

JAKUB DADLEZ
Uniwersytet Warszawski

Interpretacja dekonstrukcji. Nietzsche, Derrida i styl filozofowania

Friedrich Nietzsche w swoich pismach wyrażał szczere uznanie dla francuskich tradycji intelektualnych i literackich, w szczególności dla nowożytnych aforystów. Nie mógł wiedzieć, jak celnie kierował swoje pochwały. O ile bowiem po II wojnie światowej styl aforystyczny nie był już popularny, o tyle Francuzi powracali wówczas do prób przełamania dogmatycznego modelu pracy intelektualnej, czerpiąc z różnych dziedzin oraz metodologii, pisząc jakby w poprzek nich. Czy podążyli w tym za sugestiami Nietzschego? Czy lektura jego aforyzmów skłoniła ich do poszukiwania wolności w zupełnie nowych formach pisania, a także myślenia? Nie sposób na te pytania odpowiedzieć, faktem jednak pozostaje, że to nad Sekwaną działali Georges Bataille, Maurice Blanchot, Roland Barthes, Gilles Deleuze, Pierre Klossowski, Michel Foucault, a nade wszystko Jacques Derrida, którzy inspirowali rzesze intelektualistów w innych krajach. Lata sześćdziesiąte XX wieku we Francji kończyły się przemianami społecznymi wraz z manifestacjami studentów przeciwko stagnacji akademickiej, politycznej i obyczajowej. Te ostatnie mogą stanowić oznakę pewnego intelektualnego przesilenia, jednak refleksja nad ich związkiem z nowym myśleniem nie powinna dominować podczas lektury ówczesnych prac. Podobnie jak przemiany polityczne XIX wieku nie wydają się najważniejszym kluczem do zrozumienia twórczości Nietzschego, którym Derrida się inspirował.

Mimo to bez wątplenia nowa sytuacja polityczna wymaga nowego stylu w rządzeniu, a więc też w komunikacji. Trudno jednak liczyć na rewolucyjną zmianę, przewrót zawsze będzie się dokonywał i rozprzestrzeniał na już znanych gruntach stosunków władzy — podobnie jak w metafizyce. Filozofia przemieszcza stare problemy w dotychczas nieuwzględniane horyzonty konceptualne, ale ta różnica nie powoduje, że nasze eksploracje docierają głębiej. Odkrycie nowej przestrzeni my-

ślenia to kolejny powrót z nieskończonej serii powrotów: od postrzegania bycia do rozważań nad jego istotą i dalej — czyli z powrotem do tego, jak się ono współcześnie jawi. Podobnie trudno sobie wyobrazić wspólnotę, która nie opierałaby się na dynamicznej relacji (tym)czasowej przewagi: rodzica nad dzieckiem, rządzącego nad wykonującym jego plany, autorytetu nad zwolennikiem czy wyznawcą, nauczyciela nad uczniem. Zwłaszcza że relacja ta zachodzi w każdym z nas, jest dla nas (jako upodmiotowionych) podstawowa: jak świat i innych ludzi, tak i siebie jako indywiduum odnajdujemy w dynamicznym splocie zdarzeń, zachowań, przeżyć. Zobrazowanie tej ekonomii różnicy, czyli ruchów w przestrzeni zwanej *différance*, było dziełem Derridy, ale i Nietzschego. Oni też ją chcieli wskazać — wytknąć palcem, dźgnąć ostrym końcem ołówka, zapisanym na papierze słowem, by wydała okrzyk sprzeciwu, dała znak życia. Derrida zatem ujawniał ją między innymi w tekstach Nietzschego, mimo że ten ostatni także interpretował rzeczywistość pod jej dyktando.

Wkładem Nietzschego jest [...] pewien *styl* filozoficznego pisarstwa, który pozostaje silnie sceptyczny wobec wszelkich roszczeń do prawdy — w tym jego własnej — i który w ten sposób otwiera możliwość wyzwolenia myśli od jej odwiecznych ograniczeń

— stwierdza Christopher Norris¹. Jeśli ten styl kieruje swoje krytyczne ostrze wobec tego, w czym sam uczestniczy, to czy można poddać go lekturze dekonstrukcyjnej? Jak dekonstrukcja miałaby zinterpretować jednego ze swych autorów? Jak Derrida miałby wyrazić poczucie wspólnoty z Nietzschem? Inaczej mówiąc: „gdzie dekonstrukcja może znaleźć oparcie dla interpretacji tekstów, które tak przebiegle przedstawiają i antycypują swoje własne, Nietzscheańskie wezwanie do zakończenia interpretacji?”².

W odpowiedzi na te wątpliwości w *Ostrogach. Stylach Nietzschego* Derrida podejmuje się lektury Nietzschego (pierwotnie był to odczyt wygłoszony w 1972 roku, wydany sześć lat później). Jest to tekst inny od na przykład *Głosu i fenomenu* czy esejów z *Pisma i różnicy* albo *Marginesów filozofii*, ponieważ nie koncentruje się na szczególnym fragmencie wybranego dzieła. Francuz stara się zrozumieć myśl Niemca w całości i sięga po różne jego utwory. W *Ostrogach* napotykamy próbę, dość paradoksalną, zrozumienia Nietzschego jako poszukiwacza prawdy³. Ta ostatnia — choć podważona jako ideał tak zwanej metafizyki obecności — nieustannie bowiem powraca i stanowi punkt odniesienia. W ten sposób Derrida ujawnia własną przynależność do filozoficznych tradycji: opisuje intencje Nietzschego z perspektywy zapytania o prawdę, samemu próbując ją reinterpretować jako właściwy przedmiot pożądania myślicieli.

¹ C. Norris, *Deconstruction. Theory and Practice*, London-New York 2002, s. 47.

² *Ibidem*, s. 56.

³ Gilles Deleuze ma rację, gdy stwierdza: „Nietzsche nie poddaje krytyce fałszywych pretensji do prawdy, lecz prawdę samą, prawdę jako ideał”. Ale przecież z drugiej strony „prawda [...] zyskuje, być może, nowe znaczenie. Prawda jest pozorem. [...] U Nietzschego [...] my, poszukiwacze poznania lub prawdy = my, wynalazcy nowych możliwości bycia”, *idem, Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2012, s. 124, 133.

1. Kobieta a prawda

Kwestia kobiety czy kobiecości często powraca w aforyzmach Nietzschego. Jak bardzo służy mu ona jako metafora? W jakim stopniu fragmenty te są wyrazem jego seksizmu? A może raz jedno, raz drugie, albo obie możliwości jednocześnie? Weźmy na przykład twierdzenia:

kobieta ma tyle powodów do wstydu: w kobiecie kryje się tyle pedantyczności, powierzchowności, baka-larstwa, małostkowej pretensjonalności, małostkowej niepowściągliwości i nieskromności [...] — istotnie najskuteczniej poskramiała i kielznała to dotychczas obawa przed mężczyzną⁴.

