

CzasKultury 5/2014



# JAK CZTAĆ

D e r r i d ó w :

*indeksowanie moi et moi, Der und Der,  
mnie i mnie, tego i tamtego*

J . H i l l i s M i l l e r

Intencją Derridy było zakazanie prostych wykrętów podczas czytania czy nauczania, chciał pozostawić czytelnika zmagającego się ze zrozumieniem języka pojęciowości/wizualności/pola siłowego, języka, którego niewyczerpywalne twórcze bogactwo znajduje na danej stronie, strona po stronie.

To dla mnie zaszczyt, że mogę opublikować tekst o „Czasie Derridy” w specjalnym numerze „Czasu Kultury”. Wysoko cenię moich polskich czytelników i doceniam również przekłady Krzysztofa Hoffmanna, które tak ułatwiły dostępność moich prac w języku polskim. Dziś, gdy dzieło Derridy jest ukończone, zawsze jest według mnie „czas Derridy”. Zarazem tamten czas, gdy Derrida pisał i publikował, był w moim życiu intelektualnym i osobistym okresem wyjątkowym; począwszy od pierwszego spotkania podczas słynnego Sympozjum Strukturalistycznego na Uniwersytecie Johnsa Hopkinsa w 1966 roku<sup>1</sup>, aż po ostatnie jego seminarium, którego wysłuchałem na Uniwersytecie Kalifornijskim w Irvine w roku 2003. Friedrich Nietzsche zawsze był ważnym pisarzem dla Derridy (dla mnie też), ale jego tekstami na temat Nietzschego – jakkolwiek są one istotne – bezpośrednio się mało zajmowałem. Niniejszy artykuł jest swego rodzaju pozdrowieniem dla moich polskich czytelników i dla polskich

czytelników Derridy. To pierwszy efekt nowej ścieżki badawczej, którą podążam. Staram się odnaleźć sposoby, aby zarejestrować to, co dzieje się podczas aktu lektury (na przykład lektury Derridy) w mojej głowie [*mind*] i z moimi odczuciami [*feelings*]. Z doświadczenia wiem, że to, co dzieje się podczas czytania, jest dziwniejsze i bardziej niesforne, niż wiele osób by chciało – na przykład ci, którzy zostali poinstruowani, jak uczyć czytania młode osoby. W tym tekście skupiam się na przykładzie niezwyklej, niewielkiej książki Derridy o Nietzschem, *Otobiografie*. Krótsza wersja mojego tekstu została opublikowana w specjalnym derridiańskim wydaniu „Oxford Literary Review”. Wersja dłuższa zostanie opublikowana w specjalnym wydaniu „Derrida Today”. Niniejsza wersja została zmieniona specjalnie dla „Czasu Kultury”.

♦ ♦ ♦

„Chciałbym uniknąć nudy, straty czasu (*Je voudrais vous épargner l'ennui, la perte de temps*) i podległości, które zawsze towarzyszą klasycznym działaniom pedagogicznym: ukazywaniu powiązań, odwoływaniu się do wcześniejszych przesłanek i wnioskowań, samousprawiedliwianiu obranej ścieżki (*l'auto-justification d'un trajet*), metody, systemu oraz mniej lub bardziej umiejętnych przejść [między nimi], przywracaniu ciągłości i tak dalej. To tylko niektóre z przykazań klasycznej pedagogiki, z którymi z pewnością nie da się rozstać raz na zawsze. A jednak, gdyby rygorystycznie się im podporządkować, bardzo szybko sprowadziłyby nas do milczenia, tautologii i nużącego powtarzania”<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> J. Derrida, *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris 1984, s. 37; J. Derrida, *Otobiographies*, przekł. A. Ronell, [w:] idem, *The Ear of the Other*, Lincoln and London 1985, s. 3–4. Dalej w tekście odpowiednio jako O-fr i O-en z podaniem numeru strony.

<sup>1</sup> W polskiej literaturze najczęściej wspomina się ono jako „konferencja w Baltimore” (przyp. tłum.).

W ten sposób rozpoczynają się *Otobiografie* Derridy. Były one drugim z dwóch seminariów, jakie Derrida prowadził po francusku na Uniwersytecie Virginia w roku 1976. Owe otwierające zdania nieco buntowniczo wyrażają to, co Derrida zamierza powiedzieć, powołując się na (jak ją za chwilę określi) „wolność akademicką – powtarzam: wol-ność a-ka-de-mic-ką – czy się ona komuś podoba, czy nie” (O-en, 4). Ten początek jest trochę brutalnym i bezczelnym atakiem na zwyczajowe konwencje pedagogiki. Tak samo jak podtytuł, *Nauczanie Nietzschego*, oznajmia czytelnikowi, że wykład Derridy w jakiś sposób będzie miał samozwrotnie do czynienia z metodami i stylami uczenia.

Nauczanie Derridy było z pewnością w znacznym stopniu idiosynkratyczne, zwłaszcza przez to, że zazwyczaj wystrzegał się wyliczania wcześniejszych ustaleń badawczych i logicznego, czy też teleologicznego, rozwinięcia: z początkiem, ze środkiem, ze zwycięskim QED na końcu. W przypadku wykładów Derridy nigdy nie można było być pewnym, gdzie się zaraz znajdziemy. Choć często odrobinę niespodziewanie odnajdywaliśmy się w samym środku Derridiańskiej (cokolwiek to znaczy!) „dekonstrukcyjnej” (cokolwiek to znaczy!) lektury jakiegoś tekstu Heideggera. W tym momencie przypomina mi się, że pierwszym stanowiskiem nauczycielskim Derridy w École Normale było *répétiteur*, korepetytor, czyli asystent profesora. Jak się domyślam, oznaczało to, że jego zadaniem było po prostu powtarzać i przekazywać dalej to, co profesor albo kto inny zdążyli już powiedzieć o Kancie, Heglu, Feuerbachu albo kimkolwiek, kto w danym roku był tematem egzaminu agregacyjnego. „*Répétiteur: Personne qui explique à des élèves la leçon d'un professeur, les fait travailler*” (Petit Robert)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> W oryginale po francusku: „Korepetytor: ktoś, kto wyjaśnia uczniom zajęcia profesora, sprawia, że uczniowie pracują” (przyp. tłum.).

