

## „BEZ CZYSTEGO CIĘCIA” – CEL (*LA FIN*<sup>1</sup>) INTERPRETACJI CZY KRES (*LA FIN*) ŻYCIA?\*

– Bogna Choińska –

**Abstract.** In the article, I focus primarily on the issue of reading Kant’s aesthetic thought by Derrida. Kant turns out to be Derrida’s ally. It is due to the hostility of both thinkers towards hermeneutic ideas. Furthermore, some threads of Kant’s thought lead us to more fundamental similarities between Kant and Derrida. The aesthetic judgments of taste may be compared to the judgments of a deconstructivist interpretation. What is more, Kant’s views are related to the ethical and existential reflection characteristic of the late Derrida. Hence, Derrida’s controversial claim about the relation between Kant and Freud and Nietzsche can emerge.

**Keywords:** Immanuel Kant, Jacques Derrida, hermeneutics, aesthetic judgement of taste, four features of aesthetic judgements of taste, beauty, deconstruction, interpretation, death drive, pleasure principle.

Artykuł zatem będzie próbą rozwinięcia albo przynajmniej podjęcia tropów, które rodzi Derridowska interpretacja Kantowskiej nauki o pięknie, nauki zawartej w *Krytyce władzy sądenia*. Derrida poddając dekonstrukcyjnej obróbce rewolucyjną myśl Kanta szuka w nim sojusznika (choć, oczywiście, także z nim polemizuje), aby przeciwstawić się przede wszystkim niemieckiej tradycji estetycznej w hermeneutyce (kojarzonej przez niego głównie z koncepcjami Hegla, Heideggera i Gadamera). Co razi Derridę w tej tradycji najbardziej? Łączenie piękna, sensu i sztuki oraz związane z tym zjawisko, które francuski filozof określa jako hermeneutyczne „błędne koło”. Dlaczego jest to „błędne koło”? Ponieważ zakłada się, zdaniem Derridy, w tradycji hermeneutycznej pewną empiryczną uprzedniość świata sztuki, gdyż owa rzekomo zastana „kolekcja” dzieł właściwie nie byłaby rozpoznawalna bez uprzedniego dysponowania pojęciem sztuki, a tym samym, *przedzałożeniem* o tym, co z naszego empirycznego doświadczenia może pojawić się i być zaklasyfikowane jako sztuka właśnie. Tyle, że z drugiej strony:

---

\* Artykuł powstał w ramach realizacji projektu badawczego MNiSW nr NN101135040.

<sup>1</sup> Francuskie słowo „la fin” oznacza zarówno kres, jak i cel (życia, interpretacji), w polskich przekładach słowo to tłumaczone jest jako „kres”, por. Derrida [2002] s. 151.

założenie to jest przez hermeneutykę niejako „wypierane” (o czym za chwilę). Mówiąc inaczej: według Derridy tradycja heglowsko-hermeneutyczna upatrując w sztuce jakiegoś sensu (sam Kant znacznie mniej jest poddany temu sposobowi myślenia) podporządkowuje sztukę słowu, „zamyka ją w kręgu dyskursu” i jest to „snucie się w kole, bez postępu”. Hermeneutyka jawi się Derridzie jako za bardzo uwikłana w słowa i tradycję historyczną, zatem w zbyt łatwy sposób „zapominająca” o empirycznych źródłach doświadczenia.

Argumenty na rzecz hermeneutycznego stanowiska Heideggera i Gadamera (sformułowane w tekście Pawła Dybla<sup>2</sup>) nie bronią, moim zdaniem, głównych, choć bardzo różnych przedstawicieli hermeneutyki przed zarzutami Derridy o pewnym zapętleniu tego sposobu myślenia, mianowicie: musimy wiedzieć co jest sztuką (znać jej definicję), by móc nasze empiryczne kontakty ze sztuką odebrać „właściwie” (by rozpoznać sztukę jako sztukę). Rozważę pokrótce główny argument Dybla: w hermeneutyce tzw. sens sztuki nie jest po prostu ani ahistoryczny, ani historyczny, gdyż w koncepcjach obu niemieckich filozofów pisma poświęcone sztuce (jej świadectwom) czyli:

To „o czym” się tutaj pisze – o czym też owe świadectwa mówią, jest bowiem nie tyle „przedmiotem” opisu/interpretacji, co ustanawia i opisuje scenę samego pisanania. Porywa je ze sobą, przesuwając i przemieszcza. Wynika to z tego, że owo „o czym” [...] nie jest czymś, co po prostu obecne, istniejące na zewnątrz, odłączone od piszącego, obojętne niczym przedmiot. [...] Dlatego też, będąc „opisywane” samo zarazem „opisuje” tego, kto o nim pisze, jawiąc mu się niezgłębione w swojej prawdzie<sup>3</sup>.