Albo też: „Kobieta chce być posiadana, brana w posiadanie, chce się roztopić w pojęciu »posiadania«; a zatem chce kogoś, kto bierze”⁵. Wydaje się, że zostaje tu wyrażona pogarda dla płci przeciwnej. A jednak aforyzmy o kobiecie, zwykle jako przeciwieństwie tego, co męskie, występują na przemian z fragmentami poruszającymi odmienne tematy. Pozwala to dostrzec inny wymiar rozważań o kobiecie, jej istocie i specyficznych cechach — otóż ostatecznie mają one charakter metaforyczny.

Już we wczesnych *Narodzinach tragedii* Nietzsche stwierdził:

postępowy rozwój sztuki wiąże się z dwoistością żywiołów apollinijskiego i dyonizyjskiego: podobnie jak pokolenie od dwoistości płci zależy, przy ustawicznej walce i w pewnych odstępach czasu tylko zjawiającym się pojednaniu⁶.

W zdaniu tym widać, że charakteryzowanie człowieka ze względu na jego płeć, przypisywanie mu na tej podstawie pewnych cech, było dla Nietzschego kwestią historycznego stereotypu. Tak naprawdę zaś pierwiastki kobiece i męskie — kojarzone z nimi cechy — przenikają się w każdej jednostce. Różnica płci okazuje się ciągłym wewnętrznym konfliktem (zarówno człowieka, jak i kultury); różnicą stopnia, wcale niedeterminowaną przez płeć biologiczną. Zostaje to ukazane wprost: „Stopień i rodzaj płciowości człowieka sięga aż w najostateczniejsze szczyty jego ducha”⁷. Fragmenty, w których Nietzsche opisuje konflikt damsko-męski lub pro-

⁴ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków 2013, s. 140. (Oryginalne wersje cytatów Nietzschego i Derridy będą podawał w przypisach bibliograficznych w nawiasie, tak jak tu: „Das Weib hat so viel Grund zur Scham; im Weibe ist so viel Pedantisches, Oberflächliches, Schulmeisterliches, Kleinlich-Anmaassliches, Kleinlich-Zügelloses und -Unbescheidenes versteckt [...] das im Grunde bisher durch die Furcht vor dem Manne am besten zurückgedrängt und gebändigt wurde”, *idem*, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig 1886, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB> [dostęp: 20 czerwca 2017]).

⁵ F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, tłum. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 262 („Das Weib will genommen, angenommen werden als Besitz, will aufgehen in den Begriff »Besitz«, »besessen«; folglich will es Einen, der nimmt”, *idem*, *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig 1887, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-363> [dostęp: 20 czerwca 2017]).

⁶ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 21. („die Fortentwicklung der Kunst [ist] an die Duplicität des Apollinischen und des Dionysischen gebunden [...]: in ähnlicher Weise, wie die Generation von der Zweiheit der Geschlechter, bei fortwährendem Kampfe und nur periodisch eintretender Versöhnung, abhängt”, *idem*, *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*, Leipzig 1878, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT> [dostęp: 20 czerwca 2017]).

⁷ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 70. („Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen reicht bis in den letzten Gipfel seines Geistes hinauf”, *idem*, *Jenseits von Gut und Böse*).

blemy małżeńskie, można więc interpretować jako przenosię ogólniej niekończącej się dialektyki różnicowania⁸. Jednym zaś z jej klasycznych fenomenów jest poszukiwanie prawdy: przez jej brak, a więc — z drugiej strony — przez jej pragnienie; na tej samej zasadzie, na jakiej mężczyzna pożąda kobiety. Zgodnie z tym i z nowym pojęciem prawdy jako zawsze już (*toujours déjà* — jak mówi Derrida) nieobecnej Nietzsche stwierdza: „Czy wolne duchy będą żyły z kobietami? W ogólności sądzę, że jak wróżbne ptaki starożytności, jako ci, którzy w myślach przetrawiają i wypowiadają prawdę teraźniejszości, muszą przekładać lot samotny”⁹. Metaforyczność kobiety, którą podejmuje Derrida, przestaje budzić wątpliwości, gdy przeczyta się słowa Nietzschego:

Dajmy na to, iż prawda jest kobietą — jak to? Jest uzasadnionem podejrzenie, iż wszyscy filozofowie, o ile byli dogmatykami, źle się znali na kobietach? iż straszliwa powaga, niezdarne natręctwo, z jakim ku prawdzie zmierzały dotychczas zwykli, niewłaściwymi były i nieprzystojnymi środkami, by właśnie zjednać sobie białogłowę?¹⁰

Zgodnie z pytaniami retorycznymi w powyższym cytacie zrozumiałe jako sprzeciw wobec takiego stosunku do pojęcia prawdy stają się słowa:

Nie brak [...] idiotycznych przyjaciół i zauszników kobiecych wśród uczonych osłów płci męskiej, namawiających kobietę, by się wyzuwała w ten sposób z kobiecości i małpowala wszystkie te głupstwa, na które „męskość” europejska, na które chorzeje dziś w Europie „mężczyzna”, chcieliby oni zepchnąć kobietę aż na poziom „ogólnego wykształcenia”¹¹.

Kobieta to zobrazowanie umiejętności pięknego strojenia się, przybierania masek, pozorowania i wzbudzania pragnienia przez drobne kłamstwa. Podążając za nimi, mężczyzna próbuje zdobyć kobietę w jej domniemywanej istocie, czyli prawdzie; poznać ją — na co też i ona ma nadzieję: „Kobieta dąży do samodzielności; na to poczyna otwierać mężczyznom oczy na »kobietę samą w sobie«...”¹². Jednak „płci ludzą się co do siebie nawzajem”¹³, dlatego „kobiety same poza próżnością

⁸ Na temat adekwatności pojęcia dialektyki w stosunku do francuskich poststrukturalistów, jak i jego szerszego niż heglowski sensu por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Warszawa 2000.

⁹ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1910, s. 344. („Ob die Frei-geister mit Frauen leben werden? Im Allgemeinen glaube ich, dass sie, gleich den wahrsagenden Vögeln des Alterthums, als die Wahrdenkenden, Wahrheit-Redenden der Gegenwart es vorziehen müssen, allein zu fliegen” *idem*, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band*, Leipzig 1886, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-I> [dostęp: 20 czerwca 2017]).

¹⁰ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 5. („Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist —, wie? ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden? dass der schauerliche Ernst, die linkische Zudringlichkeit, mit der sie bisher auf die Wahrheit zuzugehen pflegten, ungeschickte und unschickliche Mittel waren, um gerade ein Frauenzimmer für sich einzunehmen?”, *idem*, *Jenseits von Gut und Böse*).

