

Andrzej Szahaj

"Efekt inskrypcji : Jacques Derrida i literatura", Michał Paweł Markowski, Bydgoszcz 1997 : [recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 90/2, 222-228

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

nia — Marian Maciejewski swego czasu umieścił cykl Mickiewicza w kontekście przeobrażeń poezji opisowej. Najistotniejsza okazała się wówczas opozycja między bezpośredniością wrażenia i terażniejszością obserwacji a oświeceniowym prymatem erudycji w opisie. Innowacją w *Sonetach* było — zdaniem Maciejewskiego — nie tyle przyznanie prymatu subiektywności percypującego podmiotu, co raczej autonomizacja sfery przedmiotowej. W takiej perspektywie opozycja między percepcją audytywną a wizualną znalazła się na drugim planie, gdyż obydwa rodzaje doznań stały się gwarancją autentyczności opisu z autopsji, przeciwstawionego aprioryzmowi poetyki klasycystycznej¹⁴.

Czy taka wielowkładalność oznacza obehwładnienie semantyki samego tekstu? Niekoniecznie. To prawda: przekonanie, że literaturoznawstwo może być wiedzą ścisłą i weryfikowalną, nie jest dziś tak popularne jak ćwierć wieku temu. Zapewne bardziej niż w czasach ofensywy strukturalizmu skłonni jesteśmy przyznać, że także w poetyce często niemożliwa jest czysta deskrypcja, wiele zależy zaś od interpretacji. Nie musi to jednak prowadzić tylko w stronę subiektywnych impresji, ludycznej zabawy bądź arbitralnej kreacji. Sam Stankiewicz wykazuje dużo umiaru i dystansuje się wobec obu skrajnych stanowisk: sceptycznego relatywizmu i dogmatycznego esencjalizmu (s. 63). Nie wierzy w możliwość lektury ostatecznej, nie zrelatywizowanej do jakiegoś ograniczonego punktu widzenia. Jednocześnie jednak nie przesuwa komentarza do sfery dowolności. Twierdzi, że interpretacja jest odbiorem uwarunkowanym wybraną siatką pojęć, skrępowanym określonymi założeniami. Znaczenie tekstu jest zatem — zdaniem Stankiewicza — względnie „obiektywne”, ale nie „immanentne”. Nie leży wyłącznie po jednej stronie: albo tekstu, albo odbiorcy, ale okazuje się rezultatem interferencji różnych kodów.

Grzegorz Grochowski

Michał Paweł Markowski, EFEKT INSKRYPCJI. JACQUES DERRIDA I LITERATURA. Bydgoszcz 1997. Studio Φ & Wydawnictwo „Homini”, ss. 432.

Trudno znaleźć w dzisiejszej humanistyce postać, która stałaby się bardziej kontrowersyjna niż Jacques Derrida. (Być może jedynie prace Richarda Rorty'ego wywołują równie wiele skrajnych reakcji.) I, jak to często bywa z osobami, które zdobyły sobie dobrą bądź złą sławę, każdy czuje się uprawniony do wydawania sądu na temat autora *De la grammatologie*, choć z pewnością nie każdy zapoznał się z jego twórczością. W ten sposób nazwisko Derridy poczyna funkcjonować jako znak czegoś ogólniejszego: dla jednych — upadku humanistyki, dla innych — nadziei na jej odnowę w duchu swobodnego, antydogmatycznego myślenia. Bezwarunkowa akceptacja napotyka reakcję w postaci hysterii potępienia i odrzucenia. *Guru* lub diabeł wcielony: Derrida pędzi żywot naznaczony piętnem filozoficznego awanturnictwa. A przecież wystarczy nieco dystansu, aby ujrzyć jego dokonania w innym świetle, aby z morza słów, które napisał, z siatki pogmatwanej narracji i nieźnośnej manieri pisarskiej wydobyć myśli warte rozważenia bez przesądzenia z góry, czy rezultatem ich oceny będzie pochwała, czy odrzucenie („wydobyć myśli” oznacza tu, rzecz jasna, zrekontekstualizować tekst Derridy, a nie pozbyć się szaty języka i ujrzyć myśli same w królestwie czystej myśli bytujące; Derrida ma rację: obracamy się zawsze w obrębie jakiegoś tekstu, jednak tekst tekstowi nierówny...). Nie jest to robota łatwa, ale przecież możliwa do wykonania, co książka Michała Pawła Markowskiego dobitnie potwierdza. O ileż łatwiej jednak wyrażać wstręt do dzieła Derridy, z lubością obnażając jego pogmatwany styl i niejasność narracji, o ileż łatwiej używać filozofa jako straszaka, ostrzeżenia — oto patrzcie, co się

