

Thomas Pavel

## Porządek języka<sup>1</sup>

### The Order of Language

Moje pokolenie było świadkiem powstania i – dziś można już to bezpiecznie powiedzieć – **upadku** niezwykle ważnego, a zarazem budzącego konsternację nurtu intelektualnego w XX wieku – francuskiego strukturalizmu i post-strukturalizmu. Widzieliśmy, jak w latach sześćdziesiątych pojęcia lingwistyki strukturalnej przekształcono w zbiór kategorii metafizycznych, które odegrały kluczową rolę w jednej z najbardziej spektakularnych prób intelektualnej modernizacji, jakie nastąpiły w tym stuleciu. Już w latach sześćdziesiątych wielu językoznawców i antropologów zauważyło, że pojęcia lingwistyczne wykorzystywane w rozmaitych nurtach francuskiego strukturalizmu mają niewiele wspólnego z dyscypliną rozwijaną pieczołowicie od 1929 roku w Pradze i Kopenhadze, a także w Yale i MIT.

Przyjmuje się niekiedy, że istotną cechą intelektualnej nowoczesności jest wpływ filozofii na rozwój nauki. Strukturaliści pragnęli dokonać modernizacji w sposób odwrotny, poddając spekulatywną filozofię wpływowi jednej z nauk – językoznawstwa. W kolejnych rozdziałach będę bronił tezy, że ta strategia była błędna, a intelektualna stymulacja, jakiej strukturaliści poszukiwali w lingwistyce, znajdowała się poza zasięgiem tej skromnej dyscypliny. Lingwistyczny projekt tak energicznie propagowany w naukach humanistycznych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku nie wpłynął w istocie na ich wyniki. Wykażę także w sposób przekonujący, że lingwistyczne kategorie były nadużywane, a zatem i sama modernizacja podjęta w imię języka i semiologii okazała się iluzoryczna.

Niektórzy mogą kwestionować potrzebę roztrząsania trudności i błędów tego nurtu, którego intelektualna prawomocność była w ciągu ostatniej dekady coraz bardziej kwestionowana. W pierwszym numerze

---

<sup>1</sup> Poniższy tekst jest pierwszym rozdziałem książki Thomasa Pavla, *Le Mirage linguistique: essai sur la modernisation intellectuelle*, Editions de Minuit, Paris 1988.

dwumiesięcznika „Le Débat” (1980) Pierre Nora w tekście *Que peuvent les intellectuels?* („Co mogą zrobić intelektualiści?”) zaatakował strukturalizm, głośno apelując do rozumu, jasności i odpowiedzialności intelektualnej. W tym samym czasie grupa filozofów i krytyków literackich, w tym wielu związanych z miesięcznikiem „Critique”, zaczęła kwestionować strukturalistyczny i poststrukturalistyczny paradygmat w imię racjonalizmu. W 1983 roku w *Grammaire d'objets en tous genres* Vincent Descombes dokonał lustracji semiologii przy użyciu narzędzi logiki filozoficznej. W tym samym roku Antoine Compagnon w książce *La Troisième République des lettres* szczegółowo przedstawił związki między powstaniem francuskiej historii literatury na początku stulecia a sprawą Dreyfusa. Analiza Compagnona sugerowała – świadomie lub nie – istnienie podobnych związków między strukturalizmem a majem 1968 roku; przypomniała także, że triumf dogmatyzmu zwykle wyzwała kontrakcję. W 1984 roku w książkach *La Philosophie chez les Autophages* oraz *Rationalité et cynisme* Jacques Bouveresse wystąpił przeciw nihilistycznemu zwrotowi w myśli poststrukturalistycznej. W *Critique de la Critique* Tzvetan Todorov poddał krytyce ahistoryczny formalizm i negatywną hermeneutykę w teorii literatury. Dyskusja między Markiem Fumarolim a Gérardem Genette'em, jaka odbyła się na łamach „Le Débat” w marcu 1984 roku, wskazała alternatywy dostępne teorii literatury. Fumaroli, zwolennik idei logicznej elastyczności humanistyki, bronił epistemologicznego monizmu i zasadności naukowego projektu w humanistyce. Rekomendacja Fumarolego, aby powrócić do historii literatury, pojawiła się jako naturalny odpowiednik apelu Genette'a o poetykę i teorię literatury. W roku 1985 w książce *La Pensée 68* Luc Ferry i Alain Ranaut ostro zaatakowali Lacana, Derridę i Foucaulta, widząc w nich przypadki tego samego typu idealnego – antyhumanizmu. W 1986 roku François Roustang wystąpił przeciwko kultowi Lacana w książce *Lacan, de l'équivoque à l'impasse*. Mniej więcej w tym samym czasie doszło do polemiki między J.-F. Lyotardem a Jürgenem Habermasem na temat pojęcia postmodernizmu. Zasygnalizowała ona zainteresowanie nowymi formami racjonalności i *a fortiori* odrzuceniem strukturalistycznego paradygmatu. Jeszcze później, w 1987 roku, debata o prawomocności sądów o kulturze zakwestionowała kulturowy relatywizm lat sześćdziesiątych, a także odrodziła zainteresowanie etyką i teorią wartości. I wreszcie nowa generacja filozofów polityki (między innymi Marcel Gauchet, Jean-Pierre Dupuy, Luc Ferry, Pierre Manent, Bernard Manin, Philippe Raynaud, Alain Renaut czy Pierre Rosanvallon) przyczyniła się do odbudowy poczucia moralnej i politycznej odpowiedzialności.