¹¹ *Ibidem*, s. 145. („Freilich, es giebt genug blödsinnige Frauen-Freunde und Weibs-Verderber unter den gelehrten Eseln männlichen Geschlechts, die dem Weibe anrathen, sich dergestalt zu entweiblichen und alle die Dummheiten nachzumachen, an denen der »Mann« in Europa, die europäische »Mannhaftigkeit« krankt, — welche das Weib bis zur »allgemeinen Bildung« [...] herunterbringen möchten”).

¹² *Ibidem*, s. 140. (Das Weib will selbständig werden: und dazu fängt es an, die Männer über das »Weib an sich« aufzuklären”).

¹³ *Ibidem*, s. 76. („Die Geschlechter täuschen sich über einander”).

osobistą czują jednakże jeszcze nieosobistą pogardę — dla »kobiety«¹⁴; dla tej idei kobiety-prawdy, której domagają się mężczyźni-dogmatycy.

Dokładnie taką wizję nowej, paradoksalnej prawdy jako kobiety powtarza Derrida, odnosząc się bezpośrednio do Nietzschego: „Nie ma prawdy kobiety, dlatego jednak, że ten otchłanny rozstępną prawdy [czyli *différance* — J.D.], ta nie-prawda jest »prawdą«. Kobieta jest mianem nie-prawdy prawdy”¹⁵. Człowiek jest nęcony powierzchownym pięknem zjawisk, lecz szuka głębiej, by poznać ich prawdę. Tymczasem do niczego takiego nie dociera, ponieważ — jak wykazuje Derrida w licznych tekstach — prawdziwości znaczenia nie da się wyabstrahować od znaku. Prawda (ta nowa, w cudzysłowie lub poprzedzona przedrostkiem „nie”) jest (przy czym to „jest” również powinienem wziąć w cudzysłów lub przekreślić) odległością między dwiema skrajnościami, czyli nierozstrzygalną różnicą — płci, znaczącego i znaczonego (jak między innymi w *O gramatologii*), a także rozumu i szaleństwa (jak w *Cogito i historii szaleństwa*), podmiotu i przedmiotu (jak w *Głosie i fenomenie*), Ja i Innego (jak w *Przemocy i metafizyce*), przyjaciela i wroga (jak w *Politiques de l'amitié*), gościa i gospodarza (jak we *Wrogości*), życia i śmierci (jak w *Widmach Marksa*) itp.

Nie ma więc prawdy samej w sobie różnicy seksualnej samej w sobie, mężczyzny lub kobiety samych w sobie, przeciwnie, wszelka ontologia zakłada, zawiera w sobie tę nierozstrzygalność, będąc efektem jej kontroli, zawłaszczenia, utożsamienia, potwierdzenia tożsamości¹⁶.

Atakowany przez Nietzschego chrześcijański ascetyzm, a więc seksualna wstrzeźliwość, był zanegowaniem kobiety; kobiety jako różnicy między zjawiskiem i pozorem, która krępuje oraz onieśmiela, kobiety, którą — przez zapomnienie, zniesienie, redukcję — ignoruje się, by osiągnąć czystą prawdę. Triumf chrześcijaństwa to triumf męskości i wykluczenie tego, co żeńskie, podszyte nihilizmem, a dokładniej niechęcią wobec własnego pragnienia i odrzuceniem go. Tak naprawdę świadczy to o słabości mężczyzny, który wstydział się spojrzeć w twarz kobiecie, bojąc się jej kłamstw. Bał się tym samym rzeczywistości, której prawda jest nieprawdą, bo jej znaczenie przenika się ze wskazującym je znakiem. Dlatego Nietzsche wzywa: „Zrozumcież wreszcie, że wszystko, na co wskazujecie, nie przemawia ani za prawdą, ani przeciw niej”¹⁷. Tak jak nie można adorować kobiety, odmawiając jej prawa do kłamstwa, a więc jej prawdy.

¹⁴ *Ibidem*, s. 71. („Die Weiber selber haben im Hintergrunde aller persönlichen Eitelkeit immer noch ihre unpersönliche Verachtung — für »das Weib«”).

¹⁵ J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2012, s. 38. („Il n’y a pas de vérité de la femme mais c’est parce que cet écart abyssal de la vérité, cette non-vérité est la «vérité». Femme est un nom de cette non-vérité de la vérité”, *idem*, *Spurs. Nietzsche’s Styles — Eperons. Les Styles de Nietzsche* [wyd. angielsko-francuskie], tłum. B. Harlow, Chicago-London 1979, s. 50).

¹⁶ *Ibidem*, s. 72. („Il n’y a donc pas de vérité en soi de la différence sexuelle en soi, de l’homme ou de la femme en soi, toute l’ontologie au contraire présuppose, recèle cette indécidabilité dont elle est l’effet d’arrondissement, d’appropriation, d’identification, de vérification d’identité”, *ibidem*, s. 102–103).

¹⁷ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. L.M. Kalinowski, Kraków 2006, s. 53. („So lernt doch, daß dies alles nicht für und nicht gegen die Wahrheit spricht, daß die Wahrheit anders bewiesen wird als die Wahrhaftigkeit, und daß letztere durchaus kein Argument für die erstere ist!”, *idem*, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Leipzig 1887, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-73> [dostęp: 20 czerwca 2017]).

Dlaczego Nietzsche miałby skrywać problem prawdy za metaforą kobiety? Czy chciał w ten sposób wyzwolić się z sieci dogmatyzmu? Tego rodzaju naiwnej wiary w możliwość emancypacji nie podzielał. Mówił o prawdzie w metaforycznym, nie-filozoficznym języku, wdając się jednak w tę samą co dogmatycy grę: „Jakaś gra słów może, jakieś poruszenie ze strony gramatyki”¹⁸. Był przecież świadomy — i ta świadomość stanowiła dla niego największe wyzwanie — że „chęć przewyciężenia jakiegoś uczucia jest [...] pragnieniem innego lub kilku innych uczuć”¹⁹. Człowiek jest nieuchronnie zawieszony między wolą prawdy a wolą nicości, jak mężczyzna między pożądaniem kobiety a wyrzeczeniem się własnej seksualności. Antykobiecość w tekstach Nietzschego była więc prowokacją. Ale czemu służyła? Wraz z tym pytaniem pojawia się kwestia nowego języka, a więc potrzeby nowego stylu filozofowania — zarówno u Nietzschego, jak i u Derridy.

