

Rozprawy



Obietnice i wymówki: Derrida i aporia podmiotowości*

ABSTRACT. Bielik-Robson Agata, *Obietnice i wymówki: Derrida i aporia podmiotowości* [Promises and excuses: Derrida and the aporia of narcissism]. „Przestrzenie Teorii” 6, Poznań 2006, Adam Mickiewicz University Press, pp. 9-18. ISBN 83-232-1703-3. ISSN 1644-6763.

The aim of this essay is mainly critical: it intends to demonstrate that despite all the promises to give account of a “deconstructive subjectivity,” Derrida failed to do so, postponing the moment of positive delivery and providing in the end only excuses. This charge relies on the thesis that Derrida – again, despite his overt declarations – proved unable to rethink critically the concept of narcissism which he himself saw as crucial for the future philosophical understanding of subjectivity. And although Derrida draws the concept of narcissism from the writings of Freud, it can be nonetheless easily shown that the meaning he attaches to this notion is much older: its true source appears to be Hegel’s famous critique of the beautiful soul. My purpose here will be to show that what Derrida calls the aporia of narcissism is, in fact, nothing more than the deconstructive version of the Hegelian dilemma of the beautiful soul – and, theoretically speaking, a rather “defunct” one, for it explicitly prohibits any dialectical procedure that could lead us out of this aporetic predicament.

Moi, ego, Ja człowieka nowoczesnego... przyjęło formę dialektycznego impasu belle âme, która nie potrafi rozpoznać swego własnego raison d'être w nieczystości i nieporządku, od jakiego odżegnuje się w świecie zewnętrznym.

Jacques Lacan

Wydaje się, że całe odkrycie dekonstrukcji można podsumować jednym zdaniem, wypowiedzianym zresztą przez samego Derridę: „referent jest w tekście”¹. Podobnie jak heideggerowskie *Dasein* „jest-w-świecie”, referent „jest-w-tekście”, co stanowi frazę jednolitą i niepodzielną, wskazującą na pierwotność opisywanej przez nią relacji. „Wszystko, o czym sądziliśmy, że jest czystym duchem, albo znaczeniem odrębnym od litery tekstu, pozostaje w sferze intertekstualnej” – mówi w swym komentarzu

* Jest to wersja referatu wygłoszonego na konferencji naukowej *Derrida* zorganizowanej w Warszawie w dniach 15-17 czerwca 2005 r. przez Zakład Teorii Literatury Instytutu Literatury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

¹ W jednym z wywiadów Derrida upomina „naiwnych” wyznawców dekonstrukcji, którzy sądzą, że jest to metoda pozwalająca na całkowitą eliminację problemu odniesienia, i twierdzi, że dekonstrukcja jedynie pragnęła skupić się na „efektach referencji”, jakie pojawiają się w tekście: „Referent jest w tekście”, konkluduje. J. Derrida, *Deconstruction in America. An Interview with Jacques Derrida*, „Critical Exchange” 17 (Winter 1985), s. 15.

do derridiańskiego zdania Geoffrey Hartman, podkreślając, że nieustannie potrzebujemy takiego komentarza, ponieważ mamy naturalną skłonność ku temu, by zapominać o „tym dziwnym i niepokojącym fakcie”². Podobnie bowiem jak mamy skłonność do upadania w codzienność i zapominania o Byciu, które wrzuca *Dasein* w obcy mu żywioł światowości, zapominamy też ciągle o niesuwerenności ducha, o pierwotnym uwikłaniu podmiotu, który tylko w naszych fikcyjnych wyobrażeniach przybiera postać zamkniętej w sobie, samoobecnej monady. Tymczasem duch, podmiot, Ja istnieją jedynie w obcym sobie elemencie pisma: bez tego „wrzucenia”, bez tej ekryturalnej wersji *Geworfenheit*, nie ma ich wcale.