Wedle Dybla oznacza to: ani Heidegger ani Gadamer nie dysponują jakimś *przedrozumieniem* sztuki, lecz sztuka jest czymś, co się wydarza, „o »byciu« dziełem sztuki nie stanowią [zdaniem niemieckich hermeneutyków – dop. B.Ch.] w pierwszym rzędzie jakieś jego wyznaczniki jako obiektu, ale sposób, w jaki odnosi się ujawniając go w jego prawdzie ze względu na nią samą”<sup>4</sup>. Dybel podaje za Heideggerem przykład greckiej świątyni, która „staje się dziełem dopiero, gdy jej przeniknięte głęboką harmonią kształty i jasność jej marmurów objawiają nagle

---

<sup>2</sup> Por. Dybel [2011].

<sup>3</sup> Ibidem, s. 72-73.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 73.

ponurą surowość otaczającego ją krajobrazu”<sup>5</sup>, tak długo aż „nie będzie już słowa »sztuka« czy »dzieło sztuki«, tylko jakieś ich okruchy, rozpadające się (miażdżone) w porywającym wszystko za sobą »przepastnym« kolistym wirze czasu i bycia”<sup>6</sup>. Zatem: *es gibt Kunst...*

Tyle tylko, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy całkowitym hermeneutycznym „rozmyciem” dzieła sztuki w jakiejś bezdennej otchłani „bycia i czasu” a dekonstrukcyjnym jawnym zachowaniem pojęć klasycznej estetyki niemieckiej oraz następnie ich swoistym skrytykowaniem (zdekonstruowaniem). O ile bowiem w hermeneutyce pojęcia te zupełnie znikają na rzecz jakiegoś *es gibt* (oczywiście, problematyczna staje się tym samym reakcja wobec pewnych wytworów jako dzieł sztuki a nie rzeczy, czyli reakcja estetyczna), o tyle u Derridy ich specyfika zostaje w pewien sposób zachowana. Podważona i zachowana zarazem, zaś dualizm podmiotu i przedmiotu (odbiorca - dzieło sztuki) zostaje paradoksalnie potwierdzony (choć oczywiście i podważony). Bronię Derridy i wydaje mi się, że u Heideggera i Gadamera w momencie kiedy (jeśli wierzyć ich deklaracjom) dualizm ten znika, właściwie pozostaje kwestią niezrozumiałą, jak „przeniknięte harmonią kształty” świątyni mogą oddziaływać na nas, gdy wcześniej lub później dowiemy się np., że jest to podrobiona sprytnie dekoracja do filmu czy, jeszcze drastyczniej, jakieś urządzenie zamontowane przez pracowników drogowych, zatem sensu ewidentnie pozbawione. Derrida tradycję estetyczną (ale i tym samym, i tym bardziej przechowane w niej empiryczne źródło) ustanawia jako konieczny punkt odniesienia i nieprzekraczalne w ostateczności, choć „słabe” rozróżnienie, gdy tymczasem hermeneutyka gubi specyfikę sztuki i zarazem upiera się przy estetycznym doznaniu piękna zakorzenionym w tradycji, piękna będącego równocześnie jakoś niezależnym od niej. Przedmiot dzieła sztuki istnieje przed naszym estetycznym doznaniem, ale z drugiej strony: nie jest od tego doznania niezależny. Ponadto, pomimo otwartości Gadamera na sztukę współczesną, która często jawi się jako zjawisko nieodróżnialne od swego *niesztycznego* otoczenia, niemieckiemu filozofowi nie udaje się włączyć kontrowersyjnej i przekraczającej wszelkie bariery twórczości współczesnej w ramy hermeneutycznej wykładni<sup>7</sup>, a wynika to pewnie z owego krytykowanego przez niektórych myślicieli uwikłania hermeneutyki w tradycję. Jest to zatem swoisty hermeneutyczny paradoks: z jednej strony nasze *przedrozumienie* sztuki wydaje się hermeneutykom ściśle powiązane z tradycją, z drugiej jednak, wcale tej tradycji nie potrzebuje. Gdy tym-

---

<sup>5</sup> Ibidem, s. 73-74.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 74.

<sup>7</sup> Por. Gadamer [1993].

czasem dla Derridy sztuka najnowsza jest wyzwaniem trudnym, ale może on na nie odpowiedzieć<sup>8</sup>.