2. Styl kobiecy

Rozproszona w wielu fragmentach jego dzieła opowieść Nietzschego o kobiecie nie jest spójna. Mimo wszystko nie wiadomo ostatecznie, czy uznaje on podległość kobiet wobec mężczyzn (to byłaby wyjątkowo nieprzychylna i powierzchowna lektura), czy przedstawia ją jako metaforę prawdy, której pragnie filozof, czy może jako niemożliwość tej prawdy — a więc ciągle kłamstwo, czyli dystans wobec niej (jej wobec samej siebie?). Przypomnijmy, że najbardziej znana formuła Nietzschego: „Idziesz do kobiet? Nie zapomnij bicza!”, jest przecież „drobną prawdą”, którą z Zaratustrą dzieli się nie kto inny jak stara kobieta²⁰. Kobieta jest zatem figurą paradoksalną:

Jeśli bowiem kobieta *jest* prawdą, to wie *ona*, że nie ma prawdy, że prawda nie ma miejsca i nie posiada się prawdy. Jest ona kobietą o tyle, o ile nie wierzy [*croit*] w prawdę, a zatem w to, czym sama jest, w to, czym, jak się sądzi [*croit*], ona jest, czym więc nie jest²¹.

Dla wyjaśnienia tej funkcji pojęcia kobiety u Nietzschego Derrida odwołuje się do freudowskich rozważań o seksualności. Stwierdza, że kobieta-(nie)prawda potrzebuje „efektu kastracji”, by móc uwolnić się od ciężących na niej dogmatów, czyli od nachalnego przypisywania jej konkretnych cech przez — ostatecznie egoistycznych — adoratorów. Efekt kastracji to pozbawienie narzędzia przemocy:

¹⁸ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 5. („ein Wortspiel vielleicht, eine Verführung von Seiten der Grammatik”, *idem*, *Jenseits von Gut und Böse*).

¹⁹ *Ibidem*, s. 75. („Der Wille, einen Affekt zu überwinden, ist zuletzt doch nur der Wille eines anderen oder mehrerer anderer Affekte”).

²⁰ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 2006, s. 61. („»Gieb mir, Weib, deine kleine Wahrheit!« sagte ich. Und also sprach das alte Weiblein: »Du gehst zu Frauen? Vergiss die Peitsche nicht!«”, *idem*, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Erster Teil*, Chemnitz 1883, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-I> [dostęp: 20 czerwca 2017]).

²¹ J. Derrida, *Ostrogi*, s. 39. Przekład zmieniony: „nie posiada się” zamiast „nie można posiadać”. („Car si la femme *est* vérité, elle sait qu’il n’y a pas la vérité, que la vérité n’a pas lieu et qu’on n’a pas la vérité. Elle est femme en tant qu’elle ne croit pas, elle, à la vérité, donc à ce qu’elle est, à ce qu’on croit qu’elle est, que donc elle n’est pas”, *idem*, *Spurs*, s. 52).

wskazującego palca, pióra zapisującego kartkę papieru czy penisa naruszającego dziewiczą błonę. Nadzieja związana z potencjałem tego narzędzia, dzięki któremu mielibyśmy przedrzeć się przez zasłonę i dotrzeć do prawdziwej rzeczywistości, jest złudna. Nie jest więc tak, że kobieta jest w jakimś względzie wybrakowana, przez co nie ma dostępu do prawdy — kastracja jest tylko wyobrażonym efektem, który pozwala zrozumieć słabość męskich atrybutów; seksualny popęd i dążenie do pełnego zrozumienia kobiety, czyli wola prawdy, trafia w próżnię. Jak pióro, które nie przebija pustej kartki i musi pisać po jej powierzchni. Kobieta więc to tajemnica zjawiskowej powierzchni zróżnicowania, która kusi obietnicą jej odkrycia:

Należałoby tutaj odwołać się do Heideggerowskiego użycia słowa *Entfernung*: zarazem rozsuniecie, oddalenie i oddalenie oddalenia, oddalenie odległego, od-dalenie, destrukcja (*Ent-*) konstytuująca dali jako takiej, zawoalowana zagadka przybliżenia²².

Kobieta jako istota, która powstała w wyniku kastracji, to zatem przesąd dogmatyków. Tak naprawdę to ona stworzyła prawdę (o własnej kastracji), w którą zatem może nie wierzy. Powstaje problem: „W jaki sposób kobieta, będąc prawdą, może nie wierzyć w prawdę?”²³. Owa niespójność przenika też aforyzmy Nietzschego. Stanowi to wciąż ten sam paradoks: metafora kobiety służy jako ukazanie z innej perspektywy, podejmując inny dogmat kultury intelektualnej Zachodu, historię błędnego koła:

Prawda nie zawsze [...] była kobietą. Kobieta nie zawsze jest prawdą. Jedna i druga mają pewną historię, tworzą historię — być może historię jako taką, jeśli ścisła wartość historii uobecnia się zawsze jako taka w ruchu prawdy — której filozofia nie może rozszyfrować, jako że sama jest w niej zawarta²⁴.

Nigdy niezaspokojone pragnienie prawdy wciąż powraca, w tym jako pytanie o prawdę tego pożądania, wywołując ruch myśli i kontynuując jej historię. Dla opisanie tej sytuacji Nietzsche (według Derridy) nieprzypadkowo obrał figurę kobiety:

Wszystkie atrybuty, wszystkie cechy, wszystkie powaby, jakie Nietzsche przypisał kobiecie, uwodzący dystans, czarująca niedostępność, nieskończenie zawoalowana obietnica, transcendencja wytwarzająca pożądanie, *Entfernung*, należą do historii prawdy jako historia błędu²⁵.

²² *Ibidem*, s. 38. Przekład zmieniony: „dali jako takiej” zamiast „z oddali jako takiej”. („Il faudrait recourir ici à l'usage heideggerien du mot *Entfernung*: à la fois l'écartement, l'éloignement et l'éloignement de l'éloignement, l'éloignement du lointain, l'é-loignement, la destruction (*Ent-*) constituante du loin comme tel, l'énigme voilée de la proximation”, *ibidem*, s. 48, 50).

²³ *Ibidem*, s. 40. („Comment la femme peut-elle, étant la vérité, ne pas croire à la vérité?”, *ibidem*, s. 54).

²⁴ *Ibidem*, s. 61. („La vérité n'a [...] pas toujours été femme. La femme n'est pas toujours vérité. L'une et l'autre ont une histoire, forment une histoire — l'histoire elle-même peut-être, si la valeur stricte d'histoire s'est toujours présentée comme telle dans le mouvement de la vérité — que la philosophie ne peut à elle seule décrypter, y étant elle-même comprise”, *ibidem*, s. 86).

²⁵ *Ibidem*, s. 62. Przekład zmieniony: „dystans” zamiast „odległość”. („Tous les attributs, tous les traits, tous les attraits que Nietzsche avait reconnus à la femme, la distance séductrice, l'inaccessible qui capte, la promesse infiniment voilée, la transcendance produisant le désir, l'*Entfernung* appartiennent bien à l'histoire de la vérité comme l'histoire d'une erreur”, *ibidem*, s. 88). Na temat historii prawdy jako historii błędu — lub kłamstwa, por. J. Derrida, *Historia kłamstwa. Prolegomena*, tłum. V. Hmissi, Warszawa 2005.