¹⁴ M. Maciejewski, *Od erudycji do poznania. Z dziejów romantycznej liryki opisowej*. „Roczniki Humanistyczne” 1966, z. 1.

dzieje, gdy ktoś schodzi ze świętej ścieżki Rozumu (a jak wiadomo, w przypadku polskiej humanistyki jest ona wyznaczona raz na zawsze przez uczonych z kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej...). Badacza czeka wtedy to, co stało się jakoby udziałem autora *De la grammatologie* – pomieszanie języków, kołowacizna, bełkot i pustka. Tymczasem Derrida jest myślicielem nie lada, prawda, że niegrzecznym, bo trudnym i kapryśnym, niejasnym czasami i powikłanym, ale przecież często i tak o niebo głębszym, ciekawszym niż niektórzy piszący jak Pan Bóg przykazał przedstawiciele jakiejś „porządnej” wersji humanistyki. Żeby jednak zrozumieć i docenić poglądy Derridy, trzeba tego chcieć, trzeba odrzucić na bok swoje uprzedzenia co do stylu uprawiania myślenia humanistycznego, a zadać sobie trud czytania jego prac nie po to tylko, by ukazać nieznośną pokrętność stylu (stosunkowo łatwe i jałowe zajęcia), lecz po to, aby spoza niej wydobyć kilka przynajmniej myśli godnych rozważenia. Chociaż sam również nie przepadam za stylem pisarskim autora *De la grammatologie*, cenię sobie raczej anglosaską przejrzystość i umiar w filozoficznym obrazowaniu, jednak byłbym ostatnim, który odmówiłby francuskiemu filozofowi zasług, jakie wychodzą na jaw, gdy tylko myśl jego stosownie zrekontekstualizowaną, a nie styl jej przedstawiania weźmie się pod uwagę. Cenię też sobie ogromnie tych, co przedarli się przez tor przeszkód złożony z prac Derridy dotarli do mety i nie zmęczeni owym biegiem zdolali doświadczenia swe opisać tak, że ci, którzy nawet nie wystartowali, poczuli, co to znaczy biec ramię w ramię z autorem *De la grammatologie*. Dlatego cenię i szanuję pracę wykonaną przez Markowskiego, ale, inaczej niż on, cenię też i szanuję pracę wykonaną przez innych derridologów. Mam tu na myśli w szczególności grupę badaczy literatury i teorii literackiej skupionych na Uniwersytecie Śląskim (Wojciech Kalaga, Tadeusz Sławek, Tadeusz Rachwał, Emmanuel Prower), którzy już w latach siedemdziesiątych rozpoczęli systematyczne studia nad twórczością Derridy, jak i nad innymi interesującymi aspektami rozwoju współczesnej humanistyki. Utworzyli oni ważny ośrodek badawczy o dorobku trudnym do przecenienia. Stąd też za niepotrzebne i niesprawiedliwe poczytuję uwagi Markowskiego dorobek ów lekceważące (zob. s. 56–57). Nie sądzę, aby musiał poprawiać sobie samopoczucie obniżaniem rangi dokonani poprzedników na polu, które on sam eksploatuje.

Wróćmy do recenzowanej książki. Najpierw wszak jeszcze jedna uwaga o znaczeniu nieco bardziej ogólnym. Oto pisząc o czyichś poglądach, pracach, twórczości możemy przyjąć, z grubsza biorąc, dwie metody postępowania: jedna polega „na pisaniu a u t o r e m”, którego omawiamy (np. „na pisaniu Derridą, Heideggerem czy Husserlem”, żeby wymienić tylko tych, co najczęściej stają się pokusą takiego zabiegu), druga – na przekładaniu czyichś poglądów na jakiś inny język, zewnętrzny wobec dzieła. W przypadku recenzowanej książki mamy do czynienia raczej z tym pierwszym sposobem pisania, a to – przyznam – nie wydaje mi się jej zaletą. Ale i tak pozostaje ona znacznie jaśniejsza niż pierwowzór, pełniąc w ten sposób udanie rolę egzegezy, objaśnienia, tłumaczenia i wstępu do... Mam jednak wrażenie, że można było pisać o Derridzie jeszcze klarowniej, jeszcze mniej dając się uwieść jego manierze pisarskiej, jeszcze wyraziściej rekontekstualizować jego teksty i przekładać je na tekst własny. Marzy mi się książka napisana o Derridzie przez kogoś, kto pozostaje mu życzliwy i zarazem nie daje się uwieść. Markowski jest chyba uwiedziony, choć na szczęście nie wpada z tego powodu, jak wielu innych, w histerię.