Ha! Prawie nie sposób sobie wyobrazić, aby Derrida kiedykolwiek robił coś podobnego.

Anegdota. W *The time of a thesis: punctuations* (1980) Derrida pisze, że po jego wykładzie na słynnym Sympozjum Hopkinsowskim w 1966 roku jego nauczyciel z École, Jean Hyppolite, powiedział mu: „Naprawdę nie widzę, dokąd zmierzasz”. Na co Derrida odparł: „Gdybym wyraźnie i z wyprzedzeniem widział, dokąd zmierzam, naprawdę nie sądzę, aby było wskazane wykonywanie jakiegokolwiek kroku w tamtym kierunku”<sup>4</sup>.

Chciałbym uniknąć nudy powtarzania po raz kolejny anegdot, które już przytaczałem w druku, anegdot o mojej długiej przyjaźni z Jakiem-Derridą. Dotyczy to również historii, w której Harold Bloom i ja naszliśmy Derridę w jego pokojach w Ezra Stiles College na Yale<sup>5</sup> tylko po to, aby zabrać go na lunch. Po drugiej stronie drzwi słyszeliśmy maszynę do pisania chodzącą jak karabin maszynowy (było to w okresie maszyn do pisania, po okresie pisma ręcznego, a przed laptopami). Któż może wiedzieć, jakie błyskotliwe zdania na zawsze przez nas stracił? W jeszcze innym wspomnieniu Derrida na krótko przed śmiercią odwiedził mnie w gabinecie na Irvine, aby zabrać mnie na nasz cotygodniowy lunch. Przypadkowo wspomniałem mu, że zaczynam od czasu do czasu myśleć o śmierci. „Myślę o niej *każdego* dnia”, odpowiedział Derrida z uroczystą powagą. Oto dwa emblematy [*emblems*]. Pierwszy z nich mówi o fantastycznej inwencji Derridy, jakby był jeszcze inny Derrida, który pisze poprzez

<sup>4</sup> J. Derrida, *The time of a thesis: punctuations*, przekł. K. McLaughlin, [w:] A. Montefiore (red.), *Philosophy in France Today*, Cambridge 1983, s. 36.

<sup>5</sup> Jeden z dwunastu koledżów mieszkalnych na Yale (przyp. tłum.).

jego palce<sup>6</sup>. Drugi odnosi się do Derridiańskiej troski o śmierć lub też *la vie la mort*<sup>7</sup>, jak pisał w *Otobiografiach* i gdzie indziej, jakby jedno z drugim tworzyło nierozzerwalne jedno; dla Derridy tworzyły.

Wystarczy anegdotek. Tematem mojego eseju jest raczej proste pytanie o to, jak czytać wspa- niałe zdania, które ten lub tamten Derrida (*moi et moi; der und der*, jak nazywa ich w *Otobiografiach*) zanotował lub które zostały zareje- strowane podczas jego seminariów, wszystkie te zdania, które przeżyły i jego śmierć, i zakłó- cenia twórczego szau, jakiego dokonaliśmy ra- zem z Bloomem. Moim przykładem jest wykład *Logique de la vivante*, który cytuję w epigrafie. Coś takiego jak jego odpowiednie odczytanie [*adequate reading*] ciągnęłoby się praktycz- nie w nieskończoność. W każdym razie moim celem jest nie tyle zaproponowanie jakiegoś odczytania, ile zadanie paru pytań odnośnie do tego, jak „my” powinniśmy – albo jak się do tego zabieramy – „czytać Derridę” – w sensie jego pism, nie jego „*mois*”, o ile można je roz- dzielić, a nie można. Moim przykładem jest tekst, do którego się właśnie odwoływałem.

Niedawno zdałem sobie sprawę z tego, że „my” mamy szalenie mało dowodów na to, co tak na- prawdę się dzieje z naszymi głowami, uczucia- mi, wyobrażeniami i ciałami, gdy staramy się

<sup>6</sup> Mam na myśli, że ten miły, uprzejmy i niepozorny Derrida, z którym mieliśmy zjeść lunch, zdawał się tak odmienny od tego, którego pomysły i słowa „niczym z karabinu maszynowego” wchodziły w maszynę do pisania i ostatecznie były upubliczniane podczas seminariów oraz publikowane jako teksty, że zdawało się, iż musi być przynajmniej dwóch Derridów. Jeden był Derridą, którego znaleźliśmy jako uprzejmego przyjaciela, drugi – zadziwiająco siłą inwencyjną, która, aby się wyrazić, posługiwała się jego mózgiem, ciałem, palcami, maszyną do pisania. Powiedział mi, że tak naprawdę aż do momentu, gdy zaczynał pisać, nie wiedział, co zamierza przedstawić na danym seminarium.

