

Piotr Sadzik

De Man – Derrida

Pomiędzy konieczną śmiercią a możliwym przeżyciem

Wiadomo, że najwięksi sceptycy są rozczarowanymi metafizykami. Mieli za wielkie (bo metafizyczne) apetyty – rozczarowali się i kłapa¹.

18 stycznia 1984 r. mury uniwersytetu Yale były świadkami szczególnej uroczystości. Oto światowa humanistyka żegnała zmarłego ledwie kilka tygodni wcześniej wykładowcę uczelni, Paula de Mana, człowieka, który radykalnie przeobraził pole teorii literatury i odmienił charakter samego aktu lektury. Jeden z żałobników, przyjaciel zmarłego, Jacques Derrida, w wygłoszonym przy tej okazji żałobnym przemówieniu, powiedział: „Nie zadowolął się nigdy otwarciem nowych odczytań, dawał do myśle-

¹ B. Miciński, *Pisma, eseje, artykuły, listy*, wybór, oprac. A. Micińska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1970, s. 412 (list do Jarosława Iwaszkiewicza z 14.12.1937 r.).

Słowa te odnoszą się wprawdzie do Witolda Gombrowicza, ale jak okaże się w dalszej części pracy, dobrze opisują postawę intelektualną Paula de Mana, co paradoksalne o tyle, że dekonstrukcyjną strategię polskiego pisarza stosowniej utożsamić ze strategią reprezentowaną przez Jacquesa Derridę. Praktykę Gombrowicza uważam za ściśle dekonstrukcyjną, jako że tym, co go interesuje, jest (tak samo jak Derridę) próba przemyślenia możliwości wyzwolenia idiomu z zawłaszczających go dotąd całkowicie mechanizmów ideologicznej ogólności.

Zob. przede wszystkim: W. Gombrowicz „*Don Kichot*” obecnie, w: *idem, Proza, reportaże, krytyka 1933-1939*, red. J. Błoński i J. Jarzębski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1995, s. 153-156.

Idiom (to, co jednostkowe) jest tu tym, co wchodzi zawsze w mariaż ze strukturą instytucji (tym, co ogólne i powszechne), która stanowi płaszczyznę, na której może on się wyłonić, a zarazem przetrzeć, z której ram się wymyka. To, że Gombrowicz nie poprzestaje nigdy na deziluzji, jego praktykę dekonstrukcyjną czyni praktyką, jak się okaże, „derridiańską”, nie „de Manowską”. Zob. P. Sadzik, *Krach instancji ładu na przykładzie „Pornografii” Witolda Gombrowicza*, w: *(Nie)przezroczystość normalności w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. H. Gosk i B. Karwowska, Wydawnictwo Elipsa, Warszawa 2014, s. 396-414.

nia samą możliwość czytania, a czasem jego paradoksalną niemożliwość”². Do pierwszego spotkania de Mana i Derridy doszło dwie dekady wcześniej, podczas sławetnej konferencji w Baltimore, w 1966 r., kiedy to pierwszy był świadkiem tego, jak błyskotliwy referat drugiego dystansuje strukturalizm, poddając wszelką strukturę anarchicznej próbie pisma. Od tamtego momentu nazwiska te spłoty się ze sobą tak mocno, że umieszcza się je zazwyczaj w relacji ciągłości, podobieństwa i zależności. Nie sposób mówić o de Manie bez odniesienia do pism jego francuskiego przyjaciela, trudno zrozumieć swoistość myślenia Derridy bez skonfrontowania go z dorobkiem autora *Ideologii estetycznej*. W tradycyjnie przyjętym modelu de Man miałby być bezpośrednim spadkobiercą i kontynuatorem myśli Derridy na gruncie teorii literatury, a wyraźna odmienność dekonstrukcjonizmu (pod który podwaliny kładzie pierwszy) od dekonstrukcji (którą funduje drugi) nie zacierałaby równie wyraźnych rysów pokrewieństwa. Istnieje jedno miejsce, w którym obydwie te drogi rozchodzą się jednak bezpowrotnie w przeciwległe kierunki: tekst Waltera Benjamina, poświęcony „zadaniu tłumacza”. Oto *loci communes*, które stanowi punkt wyjścia dla całkowicie odrębnych i nieprzystawalnych dróg, w tym dróg tak zbliżonych i tak odległych, jak ta obrona przez de Mana i Derridę. Wciąż nie dość bowiem powtarzania, że obydwie te strategie, przy całym zasobie powinowactw, wykazują również nieprzekraczalne rozbieżności, stanowiąc „dwie formy dekonstrukcji”³. Rozbieżności te wyrażają się wprawdzie w akcentach raczej niż w fundamentalnych i bezpośrednich poróżnieniach, lecz jako takie radykalnie odmienne „bliskości” pozostają czymś tym bardziej intrygującym. Tym, co jednak w istocie problematyzuje tekst Benjamina, są specyficznie przez niego definiowane kategorie „życia” i „śmierci” i to relacja wobec nich, jak i sposób ich potraktowania, przesądza, jak się wy-
daje, o odmienności perspektyw: Derridiańskiej i de Manowskiej.

W ostatnim wywiadzie, udzielonym przez Derridę już w obliczu diagnozy o raku trzustki, filozof mówił:

² J. Derrida, *In memoriam*, „Yale French Studies” 1985, nr 69. Przedrukowany następnie w: *idem, In memoriam: de l'âme*, w: *idem, Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988, s. 13-19 oraz *idem, Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, Paris 2003.

³ Zob. O. Pasanen, *Gasché on de Man and Derrida. Forgetting the moment of crisis*, w: *Deconstruction. Critical concepts in literary and cultural studies*, red. J. Culler, Routledge, London-New York 2003, s. 349. Bodaj jako pierwszy za tym wyraźnym oddzieleniem strategii Derridy od namysłu de Mana optował Rodolphe Gasché. Zob. R. Gasché, „*Setzung*” and „*Übersetzung*”. *Notes on Paul de Man*, „*Diacritics*” 1981, nr 11, s. 36-57; R. Gasché, *The Tain of the mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1997.

Zawsze interesowałem się ową tematyką przeżycia [*la survie*], którego sens nie łączy się ani z życiem, ani ze śmiercią. Jest ono prymarne: życie jest przeżyciem. Przeżyć [*survivre*], w obiegowym znaczeniu tego słowa, oznacza «kontynuować życie», jak i «żyć po śmierci». Przy okazji tłumaczenia, Walter Benjamin podkreśla różnicę między *überleben* z jednej strony, przeżyciem śmierci, tak jak książka może przeżyć śmierć autora lub dziecko śmierć rodziców, a *fortleben, living on*, kontynuacją. [...] Lecz, mówiąc to, nie chcę przystać na interpretację, zgodnie z którą przeżywanie lokuje się raczej po stronie śmierci, przeszłego niż po stronie życia i przyszłości. Nie, cały czas dekonstrukcja jest po stronie „tak”, po stronie afirmacji życia.

Wszystko to, co powiedziałem – przynajmniej począwszy od *Pas* (w *Parages*) – o przeżyciu jako o komplikacji opozycji życie–śmierć, poprzedza u mnie bezwarunkowa afirmacja życia. Przeżywanie jest życiem poza życiem, bardziej życiem niż życie i dyskurs, który podejmuję, nie jest tanatyczny, a wręcz przeciwnie, jest afirmacją żyjącego, który woli żyć, a więc przeżyć śmierć, gdyż przeżycie nie jest po prostu tym, co pozostaje. Jest życiem możliwie najintensywniejszym⁴.