Zgodzić się trzeba z autorem recenzowanej tu książki, iż sposób recepcji dzieła Derridy przez polskich filozofów pozostawia wiele do życzenia. Warto jednak pamiętać, że pewne lekceważenie, jakie spotyka Derridę w kręgach akademickiej filozofii (ale przecież i literaturoznawstwa), nie jest zjawiskiem szczególnie widocznym w Polsce. Wszędzie na świecie analizowanie twórczości Derridy przypadło w udziale raczej reprezentantom teorii literatury niż filozofom (wyjątkiem jest tu z pewnością Richard Rorty, który będąc znakomitym filozofem analitycznym w pewnym momencie bardzo poważnie i życzliwie zajął się twórczością autora *De la grammatologie*). Sądzę, że przy-

czyną nikłego zainteresowania filozofów Derridą leży w jego obsesyjnym analizowaniu samego tekstu, procesu pisania i czytania oraz — co tu kryć — w dosyć nieznośnej manierze pisarskiej. Ta ostatnia jednak nie może stanowić głównej wymówki, wszak np. pisarstwo Georga Friedricha Wilhelma Hegla czy Martina Heideggera nie wydaje się ani trochę łatwiejsze do przyswojenia. Problem polega raczej na tym, że, jak słusznie zauważa Markowski: „Pisanie i czytanie [...] (w takim przynajmniej znaczeniu, o jakim była mowa [tzn. w derridowskim]) to dość grząski obszar, po którym filozofie stąpają niechętnie, wybierając raczej ubity grunt czystego rozumowania” (s. 25). Rzeczywiście, w tym punkcie Markowski (Derrida) zdaje się mieć rację. Filozofowie zawsze byli skłonni traktować wytworzenie tekstów jako konieczny, lecz pożałowania godny wymóg ludzkiej komunikacji. Ich ukrytym ideałem było komunikowanie samych myśli od nadawcy do odbiorcy, przy zminimalizowaniu pośrednictwa języka, słowa, mowy, które, jak sądzono, jedynie zakłócają czystość filozoficznego wglądu. W tym sensie można by rzec, iż ukrytą nadzieją filozofii i filozofów była „bezcieleśność”, bytowanie na wzór boski, gdzie słowa są zbędne i niepotrzebne, albowiem wszystko jest (ma być) jasne. Przed prawdą stanąć winniśmy w olśnieniu, jak to sugerował Platon, któremu udało się „w mówić” kulturze zachodniej mit o istnieniu czystej myśli. (To skądinąd pasjonująca zagadka: dlaczego przegrali z nim batalię o charakter zachodniej kultury sofiści; wszak ponad 2000 lat przed Derridą czy Stanleyem Fishem zrozumieli oni tekstualną, konwencjonalną i kontekstualną naturę ludzkiej komunikacji.) Trudno dorzucić cokolwiek do trafnych analiz tego zjawiska przeprowadzonych przez Derridę. Można jedynie stwierdzić, iż tak jak filozofowie nie chcą się pogodzić