<sup>7</sup> Życie-śmierć (przyp. tłum.).

zrozumieć dany tekst – czy to wiersz, powieść, sztukę albo artykuł. Oś czasu pokazuje nam czytanie słów jedno po drugim, wers po wersie, strona po stronie, z chwili na chwilę. Neuronau- kowcy mogą nam powiedzieć, które części mo- jego mózgu aktywują się w chwili, gdy czytam daną stronę *Otobiografii* Derridy albo *Miastecz- ka Middlemarch*. To interesujące sprawy, ale nie sądzę, aby mówiły wiele o naszym podmiotowym czy też cielesnym doświadczeniu próby zrozu- mienia danego tekstu. Nie trzeba wspominać, że w rozważaniach o tym, co się dzieje, gdy czytamy, istotne jest rozróżnienie na lekturę pierwszą i ko- lejną. W drugim przypadku już mniej więcej wie- my, co następuje po danym zdaniu, podczas gdy w pierwszej lekturze wypływamy na wody mniej lub bardziej nieprzewidywalnej przyszłości.

Jednym z nielicznych amerykańskich badaczy, którzy zajmowali się tą kwestią, był Kenneth Burke (1897–1993). Podejmował ją w licznych artykułach i komentarzach na temat tego, co nazywał „indeksowaniem” [*indexing*]. Za tym pojęciem kryje się wyobrażenie wskazującego palca<sup>8</sup>, a nie ucha, o którym tyle rozprawiają Nietzsche oraz (za Nietzschem) Derrida w *Otobiografiach*. Gdy byłem doktorantem na Har- vardzie, około roku 1950 wysłuchałem i byłem pod wielkim wrażeniem wykładu Kennetha Burke’a o indeksowaniu. Indeksowanie to dla Burke’a złożone działanie. Jest on nie tylko, jak zawsze, błyskotliwy, ale również charakte- rystycznie amerykański jak wtedy, gdy za pomo- cą gumy do żucia i kawałka drutu łączy ze sobą wszelakie, pozornie bardzo niespójne rzeczy. Mówiąc w wielkim uproszczeniu, dla Burke’a in- deksowanie oznacza, że rozumiemy teksty dzie- ki procesowi dostrzegania i być może wynotowy- wania lub podkreślania motywów [*motifs*], które się powtarzają i stopniowo zaczynają się układać

<sup>8</sup> W oryg.: *pointing finger*. Palec wskazujący to po angielsku *index finger* (przyp. tłum.).



w jakiś wzorzec. Dobry czytelnik wraz z postępami lektury indeksuje motywy, zapisuje je. Przynajmniej się one do powstania tytułów, takich jak tajemnicze *Otobiografie*, które Derrida przyszykował jako tytuł książki o „nauczaniu Nietzschego” (co może oznaczać zarówno to, czego uczył Nietzsche, jak i uczenie o pismach Nietzschego)<sup>9</sup>.

Pomiędzy Burke’em i Derridą jest fundamentalna różnica. Model Burke’a wraz z założeniem, że dany tekst ma dialektyczną hierarchię terminów, na której szczycie jest to, co Burke nazwał „Boskim terminem” [*God term*], ostatecznie okazuje się odmianą zachodniej metafizyki. „Boski termin” niekoniecznie ma teologiczny charakter. Może nim być „dżentelmen” dla Anthony’ego Trollope’a albo „ideologia” dla Marksa. Celem Derridy, przeciwnie, jest „dekonstrukcja” zachodniej metafizyki, albo raczej ukazanie, że wszystkie zachodnie teksty, zarówno filozoficzne, jak i literackie, począwszy od Platona i Arystotelesa, same się dekonstruują. Robią to przez wplatanie w ich lingwistyczną teksturę pewnej niespójności lub sprzecznych elementów, które prują [*unravel*] całość i sprawiają, że staje się ona „aporetyczna” i już z pewnością nie jest to hierarchia terminów prowadzących do jakiegoś „Boskiego terminu”. To właśnie dlatego Burke nie uczył i nie uprawiał tak zwanej dekonstrukcji, niezależnie od tego, co sam na ten temat sądził i jak w jednym momencie stwierdził<sup>10</sup>. Upragniona przez Burke’a zgrabna dialektyczna hierarchia kłóciła się jednak u niego z empirycznym doświadczeniem bardziej lub mniej nieopanowanego bogactwa tekstu. Powra-

cał na przykład do Joyce’owskiego *Portretu*, ale nigdy nie czytał go dwukrotnie w ten sam sposób.

Chciałbym teraz pokrótce rozpocząć rozpoznawanie tego, co się przydarza, gdy staram się zaaplikować Burke’owską technikę indeksowania do moich własnych prób zrozumienia *Otobiografii* Derridy. Mówiąc wprost, dzieje się tyle, przynajmniej w moim przypadku, że ona nie działa, ale nie działa nawet nie w taki sposób, jak niespójne próby zindeksowania *Portretu* Joyce’a dokonywane przez samego Burke’a. Indeksowanie nie działa w przypadku pism Derridy, ponieważ liczba powracających sprzecznych motywów, które należy zindeksować, zdecydowanie przekracza moje próby ich zgromadzenia i ułożenia w spójnym, hierarchicznym porządku.

Indeksowanie nie działa, gdyż każdy z „motywów” okazuje się nie tyle literalnym, referencjalnym terminem, takim jak *pandybat*<sup>11</sup> w *Portrecie artysty z czasów młodości* Joyce’a, ile lingwistycznym zlepkiem [*concoction*], częstokroć neologizmem, który zazwyczaj jest złożoną grą słów albo kalamburem, jak „otobiografie”. To z tego powodu musimy odwoływać się do francuskich oryginałów w wypadku Derridy i niemieckich, gdy chodzi o Nietzschego. Nietzscheańskie *sich preisgeben* nie znaczy tego samego, co francuskie *sacrifier, céder* nie jest tym, co angielskie *sacrificed, or given up dirt-cheap*, jak to wystarczająco dokładnie oddaje przekład. *Oto* oznacza po grecku „ucho”. Czymże zatem jest „Otobiografia”?