Są to również dzieje zagubienia kobiety i uznania przez nią efektu kastracji za fakt. Wobec tego niebezpieczeństwa zarówno mężczy, jak i żeńscy filozofowie — czego ostatecznie nie da się oddzielić²⁶ — powinni na powrót nauczyć się kobiecości. Prawdę rozumieć poprzez kłamstwo, afirmować pozór i nietożsamość jako paradoksalne prawdy. Jest to właśnie styl kobiecy, a przynajmniej nie męski — w sensie agresywności i żądzy posiadania.

Kwestia kobiety nie jest przez Nietzschego wprowadzona na kontrze do powstających w XIX wieku ruchów feministycznych. Stanowi ona przenosię sytuacji człowieka i jego rozumienia rzeczywistości. Derrida przyznaje, że o kwestii tej Nietzsche nie mówi konsekwentnie i że nie potrafiłby przedstawić wyczerpującej interpretacji ogółu jego aforyzmów o kobiecie. Sens tej metaforycznej gry staje się jednak w ten sposób tym bardziej wiarygodny. Jeśli prawda nie jest żadną stałością czy esencją, czystą obecnością, to mówiąc o niej — o kobiecie — trzeba unikać jednoznaczności. Raz ostra krytyka, raz fascynacja, hołd i pochwała, raz pożądanie, raz wyrzeczenie — nowa nauka (o którą Nietzsche upomina się co najmniej od *Ludzkiego, arcyłudzkiego*) nie może przyznać prawdzie trwałej wartości, podporządkowując ją pewnej hierarchii przeciwieństw; musi poznawać ją poza dobrem i złem. Raz metafora, innym razem dosłowność, bez wyjaśnienia, co się ma (o ile rzeczywiście się ma) na myśli. Nietzsche zdawał się celowo pisać swoje teksty tak, by można było zarzucić mu kłamstwo przez popadanie w sprzeczności lub niejasności. Dopiero w ten sposób można dostrzec i na okamgnienie uchwycić paradoksalną prawdę: że styl filozofii, metafizyki europejskiego dogmatyzmu, styl chrześcijański, który przyswoił sobie antagonizm woli prawdy i woli nicości, który kulminuje w nihilizmie i negacji życia, wiąże się z koniecznym powrotem woli mocy do siebie — do pytania o własną nazwę. Ta wola mocy, która próbuje siebie uchwycić wbrew własnej dynamice, wbrew własnej *différance*, pozostaje przy tym metaforą lub też — jak by powiedział Derrida — momentem hiperbolicznym²⁷. Będzie nazwą dla pełnej różnorodności i nielogiczności prawdy, jej nierozstrzygalności i rozwarstwienia, rozsiania, wielości.

Heterogeniczność tekstu dobrze to pokazuje. Nietzsche nie robił sobie złudzeń, przeciwnie, analizował, co było w nim z efektów zwanych kobietą, prawdą, kastracją, bądź z *ontologicznych* efektów obecności lub nieobecności²⁸.

²⁶ Czy nie tego próbował dokonać Richard Rorty, gdy pisał o „liberalnych ironistkach” i „klasycznych metafizykach”? Jest to pytanie na zupełnie inny tekst. Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popławski, Warszawa 2009.

²⁷ Derrida nie wątpi, że w oparciu o pojęcie woli mocy Nietzsche nie tworzy nowego systemu: „chcąc odtworzyć jakąś *prawdę* i jakąś *źródłową* czy fundamentalną *ontologię* w myśli Nietzschego, narażamy się na zapoznanie [...] osiowej intencji jego koncepcji interpretacji”. J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 366. („à vouloir restaurer une vérité et une ontologie originaire ou fondamentale dans la pensée de Nietzsche, on risque de méconnaître [...] l'intention axiale de son concept d'interprétation”, *idem*, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 406).

²⁸ J. Derrida, *Ostrogi*, s. 67. Przekład zmieniony: „efekty” zamiast „zjawiska” (w związku z pojęciem *effet* por. *idem*, *Positions. Entretien avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Paris 1972, s. 90). („L'hétérogénéité du texte le manifeste bien. Nietzsche ne se donnait pas l'illusion, l'analysait au contraire, de savoir ce qu'il en était des effets nommés femme, vérité, castration, ou des effets *ontologiques* de présence ou d'absence. Il s'est bien gardé de la dénégation précipitée qui consisterait à élever un discours simple contre la castration et contre son système”, *idem*, *Spurs*, s. 94).

Heterogeniczność pozostaje w związku z nieprzewidywalną, widmową rzeczywistością i jest sposobem na jej afirmację.

Tekst w nowym stylu, gdy rozprawia o kobiecie, nie neguje efektu kastracji. Po prostu nie odnosi się do niego jako do wydarzenia, które skrywa pewną prawdę do wydobycia. Nietzsche dostrzega i wykorzystuje wieloaspektowość tego zagadnienia, a przede wszystkim jego potencjał metaforyczny. Nietzscheański filozof, wolny duch, jest jak kobieta afirmująca własny brak, własną skończoność, nie wierząc jednak, że u źródeł tej kastracji leży jakiś pierwszy, czysty fenomen i śmiejąc się z naiwności — jak to określa Derrida — fallogocentryzmu.

Otóż „kobieta” potrzebuje efektu kastracji, bez którego nie potrafiłaby uwodzić ani budzić pożądania — oczywiście w nią nie wierzy. „Kobietą” jest ktoś, kto w nią nie wierzy i bawi się nią. Bawi się nią: nowym pojęciem lub nową strukturą wiary, mając zamiar się śmiać, także z mężczyzny. Wie ona, mając taką wiedzę, z jaką żadna dogmatyczna lub łatwiwierna filozofia nie będzie mogła się mierzyć, że kastracja *nie ma miejsca*²⁹.

Nie ma miejsca, a więc nie można jej zlokalizować; nie wiadomo, na czym, gdzie i kiedy dokonano kastracji — prawdę pozbawiono jej charakteru *différance*. Sprowadzono ją do obecności w tej różnicy, tak jak kobietę mężczyzna traktuje jako przedmiot swojego pożądania.