z tym, że filozofia jest pisana i że np. trudno jednoznacznie, raz na zawsze oddzielić ją od literatury, tak samo nie chcą się pogodzić z tym, iż stanowi ona twór historyczny i kulturowy. Z drugiej strony — jest coś na rzeczy w ich (naszym) upieraniu się przy tym, aby myśli nie „zagadywać”, nie obciążać nadmiernym bagażem słów, bo choć wypada się zgodzić, że nie ma myśli bez języka, bez słów (punkt dla Derridy), to jednak teksty tekstom nierówne, a mowa może być bardziej lub mniej pokretna, literatura zaś bardziej lub mniej urzekająca. I chociaż, wbrew temu, co sądzą najradzykalniejsi obrońcy jasności stylu, trudno tu o jakiegokolwiek nie budzące wątpliwości kryteria, nie znaczy to, że takowych w ogóle nie ma. Są one zmienne i nietrwale, lokalne i wewnątrzdykursywne, ale są i warto je chyba brać pod uwagę. Broniąc Derridy przed oskarżeniami o głupotę, nie mogą jednocześnie nie wyrazić przekonania, iż doprawdy nie trzeba być aż tak zawikłanym, aby być mądrym. Rozumiem, że styl Derridy ma pokazać, jak tekst „pracuje”, oraz że autorowi *De la grammatologie* idzie w gruncie rzeczy o jedność teorii i praktyki, by użyć tego marksowskiego wyrażenia. Upierać się będę jednak, iż można osiągnąć te same cele, które postawił sobie Derrida, przy użyciu prostszych środków (pisarstwo nie musi być tożsame z gadulstwem). Przekonuje mnie o tym np. twórczość Stanleya Fisha, który wszak wygłasza często stwierdzenia przypominające tezy Derridy, ale robi to znacznie jaśniej i prościej. A chodzi o rzeczy niezwykle ważne. Np. o dostrzeżenie funkcji retoryki w pisaniu i argumentowaniu, o antyfundacjonalizm epistemologiczny, krytykę metafizyki, o słuszne i przekonujące wskazanie na niemożność ustalenia ostatecznego znaczenia tekstu czy nawet słowa, o intertekstualizm, rolę interpretacji i wiele innych spraw, które Derrida (a także Fish) podkreśla, Markowski zaś znakomicie opisuje i odtwarza, dodając swój na ogół trafny i twórczy komentarz. Znajdujemy zatem w recenzowanej książce nie tylko bardzo dobre (choć wciąż trudne) wprowadzenie do Derridy, ale i coś znacznie więcej: błyskotliwą analizę zagadnień, którymi sam Derrida się zajmuje, krytyczne rozważenie literatury poświęconej autorowi *De la grammatologie* oraz celne naświetlenie tła i genezy jego idei. Czego żądać więcej? Książka Markowskiego jest jedną z najlepszych prac o Derridzie w ogóle i w interesie całej polskiej humanistyki byłoby, aby jak najprędzej została udostępniona czytelnikom obcojęzycznym.