Indeksowanie Burke’a nie działa w przypadku Derridy również dlatego, że dany termin otwiera się na to, by na sprzeczne, niehierarchiczne, poboczne sposoby połączyć z jakimkolwiek innym słowem; tak samo jak skupienie uwagi

<sup>9</sup> Zob.: K. Burke, **Three Definitions**, „The Kenyon Review” 2/1951, s. 173–192; W. Cahill, **‘Always Keep Watching for Terms’. Visits with Kenneth Burke, 1989–1990**, „Kenneth Burke Journal” 2/2011; D.E. Isaksen, **Indexing and Dialectical Transcendence: Kenneth Burke’s Critical Method**, rozprawa magisterska, Brigham Young University 2012.

<sup>10</sup> W. Cahill, **‘Always Keep Watching for Terms’...**, op. cit.

<sup>11</sup> „Trzcinka do bicia” w przekładzie Zygmunta Allana (przyp. tłum.).

przez Derridę na *Ecce Homo* Nietzschego prowadzi go do cytowania i omawiania wielu innych dzieł Nietzschego, zwłaszcza *Also Sprach Zarathustra* i *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (O przyszłości naszych instytucji wychowawczych). Albo raczej (jako że stanowczo oznajmia: „nie będę z wami czytał *Ecce Homo*”; O-en, 15) skupia się na jednoakapitowej – podług określenia Derridy – *Egzerdze* z początkowych partii *Ecce Homo*. *Egzerga* pojawia się między przedmową a samym dziełem. Derrida nazywa ją „fortem zewnętrznym, przystawką<sup>12</sup>, egzergą albo ulotką, których topos, niczym (ich) temporalność, przedziwnie przemieszcza samą rzecz, o jakiej chcielibyśmy z niczym niezmałą pewnością myśleć jako o czasie życia i jako czasie opowieści [récit] życia, pisania życia przez żywych – w skrócie: czasie autobiografii” (O-en, 11). To tyle, jeśli chodzi o jakikolwiek prosty referent dla tego numeru „Czasu Kultury” zatytułowanego „Czas Derridy”. Derrida w charakterystyczny dla niego sposób chwytą się pozornie marginalnej części danego tekstu i sprawia, że staje się ona kluczowa w rozplątaniu [unraveling] całości. W dziełach Derridy pojedyncze słowo prowadzi w każde miejsce tego, co moglibyśmy nazwać „nieindeksowalnym” i niehierarchicznym bogactwem, albo do labiryntu ucha, wraz z jego ścianami, korytarzami, rozwidlającymi się ścieżkami, do których tak wielką wagę przykładają i Nietzsche, i Derrida. W *Otobiografiach* w jawny sposób brane za cel jest myślenie dialektyczne. Działania indeksujące zawodzą, gdy próbujemy czytać Derridę, choć nie oznacza to, że powinniśmy zaprzestać prób indeksowania jego dzieła. Doświadczenie owego zawodu jest kluczowe w „czytaniu” Derridy.

Jako „wolność akademicką” (kolejny powracający nie-motyw w *Otobiografiach*) Derrida rozumie wolność od tych wszystkich nudnych protokołów akademickich, które wymienia w moim otwierającym cytacie. Derrida w słowie „aforystyczny” oferuje czytelnikowi nazwę na szeroki obszar, jaki otwiera się dzięki wolności akademickiej. Jego dzieło stanie się na wskroś aforystyczne: „Będę postępował w sposób, który jedni uznają za aforystyczny albo niedopuszczalny, drudzy przyjmą jako prawo, a jeszcze inni ocenią jako niewystarczająco aforystyczny” (O-en, 4). Cóż, oto definicja dzieła, którego nie sposób zindeksować. Aforyzm to zwięzłe sformułowanie, zazwyczaj posługujące się jakąś figurą mowy albo grą słów. Aforyzm otacza się [An aphorism is closed in on itself]. Rzuca przelotne spojrzenie na jakiś obszar intelektualny „z horyzontu”, jak sugeruje etymologia słowa. Seria aforyzmów to nieciągła sekwencja, która ustawicznie zaczyna się i zatrzymuje, po czym znów zaczyna w zupełnie innym miejscu.

Chciałbym wrócić do *Otobiografii*. Co tak naprawdę dzieje się w moim umyśle, gdy staram się je zrozumieć? Niezwykle trudno to działanie się wyrazić za pomocą słów, częściowo z tej racji, że nie tego się oczekuje od badaczy literatury. Konwencja akademicka nakazuje nam mówić nie o tym, jak zabieraliśmy się do czytania, ale by przedstawić wyniki czytania w sposób tak jasny i spójny, jak to tylko możliwe. „Nie opowiadaj nam szczegółów, jak do tego doszedłeś, po prostu przedstaw wyniki”.