Wszystkie te wydarzenia świadczą o odchodzeniu od strukturalistycznych i postrukturalistycznych dyskusji. Wynika z nich, że badania nad językiem przestały dostarczać klucza do filozofii i do humanistyki. I choć to, co nazwano „zwrotem językoznawczym”, było bez wątpienia jednym z najważniejszych wydarzeń intelektualnych tego stulecia, nadszedł czas, by zastanowić się nad

intelektualnymi zadaniami na przyszłość. To prawda, za każdym razem gdy nowa generacja uzna to, co zajmowało jej poprzedników, za nieistotne, pojawia się pokusa, by odwrócić się od tych zagadnień, które wcześniej były przedmiotem debaty, i zająć się spokojnie swoimi sprawami. Jednak proste porzucenie dyskusji z niedawnej przeszłości oznaczałoby uchylenie się od pewnego ważnego i pilnego zadania. Wiedza, aby mogła się rozwijać, potrzebuje dobrze utrzymanych i aktualizowanych archiwów. I choć strukturalizm i poststrukturalizm nie są już może w centrum zainteresowania francuskich intelektualistów, z pewnością jest zbyt wcześnie, aby o nich całkiem zapomnieć, choćby ze względu na ich trwające nadal oddziaływanie w Anglii i Stanach Zjednoczonych. Niezależnie od tego, czy jest się zwolennikiem myśli strukturalistycznej i poststrukturalistycznej, czy też jej krytykiem, należy ocenić sukcesy i błędy tego tracącego popularność paradygmatu. Jednak wcześniej należy go zdefiniować.

## Paradygmat strukturalistyczny

W latach 1945–1960 we francuskim życiu intelektualnym dominował silny nurt, który moglibyśmy nazwać **synkretycznym humanizmem** i który wspa-  
niałomyślnie „przysposobił” marksizm i fenomenologię, moralność i dialektykę, historię i współczesność. Choć jego najbardziej znanym wytworem jest *Krytyka rozumu dialektycznego* Sartre’a, rozwój synkretycznego humanizmu zdeterminował większość politycznych i kulturalnych dyskusji tego okresu (sojusz atlantycki, Indochiny, Europejska Wspólnota Obronna, Algieria, egzystencjalizm, powstanie powojennego marksizmu itp.). Wśród jego najważniejszych założeń była mocna wiara w rewolucyjny postęp społeczny, który ma być udziałem ludzkich podmiotów uwolnionych od alienujących więzów merkantylnego społeczeństwa, zaangażowanych politycznie i przepełnionych poczuciem odpowiedzialności moralnej. Jednak próby narzucenia przez synkretyczny humanizm swego autorytetu zawsze budziły opór. Artykuły i książki Lévi-Straussa, Barthes’a i Foucaulta, niektóre wydane już w latach pięćdziesiątych, natychmiast spotykały się ze zdecydowaną reakcją. Sartre i Lévi-Strauss z godnością dyskutowali na łamach „Les Temps modernes” o zaletach – odpowiednio – humanizmu i strukturalizmu. Wydawało się, że humanizm bierze górę i przed 1960 rokiem trudno było przewidzieć, czy i jak można by go było uznać za anachronizm.

Stopniowo malała jednak sympatia do humanistycznej retoryki. W latach 1955–1960 rosło znaczenie idei modernizacji dyskursu inspirowanej przez językoznawstwo. Pod nazwą **strukturalizmu** nowy dyskurs zaznaczył swój wpływ w naukach humanistycznych, zwłaszcza tych, które nazywano wtedy „naukami o znaku”: antropologii, teorii literatury, psychoanalizie i filozofii. W 1968 roku termin strukturalizm pojawił się w tytule książki *Qu’est-ce*