Wydaje się, że Derrida w myśli Kanta słusznie nie widzi konieczności połączenia sztuki i piękna, jeśli już, jest to połączenie akcydentalne i nieprzesądające o istocie doznania estetycznego: ani też sztuki i sensu, bowiem Kant w zupełnie odmienny niż hermeneutyczny sposób opisuje owo szczególne doświadczenie estetyczne. Zacznę od charakterystyki sądu smaku (sądu o pięknie), który posiada cztery znamiona podkreślające a-znaczeniowość doznania piękna:

Rozważany co do jakości sąd smaku okazuje się zupełnie bezinteresowny, tzn. aby wydać taki sąd nie możemy być zainteresowani istnieniem pięknego przedmiotu, nie może zatem kierować nami żaden „interes”: chęć zysku, pożądanie itp. Sąd estetyczny nie jest też sądem etycznym, ponieważ w przypadku tego drugiego też istnieje pewien „interes” (dobro pośrednie) i pewna wiedza (dobro samo w sobie): „to, co przyjemne, które jako takie ukazuje przedmiot jedynie w jego odniesieniu do zmysłu, musi przez pojęcie jakiegoś celu być najpierw podciągnięte pod zasady rozumu, aby jako przedmiot woli było nazwane dobrym”<sup>9</sup>. Upodobanie w pięknie nie jest tylko przyjemne (byłoby to w rozumieniu Kanta „patologiczne”), ale nie jest tym samym, co skłonność do czynienia dobra, bo dobro wiąże się z zainteresowaniem w istnieniu wartości obiektywnych. Sąd smaku jest zatem jedynym sądem naprawdę wolnym: i od zmysłowej skłonności i od szacunku i moralnego nakazu. Gdzie przemawia do nas zmysłowe pożądanie bądź prawo moralne, tam nie istnieje swoboda upodobania.

Sąd smaku rozważany co do ilości charakteryzuje się powszechnością i zarazem nie jest (jak sąd poznawczy) oparty na jakimkolwiek pojęciu rozsądku. Sąd smaku, jako że jest bezinteresowny, wyklucza indywidualność oceny dokonanej przez podmiot i zakłada się w nim ważność dla każdego taką samą. Powszechność tego sądu nazywa Kant podmiotową (subiektywną<sup>10</sup>). Jeśli przedmiot podoba się tylko mnie, nie może być w moim przekonaniu piękny, bo nie może dotyczyć własności rzeczy, lecz wyłącznie osobistych preferencji. A piękno nie jest względne, choć paradoksalnie jest podmiotowe (subiektywne). Co jeszcze ważne, powszechność sądu smaku jest aprioryczna, tzn. nie wynika z historycznej tradycji przekazywanej człowiekowi przez człowieka, ale jest niejako spontaniczna i nie

---

<sup>8</sup> Por. Derrida [2003] s. 175-214.

<sup>9</sup> Kant [2004] s. 68.

<sup>10</sup> Gałęcki termin *subjectiv* przekłada jako „subiektywny”, co po polsku znaczy będący oceną jednostkowego osądu. Tymczasem u Kanta słowo *subiektywny* jest przymiotnikową formą od rzeczownika *Subject*, „podmiot” i oznacza odnoszący się do formalnej, a nie do materialnej strony procesu poznawczego. W tym kontekście *subjectiv* należy przekładać jako podmiotowy.

poparta opiniami autorytetów - może taka być, ale nie należy to do istoty sądu smaku - choć „pospolicie ważna”<sup>11</sup>. Z drugiej jednak strony, sąd smaku jest zawsze jednostkowy, bez osobistego doświadczenia pięknego przedmiotu nigdy, na podstawie jakiegokolwiek logicznej argumentacji czy „prawideł”, nie mogą uznać go za piękny. Aprioryczność (poprzedzenie przyjemności zmysłowej oczu czy uszu) polega tu na „stanie umysłu, który zachodzi we wzajemnym stosunku władz przedstawiania”<sup>12</sup>, stan ten polega na odczuciu harmonii pomiędzy wyobraźnią (łączy dane naoczne w całość) a intelektem.