Derrida wyłożony przez Markowskiego staje się myślicielem jeszcze bardziej atrakcyjnym. Udaje się bowiem autorowi *Efektu inskrypcji* przedstawić jego główne tezy

w sposób tak przekonujący i dobrze udokumentowany, że grozi to osiągnięciem efektu paradoksalnego: uznaniem przez czytelników, iż lepiej czytać Markowskiego niż samego Derridę. A zadanie nie było łatwe. Nieporozumienia i wątpliwości, będące, jak słusznie zauważa badacz, owocem publicystycznego upraszczania wizerunku Derridy-filozofa bądź też wyrazem bezradności wobec nowatorstwa proponowanych idei narastających się wokół takich pojęć, jak „śląd”, „dekonstrukcja”, czy twierdzenia, „że nie ma niczego poza tekstem”, uniemożliwiły już prawie komunikację nie tylko między zwolennikami podejścia autora *De la grammatologie* a jego przeciwnikami, lecz i wzajemną komunikację tych pierwszych. Nie ma tu miejsca, aby charakteryzować wszystkie trafne, moim zdaniem, wykładnie filozofii Derridy, jakie można znaleźć w książce Markowskiego. Powiem jedynie, że zarówno jego obrona idei intertekstualności, jak i dekonstrukcji, efektu inskrypcji oraz różni, wreszcie relacji między literaturą a filozofią wydaje mi się raczej przekonująca. Mam jednakże poważne zastrzeżenie, które wiąże się z całością tez Derridy, a zarazem z ich eksplikacją dokonaną przez Markowskiego. Idzie mianowicie o to, że chociaż Derrida ma rację, iż np. nie sposób znaleźć jakiegoś ostatecznego znaczenia tekstu, a nawet słowa, czy ostrej i wyraźnej granicy między literaturą a filozofią, mimo to w praktyce kulturowej odnajdujemy i jedno, i drugie. Derrida, choć z pewnością zauważa ten aspekt problemu, akcentuje przede wszystkim, być może na użytek polemiki, nieokreśloność znaczenia. Jednak wydaje się, że znaczenie, choć zawsze jest konwencjonalne, to przecież wcale nie mniej rzeczywiste; na jego ustalenie (konstrukcję) wpływ mają przede wszystkim wspólnoty interpretacyjne i przesądzenia kulturowe. Słowem, język nie pracuje w nieograniczonej przestrzeni wolności, lecz jest zawsze ograniczony tym, co może być powiedziane w danej kulturze, a co, choć konwencjonalne i historycznie zmienne, pozostaje w pewnym sensie „literalne”. Tak więc choć Derrida np. ma teoretycznie rację twierdząc, że nasza identyfikacja znaczenia zawsze odwleka się, w tym sensie, iż zawsze możemy zapytać o znaczenie tego, co miało stanowić podstawę znaczenia itd., to jednak zarazem nie ma racji, gdyż nie dostrzega, że w rzeczywistej praktyce ustalania znaczeń nigdy nie zmierzamy do nieskończoności. W którychś momencie powiadamy, a raczej — powiada nam się: to coś znaczy właśnie to, a nie co innego. Oczywiście jest tak, jak twierdzi Derrida: owo ustalone znaczenie z reguły (przynajmniej w kulturze zachodniej) nie jest czymś trwałym i niezmiennym, nie jest żadnym absolutnym fundamentem, ale dla nas jest czymś wystarczającym. Na straży tego czegoś — naszego kulturowego świata — stoją różne instancje społeczne strzegące honorowania jego reguł, w tym reguł znaczeniowych. Niechęć do ich uznania, gdy skutecznie i przekonująco wyrażona, może, przy odrobinie szczęścia, zmienić ów świat. Ta sama niechęć, gdy wyrażona z różnych względów nieszczęśliwie (a mam tu na myśli pojęcie „szczęśliwości” czy „fortunności” używane przez Johna Langshawa Austina w jego teorii aktów mowy), może zakończyć się wykluczeniem z danej wspólnoty. Nie sposób Derridzie zarzucić, że owych problemów nie widzi; idzie jedynie o to, którą stronę trafnie przez Markowskiego oddanej sytuacji napięcia pomiędzy tym, co konwencjonalne i społecznie czy kulturowo ustalone, a tym, co nieprzewidziane, nowe, zdarzeniowe (zob. s. 211, 214–224), Derrida mocniej akcentuje. Biorąc to pod uwagę powiedziałbym, że dobrą alternatywę rozłożenia akcentów prezentuje Stanley Fish w swej koncepcji wspólnot interpretacyjnych. Myślę, że dopiero czytanie łącznie Derridy i Fisha daje przekonujący, chociaż wciąż niepełny obraz tego, jak „pracuje” kultura, co dzieje się z tekstami.

Markowski powiada: „Według Derridy tekst literacki jako zdarzenie stanowi miejsce nieustannej negocjacji między tymi dwoma wymogami: absolutnej jednostronności i nieuchronnej, wpisanej w strukturę języka, ogólności” (s. 215). Model negocjacji wydaje mi się bardzo dobrym paradygmatem pozwalającym zrozumieć „pracę” kultury, a w szczególności, jak rodzi się w niej coś nowego. Pewna mutacja kultury staje się nowością kulturową wtedy, gdy upowszechnia się, a to znaczy — zostaje przyswojo-