Derridy nie interesuje biologiczne życie afirmowane przez *Lebensphilosophie*, zdolne jedynie do ustanowienia kontry wobec konieczności, której innym imieniem jest śmierć. Chytkowy witalizm filozofa pobudza wizja tego, co najbardziej żywe w życiu, wizja życia jako tego, co wykracza zawsze poza tanatyczny horyzont. Podstawową kategorią myślenia Derridy okazuje się zatem nie tyle sama „śmierć” (lub „życie”), ile problematyzujące taką binarną kategoryzację figury „przeżycia” i „żałoby”, które stanowią jeden z najwyrazistszych żydowskich, a konkretnie Benjaminowskich śladów jego myśli⁵. „Podobnie jak wyrazy życia pozostają w najściślejszym związku z tym, co żywe, choć nic dla niego nie znaczą, tak też przekład wypływa z oryginału, wprawdzie nie tyle z jego *życia*, ile raczej z jego *przeżycia*, przetrwania” – powiada Walter Benjamin w *Zadaniu tłumacza*⁶. Oryginał, mówi

⁴ J. Derrida, *Je suis en guerre contre moi-même*, „Le Monde”, 19.08.2004 r. Wywiad zamieszczony następnie w specjalnym numerze gazety poświęconym śmierci filozofa, z 12.10.2004 r.

⁵ Do kategorii „przeżycia” Derrida odwoływał się, szczególnie w późnej twórczości, w tak ogromnej liczbie tekstów, że z ich wyliczenia można by sformować osobny artykuł. Z braku miejsca odwołam się zatem tylko do dwóch z nich: J. Derrida, *Survivre*, w: *idem, Parages*, Galilée, Paris 1986; tegoż, *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993; tegoż, *Force de loi*, Galilée, Paris 1994.

Problem „śmierci” w dekonstrukcji stanowi ogromne zagadnienie. Znów, z braku miejsca, przywołam chociażby: A. Bielik-Robson, *Derrida. Życie i śmierć w dekonstrukcji*, w: *Foucault, Deleuze, Derrida*, red. B. Banasiak, K.M. Jaksender, A. Kucner, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011. *Eadem, Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Universitas, Kraków 2012.

⁶ W. Benjamin, *Zadanie tłumacza*, przeł. A. Lipszyc, „Literatura na Świecie” 2011, nr 5-6, s. 29. Zob. też: W. Benjamin, *O języku w ogóle i o języku człowieka*, przeł. A. Lipszyc, „Literatura na Świecie” 2011, nr 5-6, s. 7-25.

eseista, jakkolwiek martwy, nie jest takim w sposób całkowity (choć nie jest też czymś żywym). Jego przekład stanowi zaś podejmowaną w obliczu jego śmierci mowę żałobną, wpływającą jednak, jak powie, rezonując wyraźnym echem Benjaminowskiego oryginału Derrida, z *sur-vie*⁷, prze-życia oryginału, tj. wypływa z życia, które wykracza poza ramy samego życia („życia nie wolno przypisywać wyłącznie organicznej cielesności”⁸), jak i prze-żywa je, jest stanem, który przetrwał śmierć pisaną życiu przez biologiczną konieczność. *Survie* to życie ponad i poza życiem, coś mniejszego niż ono (nie jest już życiem definiowanym przez porządek życia biologicznego, naturalnego, ale jest jego resztką, śladem), lecz także coś większego (nie przynależy już do życia biologicznego, wyłamując się w ten sposób z przypisanego mu teleologicznego horyzontu i końca w postaci śmierci). W przekładzie jako „dalszym życiu”⁹ oryginału, życie owo „osiąga swój wciąż odnawiany, najpóźniejszy i najpełniejszy rozkwit”¹⁰. Przeżycie nie jest, co ważne, zachowaniem przejawów życia w ich żywej obecności, rodzajem sztucznej respiracji dla umarłego tekstu tłumaczonego. Jest przeobrażeniem tego, co żywe¹¹: „Żaden przekład nie byłby możliwy, gdyby zgodnie ze swą ostateczną istotą starał się osiągnąć podobieństwo do oryginału”¹². Innymi słowy, przeżycie oryginału nie byłoby możliwe bez koniecznej wobec niego niewierności przekładu, w którym tekst tłumaczony osiąga jednak swój paradoksalny życiowy rozkwit. Warunkiem przeżycia zmarłego jest zatem z konieczności niewierna, lecz zarazem nakierowana na niego mowa żałobna, będąca odpowiedzią na skandal jego śmierci. Jak napisze z kolei Harold Bloom w ramach swego potężnego agonu, który toczy z postulatem mimetycznej wierności: „Ich [zmarłych poprzedników – P.S.] głos rozbrzmiewa – paradoksalnie – nie dzięki wiernej imitacji, lecz dzięki agonistycznemu błędowi, który popełniają najzdolniejsi z następców przy lekturze potężnych prekursorów”¹³. Wyrazem i konsekwencją owego towarzyszącego lekturze błędu będzie właśnie przekład rozumiany tutaj jako akt zbawczego występku wobec oryginału, jako „odnowa tego, co żywe”¹⁴, rozumiana nie jako przywrócenie jakiegś rzekomo utraconej, pierwotnej obecności (skoro oryginał jest już

⁷ Zob. np.: J. Derrida, *Living on*, w: *Deconstruction and Criticism*, red. H. Bloom et al., The Seabury Press, New York 1979; J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, Paris 2003.

⁸ W. Benjamin, *Zadanie...*, s. 29.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, s. 30.

¹¹ *Ibidem*, s. 31.

¹² *Ibidem*.

¹³ H. Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, przeł. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Universitas, Kraków 2002, s. 21-22.

¹⁴ *Ibidem*, s. 31.

przekładem i jedynie fragmentem doskonale zintegrowanej rajskiej „czystej mowy”, Adamowego języka imion), lecz jako stan, w którym „oryginał ulega zmianom”¹⁵. Relację tłumaczenia wobec tekstu tłumaczonego znaczą zatem splót bliskości i dystansu, wspólnoty i oddzielenia, wierności i niewierności, który to splót jest dla Benjamina wyrazem żalobnego wymiaru wszelkiego tłumaczenia. Przekład w pewien sposób zrywa relację z oryginałem, znacząc zarazem zachodzącą pomiędzy nimi różnicę, jak i ich wzajemne podobieństwo, co sprawia, że relacja ta przybiera kształt „współ-nieadekwatności”, która wymyka się z opozycji homologii i różnicy, jak i logiki mimetyzmu wraz z wpisaną w nią binarną strukturą zakładającą istnienie modelu (tekstu oryginalnego) i kopii (przekładu). Chodzi zatem o pokrewieństwo bez podobieństwa, a zatem sytuację, w której, przy zachowaniu relacji z oryginałem, będzie znaczyło się zarazem własny od niego dystans.

Zauważmy, że i Bloom, i Benjamin, obaj osadzeni myślowo w ramach judaistycznej teologii, widzą w przekładzie operację ocalającą: Bloom mówi o dokonywanej w nim „odnowie tego, co żywe”, Benjamin o tym, że przekład wyrasta z przeżycia oryginału, umożliwiając mu przeżywanie śmierci. To ta właśnie teologiczna, a w istocie mesjańska, rama ulega radykalnemu, jeśli nie zanegowaniu, to przynajmniej zapoznaniu w perspektywie piszącego o tekście autora *Pasaży*, Paula de Mana¹⁶. Ma rację Adam Lipszyc, pisząc, że sławetny tekst belgijskiego teoretyka poświęcony *Zadaniu tłumacza* czytany powinien być „tyleż jako interpretacja, co jako prezentacja własnego stanowiska autora *Alegorii czytania*”¹⁷.