Sąd rozważany co do celowości nawiązuje do znamienia drugiego, bowiem cel, to tyle co „przedmiot pojęcia, o ile uważamy je za przyczynę przedmiotu”<sup>13</sup>. Nie istnieje żadna racja determinująca sąd smaku, na przykład obiektywna doskonałość czy zaspokojenie pożądanego. Kant pisze: „Trwamy przy kontemplacji piękna, gdyż kontemplacja ta sama się potęguje i reprodukuje”<sup>14</sup>. Jest to podmiotowa (subiektywna) celowość czysto formalna (materialna byłaby związana z „patologią” zmysłów, obiektywna z pojęciem moralnym lub z doskonałością). Piękno nie może wiązać się z żadnym celem, bo cel zakłada jakąś konkretną formę, którą należy osiągnąć. Gdyby jednak tak było, wówczas mielibyśmy do czynienia z pojęciem poprzedzającym doznanie piękna, a zarówno drugie jak i trzecie znamię sądu smaku to wyklucza. Piękno, które dopuszcza uprzednie pojęcie doskonałości nazywa Kant pięknem zależnym, a zatem nieczystym, zdeterminowanym przez to, jaka dana rzecz powinna być (cel) i czemu służyć. „Sąd smaku byłby w odniesieniu do przedmiotu o określonym celu wewnętrznym tylko wówczas czysty, gdyby ten, kto wydaje sąd, nie miał albo żadnego pojęcia o tym celu, albo w swym sądzie od niego abstrahował”<sup>15</sup>, zatem cel nie może być wyobrażony, nawet potencjalnie. Czyste piękno dalekie jest zatem i od ideału (ideał tworzony jest a posteriori i Kant nazywa go kanonem).

Pod względem modalności sąd smaku jest tylko powinnością warunkową, oczekiwaną, ale nie opartą na ideach rozumu. Opiera się na zasadzie, ale tylko podmiotowej (subiektywnej), porównywanej przez Kanta do szczególnego „sensus communis”. Kant zastanawia się, czy ów aprioryczny „sensus communis” jest efektem narzucanym nam przez władze rozumu czy też „konstytutywną zasadą

---

<sup>11</sup> Kant [2004] s. 81.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 89.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 109.

możliwości doświadczenia”<sup>16</sup>, pierwotną i naturalną. Na tej niepewności sądu smaku poprzestaną.

Zdaniem francuskiego filozofa: cel (kres) jakkolwiek rozumiany (jako istnienie, pojęcie, doskonałość, zwieńczenie itp.) musi być brutalnie odcięty, i to w chwili, gdy doznanie piękna „napina” się ku niemu. Przy czym, co Derrida interpretując myśl Kanta podkreśla, nie każda celowość bez celu (jako pewne „bez”) musi być piękna. „Ani sama nieobecność, ani też sama obecność celu nie dałaby [piękna]. Ale może to zrobić ślad jego nieobecności”<sup>17</sup>. Podaje tu, za Kantem, przykład narzędzi odnalezionych przez archeologów, którzy to odkrywcy pozostają w niewiedzy, jakie były motywy kierujące tworzącymi owe narzędzia. Niemożność ujżenia celu przy jednoczesnej pewności, że cel ten istnieje, świadczy o niekompletności takich twórców jak znalezione narzędzia. Natomiast piękno dzikiego kwiatu jest kompletne, ponieważ choć całe zmierza ku celowi, cel nie może zostać osiągnięty i nawet ujrzany przez doznającego piękno owego kwiatu, bo celu tego po prostu w sensie intelektualnym czy historycznym brakuje. Mówiąc bardziej precyzyjnie: nieobecność celu jako pewien brak nie może być w jakikolwiek sposób uzupełniona wiedzą i to sprawia, że doznanie jest niepodatne na ujęcie intelektualne, które to ujęcie zmierza do doskonałości, skończoności i pełni wiedzy, jako wyczerpanym systemem. Jest to jakby „ślad nieobecności celu”, pełnia, ale poza (przed?) systemem.

Nasuują się tu myśli o analogii pomiędzy powyżej opisaną koncepcją Kanta a etyczną praktyką dekonstrukcji (chodzi przede wszystkim o prace późniejszego Derridy) z jej charakterystycznym nastawieniem „uprzednim” względem pracy interpretacyjnej, a które za francuskim filozofem można nazwać „oczekiwaniem na nadejście Innego”<sup>18</sup> czy też choćby niemożliwą do osiągnięcia sprawiedliwością. Stanowisko Derridy można pomimo wszystko nazwać etycznym, bowiem po zdekonstruowaniu wszelkich zasad etycznych, Derrida ustanawia jednak, idąc do pewnego momentu tropem Levinasa, pewną instancję nadrzędną. Trzeba jednak zaznaczyć, że owo źródło, zgodnie z całą nauką francuskiego filozofa, nie jest nigdy w pełni pierwotne i obecne, mówię raczej o nadrzędności w sensie: niemożliwości zdekonstruowania owej pierwotności. I tak: zarówno sprawiedliwość, odpowiedzialność, jak i otwarcie na Innego (pierwsza zgoda podmiotu na to, by Inny mógł dla niego zaistnieć i wejść w jakąkolwiek relację) czy szerzej pojęte oczekiwanie na Innego, Boga, Mesjasza jest pewnym

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>17</sup> Derrida [2003] s. 105.