Za Lacanem zatem, który ukuł na opis kondycji podmiotowej frazę *en souffrance* – cierpiące bycie w stanie zawieszenia – Derrida powie, że podmiot zawsze znajduje się w suspensie, co znaczy jednocześnie odroczenie i zależność: podmiot jest zarazem wzięty w nawias i obecny w stanie odroczenia, zarazem obecny i nieobecny, jest zapowiadany w formie opóźnionego nadejścia³. Derrida sam ukuł niezliczoną liczbę terminów na określenie tego paradoksu bycia-w-tekście, z których najlepszym pozostaje *différance*: pojęcie oznaczające mechanizm odwleknięcia i różnicowania obecności, która ani nie może ujawnić się w pełni, ani też zostać całkowicie pominięta. *Différance* nadaje pismu specyficzny rytm i suspens, który przywodzi na myśl grę w chowanego: obiecana obecność prawie już się pojawia – to tu, to tam – wiecznie się zapowiadając, nigdy jednak nie nadchodząc. Pobrzmiwa w niej echo słynnej freudowskiej zabawy *fort-da*, którą Derrida obiera za model swej różni: obecność, niczym szpulka, wychyla się na moment tylko po to, by za chwilę zniknąć, natychmiast zacierając ślad swej bytności⁴.

² G. Hartman, *Preface to Deconstruction and Criticism*, ed. H. Bloom, Continuum, New York 1979, s. xiii.

³ Dlatego też psychoanaliza nakłada na pacjenta obowiązek konfrontacji z własnym przeznaczeniem: „Wymaganiu temu – pisze Lacan w *Czterech podstawowych pojęciach psychoanalizy* – odpowiadają te radykalne momenty w tym, co realne, które ja nazywam spotkaniami i które pozwalają nam zrozumieć naturę realności jako tego, co *unterlegt*, *untertragen*, czyli co, zgodnie ze wspaniałą dwuznacznością języka francuskiego, okazuje się jednym słowem – *souffrance*. Realne jest tam, w zawieszeniu, wciąż oczekując naszej uwagi”, J. Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, przeł. A. Sheridan, Penguin Books, London 1979, s. 55-56. Por. także J. Derrida, *This Strange Institution Called Literature. An Interview with Jacques Derrida*, in: *Acts of Literature*, ed. D. Attridge, Routledge, New York–London 1992, s. 48: „Nie ma literatury bez zawieszanej relacji do znaczenia i odniesienia. *Zawieszona* znaczy tu pewien *suspens*, napięcie, ale także *zależność*, czyli trwałe uwarunkowanie”.

⁴ Chodzi, oczywiście, o parafrazę słynnej zabawy Ernsta, wnuka Zygmunta Freuda, którą ten opisuje w: *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1994.

Différance działa więc zgodnie z dobrze znanym ruchem podmiotowości niemieckich idealistów, który po raz pierwszy nazwał Fichte: jej nieskończona oscylacja to nic innego jak fichteańskie *Schweben*, ruch, w którym Ja nigdy nie może stać się w pełni obecne dla siebie samego, zawsze się od siebie oddalając w procesie autoalienacji. *Schweben* fascynowało Fryderyka Schlegla, który ten sam ruch nieskończonej oscylacji przypisał ironii – i tak samo urzekło dwa wieki później Paula de Mana, który przekształcił schleglowską ironię we własną postać parabazy: w nieustanną grę „to tu, to tam”, *fort-da*, gdzie konstatacja i refleksja, performatyw i komentarz oscylują w quasi-dialektycznym kregu wzajemnej dekonstrukcji⁵. Nic w tym zatem dziwnego, że *Schweben* legnie także u podstaw najważniejszej aporii dekonstrukcyjnej, w której efekt inskrypcji – pozornie namacalna obecność podmiotu – zostaje natychmiast zniesiony przez prawdę inskrypcji, poddającą tę rzekomo obecność w tryby wątplenia. Wykorzystując osobliwą dynamikę *Schweben*, Derrida powie, że podmiot staje się obecny tylko w chwili jednoczesnego nadejścia i samowymazania. Albo, jakby to ujął de Man: że podmiot piszący zawsze obiecuje się pokazać, ale ponieważ w dziedzinie pisma słowo ostatnie nie istnieje, podmiot zawsze znajdzie jakąś wymówkę, by usprawiedliwić swą ostateczną nieobecność (por. ostatnie dwa rozdziały *Alegorii czytania*, zatytułowane właśnie: *Obietnice* i, odpowiednio, *Wymówki*)⁶. Nadejście i samowymazanie, obietnica i wymówka – to dwie strony tego samego, wiecznie oscylującego, aporetycznego, samoznoszącego się ruchu.

