyką w sensie kantowskim (to znaczy krytyką polegającą na krytycznym badaniu, poszukiwaniu warunków możliwości). Zobaczmy jednak, czy nie można

⁷ Norris [2001].

tu przedstawić innej wykładni myśli Derridy w miarę możliwości uwzględniającej oba wymiary jego filozofii, krytyczny i zachowawczy. Raz jeszcze powróćmy do cytowanego już fragmentu *Różni*, który przykazywał nam życie się z trudnościami. W dalszej jego części mówi się o tym, że należy sprawić by „ukazał się *resp.* zniknął tam ślad tego, co wykracza poza prawdę bycia”. Zauważmy, ślad tego co przekracza obecność ma się ukazać, ale to ukazanie ma być jednocześnie jego zaniknięciem. Dalej mowa jest o tym, że ślad wykraczającego poza prawdę bycia, nigdy nie może się uobecnić. Wydaje się, że jest on śladem wtedy, gdy jednocześnie zaciera się i uobecnia. Znow mamy do czynienia z czymś, co ma kształt paradoksu, sprzeczności. Być może szansą na jego zrozumienie jest przyjęcie, że dwa „momenty” myślenia Derridy „moment” metafizyki i moment „krytyki” nie przeczą sobie, lecz wzajemnie się warunkują.

Spróbujmy rozwinąć pewną interpretację myśli Derridy, pewną hipotetyczną rekonstrukcję jego filozofii. Rozwiązanie Derridy może polegać na odrzuceniu sprzeczności performatywnej. Różnia jest niewypowiadalna, nie możemy o niej mówić, a jeśli mówimy o niej to „już nie o różni mówimy”, jak można by rzec parafrazując formułę odnoszoną przez niektórych do Boga. „Dla nas różnia pozostaje nazwą metafizyczną”⁸. Lecz jedynie dla nas. Poza „różnią dla nas”, jest jeszcze inna różnia, która nie podlega metafizyce, ale ta jest niewypowiadalna. To oczywiście sprzeczność, skoro tę niewypowiadalną różnię opisałem w poprzednim zdaniu. Być może jednak, jak już powiedziałem, Derridę należy rozumieć jako kogoś, kto odrzuca tę sprzeczność, albo w każdym razie nie uważa jej za „zjadliwą”, za coś, co zmuszałoby nas do zamknięcia. Tak więc różnia jako konstytuująca (należałoby przekreślić to słowo) język metafizyki umożliwia jego kwestionowanie. Źródło języka skrywa się poza obecnością i w ogóle nie jest źródłem. Nadto wizja języka jako gry różnic prowadzi do wniosku, że znaczenie nie jest czymś substancjalnym, jest ono możliwe dlatego, że każdy wyraz odsyła do czegoś poza sobą. Wydaje się, że właśnie dzięki temu niemożliwa staje się metafizyka rozważana w którymkolwiek ze swych określeń, tj., jako platonizm, teoria *arche*, teoria substancji, struktura znaczące – znaczone itp. Wszystkie te

⁸ Derrida [1978] s. 409.

określenia odwołują się do idei substancjalnego bytu, „znanego transcendentnego”, którego nie ma, o ile język funkcjonuje w oparciu o różnię. Nie ma żadnego substancjalnego znanego, nie ma w związku z tym, żadnej idealnej „istoty” czegokolwiek, a co za tym idzie nie sposób pomyśleć sobie substancji, której pojęcie wiąże się z tymi poprzednimi.

Ale co w tym kontekście oznacza przewyższenie metafizyki? Jej roszczenia do odzwierciedlenia świata w oparciu o pewien zbiór kategorii okazują się płonne. Sama zaś metafizyka ujawnia swoją tekstualność, swoje uwikłanie w przygodność znaczeniową: „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”⁹. Ale, choć z jednej strony metafizyka została przekroczona, w tym sensie, że ujęliśmy całość jej problematyki jako niekonkluzywną, wadliwą, nigdy nie mogącą zrealizować swych celów, to z drugiej strony nie została przekroczona w kierunku jakiejś nowej propozycji myślenia, jego nowej formy, nowego kształtu w filozofii. I może zresztą nie było to naszym celem, bowiem „metafizyczność” myślenia, w tak szerokim sensie jaki nadaje mu Derrida, oznacza właśnie to, że myślenie owo posiada jakąś formę, istnieje jego *arche* nadająca mu „kształt”, logikę, przydająca mu określone pojęcia pierwotne itp. Wówczas, zanegować metafizykę, to tyle co zanegować „kształtność” myślenia, to z konieczności przywołując (i częściowo parafrazując) metaforę pochodzącą od Nietzschego, wyruszyć statkiem z jednego brzegu nie po to, by dopłynąć do innego, lecz raczej po to, by zostawiwszy za plecami port na zawsze już żeglować po oceanie. Opuszczenie metafizyki sytuuje nas zatem w jakiejś „przestrzeni negatywnej” myślenia, nie zaś w żadnej pozytywnej określonej sferze. W tym sensie, przekroczenie metafizyki, rozumiane jako porzucenie jednej formy myślenia („pozytywności” sensu) na rzecz innej, jest niemożliwe ponieważ każda taka „pozytywność” myślenia (jego określoność), jest metafizyczna, ruch między różnymi formami myślenia jest ruchem w obrębie metafizyki. Z drugiej

⁹ Derrida [1997b] s. 33.

strony jednak metafizyka pozostaje wciąż obecna w naszym myśleniu. Myślimy bowiem bez ustanku metafizycznymi kategoriami. W tym sensie metafizyka nie zostaje przewyżczona, bowiem cały czas, również teraz badając twórczość Derridy, myślę (wraz z innymi uczestnikami kultury) posługując się terminami uwikłanymi w dwuipółtysiącletnią historię filozofii. Z tego punktu widzenia, nawet opisana wyżej *via negativa* myślenia o różni nie jest naprawdę myśleniem. Nie można powiedzieć, że ktoś myśli różnię.