<sup>18</sup> Derrida [1996] s. 98.

warunkiem „a priori” samej dekonstrukcji – nie jest możliwe zdekonstruowanie prawnych norm, jeśli nie działamy w imię sprawiedliwości, nie jest możliwe zdekonstruowanie autorytarnej wypowiedzi Innego, jeśli uprzednio nie otworzyliśmy się na tegoż Innego zaistnienie. Inaczej mówiąc: nie jest możliwa jakkolwiek krytyka pewnego stanu rzeczy, jeśli nie czynimy jej w imię „a priori” danego otwarcia. W jednym z wywiadów filozof tak to wyjaśnił: „Dlatego właśnie powiedziałem, że warunkiem możliwości dekonstrukcji jest potrzeba sprawiedliwości”<sup>19</sup>. Ale otwarcie to trudno nazwać celem możliwym do osiągnięcia, jest to raczej otwarcie, które uniemożliwia zamknięcie jako jednoznaczną ocenę, pełny opis, wyjaśnienie.

Praca dekonstrukcyjnej interpretacji staje się pełna niczym „piękno dzikiego tulipana”, właśnie dlatego, że cała „napinając” się ku celowi, nie może tego celu osiągnąć, „odcięcie” etycznego, tym bardziej zaś czysto intelektualnego celu czyni ją kompletną w przeciwieństwie do interpretacji dokonywanych poprzez osądzenia w świetle prawa czy klasycznie systemowej etyki, które powinny zostać pozytywnie zakończone poprzez wydanie wyroku albo oceny, i które, przez to właśnie, są zawsze niedoskonałe i niekompletne, podobnie zresztą jak tzw. prawa nauki. Jeszcze mocniej: owo „napinanie się” ku celowi związane jest z tym, że cel ten nie istnieje, a nie po prostu jest nierozpoznany. Nie istnieje, ale jako „ślad nieobecności” (tak Derrida pisze między innymi o Bogu). Jeśli celem dekonstrukcji jest odpowiedzialna, etyczna interpretacja, a dziś wydaje się to dość oczywista teza<sup>20</sup>, można powiedzieć, że Derrida wpisuje się na swój własny sposób w pogląd o estetyzacji etyki, mało tego, wydaje się, że same „założenia” dekonstrukcji wykluczają etykę jako jakkolwiek rozumiane podporządkowanie się zasadzie etycznej i spełnienie jej warunków. Derrida od razu ujrzałby w tym z jednej strony kolejny rodzaj przemocy, z drugiej chytry sposób na zwolnienie jednostki ludzkiej z odpowiedzialności – kiedy możemy powołać się na konkretną zasadę i jej podporządkować, unikamy, zdaniem francuskiego filozofa, odpowiedzialności. Mało tego, z zasadami jest tak, że stanowią one wygodne usprawiedliwienie dla naszych koniunkturalistycznych zachowań, ponieważ zawsze można znaleźć zasadę i interpretując ją w wygodny dla siebie sposób, uczynić z niej usprawiedliwienie dla takiego a nie innego, wygodnego dla nas postępowania. Dekonstrukcja, której

---

<sup>19</sup> Caputo [1997] s. 16.

<sup>20</sup> Wbrew interpretacji Banasiaka, por. Banasiak [2002] s. 98, uważam, że w ramach praktyki post-strukturalistycznej, którą można krótko streścić jako niemożność wychylenia się poza tekst oraz jego silną choć rozproszoną władzę, Derrida przyjmuje odpowiedzialność za takie a nie inne uprawianie teorii i zgadza się co do istnienia interpretacji bardziej i mniej wartościowych, bardziej i mniej etycznych, por. Derrida [1984] s. 123.

celem jest „bezcelowość” polega na byciu absolutnie wolnym oraz na jednoczesnym (co bardzo ważne) byciu świadomym tej wolności. A jak mówił sam Derrida: „nie ma możliwych decyzji i odpowiedzialności bez przejścia przez aporię. [...] Gdybym z góry wiedział, co należy w każdej chwili czynić, nie byłoby decyzji ani odpowiedzialności”<sup>21</sup>. Dekonstrukcja nie jest oczywiście tożsama z destrukcją jakiegokolwiek tekstu czy systemu, jednakże decyzje wynikające z oparcia się na zastanych przez podmiot zasadach byłyby w gruncie rzeczy decyzjami nieetycznymi, ponieważ dla uzasadnienia własnego działania odwoływalibyśmy się wówczas do instancji autorytetu i tym samym zrzucalibyśmy z siebie odpowiedzialność za własne postępowanie.