*que le structuralisme?*, która objaśniała zasady nurtu. Jednak po krótkim okresie zjednoczenia wokół językoznawczej koncepcji Ferdinanda de Saussure'a pod koniec lat sześćdziesiątych strukturalistyczne dyscypliny – antropologia Lévi-Straussa, poetyka narracji i teorie Lacana, Foucaulta i Derridy – zaczęły podążać w różnych kierunkach. Barthes, niedługo po tym, jak znacząco przyczynił się do powstania semiologii literackiej i gramatyki narracji, doszedł do wniosku, że dyscypliny te cechuje nadmierne podporządkowanie scjentyficznym – a zatem redukcyjnym – praktykom językoznawstwa. W tym samym czasie Lacan, Foucault i Derrida, których wcześniej uważano za propagatorów strukturalizmu, poddali go ostrej krytyce. Choć na początku lat siedemdziesiątych językoznawstwo zostało zastąpione przez podejście koncentrujące się na takich kategoriach, jak „pragnienie” czy „władza” (Nora i Gauchet, *Mots-moments* [„Słowa-chwile”], „Le Débat” 1988, nr 50), pozostało ono wspólnym dziedzictwem dawnych strukturalistów. Derrida i Barthes, podobnie jak inni francuscy poststrukturaliści, a potem także ich anglo-amerykańscy uczniowie, nadal organizowali swoją myśl wokół teoretycznych metafor wywodzących się z lingwistyki strukturalnej. Jeszcze długo po 1972 roku znaki, teksty, dyskurs, formacje dyskursywne, elementy oznaczające i oznaczane, różnice czy ślady można było znaleźć wszędzie. Pojęcie języka nadal przenikało wszelkie aspekty tej licznej rodziny doktryn.

Rodzina ta daleka jednak była od jednorodności. Istniały trzy główne odmiany strukturalizmu. **Strukturalizm umiarkowany** tworzyli ci racjonalistycznie nastawieni teoretycy, których pociągały najnowsze dokonania lingwistyki, jednak powstrzymywali się od zapożyczania jej pojęć i metod *sensu stricto*. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ta odmiana strukturalizmu dominowała w stylistyce i poetyce, samookreślając się w opozycji do filologii i historii z jednej strony, a impresjonizmu krytyki literackiej – z drugiej. Liczne zainteresowania łączyły ją z morfologią kultury, niemiecką stylistyką, rosyjskim i czeskim formalizmem i amerykańską nową krytyką. Przykłady umiarkowanego strukturalizmu to choćby takie taksonomiczne próby genologicznych systematyzacji, jak *Introduction à la littérature fantastique* Todorova, wyrafinowane analizy literackie Jeana Rousseta i Paula Zumthora, fenomenologiczna tematologia J.P. Richarda oraz poetyka i narratologia Claude'a Bremonda, Genette'a i Todorova. Wspomniani autorzy wykazywali jedynie umiarkowane zainteresowanie problemami metodologicznymi podnoszonymi przez językoznawstwo strukturalne. Oprócz pojęć lingwistycznych wykorzystywali inne narzędzia pojęciowe, takie jak tradycyjna gramatyka, teoria działania czy po prostu intuicja.

**Strukturalizm scjentyistyczny** bardziej energicznie zapożycał od językoznawstwa. Ten nurt, który utrzymywał, że lingwistyka jest najbardziej zaawansowaną z nauk społecznych czy humanistycznych, stanowił główną odmianę strukturalistycznej ortodoksji we Francji w latach sześćdziesiątych. Jego najbardziej typowymi przedstawicielami byli Lévi-Strauss, Barthes (w latach sześćdziesiątych) i A.J. Greimas. Ponieważ zarówno oni, jak i ich uczniowie byli

przekonani, że językoznawstwo Saussure'a, Hjelmsleva i Jakobsona oferuje najbardziej zaawansowaną metodologię, jaka jest do pomyślenia w naukach humanistycznych, poświęcali wiele energii na rozwijanie rozmaitych zastosowań lingwistyki w antropologii, semiologii i narratologii formalnej, przy czym każdy na swój sposób próbował *ad hoc* rekompensować niedoskonałości tego modelu, nie kwestionując jednak jego fundamentalnej prawomocności.

**Strukturalizm spekulatywny**, jednoczący filozoficzną i ideologiczną odnogę ruchu, rozkwitł pod koniec lat sześćdziesiątych, wywołując zachwyt, a jednocześnie ściągając na siebie gwałtowną krytykę. Począwszy od podejmowanych przez Louisa Althussera wysiłków na rzecz przeniesienia scjentyistycznego przesłania strukturalizmu do marksizmu po stanowisko „*Tel Quel*” i **teorię zmiany** (bez dodatkowej kwalifikacji) stał się on źródłem radykalnych ideologii politycznych. Mniej więcej w tym samym czasie wielkie systemy spekulatywne niezwiązane tak bezpośrednio z polityką, jednak równie wolne od trosk empirycznych, ogłosiły koniec nie tylko zachodniej metafizyki, lecz także samej ludzkości jako przedmiotu wiedzy. Większość tekstów ojców założycieli spekulatywnego strukturalizmu (Foucaulta, Derridy i – od początku lat siedemdziesiątych – Barthes'a) emanowała wytworną rozpaczą. Do tej gałęzi należała szkoła egzystencjalnej psychoanalizy zainicjowana, a następnie unieważniona przez Jacques'a Lacana.