Schweben jako punkt wyjścia może stać się albo początkiem dialektyki, albo swojego rodzaju alfą i omegą, czyli paraliżem. Idealiści, jak wiadomo, wybierali dialektykę. Fichte i Hegel, każdy na swój sposób, zreinterpretowali tę pierwotną oscylację jako pełną napięcia sytuację początkową, która stopniowo rozpisuje się w scenariusz postępu ducha: chwila, w której triumfalny powrót do siebie wszystko zagarniającej świadomości ostatecznie zwycięża alienację, kończy dialektykę, tym samym uśmierzając napięcie pierwszego *Schweben*. Jednakże aporia dekonstrukcyjna nie jest dialektyczna. Więcej, jest fundamentalna, a jako taka, w ogóle nie spodziewa się żadnego rozwiązania. Nie można jej niczym innym zastąpić; należy do porządku, który Rodolphe Gasché,

⁵ W *Psyche: wynalazkach innego*, Derrida opisując demanowski pomysł na dekonstrukcję, robi jawną aluzję do fichteańsko-schleglowskiego ruchu *Schweben*: „Nieskończenie szybka oscylacja – na jakiej polega ironia i czasowość tekstu – zmienia performatyw w konstatyw i na odwrot. De Man stworzył więc pojęcie nierozstrzygalności jako nieskończonej i tym samym nie dającej się podtrzymać akceleracji”, w: *A Derrida Reader. Between the Blinds*, ed. P. Kamuf, Harvester Wheatsheaf, New York 1991, s. 206-207.

⁶ P. de Man, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, przeł. A. Przybylski, Universitas, Kraków 2004.

uogólniając termin własny Derridy z *Gramatologii*, nazwał „infrastrukturą”: porządkiem osobliwych quasi-transcendentaliów, które tyleż są warunkami możliwości, co niemożliwości tego, co warunkują⁷.

Aporia nie jest więc problemem, który można rozwiązać, a tym samym po heglowsku znieść na wyższym poziomie rozumowania. „To niekoniecznie porażka albo zwykły paraliż – mówi Derrida w *Aporiach* – tu myśl ani się nie zatrzymuje przy przeszkodzie, ani też po prostu jej nie przewycięża.” I zaraz dodaje, najwyraźniej z zamysłem dydaktycznym: „Kiedy ktoś sugeruje wam rozwiązanie i wyjście z impasu, możecie być całkowicie pewni, że już przestał rozumieć, oczywiście przy założeniu, że w ogóle rozumiał on cokolwiek do tej pory”⁸. Aporia zatem, jak każe nam wierzyć Derrida, nie kładzie kresu ruchowi, zarazem jednak jest ostateczna i nieprzekraczalna, co oznacza, że każdy „krok”, *pas*, powzięty w ramach jej zawrotnej oscylacji, będzie jednocześnie „nie”, *pas* partykuły zaprzecznej: owym ulubionym przez Derridę blanchotowskim krokiem, który kroczy naprzód, wymazując sam siebie w akcie kroczenia⁹. Nadejście i samowymazanie, obietnica i wymówka, kroczenie i wycofywanie się – wszystko to dzieje się naraz w jednym ruchu *Schweben*, który nie może zostać zniesiony przez żaden inny ruch. Aporia jest tym, czym jest, na sposób absolutnie fundamentalny, i wszelkie inne imiona jedynie odciągają nas od jej zrozumienia. (I jedyne naprawdę ciekawe momenty derridiańskiej retoryki aporetycznej to takie, w których on sam wydaje się zdziwiony faktem, że nie jest w stanie wykroczyć poza raz stwierdzoną antynomię: na przykład, w wywiadzie zatytułowanym *Negocjacje*, raz jeszcze poruszając paradoksalną kwestię referencji w tekście, mówi: „Jeśli ślad posiada taką strukturę, że objawia się on tylko w akcie samowymazywania, to objawia się on tylko w akcie samowymazywania. Albo, zachodzi on przez samowymazywanie... samowymazując się”¹⁰).

Ale właściwie dlaczego nie moglibyśmy ruszyć z miejsca? Jaki jest powód tego zakazu? Czy taki, że jakakolwiek próba rozwinięcia oscylacji *Schweben* grozi z konieczności wzięciem na siebie całej heglowskiej dia-

⁷ R. Gasché, *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1994, s. 4.

⁸ J. Derrida, *Aporias*, transl. Th. Dutoit, Stanford University Press, Stanford 1994, p. 32.