Pewne modele relacjonowania tego, co tak naprawdę dzieje się w danym umyśle podczas czytania, zawarte są w strumieniach świadomości w powieściach lub nawet w poezji, w *À la recherche du temps perdu* Prousta, w *Falach* Woolf czy też w *Tape for the Turn of the Year* Am-

<sup>12</sup> „An outwork, an hors d'oeuvre”. Oba słowa są połączeniem „zewnątrza” (out, hors de) i „dzieła” (work, oeuvre) (przyp. tłum.).

monsa<sup>13</sup>. Jednak rzadko koncentrują się one na tym, co dzieje się podczas samej lektury, raczej na tym, by trafnie, z chwili na chwilę, rejestrować procesy świadomości (choć Proust czasem zapisuje akt czytania). Co więcej, nie ma żadnego sposobu, by się upewnić, nawet dla *moi et moi*, że to, co mówię, jest tym, co naprawdę dzieje się w mojej głowie, odczuciach i wyobraźni w chwili, gdy czytam *Otobiografie* Derridy. Moje słowa trzeba przyjąć na wiarę. Można mi wierzyć lub nie wierzyć, jak sobie kto zażyczy. Ujmując rzecz inaczej, stwarzam mój własny kredyt zaufania. Derrida podczas wykładów na Uniwersytecie Virginia poświęcił całkiem sporo uwagi owemu performatywnemu gestowi wyciągania się z bagna za własne włosy. Najpierw, w pierwszym wykładzie, w błyskotliwej analizie tego, jak amerykańska *Deklaracja Niepodległości* przy pomocy performatywnego aktu mowy stwarza jednolitych „nas, naród”, którzy nie istnieli, zanim słowa nie zostały spisane i podpisane. Następnie w obszernej analizie słów Nietzschego z *Ecce Homo: Ich lebe auf meinen eigenen Kredit hin*<sup>14</sup> (O-fr, 46 i nn.; O-en, 8 i nn.). Gdy czytam pierwszy wykład, *Déclarations d'Indépendance*, wygłoszony w Charlottesville w stanie Virginia w 1976 roku, w dwusetną rocznicę ogłoszenia *Deklaracji* i na zaproszenie gospodarzy Derridy z Uniwersytetu Virginia, myślę nie tylko o reprodukcjach *Deklaracji* oglądanych przez każde amerykańskie dziecko w szkole, na których w prawym dolnym rogu znajduje się rozchwiany podpis mojego bezpośredniego przodka, Stephena Hopkinsa z Rhode Island, ale również o moich wspomnieniach z Uniwersytetu Virginia, gdzie przez lata częstokroć wykładałem, i o jego związkach z Thomasem Jeffersonem, jednym z „ojców naszego kraju”, „autorem”

*Deklaracji* i założycielem Uniwersytetu Virginia. Derrida w wystarczającym stopniu analizuje całą złożoność owego autorstwa *Deklaracji*. Myślę również o tym, że mój ojciec i matka są pochowani na wiejskim cmentarzu parafialnym zaledwie 20 mil od Charlottesville. Tak wygląda mrowie „nieistotnych” skojarzeń, które niepowiązane zjawiają się w mej głowie w formie obrazów mentalnych. Moje wspomnienie nagrobków ojca i matki przypomina mi to, co Nietzsche i za nim Derrida mówią o ojcach (martwych nawet przed śmiercią) i matkach (wiecznie żywych, *la vivante*).

Wracając do mojego raportu, przyznaję się, że nie jestem przypadkowym czytelnikiem. Czytałem Derridę przez wiele lat. Przez wiele lat, z roku na rok, chodziłem na jego seminaRIA. Opublikowałem książkę w całości o Derridzie, *For Derrida*. Co więcej, moją profesją jest uczenie i pisanie o literaturze i teorii literatury. W żaden sposób nie jestem niewinnym czytelnikiem, któremu właśnie przydarzyło się otworzyć *Otobiografie* i zacząć czytać. Nie czytam też *Otobiografii* po raz pierwszy. Jednak zawsze ważne było dla mnie przede wszystkim uczenie albo pisanie o wynikach jak najlepszych prób zrozumienia dzieła Derridy. Nigdy nie zadawałem sobie pytania tylko o to, co dzieje się podczas owego procesu rozumienia. Niezwykle trudno jest mi – jako doskonałemu świadkowi tego, co dzieje się w mojej świadomości i ciele, gdy czytam – to zrelacjonować, jako że dokonuje się to z wielką prędkością i w żaden sposób nie jest całkowicie werbalne. Ujęcie tego w słowa sprawia, że realizuje się to z nieznośną powolnością, podczas gdy tak naprawdę dzieje się to w mgnieniu oka. Zasadnicze świadectwo tego, co zdarza się podczas czytania – przynajmniej dla mnie – staje się ciągiem wyobrażonych obrazów wzrokowych [*imaginary visual images*], w towarzystwie wewnętrznego głosu, który nieustannie mówi [*speaks and goes on speaking*].

<sup>13</sup> A.R. Ammons (1926–2001), poeta amerykański.

**Tape for the Turn of the Year** to tytuł jego tomu poetyckiego z 1965 roku (przyp. tłum.).

<sup>14</sup> W przekładzie Staffa: „Żyję na własny kredyt” (przyp. tłum.).

Koncentruję się na próbach oddania tego, co się dzieje, gdy czytam drugą, trzecią i czwartą część francuskiej wersji *Otobiografii*. Oczywiście, gdy francuskie wydanie z Galilée czyta się po kolei, pierwszą napotkaną rzeczą, zaraz po nazwisku Jacques Derrida, jest tytuł na okładce, z wszystkimi słowami (z wyjątkiem pierwszego, drugiego i nazwiska Nietzschego) zapisanymi od małych liter: *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Słowa rozbrzmiewają mi w głowie, w mojej niezdarnej francuszczyźnie, zanim zacznę je rozumieć. Czymże, do licha – pytam samego siebie – są „otobiografie” i dlaczego są w liczbie mnogiej? Drugi współmówca w tym moim wewnętrznym dialogu z pewnością odpowiada, że jest to neologizm, aluzja do „autobiografii”, jako że „auto” i „oto” w mówionym francuskim i angielskim brzmią prawie identycznie. *Oto*, mówię samemu sobie, oznacza po grecku „ucho”. Gdy to mi się przypomina, momentalnie przychodzi mi do głowy epigraf o „kalekach na wywrót” [umgekehrte Krüppel] z *Tako rzecze Zaratustra*, który poprzedza *Otobiografie* w wydaniu Galilée.