Zatem decyzja etyczna nie polega na tym, by działać zgodnie z jakimkolwiek systemem czy zmierzać konsekwentnie do celu nie- lub rozpoznanego, ale istniejącego, lecz by, poprzez uświadomienie sobie aporetyczności każdej sytuacji wymagającej decyzji czy poprzez zdanie sobie sprawy z niemożliwości dokonania wyboru między różnymi systemami; nie odwoływać się do żadnego z nich i wziąć na siebie pełną odpowiedzialność. I w tym kontekście nasuwa się kolejne skojarzenie z Kantowskim przykładem o odkryciu narzędzi nie wiadomo do czego służących, tzn. cel istnieje, ale jeszcze go nie znamy. Tak pewnie jest, kiedy działamy naszym zdaniem etycznie, choć ostateczny cel (w teologii Św. Tomasza cel etyczny jest zawsze jeden: Bóg, którego do końca nie rozumiemy, zaś cele estetyczne dla odmiany są cząstkowe i konkretne) jest nie do końca rozumiany i poznany. Bóg jako ów nieznan w ostateczności kierunek, ale możliwy do osiągnięcia (lub przynajmniej konieczny do osiągnięcia) być może bardziej charakterystyczny jest dla tradycji żydowskiej niż późno chrześcijańskiej<sup>22</sup>. Sądzę jednak, że Derrida, choć momentami bliski jest koncepcji Boga Starego Testamentu, za Lacanem odróżnia celowość bez celu interpretacji, a szerzej: ludzkich decyzji (Lacan powiedziałby: radykalną inność Innego jako języka, któremu już brak Innego Innego) od specyficznej, judaistycznej, ale jednak określonej kulturowo i historycznie wykładni Boga-Innego jako celu<sup>23</sup>. Zatem tezą moją jest, że Derrida przekracza pojęcie celu, choćby nieznanego i przerażającego w kierunku Kantowskiej celowości bez celu.

---

<sup>21</sup> Słowa Derridy podaje za: Burzyńska [2001] s. 424.

<sup>22</sup> Mam na myśli fakt, że „niewiedza co do właściwych zamiarów Innego-Boga, rodząca w człowieku poczucie głębokiej egzystencjalnej niepewności i bojaźni, jest najtrudniejsza przezeń do zaakceptowania” właśnie w tradycji żydowskiej, por. Dybel [2006] s. 198.

<sup>23</sup> Choć różnice między tymi podejściami są chwiejne i wymagają odrębnego omówienia. Na ten temat porównaj: Dybel [2006] s. 185-216.



Można ująć tę postawę jako swego rodzaju „luzowanie”<sup>24</sup> Platońskiej triady (prawda, dobro, piękno) nie na rzecz dobra (tak, jak rozumiał je Platon), ale na rzecz piękna rozumianego po Kantowsku. Sądy dekonstrukcji posiadają cztery znamiona: Są po pierwsze bezinteresowne, w tym sensie, że ani nie roszczą sobie prawa do etycznych rozstrzygnięć, ani nie sprowadzają się tylko do wyrażenia uczucia przyjemności, choć są z przyjemnością mocno powiązane (ten aspekt dekonstrukcji widoczny jest zwłaszcza we wcześniejszych tekstach Derridy). Po drugie roszczą sobie prawo do powszechności, do powagi i ogólnego obowiązywania, ale jednocześnie podkreśla się w nich niepowtarzalność i jednostkowość (bezpośredni kontakt z tekstem) „przykład [historyczny konkret] przychodzi jako pierwszy”<sup>25</sup>. Po trzecie, są bezcelowe, tzn. stoją w opozycji do pojęć ogólnych całego języka związanego z zachodnią metafizyką i nic ich nie determinuje. Albo mówiąc precyzyjniej: w swoisty sposób determinuje je jedynie język, któremu dekonstrukcja się przeciwstawia i który zakreśla jej granice. Niemniej w ramach tych granic, czyli wszystkiego, co można powiedzieć, istnieją setki nieprzewidywalnych możliwości, których nie sposób z góry określić. Wreszcie po czwarte, co wiąże się z poprzednimi: każdy sąd dekonstrukcji jest powinnością warunkową, oczekiwaną, ale niepewną. Słynne słowa Michaela de Montaigne’a, które Derrida cytuje w jednym z tekstów i które stanowią by mogły motto niniejszego artykułu: „O przyjaciele moi! nie ma na świecie przyjaciół”<sup>26</sup> doskonale oddają sens i strategię dekonstrukcji: gdyby istnieli prawdziwi przyjaciele (podobnie: gdyby istniała jedna prawda, jedna zasada moralna) wówczas wysiłek ich poszukiwania nie byłby nieskończony, ale po prostu celowy, jak gdyby z góry narzucony i możliwy w pewnym momencie historycznym do osiągnięcia poprzez zatrzymanie czasu historii. A powyższą heglowską możliwość Derrida zdecydowanie odrzuca, francuski filozof jest antydialektyczny, bowiem jego zdaniem, elementy procesu „czasowania” są niewspółmierne, nigdy nie stopią się w jakiejś syntezie. Jeden z tych