⁹ Blanchotowskie *pas*, które pojawiło się w jego *Pas au dela*, to jedna z najczęściej stosowanych aporetycznych figur Derridy, najlepiej jego zdaniem wyrażająca istotę podwójnego uwikłania, czyli *double bind*, ponieważ jest to paradoksalny „krok niekroczący”, *pas sans pas*. Derrida odnajduje także *pas* jako hypogram wpleciony nie tylko w te tytuły dzieł Blanchota, gdzie słowo *pas* pojawia się *explicite*, ale także w te, gdzie ujawnia się tylko jego „foniczny ślad”, jak w *Part de feu* albo *L'espace littéraire*. Por. przede wszystkim: *Pas, Living On; Border Lines* oraz *The Law of Genre*.

¹⁰ J. Derrida, *Negotiations*, w: *Negotiations. Interventions and Interviews 1971-2001*, przeł. E. Rottenberg, Stanford University Press, Stanford 2002, s. 35.

lektyki? Czy zatem utkwiliśmy na dobre między dobrodziejstwem idealistycznego inwentarza a jałowością dekonstrukcyjnej aporii? Byłoby tak z pewnością – a więc *utkwilibyśmy* – gdyby podmiot, ten uprzywilejowany referent-w-tekście, musiał na zawsze pozostać tym, czym dotąd w tradycji był, a więc logocentryczną i egologiczną twierdzą prawdy i pewności: wówczas żadna dialektyka nie uratowałaby go przed rozpuszczeniem się w obcym żywiole pisma, gdzie nie mógłby on ocalić żadnej ze swych cennych narcystycznych prerogatyw. Gdyby istotnie ironiczna oscylacja, charakterystyczna dla romantycznego ja, krążącego między iluzją autonomii a prawdą rzeczywistego uwarunkowania – stan, jaki Hegel nazywa świadomością nieszczęśliwą – była ostatnim słowem w sprawie podmiotu piszącego, wówczas faktycznie nie byłoby dla niego nadziei. Albo raczej, jedyna nadzieja tkwiłaby w manewrze, do jakiego nakłania nas Derrida: w zrozumieniu ostatecznej i nieprzekraczalnej natury tej aporii.

To nie przypadek, że wciąż odwołujemy się tu do Hegla. Tak bowiem jak dekonstrukcja opiera się na heideggerowskiej krytyce świadomości transcendentalnej Husserla, spolega ona równie mocno na heglowskiej krytyce jaźni monadycznej, którą zwykł on nazywać piękną duszą (z istoty swojej, jak dowodził, skazaną na świadomość nieszczęśliwą). Dekonstrukcyjna aporia nadchodząco-znikającej podmiotowości to nic innego jak tylko heglowska kondycja *die schöne Seele*, z tą tylko różnicą, że inaczej niż u Hegla, przekształcona w stan permanentny, z którego nie ma już ucieczki. Piękna dusza żyje w stanie frustrującego *Schweben* i jest nieszczęśliwa, ponieważ z istoty swojej nie może rozpoznać sama siebie w swoich działaniach, będących dla niej z definicji czymś nie-Ja, czymś obcym. Zamyka się w sobie, w swych wewnętrznych fantazjach, opłacając swój monadyczny status całkowitą utratą realności. Żyje kartezjańskim snem separacji, w istocie jednak mogłoby jej wcale nie być, ponieważ jej oddzielenie od świata działania sprawia, że nie poddaje się ona testowi rzeczywistości (to Hegel bowiem wymyślił *Realitätsprinzip*, a nie Freud). Jedynym wyjściem dla pięknej duszy jest więc porzucić iluzję egzystencji monadycznej i, jak to ujmuje sam Hegel, poddać się „kontaminacji”, czyli „skażeniu” przez to, co inne¹¹. W chwili, w której piękna dusza ulega owemu zanieczyszczeniu, traci ona bezpowrotnie swą zwartą w sobie samoobecność, jednocześnie zyskując – święte słowo dla Hegla – realność.

¹¹ „Życiem ducha – pisze Hegel w *Fenomenologii ducha*, mając na myśli taką świadomość, która potrafi ryzykować własne życie w relacji z tym, co radykalnie inne – nie jest takie życie, które lęka się śmierci i ucieka przed zniszczeniem, chcąc pozostać nieskażone, lecz takie życie, które potrafi śmierć wytrzymać i w niej się nadal zachować... potęgą jest duch tylko wtedy, kiedy negatywności patrzy prosto w oczy i przy niej się zatrzymuje”. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 44.