Te trzy kategorie siłą rzeczy są idealizacjami, a prac najważniejszych autorów – Lévi-Straussa, Lacana, Barthes'a, Foucaulta czy Derridy – nie da się w prosty sposób zredukować do jednej z nich; każdy z tych autorów przeszedł własną, krętą drogę. Badania Lévi-Straussa są czymś znacznie więcej niż tylko chwilowym zastosowaniem modeli lingwistycznych. Barthes, który na początku lat sześćdziesiątych porzucił zainteresowania marksistowskie na rzecz strukturalizmu, potem dokonał radykalnej konwersji ze scjentyzmu na antyscjentyzm. Foucault, który zawsze odrzucał etykietkę „strukturalisty”, wielokrotnie zmieniał poglądy w toku swej długiej i zaskakującej kariery. Choć nie ma sensu przewidywać dalszego rozwoju myśli Derridy, wydaje się oczywiste, że pomiędzy *Głosem i fenomenem* a *Glas* jego idee przeszły radykalną przemianę. Wspomniani autorzy nie tylko podważali swe wcześniejsze poglądy, lecz często także krytykowali się nawzajem – eksplicytnie (krytyka Derridy wymierzona w Lévi-Straussa i Foucaulta) albo *implicite* (częste u Foucaulta w stosunku do innych myślicieli strukturalistycznych lub poststrukturalistycznych).

Wszystkie wymienione odgałęzienia strukturalizmu charakteryzowały się kilkoma wspólnymi właściwościami. Wszystkie używały **pojęć językoznawczych**. Choć umiarkowani strukturaliści rozwijali je wyłącznie jako narzędzie heurystyczne, odgrywały one istotną rolę w modernizacyjnym projekcie grupy scjentyistycznej. Z kolei myśliciele spekulatywni posiłkowali się nimi, by jaśniej wyartykułować swe epistemologiczne niepokoje. Scjentyistyczny determinizm wczesnych strukturalistów stopniowo ustąpił miejsca sceptycyzmowi, a lingwistyczna algebra stała się modelem nowej transcendencji.

Kolejną znamioną właściwością tak nielubianą przez adwersarzy strukturalizmu była **krytyka humanizmu**. Można ją dostrzec w wielkim programie badawczym Lévi-Straussa, w *Słowach i rzeczach*<sup>2</sup> Foucaulta, w apelu Derridy, by zastąpić czymś humanizm, a także w pismach grupy marksistów z prestiżowej École Normale Supérieure. Zdaniem niektórych analityków jest to najważniejsza cecha francuskiego poststrukturalizmu.

Równie znamioną i równie wszechobecną była **krytyka podmiotowości i prawdy**. Lévi-Strauss określał swoją koncepcję mitów jako kantyzm bez podmiotu transcendentnego. Barthes twierdził, że jedynie śmierć autora zapewnia znaczenie. Zarówno Foucault, jak i Derrida, którzy skądinąd zgadzali się ze sobą niezwykle rzadko, uważali, że powinno się zrezygnować z pojęcia podmiotu. Z kolei prawda została odrzucona przez Barthes'a jako bezużyteczny przesąd, zdemaskowana przez Derridę jako logocentryczne złudzenie, obalona w teoriach Foucaulta pod wpływem zmieniających się *episteme*. Jedynie Althusser jeszcze w nią wierzył, lecz – paradoksalnie – jego koncepcja prawdy przybrała formy tak elementarne i dogmatyczne, że zamiast wspierać ideę prawdy – podkopała ją. Zauważmy przy tym, że krytyka humanizmu, podmiotowości i prawdy nie ogranicza się bynajmniej do francuskich strukturalistów i poststrukturalistów. Charakteryzuje wszystkie nurty filozoficzne, które uznawszy, że podmiotowość nie może służyć za fundament wiedzy, poszukiwały nowych rozwiązań w dziedzinie języka.

Co więcej, filozofowie strukturalistyczni w bezprecedensowym zakresie zakwestionowali język filozoficzny. Zmienił się przedmiot filozoficznych medytacji. Zamiast podejmować kwestie natury, wiedzy czy wolności, dyskurs filozoficzny zamknął się w sobie, drobiazgowo problematyzując własną niemożliwość; Bouveresse nazywa to samozjadającą się filozofią<sup>3</sup>. Choć spekulatywni strukturaliści wypowiedzieli wojnę temu, co postanowili nazywać metafizyką, nigdy nie podjęli próby wyznaczenia alternatywnej przestrzeni pojęciowej, w której można by było skonstruować nowe desygnaty i przetestować nowe strategie rozumienia. Dekonstrukcja (termin Derridy), archeologia (we wczesnej pracy Foucaulta) i Althusserowska strukturalistyczna przeróbka *Kapitału* – wszystko to są przejawy **zastąpienia metafizyki metakrytyką**. Powtórzenie się przedrostka „meta-” podkreśla, że filozofowie ci podtrzymywali spekulatywny wzorzec myślenia, mimo że otwarcie go potępiali.

Spekulatywni strukturaliści, być może zawstydzeni spekulatywną naturą swego podejścia, usiłowali doprowadzić do ugody z naukami empirycznymi. W przeciwieństwie do filozofów niemieckich przełomu XVIII i XIX wieku francuscy filozofowie z lat sześćdziesiątych XX wieku unikali – lub przynajmniej udawali, że unikają – zaabsorbowania badaniem subiektywnej świadomości.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2005.

<sup>3</sup> J. Bouveresse, *La Philosophie chez les autophages*, Paris 1984.

