

## Tożsamość i dekonstrukcja

*Różnica [...] to miejsce, w którym tożsamości się zarysowują, lecz nigdy nie dochodzą do spełnienia [...] ale też nigdy nie zostają utracone.*

G. Bennigton, *Interrupting Derrida*

Dziś, gdy tak wiele kłopotu przysparza nam pytanie „Kim jestem? Kim jesteśmy?”, łączenie tożsamości i dekonstrukcji wydaje się gestem wielce ryzykownym. Czy tożsamość podlega dekonstrukcji, czy się jej opiera? Czy dekonstrukcja niszczy tożsamość, czy ją ocala? Albo inaczej: czy zdekonstruowana tożsamość jest groźbą, której należy za wszelką cenę unikać, czy też nadzieją, która otwiera nam oczy? Otóż twierdzę, że zbawienne jest nie pierwsze, lecz drugie rozwiązanie i przy nim będę się stanowczo upierał. Moja teza brzmi bowiem następująco: tożsamość, która nie poddaje się dekonstrukcji, tożsamość niedekonstruowalna, nie jest w ogóle tożsamością, lecz złudzeniem lub pustym słowem. By swoje stanowisko odpowiednio umocnić, muszę – na samym początku – wyjaśnić czym jest dekonstrukcja i dlaczego nie sposób jej od kwestii tożsamości oddzielić.

## Dekonstrukcja

Dobrze wiadomo, że termin dekonstrukcja został wprowadzony przez Jacquesa Derridę i – o czym już nie każdy pamięta – był próbą znalezienia odpowiedniego słowa dla Heideggerowskiej koncepcji filozofii wyłożonej w *Sein und Zeit*.

Chciałem bowiem – tłumaczył Derrida - na własny użytek przetłumaczyć i zaadoptować takie słowa Heideggera jak *D e s t r u k t i o n* czy *A b b a u*. Każde z nich oznaczało w tym kontekście operację, której przedmiotem była *s t r u k t u r a*, lub tradycyjna *a r c h i t e k t u r a* fundamentalnych pojęć ontologii czy zachodniej metafizyki. Jednak w języku francuskim słowo "destrukcja" w sposób zbyt oczywisty zakładało niszczenie, negatywną redukcję bliższą prawdopodobnie Nietzscheańskiemu "burzeniu" niż interpretacji zaproponowanej przez Heideggera, czy też tej, której ja sam próbowałem. Dlatego je odrzuciłem.

Przypomnieć więc należy, że gdy Heidegger używał słowa *D e s t r u k t i o n*, to chodziło mu o przede wszystkim o „cel pozytywny”, jakim miało być „spulchnienie stwardniałej tradycji i likwidacji powstałych za jej sprawą zakryć”. Tak rozumiana destrukcja – co trzeba wyraźnie powtórzyć – nie ma w sobie znamion negatywności, nie ma nic wspólnego z niszczeniem lub burzeniem, lecz stanowi sposób otwarcia tego, co zostało – poprzez tradycję, poprzez jej bezmyślność – zasłonięte, zamrożone, unieruchomione.

O dekonstrukcji należy więc myśleć wyłącznie w kategoriach pozytywnych. Tak też mówił sam Derrida:

Bardziej niż o destrukcję chodziło w niej o to, by zrozumieć jak dany "zbiór" jest skonstruowany i w tym właśnie celu go zrekonstruować.

Stawką dekonstrukcji jest więc rozumienie tego, co zostało skonstruowane, a więc tego, czemu historia, tradycja, kultura nadała określony kształt, udając, że ów kształt nie zrodził się w dziejach, lecz jest naturalną, przyrodzoną właściwością danego zjawiska. Dekonstrukcja jest więc – z definicji niejako – metodą historyczno-

krytyczną, której przedmiotem jest dyskurs: to, co mówimy o świecie i to, czego o nim nie mówimy, to, co głosimy i to, co przemilczamy. Z tej racji jej naturalnym przeznaczeniem jest roz-biórka: rozpuszczanie zakrzepłej bryły dyskursu, rozwarstwianie jednolitej skały wypowiedzi, rozmontowywanie zardzewiałej maszynerii myślenia. Po co? Po to, by można było pomyśleć i powiedzieć to, czego do tej pory, z różnych przyczyn, powiedzieć i pomyśleć się nie dało, by myśleniu i mowie przywrócić ruch, by wyrwać dyskurs z mielizny na jakiej spoczął. Jeśli dekonstrukcja spotyka się z tak gwałtowną krytyką w rozmaitych środowiskach, to – jak sądzę – właśnie z tego powodu: rozbiórka dyskursywnych skamieniałości, rozpuszczenie myślowego zatwardzenia nie jest na rękę tym, którzy – tak naprawdę – boją się myśleć i nie chcą wystawić się na próbę, na ryzyko, na doświadczenie dekonstrukcji.