---

<sup>24</sup> Pojęcie „luzowania” oznacza specyficznie rozumiane heglowskie „Aufhebung”, a jest to francuskie „relever” – przekroczenie, zniesienie, uchylene. Używa go Bogdan Banasiak w swoim tłumaczeniu tekstu Derridy „Szyb i piramida. Wstęp do semiologii Hegla”, por. Derrida [1992] s. 69. Pojęcie „luzowanie” w znaczeniu przekroczenia czegoś używa także Anna Burzyńska, por. Burzyńska [2006], s. 13 i n. Sens jego jest nieco inny niż lepiej brzmiącego po polsku „przekroczenia” czy „zniesienia”, bowiem „luzowanie” to nie porzucenie zastanej teorii w celu przejścia na inny, wyższy poziom, lecz przemieszczenie różnych jej członów, rozbicie całości niejako od środka, bez możliwości ponownego połączenia części w spójną całość. Pojęcie to powinno kojarzyć się z obluźowaniem śruby w maszynie. Można zatem powiedzieć, że „luzowanie” powtarza, ale i przedrzeźnia heglowskie „zniesienie”.

<sup>25</sup> Derrida [2003] s. 62.

<sup>26</sup> Derrida [2001] s. 46.

elementów jest jak ziarno piasku w bucie, którego nie można zdjąć – im dłużej idziemy, tym bardziej uwiera.

Ostatnia kwestia, którą chciałabym poruszyć dotyczy związku piękna i śmierci. Zacytuję Derridę: „przyjemność [estetyczna – dop. B. Ch.] determinuje sąd smaku oraz zagadkę **okrytego żałobą** odniesienia do piękna”<sup>27</sup>. Jakie perspektywy interpretacyjne rodzi Kantowska celowość bez celu jako „złożenie w krypcie tego, co istnieje – o ile istnieje”<sup>28</sup> w odniesieniu do kwestii skończoności egzystencji? Dlaczego Kant wydaje się francuskiemu filozofowi momentami tak Nietzscheański?

Derrida konieczną przy doznaniu piękna celowość bez celu kojarzy ze śmiercią. Samo wykluczenie interesowności jest jakiegoś rodzaju uśmierceniem własnego pożądania, wszak warunkiem ukonstytuowania się sądu estetycznego jest brak zainteresowania istnieniem pięknego przedmiotu. Życie można ocenić jako piękne i dobre zarazem (słów tych używam jako synonimów, gdyż usprawiedliwia mnie nie tylko tradycja, ale i kontekst), choć trudno byłoby wskazać na cel, który ma osiągnąć. Samo zmierzanie życia do celu – kresu, czy jak pisał Derrida „napinanie się” ku celowi, musi zostać brutalnie ograniczone śmiercią, ale paradoksalnie także i tym samym od niej uwolnione. Trudno byłoby powiedzieć o czymś życiu, że „było piękne”, jako o czymś, co odeszło, ponieważ, tak jak w dzikim tulipanie, piękno nie dotyczy przemijania, jest wieczne. Tulipan czyli życie jest piękne, ale najpierw trzeba go doświadczyć. Przy czym, jak pisze Derrida, po takim zdaniu musi nastąpić „efekt otwartych niemo ust”<sup>29</sup>: powinno się coś jeszcze dodać, uzasadnić tezę, ale istotą tego, co chcemy powiedzieć jest pozadyskursywność tego czegoś. Pozadyskursywność nie w sensie irracjonalnego uczucia, lecz luki między słowami albo jeszcze dokładniej: niewystarczalności słów.