na i włączona w dotychczasowy korpus przeświadczeń kulturowych, wpleciona w ich sieć. Proces ten dokonuje się przez negocjowanie jej statusu. Upoważnione instytucje kultury (np. krytyka literacka, krytyka sztuki, teologia, filozofia, nauka itd.) dokonują dzieła wplecenia tego, co nowe, do starej siatki znaczeń przez ukazanie, jak to, co nowe, niesie ze sobą ślady tego, co zastane. W tym sensie w kulturze nie zadomawia się nigdy to, co z byt nowe; inaczej — to, co kiedyś okazało się zbyt nowe, musi poczekać na swój kulturowy czas. Problem, z którym zмага się Derrida (dobrą tego egezmplifikacją jest jego — i nie tylko jego — pisarstwo), polega na tym, jak stworzyć nowy tekst, lecz nie na tyle nowy, aby wplecenie go w siatkę już istniejących tekstów okazało się zadaniem niewykonalnym. Można by rzec, że recepcja dzieła Derridy jest przykładem obrazującym, iż ów proces wplatania tego, co nowe, w tkaninę starego musi się czasami wiązać z jej miejscowym „spruciem” (przyswojenie np. przez kulturę tezy antylogocentryzmu z „wypruciem” z „tkaniny” danej kultury przekonani odnoszących się do języka jako kopii leżącego na zewnątrz niego świata). Owo „prucie” jednak jest procesem bolesnym, napotyającym poważne opory, albowiem często nie pozostawia ono w stanie nienaruszonym reszty „tkaniny”. Zmienia się zatem cały jej wzór — wciąż trzymam się tej tekstylnej metafory autorstwa Richarda Rorty’ego. Tak więc nie do końca jeszcze zdajemy sobie sprawę, jakie mogą być konsekwencje — dla całej kultury, a nie tylko dla praktyki filozoficznej i literaturoznawczej — przyjęcia tez Derridy odnoszących się do języka i tekstów (do czego np. odnoszą się teksty religijne, prawne, naukowe, relacje historyczne, opisy chorób i sposobów ich leczenia, nasze własne opisy siebie, jeśli nie do świata takiego, jakim on jest?). W tym sensie podejście Derridy nie jest, oczywiście, niewinne, a instynktowny opór, jaki czasem budzi filozof, staje się zrozumiałą. Niektórzy obawiają się, że wraz z utratą języka kopiującego świat i objawieniem się języka opisującego język (a właściwie: kulturę) utracimy i świat, w którym żyjemy, i samych siebie. Lecz groźba ta nie wydaje się rzeczywista. Oto bowiem, inaczej niż to sobie wyobraża Derrida (i chyba Markowski), nie jest tak, że tekst nie posiada żadnego, „realnie istniejącego poza nim referenta. Co jest więc »przedmiotem« odniesienia? Sama referencja: jej mechanizm, jej procesualność i jej problematyczność” (s. 219). Uwaga, iż pewien referent istnieje, że przedmiotem odniesienia nie jest tylko „sama referencja: jej mechanizm, jej procesualność i jej problematyczność”, że jest nim społecznie i kulturowo wytworzone wyobrażenie, przeświadczenie, czym jest to coś, do czego tekst lub wyrażenie się odnosi. W tym sensie można powiedzieć, że gra w znaczenie jest grą wewnątrz kulturową, znaczenie zaś jest zawsze (przynajmniej potencjalnie) określone — albo nie ma go wcale. Gdybyśmy musieli wciąż na nowo negocjować znaczenia, tak jak to sobie chyba wyobrażają Derrida i Markowski, to musielibyśmy się stale potykać o kulturę, zatem nie tylko niczego nie byłibyśmy w stanie sobie zakomunikować, ale wręcz i niczego, co wymaga porozumienia z innymi, uczynić. Stwierdzenie Derridy, że referent jest zawsze nieustalony czy odwleczony w czasie, świadczy o tym, że autor *De la grammatologie* pozostaje jeszcze mimowolnie w okowach myślenia o odniesieniu, które zostały narzucone wraz z tradycją postrzegania języka jako kopii rzeczywistości. Prawdziwe odrzucenie tej tradycji musiałoby przybrać postać akceptacji tezy, że znaczenie — choć kulturowo zmienne — jest lokalnie i tymczasowo dobrze określone. Stąd też nie można powiedzieć, że referent jest nieustalony albo że tekst jest nieskończenie otwarty, a co najwyżej, że ostateczny referent jest niemożliwy do ustalenia, tekst zaś jest potencjalnie nieskończenie otwarty, lecz faktycznie zawsze ograniczony. Ponieważ jednak znaczenie jest właśnie zmienne, intertekstualne, nie może być traktowane jak kawałek „twardej” rzeczywistości gdzieś tam, poza wszelkim tekstem. Tezy Derridy są zatem w zasadzie słuszne, ale zbyt mocne, bo — paradoksalnie — metafizyczne. (Trzeba zresztą przyznać, że Markowski zdaje sobie sprawę z wielu sugerowanych tu pułapek i bardzo dobrze broni Derridę przed Derridą.) Słuszne są w warstwie polemicznej, pozostawiają jednak wiele do życzenia w warstwie postulatycznej. Można zaryzykować twierdzenie, że bierze się