Zamiast tego zwrócili się ku dyscyplinom bardziej związanym ze światem zewnętrznym; stąd Rousseau poddany *close reading* przez Derridę, Lévi-Strauss teoretyzujący na temat źródeł języka i pisma, badania Foucaulta nad historią medycyny, ekonomii politycznej, biologii i językoznawstwa, a także ekwilibrystyka Althussera pośród trybików *Kapitału*. Jednak ich podejście do badań empirycznych jest z gruntu niejednoznaczne. W *O gramatologii*<sup>4</sup> Derrida wydaje się przemawiać zarówno jako lingwista, jak i jako teoretyk antropologii. Niektóre długie komentarze na temat ustępów Saussure'a czy Hjelmsleva<sup>5</sup> byłyby jak najbardziej na miejscu w rozprawie z zakresu językoznawstwa ogólnego; kilka uwag o relacjach między pisaniem a przemocą<sup>6</sup> wydaje się adresować do antropologów – zarówno do teoretyków, jak i do doświadczonych badaczy terenowych. I kiedy argumentacja wydaje się już silnie zakotwiczona w rzeczywistości empirycznej, dyskurs wlatuje nagle bez ostrzeżenia na nieboskłon transcendentalnej spekulacji. Klarowna analiza antropologicznych uprzedzeń Lévi-Straussa podczas jego wizyty u Indian Nambikwara<sup>7</sup> prowadzi niespodziewanie do jednego z tych ironicznych i ulotnych pojęć, którymi Derrida pragnie zastąpić twarde kategorie klasycznej filozofii. W tym przypadku jest to **wabik**:

Rozpoznać pismo w mowie, czyli różnicę [*différance*] i nieobecność mowy, to zacząć myśleć o wabiku. Nie ma etyki bez obecności innego, ale również i w konsekwencji bez nieobecności, udawania, nadkładania drogi, różnicowości (*différance*), pisma. Prapismo jest źródłem moralności oraz immoralności<sup>8</sup>.

Jeszcze w tym samym akapicie czytelnik zostaje rzucony o tysiiąc mil metafizycznych od opisanych przez Lévi-Straussa Indian Nambikwara i ich obaw związanych z pisaniem. Zauważając, że Saussure daje wyraz pewnej nieufności do pisanych form języka (nieufności, którą podzielali wszyscy XIX-wieczni filolodzy porównawczy pragnący uniknąć szkodliwego pomieszania form pisanych z wymową) Derrida rozwija – bez żadnego przejścia – teorię o tym, jak lingwistyka **usunęła** pismo:

De Saussure oskarża tutaj odwrócenie naturalnych stosunków między mową i pismem. Nie jest to zwykła analogia: pismo, litera, zmysłowy zapis w tradycji zachodniej zawsze były traktowane jako ciało i materia zewnętrzne wobec ducha, oddechu, słowa (*verbe*) i logosu<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1999.

<sup>5</sup> Tamże, s. 51–109.

<sup>6</sup> Tamże, s. 147–194.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, s. 194.

<sup>9</sup> Tamże, s. 60.

Nieco dalej mierzy oskarżycielskim palcem w wielkie, święte obrazy myśli metafizycznej: „A problem duszy i ciała jest niewątpliwie pochodną problemu pisma, któremu, jak się wydaje, użycza swych metafor”<sup>10</sup>. Ogarnięty podziwem językoznawca uświadamia sobie, jakim skończonym zaściankiem jest jego dziedzina. Jednocześnie krytyczne odniesienie do prawdziwych specjalistów od języka jest obliczone na olśnienie filozofów i przekonanie ich, że rozróżnienie ciała i duszy bierze się z istnienia pisma.

Podobnie Foucault w *Słowach i rzeczach* oscyluje między powierzchownym spojrzeniem na historię nauki a błyskotliwymi uogólnieniami filozoficznymi. Tekst staje się przez to odporny na krytykę, ponieważ sceptycznemu historykowi można odpowiedzieć, że w ostatecznym rozrachunku poszczególne fakty liczą się mniej niż teoretyczne zyski płynące z tego rodzaju projektu (jedną z głównych tez tej książki brzmiała, iż w nauce fakty znaczą niewiele). Z kolei nieprzekonanemu epistemologowi można skromnie wyjaśnić, że książka jest po prostu przyczynkiem do historii nauki. To prawda: tego rodzaju **empiryczno-transcendentalne uniki** (używając przymiotnika stworzonego przez samego Foucaulta jako określenia tej ostatniej właściwości myśli strukturalistycznej) nie są w dziejach filozofii niczym niezwykłym. Można je znaleźć (idąc w odwróconym porządku chronologicznym) w *Anty-Dühringu* Fryderyka Engelsa, w Hegłowskiej filozofii przyrody, a także w fizyce późnych scholastyków i neoplatoników, tak więc wykorzystanie ich przez metafizyka języka czy filozofa wiedzy, choć denerwujące, w żadnym razie nie jest niczym wyjątkowym. Nie można jednak nie odczuwać niepokoju, widząc odporność starych sofizmatów gotowych w każdej chwili obudzić się do życia w miejscach, w których najmniej byśmy się ich spodziewali.