Ten obraz pięknej duszy stanowi oczywisty punkt wyjścia dla wszystkich autorów dekonstrukcji: Derridy, de Mana i Blooma. Konfrontacja z tym, co obce, konieczność wpływu, kontaminacji i zanieczyszczenia przez to, co inne, to fundamentalne warunki (możliwości i niemożliwości zarazem) stania się rzeczywistym, zaistnienia w piśmie – jednocześnie jednak stają one w jaskrawej sprzeczności z klasycznymi prerogatywami „egologicznej” subiektywności: z jej tautologiczną samo-przejrzystością i samoobecnością, z jej pełną egzystencjalną *self-reliance*. Aporia, o jakiej mówi Derrida, nie stwierdza nic ponad to, jak właśnie wypowiada ową sprzeczność jako konieczną kondycję podmiotu, na zawsze uwięzionego w beznadziejnym *Schweben*. Pytanie tylko, czy jest to rzeczywiście osobna i sensowna propozycja – myślenie aporii jako całkiem swoistego ruchu pojęcia – czy tylko zawołowane przyznanie się do porażki i paraliżu w sytuacji, kiedy nie udało się wypracować żadnej innej, a więc nietautologicznej, wizji podmiotu. Tu skłaniam się raczej ku tej drugiej hipotezie, jestem bowiem przekonana, że derridiańskie „myślenie aporii” to coś w rodzaju ostatniego krzyku rozpacz, niewolnego przy tym od drobnego perswazyjnego oszustwa, wieńczącego długą bezowocną pogoń Derridy za „post-dekonstrukcyjną podmiotowością”.

Derrida rozpoczyna tę pogoń nie, jak zwykle się sądzi, dopiero pod koniec lat osiemdziesiątych, ale już na samym początku swej dekonstrukcyjnej kariery. W eseju, który wkrótce urósł do rangi manifestu, ponieważ pierwotnie był on wykładem wygłoszonym na słynnej konferencji na temat strukturalizmu w Johns Hopkins University w roku 1966, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, Derrida po raz pierwszy formułuje silną opozycję między podmiotem a pismem, opozycję, która, powtarzana wielokrotnie w późniejszych dziełach (zwłaszcza w *Gramatologii*) stanie się jego znakiem firmowym:

Struktura... – mówi Derrida – zawsze podlegała redukcji i neutralizacji ze względu na dane jej centrum, na stały punkt odniesienia. Funkcja centrum nie polegała li tylko na organizowaniu samej struktury..., ale zwłaszcza na możliwości ograniczania wolnej gry jej elementów znaczących¹².

Tym punktem centralnym jest, oczywiście, podmiot ze swym dośrodkowym narcyzmem, wiążący i ograniczający wolną grę znaczeń; punkt pewności przeciwstawiony „niepokojom”, jakie płyną z uczestnictwa w grze tekstowej bez trzymanki, wydanej na ryzyko nieprzewidywalności. Derrida mówi w związku z tym o dwóch zasadniczych podejściach do

¹² J. Derrida, *Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences*, w: *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, eds. R. Macksey and E. Donato, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London 1972, s. 265.

wolnej gry znaczącego: jedno „smutne, negatywne, nostalgiczne, pełne winy, Rousseauńskie” i drugie oparte na „nietzscheańskiej radosnej afirmacji wolnej gry świata bez prawdy, źródła i centrum, wydanego aktywnej interpretacji”. Tak zatem centrum, pewność, bezpieczeństwo i obecność umieszczają się po stronie narcystycznego podmiotu (nawet tak niespełnionego jak rousseauński) – zaś radykalna decentracja, niepokój, otwartość i przygoda wyłaniają się po stronie pisma, raz na zawsze radośnie wyzwolonego od podmiotowej fiksacji. Tu rola subiektywności jest od początku przesądzona jako czysto reaktywna w nietzscheańskim sensie tego słowa: jako wiążąca, fiksująca, powstrzymująca i stwarzająca fałszywe pozory bezpieczeństwa.