O ile Benjamin widzi bowiem w przekładzie z konieczności niewierny ułomek oryginału, zapewniający mu jednak przeżycie, wybawienie od śmierci, a wręcz życiowy rozkwit, o tyle de Man zadawała się stwierdzeniem, że przeżycie oryginału obwieszcza w istocie jedynie konieczność jego śmierci: „Przekład nie należy do życia oryginału – powiada de Man – oryginał jest już martwy; przekład należy do pośmiertnego życia oryginału, tym samym śmierć oryginału zakładając i potwierdzając”¹⁸. Benjamin nie mówi w istocie niczego innego, lecz o ile identyfikuje on śmierć oryginału, wobec której to tłumacz może podjąć dzieło naprawcze, o tyle de Man, diagnozując jedynie śmierć, wyklucza się z możliwości taktyki reparacyjnej, niczego przy tym w istocie, jak słusznie zauważa Lipszyc, nie opłaku-

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ P. de Man, *Waltera Benjamina „Zadanie tłumacza”*, przeł. M. Szuster, „Literatura na Świecie” 2011, nr 5-6, s. 55.

¹⁷ A. Lipszyc, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Universitas, Kraków 2012, s. 85. Zob. także s. 69-114. Znakomita praca Lipszyca jest jak dotąd także najpełniejszym omówieniem paradoksalnego stanowiska, jakie wobec Benjamina zajmuje de Man.

¹⁸ P. de Man, *Waltera...*, s. 57.

jąc i z rezygnacją godząc się na śmierć (czy pozorne życie nieustającego ruchu asemantycznej materii). Inaczej rzecz ujmując, Benjamin, jak się zdaje, zachowuje to minimum teologii, które chroni jego perspektywę od prostej kontemplacji skutków działania ironicznej maszyny niweczącej wszelką strukturę sensu. Dla autora *Ideologii estetycznej* pozorna stabilizacja znaczeniowa gwarantowana przez alegorię w żaden sposób nie potrafi wskrzesić sensu, stając się jedynie uporczywą ekspozycją jego martwoty. De Man jest zatem „egzystencjalnym – a nie tylko epistemologicznym – sceptykiem”, a „Demanowska koncepcja alegorii byłaby wyrazem najbardziej konsekwentnej postaci sceptycyzmu”¹⁹, obcego jednak „gnostyckiemu dekonstrukcjonizmowi, dekonstrukcjonizmowi na smutno” autora *Pasaży*. Jakkolwiek zatem de Man wykorzystuje teologiczną matrycę myśli Benjamina, to, jak zauważa Lipszyc, unicestwia zarazem samą teologię i „demontuje wszelką wizję scalenia”²⁰. De Man „nie dba o retorykę upadku i z gorzką satysfakcją sceptyka akceptuje horyzontalny dryf alegorycznego znaku, nie chcąc w żadnym razie poza ten poziom wychodzić”²¹. Nie tyle streszcza on stanowisko Benjamina, co performatyzuje samą strukturę niemożliwości i konieczności tłumaczenia zdiagnozowaną przez jego tekst. Będąc jednak tak skoncentrowanym na rygorystycznie filologicznej lekturze tekstu, gubi z oczu to, że Benjaminowskie *Mitteilen*, oznaczające „komunikowanie”, zawiera nie tylko *teilen* („dzielenie”, „separację”), lecz również przedrostek *mit* wskazujący na „łączenie”, „bycie-z”²², co sprawia, że przekład jest jednoczesnym dzieleniem całości, jak i podzieleniem jednej przestrzeni z oryginałem, jest rodzajem bycia wspólnie w rozłączeniu, podzielonego bycia wspólnie przekładu z oryginałem. De Man odgrywa tu zatem własną niewierność wobec oryginału, lecz czyni to, zapoznając zbawczą i reparacyjną modalność tłumaczenia. Jednym słowem, orzekając o konieczności śmierci, ze swojej skrajnie odczarowanej perspektywy, porzuca marzenie o możliwości przeżycia, wiążanego z reparacyjnym, a zatem mesjańskim wymiarem przekładu.

Jeśli rozpoznawana przez de Mana nieuchronna alegoryczność sensu, a zatem także zgoda na nieuniknioną martwość oryginału nie stanowi dla Derridy perspektywy finalnej (skoro interesuje go raczej „prze-życie”), to tym, co okaże się motorem napędzającym jego myślenie, będzie pytanie o to, w jaki sposób alegorię uchronić od osunięcia się w sceptycyzm, nie

¹⁹ A. Lipszyc, *Sprawiedliwość...*, s. 188-189.

²⁰ *Ibidem*, s. 189.

²¹ *Ibidem*, s. 217-218.

²² W. Hamacher, *Intensive Sprachen*, w: *Übersetzen. Walter Benjamin*, red. Ch.L. Hart Nibbrig, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001, s. 204; cyt. za: P. Mościcki, *Idea potencjalności. Możliwość filozofii według Giorgio Agambena*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2012, s. 293.

przeistaczając jej jednocześnie w figurę pozytywności (symbol). Innymi słowy, i w konsekwencji, w jaki sposób nie przeistoczyć krytycyzmu wobec kategorii sensu w prostą apologię jego śmierci.

O ile u de Mana chodziłoby jedynie o kwestionowanie wszelkich domkniętych i homogenicznych systemów, o wykazanie konwencjonalności znaku, o „sceptyczną demonstrację fałszu [...] referencjalnych, symbolicznych i totalizujących zamierzeń” dzieła, a w konsekwencji o uznanie przykładu za ekspozycję pierwotnej martwoty i fragmentaryczności oryginału, o tyle Derrida, podtrzymując rozpoznanie alegorycznego wymiaru języka, nie zrezygnuje z mesjańskiej obietnicy reparacji połupanego świata, tym bardziej właśnie, że stanowi ona figurę utopijną, figurę możliwości niemożliwego, figurę obietnicy obiecującej możliwą i przyszłą odnowę. Obietnica ta nie będzie jednak figurą określonej i przyszłej pozytywności, lecz obietnicą ciągłego spełniania się, nadchodzenia tego, co przyszłe, które wciąż zachodzi. Obietnica ta nie może zatem stać się narzędziem działania czy postulatem, lecz pozostać musi obietnicą jako obietnicą, czyli otwarciem możliwości samej możliwości. Ocalić należy ją zatem jako czystą potencjalność, chroniąc zarówno przed sprowadzeniem do porządku całkowitej negatywności (braku Mesjasza), jak i uniemożliwiając jej osiągnięcie definitywnej pozytywności (przyjścia Mesjasza). Akt radykalnej negacji mesjańskiego przyjścia, sceptyczne uznanie jego niemożliwości i pogodzenie się z martwotą wszelkiego tekstu nie jest bowiem przeciwstawne wobec ziszczonego przyjścia Mesjasza, który w porządku językowym miałby być restytucją stanu doskonale zintegrowanej, pierwotnej jedni sensu. Obydwie te praktyki przynależą bowiem do logiki aktualności, stanowiąc apologię nie tylko tego, co zrealizowane, lecz także tego, co realizowalne, a zatem zdolne do tego, by przejść w ziszczony i inteligibilny fakt²³. Jeśli z kolei w swoje myślenie o języku Derrida wprowadza figurę obietnicy, to jest ona zarazem figurą tego, co jeszcze nie przybrało swego kształtu, tego, co istnieje jako potencjalność, która wzdraga się i wzbrania sobie przejścia w akt. Derridiański mesjasz kroczyć będzie bowiem zawsze krokiem zacierającym własne przychodzenie, „pas” (oznaczające zarówno „krok”, jak i negację; słowo, którym Derrida gra często): warunkiem jego przychodzenia i reparowania świata jest niemożliwość jego przyjścia i dokonania finalnej reparacji²⁴. Innymi słowy, potencjalność jego przychodzenia jest samym warunkiem mesjańskiej działalności, która wymazana zostałaby wraz z przejściem w akt (niezależnie od tego, czy akt ten sprowadzałby się do aktualności pozytywnej czy negatywnej, braku lub nieobec-

²³ Zob. także: J. Derrida, *A force de deuil*, w: *idem, Chaque..., op. cit.*

²⁴ J. Derrida, *Pas*, w: *idem, Parages, op. cit.*

ności²⁵). Mesjanizm musi zostać zatem zastąpiony tym, co mesjaniczne²⁶. Fundamentalną osią poróżnienia jest zatem dychotomia: konieczności (prawdy, śmierci), którą celebrytuje de Man, i możliwości (przeżycia), którą stara się zaktywizować Derrida.