„«[t]oż to jest ucho! ucho wielkości człowieka!» Przyglądam się jeszcze lepiej: pod uchem porusza się coś żałośnie małego, ubożuchnego i mizernego. I rzeczywiście, potworne uszyisko było osadzone na malutkiej, cienkiej łodyżce; łodyżka ta była – człowiekiem! Gdym szła do oczu podniósł, mogłem dojrzeć nawet maleńką, zazdrosną twarzyczkę i to nawet, że na łodyżce kiwała się nadęta duszyczka”<sup>15</sup>.

Kiedy myślę o „oto” w *Otobiografiach*, mimowolnie widzę również przed oczyma duszy obraz, jak duże ucho całutkie rozszczepia się na

litery, znaki i cyfry w labiryntowym projekcie okładki francuskiej wersji *L'oreille de l'autre*<sup>16</sup>. Książka ta zawiera wersję *Otobiografii* wygłoszoną przez Derridę na konferencji na Uniwersytecie w Montrealu w październiku 1979 roku:

Czym zatem są „otobiografie”? Biografiami ucha przeciwstawionymi owym samowytwarzanym [self-generated] biografiami własnego ja, które nazywa się „autobiografiami”? To by było bez sensu. Zgaduję, że to kolejny, jeden z tak wielu Derridiańskich enigmatycznych tytułów, w których pojawia się gra słów. Co więcej, zgaduję, że będę musiał przeczytać książkę, aby się dowiedzieć, co, u licha, Derrida rozumie przez ten tytuł, mimo że już na drugiej stronie *Logique de la vivante* zapewnia słuchaczy z Charlottesville w ironicznym i być może pogardliwym tonie: „Wszyscy będą mnie słuchać takim lub innym uchem (wszystko sprowadza się do ucha, którym można mnie usłyszeć), dla którego spójność i ciągłość mojej ścieżki okaże się oczywista, poczynając już od pierwszych słów, nawet od tytułu” (O-en, 4). Hmm. Wygląda na to, że mam złe uszy, jako że spójność i ciągłość Derridiańskiej ścieżki w żaden sposób nie jest dla mnie oczywista ani od tytułu, ani od pierwszych słów.

Cóż, mówię sobie, lepiej sprawdzę podtytuł. Już wspominałem o podwójnym znaczeniu *l'enseignement de Nietzsche* przez uruchomienie podwójnego znaczenia owego *de* – jako dopełniacza dzierżawczego i jako dopełnianie w dopełniaczu: „nauczanie (czyje?) Nietzschego” i „nauczanie (czego?) Nietzschego”. W ten sposób zostają w mojej głowie wywołane dwa obrazy – jeden: Friedricha Nietzschego z dużym wąsem (czy miał go już jako młody profesor?), uczącego wówczas w Bazylei, oraz drugi: Derridy w Charlottesville, deliberującego na

<sup>15</sup> Miller cytuje w tym momencie z angielskim przekładem *Otobiografii*. Tekst polski: F. Nietzsche, **Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo**, przekł. W. Berent, Warszawa 2002, s.142. (przyp. tłum.).

<sup>16</sup> J. Derrida, *L'oreille de l'autre*, Montreal 1982.





Friedrich Nietzsche z matką  
fot. Wikimedia Commons

temat Nietzschego podczas wykładu, w odniesieniu do którego mam właśnie zreferować moje doświadczenie czytania.

Tytuł i podtytuł z okładki poprzedzają pozowaną fotografię Nietzschego z wielkim wąsem, z matką trzymającą go pod ramię. Tło oraz ubrania założone przez Nietzschego i jego matkę sugerują, że jest to pozowana fotografia studyjna. Przebrali się, aby można im było zrobić zdjęcie. Lewe ucho Nietzschego jest wyraźnie widoczne, podobnie jak ucho jego matki. O tym, czy zdjęcie zostało zrobione przed osunięciem się Nietzschego w niezglębiony obłęd w roku 1889, czy też po nim, informacja na odwrocie okładki nie mówi wprost. Być może po, jako że zdjęcie zostawione jest z rękopisem napisanym przez *Nietzsche fou* (1891), „szaleństwo Nietzschego”. Rękopis ma plamy atramentu i wygląda niezdarnie, to bazar, jaki *Nietzsche fou* mogło napisać. Jednakże na zdjęciu nie wygląda na szalonego (czy szaleńcy wyglądają na szalonych? Nie). Nie jestem w stanie odczytać pierwszego słowa czy też słów rękopisu, ale reszta wygląda jak *Grüssen und Dank von deinen Freund Nietzsche* (Pozdrowienia i Podziękowania od twojego Przyjaciela Nietzsche). Okładka przedstawia sześć elementów, jeden pod drugim: autor książki, tytuł, podtytuł, zdjęcie, reprodukcja autografu Nietzschego z okresu szaleństwa, nazwa wydawcy. Zostaliśmy nauczeni, by zakładać, że takie metonimiczne zestawienie elementów sugeruje, iż zachodzi pomiędzy nimi jakaś relacja.