Jednocześnie jednak, na zarzut postawiony mu w dyskusji po referacie przez Luciena Goldmana, że jest strasznym „ultrasem”, Derrida wzdraga się i natychmiast odpowiada, że nic z tych rzeczy: jego projekt jest znacznie bardziej „skromny, pokorny i klasyczny w swym zamyśle”. Nie chodzi mu o dekonstrukcję jako destrukcję, która pozbyłaby się takich pojęć jak człowiek, podmiot i obecność, ale jedynie o dekonstrukcję, o „subtelniejszy język” parafrazy, przesuwający stare pojęcia w dzikie rejony semantyczne, gdzie musiałyby radzić sobie bez pasów bezpieczeństwa:

Nie mówiłem wcale, że nie ma czegoś takiego jak centrum – mówi – albo że moglibyśmy się bez niego obejść. Sądę tylko, że centrum to funkcja, a nie byt – rzeczywistość, ale tylko funkcjonalna. Podmiot jest absolutnie konieczny. Ja nie niszczyć podmiotu: Ja go tylko sytuuję... To kwestia wiedzy, skąd się bierze i jaka jest jego rola¹³.

Ale na czym właściwie miałyby polegać funkcja centrum-podmiotu, jeśli nie na *ograniczaniu* wolnej gry znaczącego? Czy jeszcze innym mogłaby być? Albo innymi słowy, w jaki inny sposób mógłby podmiot zostać *usytuowany* w tekście? Jaki inny *efekt* mógłby wywierać na strumień *écriture*? Nawet jeśli miałyby być „słabszy” i bardziej permissywny niż dotąd, to nie miałyby do odegrania żadnej innej roli niż powstrzymywanie dyseminacji – inaczej nie miałyby w piśmie absolutnie nic do roboty. Już zatem w tym założycielskim tekście Derridy dochodzi do głosu pewna pragmatyczna niespójność, która do dziś utrudnia recepcję jego myśli: pewna bardzo demanowska z ducha aporia między tym, co tekst mówi, a tym, co tak naprawdę robi. Jeśli bowiem istnieją dwa zupełnie odmienne rodzaje interpretacji – nostalgiczna i progresywna – to wówczas zadanie Derridy jako filozofa jest istotnie całkiem „ultra-rewolucyjne” i wcale nie takie skromne, ponieważ zmienia *wszystko* w naszym podejściu do czytania. Z drugiej strony jednak, jeśli ta druga proleptyczna interpretacja polega wyłącznie na zmianie języka opisującego funkcjono-

¹³ Tamże, s. 271.

wanie centrum-podmiotu, to różnica między dwoma typami lektury powinna być znacznie mniej radykalna. W zależności od tego, za którym Derridą zechcemy podążyć – Derridą subwersywnym bądź Derridą skromnym – otrzymamy dwie zupełnie różne wizje jego doktryny. Czy też raczej należałoby powiedzieć, że przynajmniej istnieje taka potencjalność, ponieważ Derrida, wbrew obietnicom, nigdy nie stworzył alternatywnego języka dla podmiotu jako *funkcji* w sensie pozytywnym i przez całe swe twórcze życie pozostał przy tradycyjnym pojmowaniu subiektywności jako narcystycznej, logocentrycznej siły reaktywnej, przeciwstawionej wolnej grze pisma i w istocie niezdolnej do tego, by się w piśmie usytuować. Bez względu na to, czy podmiot jest bytem czy tylko funkcją, w ujęciu Derridy z definicji pozostaje on *na zewnątrz* strumienia *écriture*, w monadycznym zamknięciu samoobecności. Kilka lat później napisze on w *Gramatologii*, potwierdzając nieprzekraczalność tej pierwotnej opozycji:

Pismo jest czymś radykalnie innym od podmiotu, bez względu na to, jak będziemy ów podmiot pojmować. Pisma nie sposób pomyśleć za pomocą kategorii podmiotowych. Bez względu na to, jak zmodyfikujemy pojęcie podmiotu, wyposażając go w świadomość i nieświadomość, zawsze będzie się ono odnosiło do substancjalnej obecności niezakłóconej przez akcydensy i do tożsamości tego, co własne w akcie doskonałego samoodniesienia¹⁴.

Jakkolwiek pomyślany zatem, podmiot nie może się usytuować w tekście: wszelkie umieszczenie go w żywiole pisma oznacza jego natychmiastową śmierć. Wyrażnie mamy tu do czynienia z teoretycznym rozdarciem samego Derridy, który chciałby móc pomyśleć możliwość usytuowania podmiotu w tekście, ale ze względu na pojęciowe obciążenia tej kategorii pomyśleć tego nie jest w stanie. Rozdarcie to w końcu jednak przybierze perswazyjnie wątpliwą postać aporii, każącej nam wierzyć, że właśnie na tym polega umieszczanie się podmiotu w piśmie – na tym, że się w nim umieścić nie może, że pozostawiając ślad, natychmiast ów ślad wymazuje. Czyli że obietnica („nie niszczyć podmiotu, ja go tylko sytuuję”) zbiega się w jedno z wymówką („pisma nie sposób pomyśleć za pomocą kategorii podmiotowych, bez względu na to, jak je zmodyfikujemy”).