Ale znów paradoks, bo jeśli negujemy możliwość określania różni przy pomocy terminów metafizycznych, a jednocześnie to robimy, to czy ta nasza czynność jest jeszcze myśleniem czy mówieniem w sensie filozoficznym? Jaki ma sens? Wydaje się, że wikłamy się w sprzeczność. Jednakże, gdy Derrida mówi w pewnym miejscu swego tekstu pt. *Różnia*, że pewne wyrazy ją określające powinny być rozumiane „niezależnie od języka metafizyki, w którym mają wszystkie swoje implikacje”¹⁰. Tyle tylko, że wyrazy te nie mogą być rozumiane w ten sposób, jeśli tradycja metafizyczna jest naprawdę wszechobejmująca. Jeśli jednak taka sytuacja ma miejsce, to pokazuje to, że dyskurs różni łamie dotychczasowe reguły myślenia, nie zawiera on pojęć, jednakże jest („jest” należałoby przekreślić) tak, jak się w nim powiada. W jego ramach możemy mówić o wiedzy na temat różni, wiedzy, która wszakże nie jest wiedzą, możemy też mówić o myśleniu negatywnym, które nie jest myśleniem. Wszelkie *contradictio in adiecto* wydaje się tam być uprawnione. Ale zauważmy, że w ramach tego dyskursu używane przez nas terminy, o ile konsekwentnie traktować stwierdzenia Derridy, nie są uwikłane metafizycznie. Nie są uwikłane metafizycznie, choć jednocześnie takimi są. Znów, jak się zdaje, wikłamy się w sprzeczność, którą być może jednak powinniśmy zaakceptować. Kluczowe jest to, że myślenie Derridy zdaje się rozgrywać niejako na dwóch wzajemnie przenikających się płaszczyznach. Pozostając na jednej z nich filozofuje się w klasyczny sposób o filozofii, używa się pojęć zgodnie z ich tradycyjnym znaczeniem, unikając sprzeczności i autoreferencji. Pozostając na drugiej płaszczyźnie nie ma potrzeby poddawania się regułom i rygorom myślenia, gdyż nie posługujemy się filozoficznymi kategoriami (choć

¹⁰ Derrida [1978] s. 388.

może na odwrót, to odrzucenie kategorii może wynikać z buntu przeciw regułom myślenia). Ale obie te płaszczyzny myślenia Derridy przenikają się i wzajemnie się warunkują. Widzieliśmy już, że w „interesie” idei przekroczenia metafizyki nie leży wcale to, by dokonać przejścia z jednego *modus* (odmiany) myślenia do innego, bo to nie byłoby przekroczenie metafizyki. Metafizyka i jej przekroczenie są w pewnym sensie korelatami, wzajemnie się warunkują. Postulowanie różni jako środka przewyżniającego metafizykę mogłoby doprowadzić do sytuacji, w której to różnia byłaby traktowana jak ostateczny schemat wyjaśniania języka, nowy *modus* platońskich idei. Dlatego, chociaż jest ona zasadą odrzucenia metafizyki, ją samą należy również odrzucić, ale uczynić to trzeba w imię jej samej, to znaczy w imię odrzucenia metafizyki. Dlatego właśnie ślad zaciera się, kiedy się uobecnia, a uobecnia się, kiedy się zaciera. Tak rozumiane myślenie staje się sprawą „strategii i przygody”¹¹. Możliwe jest zatem przekroczenie metafizyki, ale oznacza ono ni mniej ni więcej tylko poddanie w wątpliwość wszelkich przekroczeń. O to bowiem chodzi w jego idei. Filozofia może tedy odrzucić ideę przekroczenia metafizyki odwołując się do logiki (zasady sprzeczności). Ale konsekwentne odrzucenie metafizyki pozwala na odrzucenie tej zasady lub na jej ominięcie. Dlatego możliwe jest, jak sądzę, myślenie, jakie prezentuje Derrida. Stanowi niezmiernie istotny eksperyment, którego celem jest ukazanie nam podstawowych własności naszego myślenia, ale i zdystansowanie się od nich. Derrida pokazuje bowiem, że strategię krytyki i obrony wzajemnie się warunkują.

Przedstawiona wyżej interpretacja myśli Derridy nie może oczywiście rościć sobie pretensji do pewności. Możliwe, że również i ona ujmuje tę myśl z pewnej perspektywy, kładzie nacisk na obecne w niej elementy krytyczne. Zgodnie z nią należy pojmować Derridę jako tego, kto doprowadza do apogeum tendencje krytyczne w myśli europejskiej. To, że w myśli Derridy te tendencje okazują się samozwrotne, nie musi być, jak sądzę, postrzegane jako ułomność, lecz raczej jako dowód konsekwencji postawy filozofa.

¹¹ *Tamże*, s. 379.

Bibliografia

- Derrida [1978] – J. Derrida, *Różnia (différance)*, tłum. J. Skoczylas w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 374-411.
- Derrida [1997a] – J. Derrida, *Kwestia stylu*, tłum. B. Banasiak w: *Nietzsche 1900 – 2000*, red. A. Przybyśławski, Aureus, Kraków 1997, s. 45–81.
- Derrida [1997b] – J. Derrida, *Pozycje*, tłum. A. Dziadek, Fa-art, Bytom 1997.
- Derrida [1999] – J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wyd. KR, Warszawa 1999.
- Norris [2001] – Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciwko postmodernizmowi*, tłum. A. Przybyśławski, TAIWPN Universitas, Kraków 2001.