Albowiem dekonstrukcja – i jest to drugie jej oblicze – to nie tylko metoda, nie tylko krytyczno-historyczna technika analizy wypowiedzi, lecz – przede wszystkim – *doświadczenie*. W słowie polskim – w przeciwieństwie do słowa angielskiego, czy francuskiego – nie słychać niestety tego wszystkiego, co kryje się w łacińskim *experientia*, pochodzącym od czasownika *experior*, oznaczającego wystawianie na próbę, raczej ciągle ponawiane doznanie niż trwałe poznanie. Jak pisał Derrida:

Lubię słowo "doświadczenie", którego źródło mówi coś o przekraczaniu; przekraczanie to wiąże się z ciałem, z przestrzenią, która nie jest dana zawczasu, lecz która otwiera się w trakcie postępowania.

Doświadczenie, każde doświadczenie jest przede wszystkim wystawieniem na próbę, w której chwieją się podstawy naszego istnienia, niezdolne do utrzymania tego, co niespodziane i nieprzewidziane, co nie zostało jeszcze zaprojektowane. "Gdy pojawia się doświadczenie, powiada Derrida, pojawia się odniesienie do czegoś

innego". O tym właśnie niespodzianym doświadczeniu, doświadczeniu inności, na różne sposoby mówi dekonstrukcja. Nagle, w zetknięciu z czymś całkiem innym, czymś, czego nie potrafimy odnieść do istniejącej już wiedzy, wchodzimy na grunt, na którym musimy wyjść poza siebie, gdzie nie możemy nie odnieść się do czegoś innego, co z kolei wystawia nas na próbę, co wymusza na nas ryzyko doświadczenia. Z drugiej jednak strony, w tej samej ryzykownej przestrzeni, odnajdujemy zapowiedź odzyskanej, czy tylko skonstruowanej tożsamości. Twierdzę bowiem (i jest to teza, która – jak miemam – zgadza się z głównym tematem obrad tego sympozjum), iż stawką dekonstrukcji jest nie co innego, jak nasza kłopotliwa – akceptowana i nieakceptowana – tożsamość, to, co nas odróżnia od innych i co nas z nimi – na dobre i na złe – łączy. Dekonstrukcja to nie tylko uważna lektura filozoficznych tekstów czy galwanizowanie dyskursywnego trupa. To przede wszystkim **doświadczenie** przejścia, podróży, próby, przeniesienia, przekroczenia. Doświadczenie to jest doświadczeniem *par excellence* filozoficznym, gdyż jego sferą najwłaściwszą jest *transcendencja*: świat, który wykracza poza mnie, świat, który mnie niepokoi, świat, który mnie kusi, słowem: to wszystko, co sprawia, że nie mogę zamknąć się w sobie i tam, w bezpiecznej twierdzy mojego Ja spoglądać na spektakl rzeczywistości. Ale jest także, o czym Państwo doskonale wiecie, druga strona tego doświadczenia, kiedy to, co wykracza poza mnie, staje się ciężarem nie do zniesienia, kiedy ściany mojego Ja zamykają się za mną bezpowrotnie. Wówczas przejście, przekroczenie, podróż przebiega w odwrotnym kierunku i bardzo trudno z tej niechcianej podróży powrócić.

„Nie maluję istoty – pisał czterysta lat temu Montaigne – ale przejście”. W zdaniu tym słychać mocne przekonanie, że to, kim jestem, nie jest dane z góry, lecz dokonuje się w doświadczeniu przejścia, że nie tkwi w *l'etre*, ale w *le passage*. To właśnie przejście narusza bezpieczne granice mojego Ja, w którym czuję się jak u siebie w domu, ale też - z

drugiej strony – otwiera mnie na to, czego nie rozumiem, a chciałbym zrozumieć, żeby lepiej poznać samego siebie.

### Tożsamość

Gdybym w jednym zdaniu miał powiedzieć, czym jest dekonstrukcja i jak wiąże się z tożsamością, nie odpowiadałbym bynajmniej słowami Derridy, lecz jednego z najbardziej przenikliwych polskich filozofów, Witolda Gombrowicza. Otóż w *Dzienniku* zapisał on takie oto wyznanie:

Nie mogę być sobą, a jednak chcę być sobą i muszę być sobą - oto antynomia, z tych nie dających się uładzić... i nie oczekujcie ode mnie lekarstw na nieuleczalne choroby.