„Śmierć zapowiada [piękno], ale sama w sobie nie jest piękna”<sup>30</sup>. Czy jest możliwe, aby życie było piękne pięknem czystym, nie poddanym prawu doskonałości? Gdyby tak szeroko zinterpretować Kantowską naukę o pięknie (wbrew samemu Kantowi), wówczas łatwiej byłoby utrzymać w mocy albo choć podeprzeć Freudowsko-Nietzscheańskie twierdzenie o śmierci jako celu, do którego zmierza życie, czy wieczności, która ma zastąpić nasze wychylenie w przyszłość. Trwanie

---

<sup>27</sup> Derrida [2003] s. 56.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 112.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 104.

w wieczności, tak jak widział je Nietzsche, jest w gruncie rzeczy trwaniem bez strachu przed śmiercią<sup>31</sup>.

Życie jawiłoby się jako bezcelowe, zaś śmierć jako „bez czystego cięcia” – byłaby przerwaniem życia świadczącym o nieistnieniu jakiegokolwiek jego celu, choć piękne życie „napinałoby się” ku śmierci, w jakimś sensie „pragnęło” jej i ciągle ją odraczało, to nie byłoby związane wyłącznie z zachowaniem własnego istnienia, gdyż śmierć by go po prostu nie dotyczyła. Jak pisał Slavoj Žižek: tylko gdy ulegamy temu, co ważniejsze niż zachowanie życia podyktowane strachem przed śmiercią, „gdy jesteśmy zdecydowani podjąć to ryzyko, naprawdę żyjemy”<sup>32</sup>. Życie, choć z konieczności związane z przyjemnością, wykraczałoby zarówno w swoim trwaniu, jak i w zakończeniu swego trwania, poza nią, można trywialnie powiedzieć – strach przed śmiercią jawiłby się niczym sprzeczność, skoro po prostu śmierć by życia nie dosięgała. Jak pisał Kant: „Trwamy przy kontemplacji piękna, gdyż kontemplacja ta sama się potęguje i reprodukuje”. Przekładając to na moją interpretację późniejszych pism Derridy: szukamy przyjaciół, bo nie o przyjaciół, ale bardziej o samo szukanie nam idzie... Trawestując słowa Derridy: „Marzeniem staje się [...] malarstwo [życie] bez prawdy i bez obciążeń – malarstwo [życie], które nie bojąc się ryzyka, że nic nikomu nie będzie mówiło, nie przestanie malować [trwać]”<sup>33</sup>.

## Bibliografia

- Banasiak [2002] – B. Banasiak, *De interpretatione. Deleuze versus Derrida*, „Nowa Krytyka” (13) 2002.
- Burzyńska [2006] – A. Burzyńska, *Anty-teoria literatury*, Kraków 2006.
- Burzyńska [2001] – A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2001.
- Caputo [1997] – J. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, ed. with a commentary by J. Caputo, New York 1997.
- Derrida [1984] – J. Derrida, *Deconstruction and the Other*, [w:] R. Kearney, *Dialog with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester 1984.
- Derrida [2002] – J. Derrida, *Kres człowieka*, [w:] *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.
- Derrida [2001] – J. Derrida, *Polityka przyjaźni*, tłum. T. Zarębski, „Odra” (7-8) 2001.

---

<sup>31</sup> Por. Żelazny [2007] s. 191-195.

<sup>32</sup> Žižek [2006] s. 130.

<sup>33</sup> Derrida [2003] s. 94.

- Derrida [2003] – J. Derrida, *Prawda w malarstwie*, tłum. M. Kwietniewska, Gdańsk 2003.
- Derrida [1996] – J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie innego*, tłum. M.P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996.
- Derrida [1992] – J. Derrida, *Szyb i piramida. Wstęp do semiologii Hegla*, tłum. B. Banasiak, [w:] idem, *Pismo filozofii*, Kraków 1992.
- Dybel [2011] – P. Dybel, *Prawda sztuki, prawda w malarstwie. Uwagi na temat myśli o sztuce Jacquesa Derridy w jego książce „Prawda w malarstwie”*, [w:] *Prawda w malarstwie*, red. K. Gliszczyński, Gdańsk 2011.
- Dybel [2006] – P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*, Kraków 2006.
- Gadamer [1993] – H.G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993.
- Kant [2004] – I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004.
- Norris [2001] – Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybyśławski, Kraków 2001.
- Żelazny [2007] – M. Żelazny, *Nietzsche. „Ten wielki wzgardziciel”*, Toruń 2007.
- Žižek [2006] – S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. A. Kropiwnicki, Wrocław 2006.