Cóż, nie wyszliśmy jeszcze poza okładkę. Ale co dzieje się w mojej głowie, po przeczytaniu całej książki i ponownym spojrzeniu na okładkę? Przyjmuję, że elementy na niej zostały zestawione w sensowny sposób i że powinienem przeczytać okładkę od góry do dołu. Jednakże zdjęcie jest tak poruszające i tak mocne, że odruchowo z wszystkich innych elementów robię jego etykiety, indeksy czy też tytuły, że tak

powiem. W mojej głowie powstaje przestrzeń, w którą wkraczam i w której pomieszkuję. Zbudowana jest przede wszystkim z przestrzeni zdjęcia oraz językowych elementów, które dryfują wokół krawędzi owej przestrzeni w zwieńczonych niepowodzeniem próbach kontrolowania jej i wyznaczenia granic jej znaczenia [*significance*]. Są, że tak się wyrażę, elementami indeksalnymi – za sugestią Burke’a, iż tytułowanie i indeksowanie są ściśle powiązane. Każdy z nich stara się objąć w posiadanie całą książkę, włączając w to jej okładkę. Wspominałem już tu o znaczeniu tytułu i podtytułu, ale na tym etapie pamiętam również, że pomieszczone u góry imię i nazwisko autora, „Jacques Derrida”, nie może, zgodnie ze świadectwem samego Derridy, być wolne od samopodziału [*self-division*] na „*moi et moi*”. Który Derrida napisał tę książkę?

Moje wewnętrzne oko jest przyciągane, wbrew niemu samemu, przez pozornie nieistotne elementy fotografii. Derrida albo ktoś inny wybrał ją bez wątplenia z tego względu, że tak wiele w samej książce mowy o tym, co Nietzsche mówi o języku ojczystym [*mother tongue*], ogólnie o relacji matka–syn [*mother–son*], oraz o uchu. Jednak w tekście Derridy nie ma żadnej wzmianki o fotografii, a więc została ona wybrana prawdopodobnie później, kiedy książka była już przygotowywana do druku. Zdjęcie przedstawia relację matka–syn zawartą w nieodgadnionym spojrzeniu Nietzschego w dół na matkę (równie dobrze może tylko kierować ucho w stronę patrzącego tak, abyśmy je z pewnością zauważyli), podczas gdy jej twarz skierowana jest na wprost aparatu z szeroko otwartymi oczyma i nieznacznie wykrzywionymi ustami, które wyrażają coś, co trudno odczytać. Smutek, lęk, opór? Trudno powiedzieć. Z pewnością nie patrzy na syna. Kompozycja zdjęcia sprawia, że mój wzrok zostaje odciągnięty od twarzy matki w kierunku dwóch dłoni +

ściskających górną część ramienia Nietzschego, następnie ku jego prawej dłoni, a wreszcie na kapelusz. Kapelusz nagle nabiera nieuzasadnionej istotności zarówno w moim mentalnym obrazie, jak i w owym spontanicznym nadawaniu znaczenia [*meaning-giving*], którego dokonuje nieustannie szepczący wewnątrz mnie głos. Dlaczego, u licha, F.N., jak go wielokrotnie nazywa Derrida (powtarzając tym samym sposób, w jaki Nietzsche podpisał *Przedmowę do Ecce Homo*), na potrzeby pozowanej we wnętrzu fotografii ma na sobie płaszcz i mocno ściska kapelusz? Dlaczego na czas zdjęcia nie odłożył kapelusza na bok? Cóż ten kapelusz *znaczy*? Czy jest to potwierdzenie męskości Nietzschego, symbol penisa, jak prawdopodobnie powiedziałby Freud? („Widzicie, mam go!”) Czy też może ów kurczowy chwyt znaczy raczej, że Nietzsche się obawia, iż może go utracić albo już utracił i został tylko z substytutem, odrobinę absurdalnym kapeluszem? Może być jednocześnie i tak, i tak. Na przykład żadne z licznych zdjęć umieszczonych przy haśle w Wikipedii nie pokazuje go dzierżącego kapelusz, a tym bardziej noszącego go.

No dobrze, starczy już, a nawet bardziej niż starczy, o okładce. Jak widać, miałem rację, mówiąc, że to, co trwa mgnienie oka, zamienia się w coś groteskowo spowolnionego, ledwo próbujemy wyrazić to w języku. W tych paru słowach, które mi jeszcze zostały, a które już i tak przekraczają przydzielony mi limit, chciałbym się zająć fragmentem, który pojawia się w *Otobiografiach* o wiele później. Postaram się zrelacjonować, co dzieje się w mojej głowie, gdy próbuję go czytać. Moi czytelnicy mogą stwierdzić, że „odczytanie” tego zdjęcia jest zbyt łatwe, jako że istnieją już rozliczne akademickie protokoły [*protocols*] interpretacji obrazów wizualnych [*visual images*]. Większym wyzwaniem jest odczytanie „odczytania” w sensie dosłownym, podążania za procesem, w którym to sens budowany jest przez słowa na

stronie. Fragment, który mam na myśli, rozpoczyna trzeci akapit drugiego wykładu wygłoszonego w Charlottesville, *Logique de la vivante*. Derrida skierował się, w kontekście *Ecce Homo* Nietzschego, ku czemuś, co postrzega jako stale powracającą kwestię relacji pomiędzy życiem filozofa a jego (czy też jej) pismami:

„Ani «immanentne» odczytania systemów filozoficznych (niezależnie, czy takie odczytania są strukturalne, czy też nie), ani też odczytania zewnętrzne, empiryczno-genetyczne nie zakwestionowały nigdy *dynamis* owej granicy pomiędzy «dziełem» i «życiem». Owa granica – nazywam ją *dynamis* zarówno ze względu na jej siłę, jej moc, jak i ze względu na jej wirtualny i ruchomy potencjał – nie jest ani aktywna, ani pasywna, ani zewnętrzna, ani wewnętrzna. A zwłaszcza nie jest cienką linią, niewidzialnym albo *niepodzielnym* rysem [*invisible or indivisible trait*], który znajduje się pomiędzy domknięciem filozofemów a życiem autora rozpoznawalnym już za jego imieniem. Owa podzielna granica przecina dwa «ciała», korpus i ciało, zgodnie z prawami, które dopiero zaczynamy dostrzegać” (O-en 5–6).