Jeżeli muszę i chcę być sobą, a jednocześnie – jak twierdzą zgodnie Derrida i Gombrowicz – nie mogę być sobą, to oznacza to, że w chwili, w której ustanawiam siebie jako siebie, ktoś inny wchodzi na moje miejsce i ktoś inny zaczyna mnie we mnie nachodzić. To nieuchronne starcie tego samego i innego, starcie zwane tożsamością nie jest zdarzeniem incydentalnym, którego można by uniknąć. Tożsamość bowiem nie jest tym, co dane z góry, co zamyka się w sobie jak pięść (choć niektórzy tylko w ten sposób mogą o niej myśleć), lecz tym, co stwarza się pod naporem inności, która nie jest czymś obcym, nie przychodzi z zewnątrz, lecz jest tu, w nas i nie pozwala nam oddzielić się od świata. Ktoś jest sobą o tyle, o ile jednocześnie sobą być nie może, o ile nieustannie otwiera się na to, co odeń różne i co nie pozwala mu spocząć we własnym, zatrzaśniętym wnętrzu. Być sobą, to spoglądać nieustannie w szczelinę, która nas od siebie odgradza. Nie można być kimś, nie różniąc się tym samym od kogoś innego. To oczywiste, ale oczywistość znika, gdy tę różnicę umieścimy nie na zewnątrz nas samych, lecz w naszym wnętrzu. Okaze się bowiem, że ów inny, która pozwala mi na bycie sobą, nie poza mną jest, ale we mnie, jest moją częścią, nieusuwalną

tkanką budującą moje ciało. Jeśli Państwo chcecie, powiem to wprost: jeśli jestem Polakiem dlatego, że nie jestem Żydem (i odwrotnie), to jestem nim także dlatego, że od żydostwa, jak od polskości nie mogę się uwolnić, że jestem naznaczony żydostwem na dobre i na złe. W zakończeniu pięknego i mądrego tekstu o Levinasie, Derrida przytoczył pamiętne zdanie Jamesa Joyce'a: „Jewgreek is greekjew. Extremes meet”. W tym, co mówię nie chodzi wcale o to, że – jak u Joyce'a – przeciwieństwa się spotykają, lecz o to, że różnica, jaka dzieli mnie od innego, Polaka od Żyda, nie jest pomiędzy nami, ale w nas samych i nie da się z nas wyrugować.

Jak powiedziałem wcześniej, dekonstrukcja jest filozofią doświadczenia: przejścia, próby, otwarcia granic na to, co nieprzewidywalne. Co zaś jest najbardziej nieprzewidywalne? Oczywiście: drugi człowiek. To Inny jest najbardziej nieuchwytny i nieoswajalny, choć, z drugiej strony, to on właśnie mi się narzuca, oczekując ode mnie odpowiedzi. Nie mogę go sobie całkiem przyswoić (tzn. przywłaszczyć, uczynić całkiem moim), gdyż wówczas utraci swą odmiennosc, ale jednocześnie nie mogę go pozostawić samemu sobie, poza moim horyzontem, gdyż wtedy w ogóle się z nim nie spotkam. Na tym właśnie polega *paradoks tożsamości*. Inność wpisana jest w strukturę Tożsamości jako jej elementarny warunek możliwości (gdybym nie mógł się od innych odróżnić nie byłbym sobą). Jednocześnie jednak jest warunkiem jej niemożliwości (bo przywołując innych dla mówienia o sobie, tracę autonomię, pozbawiam się szansy stworzenia mojego i tylko mojego języka). Warunek możliwości Innego (to, że pojawia się na moim horyzoncie jako ktoś ode mnie różny) jest jednocześnie warunkiem jego niemożliwości (bo pojawia się na *moim*, nie swoim horyzoncie). Na tym właśnie polega owa nieuleczalna antynomia, o której mówił Gombrowicz: o tożsamości nie można myśleć jako tym, co dane z góry, co istnieje w sposób absolutnie doskonały, starannie odseparowany od świata, od tego, co inne. Tożsamość bowiem nie jest substancjalna, lecz ekonomiczna: muszę odnieść się do tego, co ode mnie różne, by być sobą, ale w tym samym momencie, moja sobość rozpada się i nie potrafię w sobie samym oddzielić tego, co własne od tego, co obce, cudze. Ekonomia ta jest wprawdzie niezbędna (bez niej nie mógłbym w ogóle odróżnić się od innych), jest też jednak także zatrważająca: relacyjność tożsamości sprawia, że to, co uznawałem za najbardziej własne, dzielę też z innymi, nie tylko tymi, którzy podobnie jak ja odpowiadają na pytanie „kim

jestem?” (jestem Polakiem, jestem Żydem), ale też – może nawet przede wszystkim – odpowiadają na to pytanie inaczej.