Jeśli zatem de Man gubi aporetyczną figurę wiernej niewierności wobec oryginału, to czy oferuje jego przeżycie, czy raczej wystrzega się tej oferty, widząc horyzont własnych działań w obwieszczeniu jego prymarnego „nie-życia”? Nie przeżycie cechuje tu już relację przekładu wobec oryginału, lecz orzeczenie prymarności śmierci i śmierci jako fundamentu oraz nieprzekraczalnego *telos* wszelkiego myślenia, które stać się może jedynie poznaniem kontemplującym „niezmienialną” martwość materialności. Orzekając w ten sposób, de Man lokuje siebie w pozycji, której fantazmatyczności nie dostrzega, tzn. w stabilnej poznawczo pozycji świadomego podmiotu panującego nad znaczeniem tekstu, a zatem w pozycji unieвозмоżliwionej przez diagnozy samego de Mana, „niepodatnej na dekonstrukcję pozycji mistrza semiotycznego pola”²⁷. De Man, innymi słowy, porusza się w języku tak, jak gdyby nie obowiązywały go zdiagnozowane przez niego samego reguły działania językowej maszyny (tzn. inaczej niż Derrida, który tryby tej maszyny będzie wielokrotnie starał się przechytrzać, czego radykalnym dowodem choćby *Glas*).

Jeśli uznamy strategię de Mana za skrupulatne zaprzeczanie systemowej totalności, które odbywa się poprzez wynajdywanie figur demontujących wszelki scalony system, to operacja ta, można by powiedzieć, niczym nie różni się od operacji charakterystycznej dla praktyk Derridy. Z tą jednakże różnicą, że o ile de Man kładzie akcent na negacji porządku ogólności, o tyle Derrida, w szczególności późny, zapośredniczony w idiomie Benjamina, koncentruje się na afirmacji idiomatycznej pojedynczości. Obydwie perspektywy wydawałyby się w istocie tą samą, a jednak tkwi pomiędzy nimi ta odrobina odmienności, ta „*odrobina*”, która decyduje o wszystkim²⁸.

Zarówno ideologia estetyczna u de Mana, jak i metafizyka (i jej hipostazy) u Derridy starają się wykluczyć to, co jednostkowe, przeocząc

²⁵ Na temat dekonstrukcji aktualności Zob. J. Derrida, *The Deconstruction of actuality. An interview with Jacques Derrida*, w: *Deconstruction. Critical concepts...*, s. 245-272. Pierwodruk: „Radical Philosophy” 1994, nr 68, s. 28-41.

²⁶ Zob. J. Derrida, *Wiara i wiedza*, w: J. Derrida, G. Vattimo *et al.*, *Religia*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

²⁷ A. Bielik-Robson, *Pokorny sługa języka. O „Alegoriach czytania” Paula de Mana*, „Literatura na Świecie” 2005, nr 9-10.

²⁸ Cz. Miłosz, *List do Gombrowicza*, w: *idem, Zaczynając od moich ulic*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 140.

jego wyjątkowość i rozpościerając ponad nią pozornie zintegrowaną powierzchnię sensu. Lecz o ile de Man spełnia się w geście demistyfikacji porządku ideologicznego, dokonując jego radykalnego zanegowania i stając się apologetą deziluzji, o tyle tryby myślenia Derridy wykazują w tym punkcie bardziej, jak się zdaje, aporetyczną subtelność. Derrida, tropiąc miejsca w przestrzeni tekstu, w których znaczenie dokonuje subwersji z porządku domykalnego sensu, nie poprzestaje na kroku demistyfikacji, dokłada bowiem również starań o wykazanie, że gest całkowitej subwersji byłby jedynie powieleniem logiki systemu, przeciw któremu akt ten byłby przedsięwzięty (takie przecież rozpoznanie stanowi oś przyjacielskiego poróżnienia z Emmanuelem Lévinasem w *Przemocy i metafizyce*: marzenie o radykalnym i bezwarunkowym wyzwoleniu z porządku „greckiej” binarności, w istocie, paradoksalnie cementuje strukturę nią zarządzającą²⁹). Pieczołowicie śledzi zatem to, w jaki sposób idiom wyłamuje się z instytucji, wciąż do niej przynależąc, lecz zarazem nie dając się jej do cna zawłaszczyć. Jedynie taka aporetyczna pozycja umożliwia jego istnienie, gdyż jako wyzwolony z porządku instytucjonalnej ogólności całkowicie bezwarunkowy idiom stałby się autoteliczną, śmiertelnie unieruchomioną monadą, która w istocie nie potrafi już demontować systemu, bo zakleszczyła się we własnej, całkowitej, jak powiedziałby Witold Gombrowicz, wsobności³⁰.

Przebiegłość Derridiańskiej dekonstrukcji polega właśnie na tym, że nie tylko przemyśliwuje ona strategię oporu przeciw (mówiąc za Adornem) „złej ogólności” haratającej pojedyncze życie, lecz także na tym, że wskazuje ona na nieuchronną przynależność idiomu do porządku instytucji. Nie chodzi tu jednak o gest rezygnacji i przyznania się do porażki, jako że dzięki temu autor *Ostróg Nietzschego* umożliwia sobie wykazanie tego, w jaki sposób instytucjonalne ramy wciąż są rozsadzane przez jednostkowy ślad, którego emancypacja nie jest niemożliwa czy raczej jest wciąż obiecywana i odwlekana. O ile u Derridy napędzającym motorem pozostaje zatem Benjaminowska nadzieja reparacji, o tyle de Man wzywa do wyzbycia się mesjańskich, reparacyjnych złudzeń i poniesienia takich obietnic poprzez akceptację stanu niereperowalnej ruiny świata. Jeśli, jak zauważa za Gershomem Scholemem Jacques Derrida³¹, wszelka sekularyzacja języka jest jedynie pozornym efektem jego niemożliwego zeświecczenia (jako że każdy, choćby zdegradowany do najściślejszych rudymenarnych i komunikacyjnych celów język, zachowuje w postaci nawiedzającego go widma

²⁹ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, w: *idem, Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 133-266.

³⁰ Zob. W. Gombrowicz, *Kosmos*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 97.