Kiedy kwestia kobiety zawiesza rozstrzygalne przeciwieństwo prawdy i nieprawdy, [...] dyskwalifikuje hermeneutyczny projekt postulujący prawdziwy sens tekstu, uwalnia lekturę od horyzontu sensu bycia lub prawdy bycia, wartości wytwarzania wytworu lub obecności obecnego, wówczas rozpętuje się kwestia stylu jako kwestia pisma...³⁰

Nowy styl interpretacji doświadczeń i świata polegałby na zawieszeniu trybu konstatywnego przez powtarzanie pytań, wątków i problemów w najróżniejszych konfiguracjach; przez ciągle komentowanie i uzupełnianie rzekomo zakończonych zdań opisowych, czyli ponowne ich otwieranie. Jak stwierdził Zaratustra: „Wszystko w kobiecie jest zagadką i wszystko w kobiecie ma jedno rozwiązanie: zwie się ono brzemiennością”³¹. Nowa nauka, a więc i nowy styl, to tekst pisany z zamysłem heterogeniczności. Jest to strategia konieczna w przypadku Nietzschego, który rozrzucając w licznych aforyzmach różne, nieraz niezgodne ze sobą prawdy, wiedział, że „nie są to *prawdy*, skoro są mnogie, pstre, sprzeczne. Nie ma zatem prawdy samej w sobie, co więcej, nawet dla mnie, o mnie prawda jest mnoga”³². Właśnie dlatego zaczął pisać.

²⁹ *Ibidem*, s. 44. („Or la «femme» a besoin de l'effet de castration, sans lequel elle ne saurait séduire ni ouvrir le désir — mais évidemment elle n'y croit pas. Est «femme» ce qui n'y croit pas et qui en joue. En joue: d'un nouveau concept ou d'une nouvelle structure de la croyance visant à rire. De l'homme — elle sait, d'un savoir auquel aucune philosophie dogmatique ou crédule n'aura pu se mesurer, que la castration *n'a pas lieu*”, *ibidem*, s. 30).

³⁰ *Ibidem*, s. 73–74. („Dès lors que la question de la femme suspend l'opposition décidable du vrai et du non-vrai, [...] disqualifie le projet herméneutique postulant les sens vrai d'un texte, libère la lecture de l'horizon du sens de l'être ou de la vérité de l'être, des valeurs de production du produit ou de présence du présent, ce qui se déchaîne, c'est la question du style comme question de l'écriture [...]”, *ibidem*, s. 106).

³¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 60. („Alles am Weibe ist ein Räthsel, und Alles am Weibe hat Eine Lösung: sie heisst Schwangerschaft”, *idem*, *Also sprach Zarathustra*).

³² J. Derrida, *Ostrogi*, s. 71. („ce ne sont pas là des *vérités*, puisqu'elles sont multiples, bariolées, contradictoires. Il n'a donc pas une vérité en soi, mais du surcroît, même pour moi, de moi, la vérité est plurielle”, *idem*, *Spurs*, s. 102).

3. Problem języka

Czy dla Nietzschego problem języka był ważniejszy niż inne? Na pewno styl oraz forma pisarska były istotne, na co wskazuje między innymi dbałość o redakcję własnych tekstów przed ich opublikowaniem. Ponadto wybór stylu aforystycznego był bez wątpienia przemyślany. Przede wszystkim jednak cała twórczość Nietzschego wydaje się zamierzoną rozgrywką z myśleniem jako pisanem. I tak jak u Derridy nie chodzi tu tylko o materialne pismo, ale o schemat zapisu i powtarzania, czyli o reprezentację znaczonego przez znak. Cytując Pierre'a Klossowskiego:

O ile zewnątrz zostaje umieszczone w nosicielu za pośrednictwem kodu codziennych znaków, nosiciel [*suppôt*] oświadcza lub oświadcza samemu sobie, myśli, nie może myśleć, milczy, nie może milczeć tylko w relacji do tego kodu. Jako myślący sam jest jego wytworem³³.

Zgodnie z tymi stwierdzeniami można uznać, że cały tekst Nietzschego jest przemyśleniem nie wprost tego, jak funkcjonują znak i jego nosiciel-podwładny, czyli człowiek. Na przykład Michel Foucault pisał:

I tak oto, w owej filozoficzno-filologicznej przestrzeni, którą otworzył przed nami Nietzsche, wyłania się język w zagadkowej wielości, którą należałoby opanować. [...] Nietzsche nieustannie podtrzymywał pytanie o tego, kto mówił, ryzykując nawet, że sam w końcu wpadnie do wulkanicznego wnętrza problemu, aby go oprzeć na sobie, mówiącym i pytającym podmiocie³⁴.

Z kolei Norris zauważył, że

dla Nietzschego [...] *wszystkie* filozofie, mimo pretensji do logiki i rozumu, opierały się na niestałej teksturze języka figuralnego, na znakach, które były systematycznie represjonowane przez samowładny porządek Prawdy³⁵.

Nietzsche doskonale wiedział, że pisze i że tworzona semiotyczna tkanka jest ograniczeniem dla bezpośredniego przeżywania, ale zarazem warunkiem możliwości świadomego doświadczenia. Tylko w piśmie można zyskać skrawek wolności dla myśli osaczonej przez język; tylko w powracaniu do problemu medium dostrzega się paradoksalną prawdę napięcia wnętrza i zewnątrz, rzeczy samych w sobie i zjawisk, podmiotu i przedmiotu. Intencja Nietzschego i Derridy jest wspólna: „Chodzi raczej o danie do myślenia mocy zewnętrznosci jako konstytutywnej dla wewnętrzności: dla mowy, sensu znaczonego, terażniejszosci jako takiej”³⁶. Podobnie jak w *Narodzinach tragedii* Dionizos może żyć jedynie dzięki (czy może wobec) obecności Apollina, który powtarza jego ruchy w swoim stylu, tak samo myśl i pismo są nierozłączne. Jednocześnie to drugie nie może zdominować tej pierwszej, a więc wtórny ład nie może zapanować nad spontanicznością życia, dogmatyzm zaś zdusić tego, czego rozum nie jest w stanie pojąć. Aby zrozumieć prawdę *différance*,

³³ P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 90. „Nosicielem” w oryginalnej wersji francuskiej jest słowo *suppôt*, które znaczy również „poddany”. Ten sens — jako bycia poddanym codziennego kodu znaków — jest w kontekście Nietzschego istotny.

³⁴ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 275.

³⁵ C. Norris, *Deconstruction*, s. 49.

³⁶ J. Derrida, *O gramatologii*, s. 396. („[il s'agit] plutôt de donner à penser la puissance d'extériorité comme constitutive de l'intériorité: de la parole, du sens signifié, du présent comme tel”, *idem*, *De la grammatologie*, s. 441).

racjonalność nie może zapomnieć o własnej historii. Pisząc zatem, nie można bezkrytycznie powielać stylu tradycyjnej metafizyki Zachodu, poddawać swojego własnego stylu — jakby powiedział Heidegger — wymogom Sie, czyli efektowi zapomnienia bycia.