Wróćmy na chwilę do głównego doświadczenia dekonstrukcji, które nazwałem doświadczeniem przejścia, przekroczenia. Nie sposób bez niego myśleć o tożsamości, która tym samym jest nieustannie wystawiana na próbę, próbę inności. Bym mógł myśleć o sobie, muszę oddać się temu, co ode mnie inne, muszę przekroczyć granice mojego Ja. Czy jest to jednak możliwe? Czy w świecie, który jest warunkiem mojego istnienia nie czyha na mnie całkowita obcość, w której nie uratuję już samego siebie, lecz oddam się – absolutnie – innemu?

Na tym właśnie, na owym ryzyku zaprzeczenia, polega opisywana przez Gombrowicza nieuleczalna antynomia tożsamości. Zamiast o antynomii, moglibyśmy tutaj mówić – za Derridą – o *aporii*, miejscu, z którego nie ma wyjścia, którego nie sposób przekroczyć. Przywołując innego (by się od niego odróżnić), a jednocześnie broniąc się przed nim (przed jego rozpanoszeniem się we mnie), trwam na granicy, na progu, przygwożdżony niemożliwością przejścia ku temu, co całkowicie inne. Na tym właśnie, w sensie dosłownym, polega *impas* tożsamości: muszę przejść ku temu, co inne, a jednocześnie muszę pozostać w miejscu. Tożsamość jest aporią: źródłowym doświadczeniem tej właśnie granicy, pozostawania na granicy, jest samą granicą, na której – jak pisze Derrida –

jesteśmy wystawieni, całkiem bezbronni, bez żadnej podpórki, żadnego możliwego zastępstwa, osobliwie wystawieni w naszej absolutnej, absolutnie nagiej pojedynczości, to znaczy rozbrojeni, oddani innemu.

Oddani innemu, a jednocześnie zamknięci przed nim; wydani na jego łaskę, a jednocześnie schowani przed jego zaborczością. Jak wytrwać na tej granicy, jak wytrwać w „nagiej pojedynczości”, bez żadnej danej z góry podpórki w postaci gotowej etykiety, którą często bierzemy za znak tożsamości, oto jest pytanie, które musimy stawiać zawsze wtedy, gdy pytamy: kim jestem ja, kim jesteś ty? Pytanie to, jeśli rzeczywiście ma pozostać pytaniem, a nie zakamuflowaną, gotową odpowiedzią, powinniśmy nieustannie mieć w odwodzie, powinno ono na nas czekać, w każdej chwili gotowe do postawienia, do

zrewidowania, do sformułowania w innym języku. Powinno nas wytrącać z oczywistości, z wiedzy o sobie, która nie ma nic wspólnego z tożsamością.

To właśnie w tym – pozytywnym, afirmatywnym – sensie tożsamość nie może wymknąć się dekonstrukcji, a dekonstrukcja dotyczyć musi przede wszystkim tożsamości. To dzięki temu nierozplatalnemu splotowi, na granicy między mną a innym, w pytaniu, na które nie może paść ostateczna odpowiedź, otwiera się przed nami przyszłość. Tożsamość bowiem to sprawa nie tylko tradycji i przeszłości (co wydaje się oczywiste), ale także – o czym nie możemy zapominać – przyszłości, otwarcia na to, co nieprzewidziane.

### **Miejsce, mowa, czas**

Spośród wielu możliwych definicji tożsamości ukutych ostatnimi laty, jedna zwłaszcza zasługuje na uwagę. Jej autorem jest Charles Taylor, autor monumentalnej książki o narodzinach nowoczesnej podmiotowości, pt. *The Sources of the Self*. Pisze on tak:

Moja autodefinicja rozumiana jest jako odpowiedź na pytanie „Kim jestem?”. To pytanie zaś czerpie swe pierwotne znaczenie z rozmowy między ludźmi. Określam to, kim jestem, poprzez określenie miejsca, z którego mówię, miejsca w drzewie genealogicznym, w przestrzeni społecznej, w geografii społecznych pozycji i funkcji, w intymnych związkach z ludźmi, których kocham, oraz, co nie mniej ważne, w przestrzeni moralnej i duchowej orientacji, wewnątrz której wchodzę w najistotniejsze dla określenia mojego życia związki.