³¹ Zob. J. Derrida, *Oczy języka*, przeł. T. Swoboda, „Literatura na Świecie” 2011, nr 5-6, s. 332-368.

walor niekomunikowalnej świętości), to znaczy to, że tym, kto pada ofiarą owego pozoru całkowitej świeckości, jest sam de Man. Jeśli bowiem twierdzi on, że lektura wskazująca na nieuchronność alegorycznego aparatu języka ma zarazem na celu zaprzeczenie temu, co w tekście boskie³², to reprezentuje ona ową opisywaną przez Scholema ślepotę na *quasi*-religijny wymiar wszelkiego języka. To ten właśnie walor chroni język przed całkowitym odczarowaniem i redukcją do porządku komunikatywności. W ten sposób de Man pod pozorami wygnania z tekstu boskości sam konstruuje, a następnie ocala fideistyczny w istocie fundament własnego myślenia (uniemożliwiając sobie przy tym jego dostrzeżenie). Skonstruowanie takiego trybu czytania, w którym wyzbyć się należy wszelkich alegorycznych (a zatem pozornych) stabilizacji, może być postrzegane jako odpowiedź udzielona przez de Mana własnej młodości, zdiagnozowanej przez niego samego jako błądząca, uległa wobec obietnic składanych przez fantazmat w postaci jednej z takich alegorii, a raczej ideologii. Ażeby nie dać się jej zwieść, należy przejść na poziom rzekomo pozbawionej ideologicznych złudzeń prawdy materialności, która zdemontuje wszelką nie tylko ideologiczną, lecz także jednostkową instancję. W tym rozumieniu de Man karciłby siebie za młodzieńcze akty indywidualnej ekspresji, które przywiodły go do uwikłania w faszyzm, poprzez skonstruowanie trybów lektury uniemożliwiających podobny, jednostkowo błądzący głos (jak i łudzącą fantazmatyczność ideologii)³³. Z niego właśnie należałoby zrezygnować na rzecz uniemożliwiającej błąd, obiektywnej faktyczności językowej materii. To jej kontemplowaniem ma zająć się badacz, wykazujący posłuszenie jedynie to, w jaki sposób językowa figuratywność niweczy wszelki projekt znaczeniowej stabilizacji. Jeśli uznamy, jak niektórzy komentatorzy, że jakkolwiek młody de Man uwikłał się w konkretną ideologię, to jednak cała jego późniejsza praca zorientowana była na demontaż ideologii jako takiej, to nie odmawiając rozpoznaniu temu pewnej dozy słuszności, jak i nie negując emancypacyjnego potencjału dzieła de Mana, zauważyć trzeba, że z perspektywy Derridy gest taki jest gestem głęboko niewystarczającym. Zdobywając się na akt deziluzji i demaskacji, de Man wygasza bowiem zarazem dynamiczność aporetycznych napięć decydujących o swoistości tekstu. Oprócz koniecznego zdemaskowania symbolicznej spójności, w perspektywie Benjaminowsko-Derridiańskiej, powinno dojść również do potencjalizacji, a zatem zakwestionowania prymatu aktualnej, obecnej

³² P. de Man, „... dla mnie tak, skoro nazywam się de Man...”, przeł. A. Przybysławski, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10-11, s. 250.

³³ Dodajmy jednak, że sam Derrida starał się uchronić przyjaciela przed tak frontalnymi atakami. Zob. J. Derrida, *Niczym szum morza w głębi muszli. Wojna Paula de Mana*, przeł. A. Wasilewska, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10-11, s. 303-381.

materialności. Działanie takie otwierałoby tekstowi możliwość zbawienia, które rezygnowałoby tak z referencjalnej naiwności i poznawczego optymizmu symbolu, jak i nie osunęłoby się w odczarowanie i radykalny, a zatem jałowy, sceptycyzm alegorii. Jeśli tak, to praca dekonstrukcji nie jest napędzana wcale koniecznością hegemonii wymazującego podmiot języka, lecz obietnicą (i apologią) przeżycia w piśmie idiomatycznego śladu, który jako taki nie stanowi wcale troski de Mana.

Z jednej strony, de Man jawiłby się jako myśliciel znacznie bardziej radykalny od Derridy (w swym radykalizmie wręcz niebezpieczny³⁴), demontujący śmiało władzę totalizujących systemów i bezkompromisowo ustawiający się przy tym w pozycji wyniośle od nich oddzielonej. Z drugiej jednak, w taki właśnie sposób okazywałby się jedynie pozornym buntownikiem, jako że zatracając subtelność aporetycznej możliwości, wzywając do konieczności, do pogodzenia się z prawdą, zgodnie z którą wszelką zintegrowaną strukturę, wszelką figurę fantazmatycznie scalonego sensu rozbija ironiczna maszynaria języka, powielalby jedynie logikę systemu, przeciw któremu występował. W taki sposób mechanizm napędzający myślenie de Mana jest mechanizmem uwarunkowanym silnym imperatywem, w myśl którego, rozbijając porządek ideologiczny, demontując w tekście, jak mu się zdaje, pierwiastek boski, w roli wzniesłego obiektu ideologii obsadza sam język, którego retoryczny aparat dokonuje nie tylko demontażu złowieszczej totalności, lecz wraz z nią unicestwia w istocie przeciwstawiającą się jej pojedynczość. Na mocy takiej operacji de Man, przedstawiając swoją strategię jako strategię radykalnego odczarowania tekstu, porzucenia iluzji jego znaczenia, demontażu arbitralnie dysponującej nim ideologii, a zatem także demontażu sakralności, która upada w odmęt rzekomo świeckiej i asemantycznej materialności, dokonuje w istocie gestu ściśle fideistycznego i potężnie ideologicznego. Obwieszczane przez niego odczarowanie tekstu sprawia, że paradoksalnie uwznioślona zostaje figura materialności czy, jak by powiedział Gombrowicz, „rzeczywistości *in crudo*”³⁵, która rozbija wprawdzie porządek fantazmatycznie scalonego znaczenia, lecz wprowadza niemiłosierny dyktat konieczności, uniemożliwiający w gruncie rzeczy wszelkie czytanie.

De Man istotnie zdaje się wylewać wraz z kąpielą-instytucją dziecko-idiom. W pozycji, w jakiej chętnie siebie usadawia, w pozycji nacechowanej radykalną deziluzją, co do referencjalnych możliwości języka, nie ma już bowiem miejsca nie tylko na hegemonię instytucji, lecz również

³⁴ Zob. Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, przeł. A. Przybylski, Universitas, Kraków 2001.

³⁵ W. Gombrowicz, *Pornografia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 23.

na zaistnienie śladowego idiomu, znaku tego, co pojedyncze. W ten sposób nie ma również miejsca na przeżycie, które dla Derridy, za Benjaminem, oferuje pismo, przyczyniające się zdaniem de Mana jedynie do rozchwiania porządku ideologii. Oponuje on wprawdzie przeciw totalności, demontując oczywiście pojęcie referencjalnie pojmovanej „prawdy”, lecz robi to (paradoksalnie) w imię (innego rodzaju) prawdy, zgodnie z którą należy zaakceptować i pogodzić się z tym, że wszelka ideologiczna (alegoryczna) struktura mistyfikująca swe finalne domknięcie, odmykana jest bezustannie przez ironiczną maszynę języka. Wyrażenie jednak tej niewątpliwej prawdy o tekście stanowi posunięcie radykalnie odmienne od gestu Derridy. Nie jest on bowiem paradoksalnym apostołem prawdy jak de Man, lecz kimś, kto domaga się sprawiedliwości (z czego wynika notabene, że dla autora *Prawdy w malarstwie* porządki prawdy i sprawiedliwości nie są względem siebie przystawalne). Derrida nie działa w imię prawdy o tym, co burzy holizm systemu (ogólność i powszechność), lecz w imię sprawiedliwości wobec tego, co przez system gnębione (jednostkowe i idiomatyczne). Jeśli powiedziałem, że strategia de Mana jest radykalnie odmienna od gestu Derridy, to także dlatego, że jest z perspektywy Derridy radykalnie niewystarczająca. W jej świetle de Man wcale nie dokonuje bowiem postulowanego przez Benjamina aktu sprawiedliwości wobec pojedynczego, a w konsekwencji nie wykonuje gestu *quasi-etycznego* (lub gest ten jest niewystarczający), wbrew idącej za sugestiami samego de Mana, Annie Burzyńskiej. Przy okazji *Julii albo Nowej Heloizy* Rousseau de Man pisze bowiem o „etyczności alegorii”³⁶, którą konfrontuje z dającym iluzję identyfikacji symbolem. Etyczność tej pierwszej brałaby się z jej deziluzyjnego potencjału, z faktu, że nie oferuje obietnicy homologii i tożsamości, lecz stanowi figurę niedomknięcia i poróżnienia. Dochodziłoby w niej zatem do ekspozycji nierozstrzygalności, a nie do ich wykluczenia właściwego lekturze symbolicznej, hermeneutycznej czy lekturze jako parafrazie. Alegoryczny tryb języka nie byłby jednak modalnością alegorii, lecz konstytuowałby specyfikę samego języka, czyniłby język z zasady etycznym. Alegoryczna, i etyczna byłaby w tym ujęciu, z konieczności, wszelka lektura: „Akt etycznego wyboru został już zawczasu przez ów język uczyniony”³⁷. Również figura poprzedzającego wszelki tekst archi-performatywu, jakim jest dla Derridy afirmatywne „tak”, stanowi przykład figury warunkującej konieczną etyczność języka, jak i to, że język jest siłą niezawłaszczalną przez określoną perspektywę ideologiczną. Derrida jednak etyczność tę łączy właśnie z (poniechaną przez de Mana) możliwością