Zanim jednak pojawi się wybieg z aporią, Derrida powraca do problematyki podmiotu bardzo często, dobrze bowiem przeczuwa, że to jest właśnie owo czułe miejsce, od którego zależy kluczowa dlań różnica między dekonstrukcją, czyli subtelną metodą parafrazy, a destrukcją, czyli zwykłą likwidacją starych pojęć. W wywiadzie udzielonym do antologii pt. *Kto przyjdzie po podmiocie?*, Cadavy i Nancy'ego, zapytany o „śmierć

¹⁴ J. Derrida, *Of Grammatology*, przeł. G. Chakravorty Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore & London 1976, s. 68-69.

podmiotu”, Derrida nie kryje irytacji: „Jeśli przez ostatnie dwie dekady strategia dekonstrukcyjna wywołała tak gorącą dyskusję na temat podmiotu, to nie dlatego, że pragnęła go zlikwidować” – mówi z goryczą¹⁵. Przeciwnie – i tu znów pojawiają się znajome deklaracje – chciała go tylko zdecentrować i umieścić w piśmie, wyzuć z egologicznej samoobecności, uczynić bardziej heteronomicznym. Niczym mglisty miraż, przez małą chwilkę majaczy nam obraz tej nowej post-dekonstrukcyjnej podmiotowości, by znów obsunąć się w stare kategorie, *a priori* i z definicji przeciwstawione pismu i wszelkiej kontaminacji z tym, co obce. Ostatnią, cokolwiek rozpaczliwą próbą, jaką Derrida podejmuje, by zmierzyć się z problemem „Ja-w-tekście”, jest jego „rehabilitacja narcyzmu”, a więc kategorii, na jakiej zasadza się centryczny, dośrodkowy, zawłaszczający ruch klasycznego podmiotu: „Prawo do narcyzmu musi zostać zrehabilitowane”, pisze w *Prawie do inspekcji*. Zapytany o tę prowokacyjną tezę, w wywiadzie pt. *Nie ma jednego narcyzmu*, odpowiada:

Narcyzm! Nie ma alternatywy między narcyzmem a nie-narcyzmem; są po prostu narcyzmy bardziej otwarte i pojemne. To, co się nazywa nie-narcyzmem, jest w istocie niczym innym, jak tylko ekonomią bardziej gościnnego narcyzmu, takiego, który bardziej jest przychylny doświadczeniu inności... Relacja wobec innego, nawet jeśli niesymetryczna, musi mimo wszystko zawierać w sobie ruch przywłaszczania¹⁶.

Czym jest jednak taki podmiot małego narcyzmu? Czy sugeruje jakąś nową propozycję, czy może jest tylko pomniejszeniem starego zła metafizycznego, pewnym minimalnym złem koniecznym, które trzeba uwzględnić w swym myśleniu jako ideę graniczną? Wbrew tytułowi, narcyzm w myśleniu Derridy, bez względu na miary ilościowe – duży albo mały – jest zawsze uparcie *jeden*: zawsze należy do ekonomicznej kalkulacji ducha, usiłującego pozostać bezpiecznie na zewnątrz wolnej gry inności. Nawet jako miniaturowy odruch przywłaszczenia, narcyzm podmiotowy jest tylko reaktywną siłą, od początku skazaną na zagładę w konfrontacji z żywiołem pisma. Jedyne sens posiadania go to wieczna frustracja: to rzeczywiście nic innego jak heglowska piękna dusza, którą uczyniono na wieki, beznadziejnie nieszczęśliwą. Albo, by odwołać się do źródeł sugerowanych przez samego Derridę w podtytule jego wywiadu z Nancy’em, czyli *Dobrze jeść* – to nietzscheańska świadomość gotowa pożreć cały świat, ale trzymana na nieustannym głodzie. Derrida nie potrafi uwolnić swego pojmowania narcyzmu, a tym samym podmiotowości, od metafory trawiennej, którą w tradycji francuskiej jedynie wzmocniło Sartre’owskie *Wyobrażenie*, przedstawiające ego filozofii idealistycznej

¹⁵ J. Derrida, *Eating Well: Calculations of the Subject*, w: *Points... Interviews*, 1974-1994, ed. E. Weber, transl. P. Kamuf i in., Stanford University Press, Stanford 1995, s. 255.