Tożsamość jest więc dla Taylora, „miejscem, z którego się mówi”. Nie jest tym, co zamyka się w wewnętrznej przestrzeni naszego Ja, lecz tym, co umożliwia wszelki dyskurs zwrócony w stronę kogoś innego. Nie ukrywam: podoba mi się ta definicja, gdyż kryją się w niej, wedle mnie, trzy ważne wątki, bez których o tożsamości myśleć nie sposób. Są to: **miejsce, mowa, czas**.



Po pierwsze, tożsamość jest **miejscem**. Powiedzmy od razu: nie jest to miejsce odosobnione, otoczone zasiekami, miejsce niedostępne dla innych. Wręcz przeciwnie: zaczyna ono istnieć dopiero wtedy, gdy zostanie otwarte na nadejście innego, bez którego jest niczym, pustą przestrzenią bez nazwy. Miejsce to nie tkwi ani wewnątrz nas, ani na zewnątrz, lecz – jak mówiłem wcześniej – na granicy między wnętrzem a zewnątrz. Ono samo jest tą granicą, która paraliżuje nasze przejście (ku innemu i ku sobie) i sprawia, że nasza tożsamość jest tak trudnym doświadczeniem.

Po drugie, tożsamość jest miejscem, z którego się **mówi**. A że mówi się zawsze do kogoś innego (nawet jeśli tym kimś jestem ja sam), to w miejscu tym niemożliwa jest doskonała autonomia, gdyż rozmowa, w którą się wpisuję swoim słowem, trwa od zawsze, rozmowa zaś sprawia, że „nie można być podmiotem całkowicie samodzielnie”. Oznacza to, że o tożsamości nigdy nie można mówić jednym językiem, niezarażonym innymi językami, innymi idiomami. Powiedzmy to wyraźnie: jeśli nie mogę być tożsamy sam ze sobą, dopóki nie zacznę o tym mówić, język zaś nigdy nie jest sprawą prywatną, to jasne jest, że moja tożsamość przepuszczona przez język nigdy nie obwinie się wokół mnie zasłaniając przed światem. O mojej tożsamości mogę tylko mówić. Mówiąc – pozwalam innym ją budować.

I wreszcie trzeci wątek: **czas**. Oczywiście wiąże się on z mową, która z natury swej dzieje się w czasie. Nie chodzi mi tu jednak tylko o temporalną naturę rozmowy, lecz o coś znacznie więcej. Czas bowiem jest znakiem transcendencji, tego, co przekracza „tu i teraz” i nie można go redukować ani do zjawiska fizycznego, ani – jak chcą niektórzy filozofowie – do wewnętrznej funkcji świadomości. To Levinas – obok Derridy i Rosenzweiga największy filozof żydowski ubiegłego stulecia – po raz pierwszy stwierdził, że czas to przede wszystkim „stosunek do innego” [*the relationship with the other*]. W swej wczesnej książce z roku 1947, *Le temps et l'autre*, Levinas pisał, że jego zadanie (któremu zresztą pozostał wierny przez całe życie) polega na

pomyśleniu czasu nie jako jakiejś degradacji wieczności, ale jako relacji do tego, co będąc samo z siebie czymś nie dającym się zasymilować, absolutnie innym, nie pozwalałoby się

zasymilować przez doświadczenie, albo jako relacji do tego, co będąc samo z siebie czymś nieskończonym, nie pozwalałoby się pojąć, ogarnąć [*com-prendre*].

Czas rodzi się w asymetrii, w różnicy między mną a absolutnie innym. Rozumiem to tak, że jeśli tożsamość miałaby wykluczać to, co inne, to skazana byłaby na zagładę czasu, a więc na zagładę samej siebie. Czasu nie można powstrzymać, zamrozić, unieruchomić nie dlatego wcale, że jest od nas niezależny, że płynie poza nami, że należy do obcego nam świata zjawisk fizycznych. Istnieją bowiem momenty, w których czas przestaje płynąć. Dzieje się tak wtedy, gdy człowiek zamyka swój świat przed innymi, gdy eliminuje ze swego życia inność, gdy zaczyna rozprawiać o swojej tożsamości nie bacząc na to, co dzieje się poza nim.

Nie można mówić o tożsamości bez miejsca, które nie byłoby nawiedzane przez to, co inne, bez mowy, w której słyhać byłoby cudze głosy i bez czasu, w którym znikają złudzenia obwarowania własnego Ja. Dopóki tego nie zrozumiemy, tożsamość będzie pustym słowem, a nasze życie skończy się, zanim jeszcze się zacznie.