³⁶ A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Universitas, Kraków 2013, s. 86.

³⁷ *Ibidem*, s. 89.

umieszczenia w przestrzeni języka, jako instytucji, idiomatycznego śladu, znamienia bezwarunkowej odmienności od spetryfikowanych struktur języka. To, co de Man określa zatem „etycznością” języka jest zatem jedynie jego „alegorycznością”, a zatem ledwie aktem deziluzji względem jakiegokolwiek domkniętej całości. Rzekomo radykalny potencjał proponowanych przez de Mana operacji okazywałby się tu nie tylko drastycznie niewystarczający, ale byłby też w istocie paradoksalnym odnowieniem epistemologicznej pewności, świadomości z gruntu metafizycznej. Oto cały paradoks: poprzez skrajnie apatyczne figury całkowitej deziluzji, poprzez wykazanie demontujących próby ideologicznego zawłaszczenia trybów języka, de Man przemyca w istocie hołd dla paradoksalnej i nowej figury prawdy. Zwracał na to uwagę Derrida w swoim tekście-nagrobku, pisany po śmierci de Mana, zauważając, że „świadomość ironiczna” znajduje niekiedy upodobanie w „negatywnej pewności”. Jakkolwiek Derrida zauważa, że de Man pozbawiony był tej cechy, to jednak, co znaczące, mówi o konieczności istnienia pewnego „poza ironią”, pewnego miejsca, które umyka trybom ironicznej maszynierii – ta zaś, jakkolwiek cechuje ją „niezawodna czujność”, jest jednak w swej przenikliwości „czasem przerażająca”³⁸.

Stanowisko de Mana cechuje zatem przystanie na będącą wynikiem radykalnego odczarowania prawdę o figuratywności tekstu, o konieczności działania alegorycznych trybów języka, a zatem także o nowej formule obiektywności, rodzaju wyższej świadomości, przy której ekspresja jednostkowa jest przykładem skrajnej naiwności –trzeba ją mimo pokus zwalczyć w imię prawdy³⁹. Ogólność zakwestionowana tu na jednym poziomie analizy (ironiczno-alegoryczne tryby języka rozbijające fantazmatyczne całości), przywrócona zostaje paradoksalnie na poziomie wyższym, gdzie niepodzielnie panuje suwerenny język, nierezygnujący ze swego panowania nad stworzeniem, którym gada i włada. W tym właśnie oraz w wykluczeniu jednostkowej perspektywy badacza widać u de Mana jego osadzenie w dziedzictwie prac z kręgu *New Criticism*, gdzie jednostkowa perspektywa czytającego ulega zanegowaniu na rzecz obiektywnej prawdy tekstu i autonomii języka, przy której wszelkie podmiotowe roszczenia do ekspresji „ja” nikną, milkną i kamienieją. Autoteliczność języka odsłania również „nieredukowalną empiryczność”⁴⁰, która jest w istocie „pozbawioną znaczenia językową materią”⁴¹, niweczącą możliwość referencji

³⁸ J. Derrida, *In memoriam: de l'âme*, w: *idem, Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988, s. 16.

³⁹ A. Bielik-Robson, *Derrida. Życie i śmierć w dekonstrukcji*, s. 349-350.

⁴⁰ O. Pasanen, *Gasché on de Man and Derrida*, s. 351.

⁴¹ A. Bielik-Robson, *Derrida. Życie i śmierć w dekonstrukcji*, s. 351.

tropicznością rozbijającą pozorne stabilizacje. Jeśli jednak wtargnięcie materialnej empiryczności niezbywalnie rozbija zawsze porządek referencyjny i iluzję znaczenia (czy demaskuje ją jako iluzję), to znaczy to, że dochodzi u de Mana do aktu formowania paradoksalnej ontologii⁴² i figury prawdy tekstu, którą miałyby być właśnie odslaniania na mocy lektury autora *Ideologii estetycznej* asemantyczna empiryczność. Jak pisał Rodolphe Gasché:

odczytanie retoryczne, takie, które skupia się na niefenomenalnym i autonomicznym potencjale języka [...] eksponuje fragmentaryczny chaos pozbawionej znaczenia językowej materii, repetytywnych, mechanicznych reguł i całkowitej nieprzejrzystości wydarzeń językowych. Radykalnie nieredukowalna empiryczność wszystkich tych czynników i instancji przedstawia prawdę o tekstach⁴³.

Przybranie takiej postawy nakłada na de Mana obowiązek posłuszeństwa wobec języka i jego obiektywnej, jak mniemał, nieskażonej indywidualnym idiomem, prawdy. Stąd de Manowskie wahanie i cały paradoks jego stanowiska rozpiętego pomiędzy pokorą wobec języka, a więc posłuszeństwem kładącym śledzić jego destabilizacyjne mechanizmy, a (w istocie) pychą wobec niego i ustanowieniem się w pozycji paradoksalnego mistrza pola znaczeniowego. Jeśli zanegowaniu uległy wszelkie roszczenia języka do referencji, to jedyne, co pozostaje badaczowi, to „kontemplacja języka w jego asemantycznej materialności”⁴⁴.

Tym jednak, co najbardziej ulega zatracie w projekcie de Mana, a co z obsesyjną natarczywością nasila się, szczególnie w późnych, pisanych pod znakiem Benjamina, tekstach Derridy, to Derridiańskie pragnienie „możliwości niemożliwego”. De Manowskie praktyki tekstowe obwieszczają bowiem konieczność zdemontowania jednostkowego znamienia przez język, podczas gdy Derrida, w zgodzie, jak się zdaje z Benjaminem, pragnie (a pragnienie nie jest kategorią, która może pojawić się w słowniku de Manowskiego obiektywizmu) przeżycia tegoż znamienia, które odbyć się może właśnie w piśmie. Naprzeciw zatem konieczności demontażu jednostkowego śladu życia stoi tu możliwość przeżycia w Benjaminowskim sensie tego słowa. Derrida nigdy nie zgodzi się na zrezygnowaną akceptację konieczności. Zwróćmy uwagę, że być może ten właśnie spór wyznacza fundamentalną, a nieco zapoznaną, oś poróżnienia między Derridą a de Manem.