Derrida ma rację, gdy stanowczo stwierdza:

Nietzsche *napisał to*, co napisał. A napisał, że pismo — przede wszystkim zaś jego własne — nie jest pierwotnie podporządkowane logosowi i prawdzie. I że podporządkowanie to *dokonało się* w epoce [znaku], której sens przyjdzie nam dekonstruować³⁷.

Pismo Nietzschego było już taką dekonstrukcją. Jak widać, stanowiło ono bezpośrednią inspirację projektu Derridy. Epoka znaku wciąż jednak trwa, ani jeden, ani drugi autor nie starają się jej zakończyć, bo wiedzą, że zapowiedź kresu człowieka jest zawsze już wyrażona w piśmie. Rzeczywiście nadczołowiek „budzi się i odchodzi, nie odwracając się ku temu, co pozostawił za sobą. Pali swój tekst i zaciera ślady swych stóp”³⁸ — ale to nie o Nietzschem, który przecież pisze. Nie pali on swojego tekstu, lecz wprowadza nowy styl: płomienny, rozgorączkowany, ale nie pustoszący. Nowe słowa i nowe prawdy, heterogeniczność tekstu, zgiełk niejednoznaczności i metafor służy afirmacji paradoksu pisma.

Nie prowadzi to do wniosku, iż od razu należy zrezygnować z dowiadywania się co *to* znaczy. [...] Jeśli Nietzsche chciał coś wyrazić, to czy nie właśnie tę granicę woli mówienia jako efekt woli mocy nieuchronnie różnicującej, a zatem zawsze podzielonej, zgiętej, mnogiej?³⁹

Musiał więc pisać, jego sytuacja jako autora jest zaś tą najbardziej tragiczną:

Więc dlaczego piszesz? — [...] A: Mówiąc między nami, mój drogi, nie znalazłem dotychczas innego sposobu, by uwolnić się od swych myśli. B: A dlaczego chcesz się od nich uwolnić? A: Dlaczego chcę? Wcale nie chcę. Muszę. — B: Dosyć! Dosyć!⁴⁰

Filozof ani żaden inny autor nie odnajdzie spokoju. Nie odnalazł go chyba Nietzsche, nie odnalazł go Derrida, przy czym ani jeden, ani drugi nie żywił na to nadziei. Nigdy nie odnaleźli go nawet myśliciele posądzani o dogmatyzm: Descartes, Rousseau, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger — wszyscy oni kontynuowali pisanie. Nietzsche i Derrida nie negowali pragnienia, które nakazuje rozumieć rzeczywistość

³⁷ *Ibidem*, s. 44–45. („Nietzsche a écrit ce qu'il a écrit. Il a écrit que l'écriture — et d'abord la sienne — n'est pas originellement assujettie au logos et à la vérité. Et que cet assujettissement est *devenu* au cours d'une époque dont il nous faudra déconstruire le sens”, *ibidem*, s. 32–33).

³⁸ J. Derrida, *Kres człowieka*, tłum. P. Pieniżek, [w:] *idem*, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002, s. 182. („s'éveille et part, sans se retourner sur ce qu'il laisse derrière lui. Il brûle son texte et efface les traces de ses pas”, *idem*, „*Les fins de l'homme*”, [w:] *idem*, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, s. 163).

³⁹ J. Derrida, *Ostrogi*, s. 94. Przekład zmieniony: „zgiętej” zamiast „sfaldowanej” (tak jak zgięty może być staw — po francusku częste u Derridy pojęcie *articulation*, czy też jak zgiąć można kartkę papieru itp.; zgodnie z tym *multipliée* można by przełożyć jako „pogiętej wiele razy”). („N'en concluez pas qu'il faille renoncer tout de suite à savoir ce que *ça* veut dire. [...] Si Nietzsche avait voulu dire quelque chose, ne serait-ce pas cette limite de la volonté de puissance nécessairement différentielle, donc toujours divisée, pliée, multipliée?”, *idem*, *Spurs*, s. 132).

⁴⁰ F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, s. 107. („Aber warum schreibst denn du? — [...] A.: Ja, mein Lieber, im Vertrauen gesagt: ich habe bisher noch kein anderes Mittel gefunden, meine Gedanken los zu werden. B.: Und warum willst du sie los werden? A.: Warum ich will? Will ich denn? Ich muss. — B.: Genug! Genug!”, *idem*, *Die fröhliche Wissenschaft*).

i życie, bo taki nihilistyczny wniosek, wydedukowany z poznawczej niemocy człowieka, nie byłby niczym innym jak ostateczną naiwnością racjonalizmu. Nie bali się więc pożądać kobiety-prawdy, ze świadomością jej (własnych) kłamstw i kokieterii pozorów. Aby jednak móc uczestniczyć w grze — intelektualnej, ale i społeczno-politycznej — i wpływać na jej przebieg⁴¹, a nie tylko biernie stosować się do jej reguł, podjęli się stworzenia nowego stylu. Jak bowiem stwierdza Derrida: „Akt pisania byłby zasadniczo [...] najwyższą ofiarą mającą na celu najwyższe symboliczne odzyskanie obecności. [...] Śmierć w piśmie również rozpoczyna życie”⁴². Śmierć dawnego stylu, chrześcijańskiego Boga oraz współczesnego człowieka, umożliwiała jego odrodzenie i nową postać, by — dzięki temu błędnemu kołu — nie została zapomniana prawda: nierozstrzygalność, różnorodność, zmienność i czasowość, nieskończona skończoność. Nieskończenie skończonego wezwania, by pisać.

4. Interpretujemy dalej

Czego dokonuje Derrida w *Ostrogach. Stylach Nietzschego?* Zbliża się do autora *Tako rzecze Zaratustra* i ujawnia podobieństwo ich myśli. Robi to zaś w niebezpieczny sposób, w swoim stylu. Odpowiadając na wątpliwość Norrisa, wydaje się, że styl dekonstrukcji podolał zadaniu. Czy jednak takie stwierdzenie nie jest sprzeczne z dekonstrukcją? Nie było przecież żadnej misji do zrealizowania, lecz tylko pragnienie uzupełniania. Pragnienie rozumienia w nowej, niedogmatycznej formie, a może tylko mniej dogmatycznej, bo bez odcinania się od metafizycznych korzeni. W niedługim eseju (złożonym notabene z krótkich fragmentów, niekoniecznie wynikających jeden z drugiego — jak Nietzscheańskie aforyzmy) Derrida dokonuje wielowątkowej interpretacji, skupiając się przede wszystkim na kwestii kobiety (i wątkach jej dotyczących: kastracji, darze czy feminizmie), z którą wiążą się klasyczne problemy filozofii: prawdy, historii, języka. Osobnym, choć też niejednolitym motywem jest odniesienie do Heideggera — zarówno jako interpretatora Nietzschego, jak i filozofa. Wreszcie Derrida interpretuje użyte przez Nietzschego słowa: „ostrog”⁴³ i „parasol”. Nie pełnią one funkcji metaforycznej, jak to jest w przypadku pojęcia kobiety, a przynajmniej nie da się tego rozstrzygnąć. Derrida wykorzystuje je raczej po swojemu, dodaje, a więc uzupełnia znaczenia, które nie pojawiały się w oryginalnym tekście. „Nigdy nie będziemy pewni, co Nietzsche