Dwie ostatnie właściwości, to znaczy przekształcenie metafizyki w metakrytykę i empiryczno-transcendentalne uniki, to bardziej kwestia stylu niż materii. Mam na myśli styl myślenia, a nie liczne procedury dyskursywne i specjalne efekty retoryczne, które starannie rozwijane nadały spekulatywnemu strukturalizmowi jego szczególną fizjonomię. Pośrodku względnie cywilizowanego i pokojowego okresu w dziejach grupa dystyngowanych przedstawicieli liberalnych uniwersytetów spontanicznie przyjęła apokaliptyczny idiom przypominający sposób mówienia purytańskich kaznodziejów i rewolucyjnych tyranów. Mówili nie tyle o wiedzy, ile o zbawieniu; polegali raczej na płomiennych apelach niż na logicznej argumentacji; mniej interesowały ich wyniki, a bardziej objawienia. Taki rozwój wypadków do pewnego stopnia przewidział Tocqueville, gdy pisał, że w XX wieku styl produkcji literackiej będzie często „dziwaczny, niepoprawny, ciężki i słaby, ale prawie zawsze śmiały i gwałtowny”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> A. de Toqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa 2005, s. 445.



Styl autorów spod znaku poststrukturalizmu poddano szczegółowej krytyce, jednak niewielu dostrzegło obecną w ich pismach **technikę narracyjną**. Jean-François Lyotard ma zapewne rację, kiedy twierdzi, że wielkie prometejskie metaopowieści XIX stulecia utraciły już w większości dawną atrakcyjność. Nie osiągnęliśmy jednak jeszcze stanu doskonałej obojętności na narracje. Przywiązani do masztu postindustrialnego społeczeństwa nadal pozwalamy się uwodzić legendzie lat sześćdziesiątych i ich intelektualnych herosów. Trudno dziś przewidzieć, czy ten nowy mit zastąpi utracone opowieści o postępie i rewolucji, czy też okaże się jedynie przelotną modą. W każdym razie heroiczny punkt widzenia był obecny w historii nauki od dawna – i niemal równie długo był odpierany. Jednak narracji nie da się uniknąć i sam później wykorzystam pewne narracyjne narzędzie: pojęcie modernizacji. Wcześniej jednak pożytecznie będzie przypatrzeć się narracyjnemu wzorcowi częstemu w pismach strukturalistów i posstrukturalistów – retoryce końca.

## Retoryka końca

Wyzwaniu, jakie ostatnio rzucono strukturalistycznemu paradygmatowi, towarzyszyło ponowne podjęcie tematów, które w latach sześćdziesiątych były marginalizowane. Krytycy strukturalizmu i poststrukturalizmu mówią zatem o **powrocie** podmiotu, desygnatu, historii. Jednak metafora **powrotu** w najnowszych antydekonstrukcjonistycznych pracach to jedynie spóźniona odpowiedź na koncepcję **końca**, która cieszyła się wielką przychylnością w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Można ją zresztą spotkać we wszystkich podejściach anarchistycznych i millenarystycznych, które chętnie podkreślają, jak nieuniknione było ich nadejście i jakie szczęście ma świat, że się pojawiły jako ostatnia deska ratunku po wyczerpaniu wszystkich innych intelektualnych wyborów. Jeśli Foucault ma rację i w każdy dyskurs uwikłana jest władza, metafora końca (co znaczące – końca wszystkich konkurencyjnych koncepcji i grup), której ostatnio tak często używano, i nadużywano – implikuje, że mówiący jest w pozycji władzy lub przynajmniej przybiera taką pozę. Jeśli, zapominając na chwilę o faktach historycznych, przypatrzymy się narracyjnemu rezultatowi pojęcia końca, staje się jasne, że ten, kto ogłasza koniec jakiejś epoki – na przykład koniec ontoteologii czy logocentryzmu – przedstawia nam **skończoną opowieść**, implikując tym samym, że debata dobiegła końca i ten rozdział jest już zamknięty. Kiedy debata się kończy, mówiący odgrywa rolę narratora, a zatem sędziego; przyjmuje więc, że ma prawo ferować wyroki. Konceptualizacja końca – końca okresu historycznego lub określonego sposobu myślenia, nie mówiąc już o końcu Historii jako takiej, czy też całej tradycji metafizycznej – oznacza ontologiczną degradację sekwencji, która ponoć się zakończyła, odsunięcie jej za pomocą retorycznej sztuczki na poziom biernego materiału narracyjnego bez prawa i możliwości reakcji.