⁴² R. Gasché, *In-Difference to Philosophy: de Man on Kant, Hegel and Nietzsche*, w: *Reading de Man Reading*, red. L. Waters, W. Godzich, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989.

⁴³ *Ibidem*, s. 282.

⁴⁴ A. Bielik-Robson, *Derrida. Życie i śmierć w dekonstrukcji*, s. 348.

Jakkolwiek emancypacyjnego potencjału nie miałyby de Manowskie rozpoznanie niezborności i nieprzystawalności retoryki do gramatyki, to jednak, słusznie zauważa Agata Bielik-Robson, demontaż hegemonii ogólności zostaje zastąpiony tu inną i znacznie bardziej paradoksalną hegemonią. W miejsce ideologii estetycznych, skruszałych pod wpływem retorycznej maszynierii języka, teraz to on sam, język przybrać musi z konieczności pozycję hegemonu. Alegoria to – przyznaje wprost Joseph Hillis Miller – „językowa konieczność”⁴⁵. Język i jego retoryczne tryby demontują wszelki porządek fantazmatycznej spójności, powielając w istocie logikę konieczności, za której pomocą starała się funkcjonować strzaskana przez język ideologia. Powielenie to jest także powieleniem gestu apologetycznego wobec najwyższej konieczności, jaką jest śmierć. Pod tym względem instrumentarium myślowe de Mana pozostaje wciąż na wskroś greckie, a on sam, korząc się przed bałwanem konieczności, sflacza jedynie trybut mechanizmowi zarządzającemu z ukrycia całym metafizycznym myśleniem⁴⁶. Derrida, zdając sobie sprawę z nieuchronnej greckości wszelkiego myślenia, zdradza swoje żydowskie oblicze, występując przeciw pewności cechującej świadomość filozoficzną i dając w ten sposób przyzwolenie pierwiastkowi *quasi*-judaistycznemu, a zatem także *quasi*-religijnemu⁴⁷.

Nieco światła na postulowaną przez Derridę „całkiem inną myśl o związku pomiędzy możliwym a niemożliwym”⁴⁸, na „paradoks możliwości niemożliwego”, rzuca on w *Fichus*, pięknej mowie wygłoszonej w 2001 roku przy okazji otrzymania Nagrody im. Adorna, gdzie poddaje analizie sen, z którego zwierzył się Gretel Adorno Walter Benjamin. Na pytanie o możliwości poznawcze snu odpowiedź filozofii byłaby odpowiedzią odmowną, byłoby nią, jak mówi Derrida, stanowcze „nie”, stanowiące „być może istotę filozofii”:

[...] owo *nie* łączy odpowiedzialność filozofa z racjonalnym imperatywem czuwania [*la veille*], z suwerennym *ja*, z czujną świadomością. Czym jest dla filozofa filozofia? Czujnością i przebudzeniem. Całkiem inna, lecz nie mniej odpowiedzialna, byłaby może odpowiedź poety, pisarza czy eseisty, muzyka, malarza, twórcy teatralnego lub filmowego. Czy nawet psychoanalityka. Nie mówiliby

⁴⁵ J. Hillis Miller, „*Reading*” *Part of a Paragraph in Allegories of Reading*, w: *Reading de Man...*, *op. cit.*; W. Hamacher, *Lectio: de Man's Imperative*, w: *Reading de Man...*, s. 171-201.

⁴⁶ Rozpoznanie w filozofii porządku konieczności nie będzie przecież wyjątkowe. Wystarczyłoby odwołać się do Ananke w ujęciu Lwa Szestowa.

⁴⁷ J. Llewelyn, *Margins of Religion. Between Kierkegaard and Derrida*, Indiana University Press, Bloomington 2009; J. Derrida, M. Ferraris, *A taste for the secret*, przeł. G. Donis, Cambridge Polity Press, 2001.

⁴⁸ J. Derrida, *Fichus. Discours de Francfort*, Paris 2002. Dostępne również: http://www.jacques-derrida.com.ar/frances/benjamin_adorno.htm (02.12.2013).

oni *nie*, lecz *tak*, *być może*, *czasem*. Mówiliby *tak*, *być może* *czasem*. Godziliby się na zajście⁴⁹, na jego wyjątkową pojedynczość: tak, być może można wierzyć i sądzić, że się śni, nie budząc się; tak, nie jest niemożliwe, czasem, wyrażanie przez sen, z zamkniętymi lub szeroko otwartymi oczami, czegoś w stylu prawdy snu, sensu i racji snu, która zasługuje na to, by nie pogрузić się w nocy nicości⁵⁰.

Derrida wespół z Adornem i Benjaminem stara się tu stać po stronie śnienia literatury przeciw rozbudzonej świadomości filozofii, będąc zarazem skazanym na wieczyste wahanie między jedną a drugą. Negatywność cechująca filozofię, fakt, że niemożliwe jest dla niej niemożliwym, jest zarazem cechą wyzbytej iluzji świadomości, kategorycznością pewności, a w istocie wezwaniem do zaakceptowania konieczności, do pogodzenia się z prawdą (trzeba umrzeć), której nie sposób zaprzeczyć. To dlatego też należy zrezygnować z mamiącej możliwości (można przeżyć). W ujęciu Derridy ekspozycją takiej możliwości, możliwości radykalnej, bo również możliwości niemożliwego, byłaby literatura rozumiana jako uporczywy sprzeciw wobec surowości filozofii, która powiada, że „jest tak a tak i nie może być inaczej”. Cechująca możliwość giętkość niweczyłaby dyktat filozoficznej pewności, tak jak niweczyłaby dyktat prawdy, wobec której każde jednostkowe „ja” winno zamilknąć lub się ukorzyć („rygor” ulubione słowo, za którego pomocą de Man diagnozuje swoją postawę, w wywodzie Derridy służy opisaniu pozycji filozofii). Możliwość niemożliwego to przecież właśnie możliwość zaistnienia jednostkowego głosu w ufundowanym na prymacie ogólności molochu instytucji, pozostawienia śladu, „życionośnego” znamienia w śmiercionośnych trybach języka. To jednak także możliwość tego, że cykliczny porządek rodzenia się i umierania nie jest zdolny do tego, by zawłaszczyć całe stworzenie. To możliwość śladu, życiowej resztki, która z trybów tego mechanizmu wciąż się ulatnia

⁴⁹ Poprzez „zajście” tłumaczę jedną z fundamentalnych kategorii Derridy: „*événement*”, tłumaczone dotąd jako „wydarzenie”. Decyzja o takim przekładzie była zawsze zgodą na wymazanie aspektu dynamiki, aspektu „przychodzenia”, „przyjścia” („*venir*”), które u Derridy stanowi kluczową matrycę tego pojęcia. „Wydarzenie” jako to, co nie podporządkowuje się redukcji do porządku ontologicznych stabilności, musi pozostać nie tym, co jest (lub nie jest), lecz tym, co się wydarza, nie tym, co jest jako jest obecne, lecz tym, co jest jako nadchodzenie, jest tym, co wciąż przychodzi (ani nie jest, ani jest, bo jest i nie jest zarazem). Ten kinetyczny wymiar zawiera zaś polskie „zajście”. „Zachodzić do kogoś” to „przychodzić”, „odwiedzać”, lecz zachowując wskazanie na kategorię „wydarzenia”, którego „zajście” jest przecież rodzajem. Gdy coś zachodzi, to zarazem „ma miejsce”, jest obecne, odbywa się, lecz także nie ma go tutaj, jest nieobecne, bo jedynie za- i przy-chodzi.