Każde słowo w tym krótkim cytacie wymagałoby rozwlekłej analizy retorycznej i figuratywnej. Na przykład ukryta (no dobrze, nie tak bardzo ukryta) figura przestrzeni z linią albo „rysem” przez nią poprowadzoną, linią, która nie jest linią. Albo inny przykład zachęcający do komentarza, gra słów na dziwnie niespójnych znaczeniach słowa „korpus”: fizyczne ciało i ciało dzieła.

Co tak naprawdę dzieje się w mojej głowie, gdy staram się zrozumieć akapit z Derridy? W tym przypadku mój umysł usiłuje wyobrazić sobie przestrzeń przeciętą linią, która nie jest granicą w zwykłym sensie tego słowa. Jednym ze stylistycznych „rysów” Derridy jest ekstrawagancja w zestawianiu ze sobą ciągów pozornie niezgodnych fraz. Fragment jest pełen termi-

nów, które zachęcają czytelnika do wyobrażenia sobie przestrzennej sceny: „granica”, „ani zewnętrzna, ani wewnętrzna”, „cienka linia”, „rys”, „domknięcie” nawet korpus i korpus. Jednakże każda próba wyobrażenia sobie tego zostaje udaremniona przez wszystkie owe zaprzeczenia, którymi Derrida się posługuje: „A zwłaszcza nie jest cienką linią, niewidzialnym albo *niepodzielnym* rysem [...]”. Czytelnik daremnie usiłuje wyobrazić sobie oczyma duszy przestrzeń pola siłowego, która nie jest przestrzenią i którą przecina linia, czy też granica, która nie jest linią, ale jest wszędzie w tej samej chwili w obrębie owej przestrzeni, będącej przestrzenią dynamicznego związku pomiędzy życiem filozofa a jego (lub też jej) dziełem. Mój wewnętrzny ekran jest pusty albo ma awarię. Osiągnąłem impas w lekturze. Hierarchiczne indeksowanie w tym przypadku przestaje działać. Wytworzenie złożonej, ale spójnej wewnętrznej przestrzeni wyobrażonej się nie udaje. Niebiosą, uchowajcie mnie, abym nie uciekł się do wykluczenia figuratywnej tekstury poprzez powiedzenie czegoś w stylu: „Tym, co naprawdę Derrida chciał powiedzieć, było...” (po czym następowałaby konstrukcja złożona w całości z abstrakcyjnych pojęć). Derrida eksplicytnie zabrania takiego działania przy lekturze Nietzschego:

„Jeśli mamy prawo czytać sygnaturę F.N. tylko w tym momencie – momencie, w którym podpisuje «południe, tak, tak, ja i ja [*moi je et moi je*], który recytuję sobie moje życie» – cóż, widzimy nie tylko to, jaki niemożliwy protokół oznacza to dla czytania, a zwłaszcza dla nauczania, ale również jakaż niedorzeczna głupota, jakież podstępne, mroczne, ciemne interesy [*dérisoirement niais, mais aussi de ténébreux, d'obscur et sournoise affaire d'ombre*] kryją się za deklaracjami typu: Friedrich Nietzsche powiedział to czy tamto, myślał to czy tamto na ten lub tamten temat – na przykład na temat życia w sensie ludzkiego lub biologicznego istnienia – Friedrich Nietzsche albo ktokol-

wiek po południu, taka to a taka osoba [*un tel ou un tel*]. Ja, na przykład” (O-fr, 14; O-en, 59–60).

Tego, *jak* to czy tamto zostało powiedziane – poetyki – nie da się odróżnić od tego, *co* zostało powiedziane – hermeneutyki. Nie rozumie się samo przez się, że poetykę i hermeneutykę można pogodzić albo że oba rodzaje czytania można wykonywać w tym samym czasie<sup>17</sup>. Jak powiada Derrida: „Cóż, widzimy, jaki niemożliwy protokół oznacza to dla czytania, a zwłaszcza dla nauczania”.

Dochodzę do wniosku, że intencją Derridy było zakazanie prostych wykrętów podczas czytania czy nauczania, że chciał pozostawić czytelnika zmagającego się ze zrozumieniem języka pojęciowości / wizualności / pola siłowego [*conceptual / visual / force-field language*], języka, którego niewyczerpywalne twórcze bogactwo znajduje na danej stronie, strona po stronie. Jestem gotów przyjąć Derridów na wiarę, dać im kredyt zaufania, zawierzyć im, że gdyby mogli powiedzieć, o co im chodzi, w prostszym, całkowicie logicznym języku, zrobiliby to.

Wyczerpałem mój limit czasu, więcej nawet, nawet jeśli zawsze jest „czas Derridy”. Zakończę, zalecając bardzo powolną lekturę *Otobiografii* Derridy. W ten sam sposób w *Przedmowie* do wykładów *O przyszłości naszych instytucji wychowawczych* Nietzsche prosi nas, byśmy – w parafrazie Derridy – „czytali powoli, niczym anachroniczni czytelnicy, którzy uchylają prawo ich czasu i znajdują czas na czytanie – tyle czasu, ile potrzeba, bez wypowiedzania słów «z braku czasu», jak to przed chwilą zrobiłem” (O-en, 26). ●

Tłumaczenie z języka angielskiego: Krzysztof Hoffmann

<sup>17</sup> Zob. analiza konfliktu między poetyką i hermeneutyką: P. de Man, *Conclusions: Walter Benjamin's 'The Task of the Translator'*, [w:] idem, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, s. 87.