to stąd, iż Derrida w niedostatecznym stopniu docenia znaczenie tego, co kulturowo dane i co, choć kulturowe właśnie, to jednak na swój sposób też „twarde”. Oto wniosek, jaki wypływa z owych rozważań: obawa przed całkowitą dekonstrukcją stabilnego i jedyne go świata właściwych znaczeń, oddających bowiem adekwatnie Rzeczywistość, która miałaby się jakoby zakończyć totalnym chaosem, jest niezasadna, bo wymogi praktyki społecznej będą zawsze wymuszały pewną ich stałość. Całkowita odrębność języków i zupełne rozchwianie znaczeń musiałoby zaowocować niemożnością jakiegokolwiek porozumienia, a to z kolei — naszą fizyczną nawet zagładą. Nie sądzę jednak, aby coś takiego nam groziło, a przynajmniej tak długo, dopóki rozchwianie znaczeń nie przekłada się na kłopoty z komunikacją codzienną dotyczącą potocznościowej praktyki ludzi. Inaczej — jak długo nie mamy kłopotów ze znaczeniem słów: „prawy” i „lewy”, „góra” i „dół”, „przód” i „tył”, a znaczenie słowa „prawda” nie jest na tyle rozregulowane, żeby nie pozwalało odróżnić prawdomówności od kłamstwa, itp. — nie istnieje zagrożenie dla naszego życia fizycznego i społecznego, ale nie można też przyjąć, że kłopoty ze znaczeniem takich np. słów, jak „piękny” i „brzydki”, pozostają całkowicie bez wpływu na te sfery naszej aktywności. Jednym zdaniem: tezy Derridy nie powinny być traktowane zbyt skrajnie, lecz raczej rekontekstualizowane w duchu, powiedzmy, „realizmu wewnątrz kulturowego” Hilarego Putnama czy teorii wspólnot interpretacyjnych Stanleya Fisha. Wtedy słuszność owych tez okazuje się spektakularna, lecz wcale nie tak przerażająca, jak to się niektórym wydaje.

I Derrida, i wymienieni tu inni myśliciele trafnie podkreślają rolę interpretacji porównywanej do silnika, dzięki któremu kultura „pracuje”. Nic nie jawi się nam jako nie zinterpretowane i bez interpretacji nic nam się nie jawi. Pojęcie oczywistości warto więc zawsze brać w nawias, tak jak i pojęcie źródłowej intuicji i wiele innych występujących w naszej kulturze, co Markowski słusznie za Derridą podkreśla. Żadna z jej dziedzin, żaden z wyspecjalizowanych aparatów poznawczych w niej funkcjonujących nie może uzurpować sobie uprzywilejowanego dostępu do Rzeczywistości jako takiej. Rację ma zatem Derrida, gdy obnaża część prób wyniesienia którejś lub któregoś z nich do tej pozycji. Nie ma jednak racji wtedy, gdy zamazuje wszystkie istniejące między nimi różnice. Choć te są konwencjonalne, bo wytworzone przez kulturę, to jednak nie są wcale mniej realne niż jakieś różnice metafizyczne. Jeśli zatem w pewnym sensie wszystko jest istotnie tekstem, nie znaczy to wcale, że wszystkie teksty są takie same, że zanikają całkowicie ich różnice gatunkowe. Wynikają one chociażby z konsekwencji, jakie ma dla całej kultury ich wytwarzanie. Inną funkcję będzie pełnił tekst teorii fizycznej, a inną tekst modlitwy, inną poemat, a jeszcze inną rachunek z pralni, choć wszystko to teksty. Dlatego uważam, że koncepcja gier językowych Ludwiga Wittgensteina może być lepszym niż dekonstrukcja Derridy narzędziem zrozumienia, jak działa kultura. Idzie przy okazji o to, że jeśli przyjmujemy za późnym Wittgensteinem, iż język raczej coś czyni, niż naśladuje, to wtedy także i pokusa kruszenia kopii w sprawie np. odniesienia staje się mniejsza.