W swej wnikliwej analizie dyskursu historycznego Arthur Danto<sup>12</sup> zauważył, że każda prezentacja przeszłości jest z konieczności niekompletna. Historyk, który w 1825 roku snuje narrację o jakiejś sekwencji wydarzeń z przeszłości, powiedzmy o rewolucji francuskiej 1789 roku, nie może twierdzić, że wyczerpał jej znaczenie, ponieważ w dowolnym późniejszym momencie – na przykład w roku 1830 czy 1848 – nowe wydarzenia mogą zmienić sposób postrzegania pierwszej rewolucji. Jeśli tak jest w wypadku wszystkich sądów mówiących o zdarzeniach, podobnie będzie w przypadku stwierdzeń wyższego rzędu dodających cezurę wskazującą koniec sekwencji zdań narracji. Jak pisze Danto: „kompletna opowieść o przeszłości presuponuje kompletną opowieść o przyszłości”<sup>13</sup>. W latach pięćdziesiątych w naukach społecznych przewidywano koniec ideologii. Ich odrodzenie po dziesięciu latach było dla wszystkich zaskoczeniem. Dziś w Ameryce Północnej, czy nam się to podoba, czy nie, ideologie mają się świetnie. Podobnie: czy rzeczywiście jesteśmy świadkami końca ontoteologii, jak twierdził Derrida? Jeśli za kilka lat będzie miała swój *comeback*, jej tak zwany koniec okaże się iluzją. Pojęcie końca użyte zarówno wewnątrz historii, jak i w odniesieniu do niej oznacza nie tyle **fakt**, ile **pragnienie**; nie tylko niczego tak naprawdę nie zamyka, a wręcz otwiera polemikę. Jeśli w dodatku ogłoszenie „końca” przy użyciu narzędzi filozoficznych nie jest poparte żadnym dowodem empirycznym, „zamkniętego” w ten sposób okresu nie można bronić, tak jak w systemach totalitarnych nie można bronić tych postaci polityki, których ślady usuwa się ze wszystkich możliwych miejsc. Jak stwierdził Jacob Burkhardt, wyróżniającą cechą historii jest koordynacja. Natomiast wyróżniającą cechą filozofii jest podporządkowanie. Prawdopodobnie dlatego w filozofii pod pojęciem końca kryje się projekt przemocy.

Retoryka końca często uwidacznia filozoficzne ambicje teorii, nawet jeśli dyscyplina, w ramach której teoria się ukształtowała, należy do nauk empirycznych. W 1954 roku, gdy Lévi-Strauss argumentował na rzecz strukturalistycznej rewolucji w antropologii, jego rozumowanie było następujące. Przypisując mitom trwałe znaczenie, teoretycy (tacy jak C.G. Jung ze swoimi archetypami) popełniali błąd porównywalny z błędem Sokratesa z Platońskiego *Kratylosa*. Podczas rozmowy z Hermogenesem Sokrates przypisuje każdej głosce powinowactwo z określonym znaczeniem: „r” wyraża ruch, „l” – elizję, „o” – krągłość. Natomiast gdy Saussure sformułował zasadę arbitralności znaku językowego, językoznawstwo osiągnęło status nauki. Zasada ta, która podkreśla brak powiązań między głoskami a znaczeniami, przyczyniła się do sukcesu fonologii strukturalnej, która wykazała, że głoski, choć same pozbawione znaczenia, tworzą system. **W konsekwencji**, ciągnął Lévi-Strauss, ponieważ antropologia mitów także musi się przekształcić w naukę, nie ma innego wyboru, jak tylko przyjąć zasadę arbitralności i podążyć za przykładem fonologii.

<sup>12</sup> A. Danto, *Narrative and Knowledge*, New York 1985.

<sup>13</sup> Tamże, s. 17.

Tak jak tworzące słowo głoski same nie mają znaczenia, ponieważ sekwencja „t r i” desygnuje „drzewo” (ang. *tree*) na zasadzie czystej konwencji, podobnie arbitralny jest dobór elementów tworzących mit; one także nie mają związku z jego całościowym znaczeniem. Podobnie jak fonemy, które poza wypowiedzianymi sekwencjami tworzą harmonijny, abstrakcyjny system, prosta narracja mitów nie wyczerpuje ich znaczenia, ponieważ narracja opiera się na podstawie algebraicznej, którą antropolog wydobywa, posiłkując się narzędziami pojęciowymi zapożyczonymi z lingwistyki. Przeznaczeniem tych, którzy przed tym odkryciem proponowali inne metody, jak również tych, którzy nie nawrócili się, gdy tylko ujrzało ono światło dzienne, jest przednaukowe limbo.