⁴¹ Na temat performatywnego i politycznego charakteru prac Derridy por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013. Troska Derridy o wspólnotę ujawnia się wprost w późniejszych jego tekstach, np. w rozmowie z G. Borradori w tomie *Filozofia w czasach terroru* (tłum. A. Karalus, M. Kilanowski, B. Orlewski, Warszawa 2008), jego *Widmach Marksa* (tłum. T. Załuski, Warszawa 2016) czy dialogu z E. Roudinesco (*Z czego jutro...*, tłum. W. Szydłowska, Warszawa 2016). Sądzę, że kwestia polityczności towarzyszyła Derridzie od pierwszych dzieł, co jednak nie jest przedmiotem niniejszego tekstu.

⁴² J. Derrida, *O grammatologii*, s. 193. („L’acte d’écrire serait essentiellement [...] le plus grand sacrifice visant à la plus grande réappropriation symbolique de la présence. [...] La mort par l’écriture inaugure aussi la vie”, *idem, De la grammatologie*, s. 205).

⁴³ Francuskie słowo *éperon* ma więcej znaczeń: „bodziec”, „dziób okrętu”, „radło” — co Derrida również wykorzystuje. Niestety umyka to w polskim przekładzie.

chciał zrobić lub powiedzieć, zapisując te słowa. Ani nawet, że czegoś chciał⁴⁴. Dotyczy to jednak każdego autora i dzięki temu spostrzeżeniu (którego dokonał także Nietzsche, zwłaszcza wobec samego siebie) możliwa, a wręcz konieczna jest lektura dekonstrukcyjna lub też genealogiczno-psychologiczna interpretacja. Podejmowanie różnych, pozornie niezwiązanych motywów pozwala — przez powtórzenie w nowej konfiguracji — zrozumieć tekst. To znaczy: zbliżyć się do tego, co go umożliwiło, czyli do inności i niestałości.

Ponadto Nietzsche i Derrida wykorzystują mnogość znaczeń, które niosą znaki (pismo), a tym samym piszą w wielu formach: naukowej, literackiej, publicystycznej, mitologicznej, poetyckiej itp. Dzięki tak spluralizowanemu stylowi obaj nie poddają się obowiązкови rozstrzygania, jak należy pisać o danym przedmiocie. Widoczne w *Ostrogach*

wielość stylów i kultywowanie paradoksu są strategiami, które mają powstrzymać rozumienie, o ile to możliwe, na płaszczyźnie tekstu, gdzie oznaczanie [*signification*] nie zastężyło jeszcze w znaczenie [*meaning*] lub koncept⁴⁵.

Dzięki tej wielości, czyli heterogeniczności lub *dissémination*, Nietzsche i Derridzie udaje się uczestniczyć w różnicy, która nie jest prostym przeciwstawieniem ani hierarchicznym ładem⁴⁶; dzięki wydarzeniu pisma, w którym nie usiłuje się niczego stwierdzić ostatecznie. Dlatego powielają i przekształcają metafory, pozorując dosłowność, jasność i wyraźność⁴⁷. Takie pisanie prowokuje dalsze interpretacje, dekonstrukcję tych zastanych i ich uzupełnianie, innymi słowy — przewartościowanie. Pisanie w stylu nietzscheańsko-derridiańskim nie może mieć końca; historia metafizyki, a więc historia człowieka rozumiejącego własną rzeczywistość i jej przekształcenia, toczy się dalej. Konieczna jest więc afirmacja tego, co ma niespodziewanie nadejść, powracających widm radykalnej inności, przez interpretacyjne otwarcie na nie oraz ich nowe znaki.

Trzeba przy tym pamiętać, że znaki są gestami afirmującego, niweczącymi inność, ale i że on sam jest tego rodzaju swoim własnym śladem. Nietzsche napisał:

Wszelako myślę, że dziś przynajmniej dalecy jesteśmy od śmiesznego zadufania i nie przesadzamy, że tylko z naszego kąta można mieć perspektywę. Świat stał się dla nas raz jeszcze „nieskończony”, ponieważ nie możemy wykluczyć, że zawiera w sobie nieskończone interpretacje⁴⁸.

⁴⁴ J. Derrida, *Ostrogi*, s. 87. („Nous ne serons jamais assurés de savoir ce que Nietzsche a voulu faire ou dire en notant ces mots”, *idem*, *Spurs*, s. 122).

⁴⁵ C. Norris, *Deconstruction*, s. 56.

⁴⁶ „Jeśli forma przeciwieństwa, struktura opozycyjna jest metafizyczna, to stosunek metafizyki do swego innego nie może już być stosunkiem przeciwieństwa”; J. Derrida, *Ostrogi*, s. 81. („Si la forme de l’opposition, la structure oppositionnelle, est métaphysique, le rapport de la métaphysique à son autre ne peut plus être d’opposition”, *idem*, *Spurs*, s. 116–117).

⁴⁷ „Ażby pozór się wydarzył, trzeba pisać w rozstępie między wieloma stylami”; *ibidem*, s. 98. („Pour que le simulacre adviene, il faut écrire dans l’écart entre plusieurs styles”, *ibidem*, s. 138).

⁴⁸ F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, s. 275. („Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretieren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal »unendlich« geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst”, *idem*, *Die fröhliche Wissenschaft*).

Derrida przeczytał tę naukę, zrozumiał ją, wyraził na nią zgodę, ale jednak się pod nią nie podpisał. W swoim prowokacyjnym stylu dodał: „Tylko kto to taki — my?”⁴⁹.

Interpretation of deconstruction. Nietzsche, Derrida and the style of philosophy

Summary

In 1978 Jacques Derrida published a short text on Friedrich Nietzsche, entitled *Spurs. Nietzsche's Styles*. Basing on it and on other of both authors' writings, the article presents their understanding of truth, conceived metaphorically as a woman. The Nietzschean-Derridian concept of truth involves a mutual style of writing, therefore of thinking — since for the two philosophers language is an impassable sphere of thought. It turns out that philosophy — as an affirmation of the woman-truth — must rely on repeating the existing notions and problems in new configurations, therefore on a continuous interpretation and on undertaking all over again the effort of writing.

⁴⁹ J. Derrida, *Kres człowieka*, s. 182. Przekład zmieniony: słowo „my” bez cudzysłowu. („Mais qui, nous?”, *idem*, „*Les fins de l'homme*”, s. 164).