Wspomniana koncepcja gier językowych pozwala też rozwiązać problem nierozstrzygalników (zob. s. 244). Otóż w grze językowej znaczenie uzyskuje się przez usytuowanie słowa w kontekście. Dlatego nie ma możliwości uznania, że coś jest nierozstrzygalne znaczeniowo, jeśli tylko stanowi ruch w jakiejś grze. Co najwyżej można powiedzieć, że gdy weźmiemy pod uwagę dwie różne gry, dwa różne konteksty, to wtedy w każdym z nich znaczenie będzie inne, odmienne, ale przecież — rozstrzygalne. Podobnie ma się sprawa z tezą o możliwości istnienia *simulacrum*, czyli kopii bez oryginału, „odniesienia bez przedmiotu odniesienia” (cyt. na s. 240), postawioną przez Derridę, a spopularyzowaną przez Jeana Baudrillarda i Fredrica Jamesona. Siła tej tezy i jej atrakcyjność bierze się z tego samego, z czego wynika siła innych tez Derridy, a mianowicie z przyjęcia za element porównawczy przekonania, że jeśli coś nie może odtwarzać Rzeczywistości, to nie może już odtwarzać niczego, nie może już nic znaczyć. Z punktu widzenia późnego Wittgensteina nie jest wcale istotne, czy znajdziemy coś gdzieś tam —

na zewnątrz języka — do czego mogliśmy dopasować dany tekst, słowo, pojęcie, lecz to, czy znajdziemy taką grę językową, w której stanowią one ruch. Dlatego pojęcie „zjawy” czy „poзору naśladowania” przywoływane przez Markowskiego (s. 240) nie ma sensu z tej perspektywy, jeśli bowiem coś stanowi ruch w jakiejś grze, to jest tak samo znaczące, a nawet odtwarzające jak wszystko inne. Analizowany przez Markowskiego za Derridą przykład mima, który nie naśladuje rzeczywistości, „którego gra ogranicza się do nieustannej aluzji, bez rozbijania tafli [...]: ustanawia więc środek: czystą fikcję” (cyt. na s. 240), ukazuje pułapki, w które się wpada, gdy przyjmując za wzór model języka jako kopii rzeczywistości dochodzi się poprzez jego negację do innej skrajności — do języka bez zastanych znaczeń semantycznych. Chodzi o to, iż mim nie ustanawia swą grą żadnej fikcji, jego gra konstytuuje rzeczywistość nie mniej rzeczywistą niż wszelkie inne rzeczywistości, tyle tylko że związaną z tak odświeżoną grą językową (lepiej byłoby tu powiedzieć — kulturową), iż powstaje wrażenie obcowania z czymś stanowiącym swoje własne odniesienie. Podsumowując powiedziałbym: jeśli przyjmemy istnienie wielu rzeczywistości, wielu różnych gier językowych (wielu różnych kultur), to wtedy dostrzeżemy, że atak Derridy na stałość znaczenia nie może być traktowany jako wiarygodny atak na znaczenie samo w sobie, lecz jedynie jako słuszny atak na proces wynoszenia jakiegoś znaczenia do rangi Znaczenia, jakiejś interpretacji do rangi Interpretacji.

Zmagania Derridy z problemami typowymi dla mistycyzmu (a jest Derrida mistykiem i zmagają się z tym, że — jak powiada Markowski: „jednostkowość, która kryje w sobie tajemnicę własnego idiomu, nie daje się wydobyć, lecz tylko wskazać: oto tajemnica”, s. 304), refleksji filozoficznej i ekspresji artystycznej: jak wyrazić niewyraźne? jak używając starego języka powiedzieć to, co radykalnie nowe? jak nie utracić poczucia jednostkowości wyjątkowego zdarzenia w obliczu ujednocniającej „pracy” języka i kultury? jak zerwać z wszelką metafizyką i wciąż używać słowa „jest”? jak pozostać wiernym sobie i pisać wiedząc, że to, co napisane, przestaje być moje? — są zaiste fascynujące. Ma szczęście autor *De la grammatologie*, iż trafił w Polsce na życzliwych komentatorów i znakomitych egzegetów, a wśród nich i na Michała Pawła Markowskiego. Jestem pewien, że dzięki książce tego ostatniego recepcja dzieła Derridy u nas uzyskała nową jakość. Wypada zatem pogratulować autorowi i mieć nadzieję, iż wszyscy interpretatorzy francuskiego filozofa będą się odtąd trzymać wysokich standardów interpretacyjnych wyznaczonych przez *Efekt inskrypcji*, choćby nawet uważali Derridę za współczesne wcielenie diabła.

Andrzej Szahaj