^Derrida będzie pisał o Innym jako o tym, co ani jest, ani nie jest (podobnie z figurą żydowskiego Mesjasza). Być może, w języku polskim, należałoby mówić, że Inny nie jest tym, co przychodzi, ani tym, co się wydarza, lecz tym, co zachodzi.

⁵⁰ J. Derrida, *Fichus...*, *op. cit.*

i wyzwala. Taką właśnie matrycę myślenia dostrzega Derrida, zarówno u Adorna, jak i u Benjamina, orzekając w istocie, że stanowi ona również oś napędzającą jego własny namysł. To w kontekście Benjamina, zauważy Derrida, Adorno napisze o „paradoksie możliwości niemożliwego”, który jest sprzeciwem wobec filozofii mówiącej, że „tak się nie da”. W konsekwencji filozofię w jej tradycyjnym modelu cechuje złowieszcza (to słowo Adorna) „jednomysłność”, z której perspektywy wszystko, co jednostkowe, wydaje się głupie, powinno wyrzec się swoich popędów, poddać się dyktatowi prawdy. Z punktu widzenia obiektywnej struktury konieczności racje „ja” jawią się bowiem jedynie jako nieodpowiedzialnie absurdalne i niedorzeczne.

Wedle Benjamina (w optyce Derridy), należałoby „budzić się, kulturować czuwanie i czujność, pozostając przy tym czujnym wobec sensu, wiernym wobec pouczeń i jasności snu, zatroskanym tym, co każe przemyśleć sen, zwłaszcza wtedy, kiedy każe myśleć możliwość niemożliwego”. Chodziłoby o taki rodzaj świadomości, która podejrzliwa byłaby także wobec samej siebie, okazując gościnność temu, co ją podważa i wytrąca z pewności samoodniesienia. Przenosząc to na grunt analizy zadania tłumacza: niemożliwym jest dla Benjamina sklejenie połupanych skrawków języka, które miałyby zająć w przekładzie, lecz ta właśnie niemożliwość nie jest instancją finalną. Benjamin dochowuje, jak powie Derrida, wierności snowi, co znaczy, że jakkolwiek niemożliwym jest skleić w przekładzie rozbity oryginał, nie sposób dać życia martwemu tekstowi pierwotnemu i choć staranie o to pozostaje jedynie snem, to jednak Benjamin z Derridą, inaczej niż de Man, obstają przy tak rozumianym śnieniu, przy śnie, który, jak napisze Derrida, choć najpiękniejszy, to jednak jest „niszczony, krzywdzony, kaleczony, haratany [*beschädigt*], raniony przez rozbudzoną świadomość, która powiadamia nas o tym, że w odniesieniu do konkretnej rzeczywistości [*Wirklichkeit*] są one [sny – P.S.] czystym pozorem (*Schein*)”. Rozbudzona świadomość de Mana powiadamia nas zatem jedynie o martwocie oryginału, orzekając zarazem o tym, że możliwość jego przeżycia jest co najwyżej złudnym i pozornym snem. Derrida zaś, wyciągając lekcję z Benjamina, powiada, że należałoby postępować tak, „jak gdyby sen był bardziej czujny niż czuwanie, nieświadomość bardziej myśląca niż świadomość, literatura i sztuki bardziej filozoficzne, a w każdym razie bardziej krytyczne, niż filozofia”. Nie chodziłoby już, jak u de Mana, o rozbudzoną świadomość, która obwieszcza prawdę (oryginał zawsze był trupem), lecz o wrażliwość okazaną możliwości, zgodnie z którą oryginał, niczym idiom wstępujący w pismo, może przeżyć swoją śmierć nawet jeśli twierdzić tak, to jedynie dać się omamić sennemu pozorowi. Jakkolwiek akt reparacji wobec połupanego języka jest niemożliwy, to dlatego właśnie

niemożliwość ta nie jest czymś apodyktycznie finalnym, lecz daje szansę paradoksalnej możliwości. Rezygnując z rewitalizującego pozoru snu, autorowi *Ideologii estetycznej* pozostaje jedynie zgoda na martwość faktycznej materialności. Zamiast zatem koniecznego obwieszczenia śmierci oryginału (u de Mana), chodziłoby (u Benjamina i Derridy) o możliwość jego przeżycia w przekładzie.

W tym znaczeniu, paradoksalnie, to nie Derrida, lecz de Man stoi po stronie filozofii, de Man, który ze swojej wyseparowanej pozycji nadczytelnika gromiąc iluzję znaczenia, nigdy nie pokusi się o wejście w żywioł literacki. Sadowi się przy tym wygodnie w pozycji postrzeganej przez niego samego jako pozycja obiektywnego badacza. Dla Derridy z kolei myślenie jest już zawsze operacją na języku, a zatem jest operacją na organizmie, w którym filozofia i literatura wchodzi w sferę wzajemnej przystawalności i nierozróżnialności, przestrzeń, w której jedno odmyka drugie. To dlatego francuski filozof powie w ostatnim wywiadzie: „Pozostawić ślady w historii języka francuskiego: oto, co mnie interesuje”⁵¹. Autor *Widm Marksa* nigdy nie zrezygnuje z prób myślenia o tym, co, choć jednostkowe, rozszczelnia ramy instytucjonalnego pisma, które stanowi zarazem warunek jego możliwości. Kluczową figurą myślenia Derridy będzie zatem sygnowanie rozumiane jako wprowadzanie w pismo idiomatycznego znamienia odkształcającego sam charakter systemu. I to dlatego nieprawdą jest jakoby różnica pomiędzy de Manem a Derridą była różnicą między filologiem a filozofem, jak chciałaby przystająca na sugestie samego de Mana Anna Burzyńska⁵². Podstawowa różnica to różnica między badaczem i zwolennikiem koniecznej prawdy a piszącym, który domaga się możliwej sprawiedliwości. Pierwszy stara się zachować swoją pozycję hegemonu i suwerennego wobec języka podmiotu, wykazując przy tym, w jaki sposób sama struktura języka uniemożliwia istnienie takich kategorii (oto złowieszczą ironia de Mana). W ten sposób fantazmatycznie sytuuje siebie w pozycji ulokowanej poza trybami diagnozowanej przez siebie alegorycznej maszyny języka. Drugi w tryby języka ostentacyjnie wchodzi, uprawiając zażarcie pisarstwo, tj. zmurszałą strukturę językowego systemu odkształca ustawicznie przy pomocy jednostkowego znamienia. Derrida i Benjamin piszą, domagając się sprawiedliwości. De Man wciąż *quasi*-metafizycznie konstatuje, godząc się na prawdę.

⁵¹ J. Derrida, *Je suis...*, *op. cit.*

⁵² A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, s. 90.

De Man – Derrida. Between Necessary Death and Possible Survival

In my paper I would like to examine some discrepancies between the Paul de Man's strategy of reading and that of Jacques Derrida. As I understand, the principal axis of this dispute is, literally, a question of life and death. Through an analysis of ways in which said strategies (deconstructionist and deconstructive) touch both notions, one could appoint a place of parting of the ways of these theoretical proposals. Disparity of both perspectives is grounded, among other things, on a different reading of Walter Benjamin's remarks which regard "the task of the translator." When the Belgian-born literary theorist declares only a requirement of original text's death, then in Benjamin's and Derrida's works one could perceive also a call to survival which is possible solely in translation. Therefore, this displacement of inflections equals a discord between an epistemological, radical disenchantment and skepticism of de Man's allegory and a Derrida's line. The French philosopher, in turn, turns away both de Man's statement as well as a naivety and optimism of the symbolic. In doing so, he calls to a specific understanding of a Messiah as a figure is neither positive nor negative, as a figure of "a messianic without messianism".