¹⁶ J. Derrida, *Points... Interviews*, op. cit., s. 199.

jako nienasyconego żarłoka, zdolnego do nieskończonej introjekcji. Kiedy więc mówi o „dobrym odżywianiu się” w kontekście „kalkulacji podmiotu”, to oczywiście sugeruje konwencjonalne skojarzenie z refleksyjną niestrawnością, które rozpoczyna się wraz z Heglem, ciągnie przez Nietzschego i kulminuje u Sartre’a, jednocześnie wysyłając sygnał, że sam nie chce – nie potrafi, nie wyobraża sobie – wyjścia poza tę tradycję. Narcystyczne, podmiotowe ego u Derridy jest nadal ego „jedzącym”, zagrożonym przez fatalne nawyki dietetyczne – nieważne dużym czy małym, dobrze odżywionym czy wygłodzonym: jego głównymi atrybutami są przyswajanie, przywłaszczanie, uwewnętrznianie, domykanie w sferze wsobności, odruch trawiennej, dośrodkowej introjekcji wobec wszystkiego, co obce.

W żadnym więc razie nie jest to podmiot, który mógłby zamieszkać w piśmie: wpismowstąpienie¹⁷ to jego nieuchronny kres. Każda inskrypcja Ja, czyli wpisanie podmiotu w tekst tak, by zgodnie z zaleceniem dekonstrukcji mógł być-w-tekście, staje się tym, co pierwotnie znaczy, a więc napisem nagrobkowym, mówiącym: Ja nadeszło tylko po to, by natychmiast wymazać siebie z istnienia¹⁸. Raz jeszcze zatem wszystko kończy się z góry zapowiedzianą aporią: „Jest niemożliwością skonstruować niesprzeczne pojęcie narcyzmu – mówi Derrida w *Pasjach* a tym samym nadać jednoznaczny sens słowu «ja»”¹⁹. Narcyzm, a wraz z nim podmiot jest więc i konieczny, i niemożliwy; niezbędny jako hipoteza i nieosiągalny jako spójne pojęcie.

Wydaje się więc, że bez względu na to, ile czaru lingwistycznego technimy w ideę aporii, to prędzej czy później musi on, jak w znanym wierszu Johna Keatsa, prysnąć pod zimnym dotykiem filozofii i odsłonić tę czarodziejską lampę w jej właściwej postaci – jako mimo wszystko porażkę i paraliż myślenia.

¹⁷ Wspaniały termin Tadeusza Komendanta, który ukuł on na określenie praktyki pisarskiej Michela Foucault, por. *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Warszawa 1994.

¹⁸ Dobrze ów efekt inskrypcji opisuje Michał Paweł Markowski, podkreślając funeralny charakter wszelkich manifestacji podmiotu w tekście, w tym zwłaszcza słynnej derridianńskiej sygnatury, która rodzi się w nim tylko po to, by natychmiast zginąć: „Sygnatura jest po pierwsze tym, co powstaje w wyniku negocjacji z kodem narzuconym przez sytuację komunikacyjną, po drugie zaś tym, co pozostaje po owych negocjacjach, co nie daje się całkowicie przez ów kod opanować. Ten dublet *powstaje/pozostaje* powraca w tekstach Derridy pod postacią frazy *l’erection-tombe*, która łączy wznoszenie z upadaniem (*tomber*), erekcję z opadaniem, ale także życie (obecne w erekcji) ze śmiercią (symbolizowaną przez grób: *le tombe*)”, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Kraków 2003, s. 291. Wbrew więc licznym sugestiom samego Derridy, że problematyka sygnatury otwiera nową erę w rozważaniach na temat podmiotowości postdekonstrukcyjnej, wydaje się, że jest to nadal ta sama aporia, ten sam *double bind*, który okazał się tak niszczący dla filozoficznej pięknej duszy.

¹⁹ J. Derrida, *On The Name*, wyd. Th. Dutoit, przeł. J.P. Leavey, Stanford University Press, Stanford 1995, s. 13.