Argumentacja Lévi-Straussa dzieli historię językoznawstwa na „przed” i „po” rozdzielone objawieniem zasady nawrócenia (arbitralności znaku) przypisywanym Saussure’owi. Nazwijmy ten narracyjny model „naukowym zbawieniem”. Okazuje się tak efektywny, że unieważnia całą przedsaussure’owską historię językoznawstwa i za jednym zamachem zapewnia nawróconym dostęp do uprzywilejowanej domeny epistemologicznej – domeny językoznawstwa strukturalnego. Tym samym przetestowana już gdzie indziej zasada nawrócenia przynosi antropologii (rzekomo w stanie kryzysu) tak potrzebny postęp. Zostawmy na chwilę ten bardzo mało wiarygodny opis rozwoju językoznawstwa i skupmy się na błędzie logicznym w rozumowaniu Lévi-Straussa. Językoznawstwo i antropologię zawsze łączyły relacje „dobrosąsiedzkie”, a swobodna wymiana metodologii i wyników okazała się opłacalna już przy okazji jezuickich misji i gramatyk. Przez długi czas metodologiczne zapożyczenia ograniczały się do mniej problematycznych aspektów badań, zwłaszcza do technik terenowych. Kiedy Edward Sapir, a potem Benjamin Lee Whorf modernizowali znane tezy Humboldta o wzajemnej zależności języka i światopoglądu w ramach określonej kultury, przeformułowali je, nadając im postać istotnych hipotez, a nie modyfikacji metodologicznych. W rezultacie refleksje Whorfa dotyczące Indian Hopi nie zakładały wzajemnej zależności między językiem a światopoglądem, natomiast dążyły do wykazania, że taka zależność w istocie istnieje. Gdy zaś Lévi-Strauss zaproponował przebudowę metodologii antropologii mitów, prawomocność przyjętych modeli nigdy nie została podana w wątpliwość ani nie stała się przedmiotem systematycznych badań. Taki tryb pracy pozwala zaoszczędzić kilka kroków. Lévi-Strauss nie tylko uniknął konieczności uwzględnienia innych aktualnych nurtów w językoznawstwie i fonologii, jak gdyby do 1954 roku społeczność językoznawców zdążyła jednogłośnie uznać sformułowane w pismach Romana Jakobsona wyniki szkoły praskiej za najlepsze rozwiązanie dla fonologii; ale uniknął także konieczności zbadania, w jakiej mierze modele, które rzekomo odniosły sukces w strukturalnej fonologii, nadają się do analizy mitów.

W tych okolicznościach, przy braku jakiegokolwiek dyskusji, przyczepienie adwersarzom Lévi-Straussa etykiety „przednaukowych” równało się ogłoszeniu symbolicznego wyroku śmierci, wyznaczeniu ich narracyjnego końca, końca,

który musiał zaświadczyć o nieuniknionym nastaniu w antropologii nowego reżimu. Taka jest siła ekskomunikacji. Proklamowanie końca innych grup i systemów uwalnia od lęku przed konfrontacją z nimi. Przygodność nowych projektów zostaje zalana betonem konieczności, co maskuje ich niepewną naturę, eliminując wszystkie cechy, które czyniłyby je ryzykownymi i – być może – kuszącymi.

W innym miejscu koniec pojawia się pod postacią **podziału**. W *Słowach i rzeczach* Foucault unika modelu naukowego zbawienia, który, jak widzieliśmy, dzieli uniwersum dyskursu na przed i po rozdzielone pojawieniem się naukowego zbawiciela, który przynosi objawienie. Rudymenarny charakter takiego modelu, choć może zadowalać poszukującego pewności antropologa, nie umknąłby historykowi nauki, który ze względu na swą praktykę jest obeznany z ulotnymi obietnicami naukowego zbawienia. Ponieważ historia każdej dyscypliny to seria teoretycznych wstrząsów, kusząca jest perspektywa wzmocnienia pojęcia epistemologicznego końca przez przypisanie mu zalet periodyczności. Podobnie jak w Cuvierowskiej koncepcji stwarzania kolejnych królestw zwierząt, która uwzględniała brak morfologicznej ciągłości skamielin, unikając jednocześnie jego wyjaśnienia, świat Zachodu zdaniem Foucaulta doświadczył serii epistemologicznych mutacji, których przyczyny pozostają nieznane. Na przykład z końcem XVIII stulecia:

kultura zachodnia wymyśla sobie głębię, gdzie problemem będą już nie identyczności, cechy dystynktywne i stałe tabele wyznaczające możliwe przebiegi i przejścia – ale potężne i skryte siły, rozwijające się z prymitywnego i niedostępnego zarodka, ale źródło, ale przyczynowość i historia. (...) Na przełomie wieku, i to w nieodwracalny sposób, zmienia się sama wiedza jako przedustawny i niepodzielny sposób bycia poznającego podmiotu wobec przedmiotu poznania<sup>14</sup>.

Ten znany fragment nie wyjaśnia natury epistemologicznej zmiany, choć wynika z niej wszystko, co po niej następuje. Przycupnięci na gigantycznych, niestabilnych płytach tektonicznych czekamy na kolejny ruch – równie nieprzewidywalny jak wcześniejsze. Jeszcze raz epistemologiczne przesunięcie drastycznie zmienia rozpościerający się przed naszymi oczami horyzont:

cała nowoczesna *episteme* (...) była związana ze zniknięciem Dyskursu i jego monotonnego panowania, z przesunięciem się języka w stronę obiektywności i z jego wielorakim powrotem. Czy fakt, że język ukazuje dziś coraz natarczywiej swoją jedność, którą musimy, lecz której nie możemy jeszcze pomyśleć, nie oznacza, że cała ta konfiguracja wkrótce runie i że człowiek stopniowo znika, tymczasem na horyzoncie coraz bardziej jaśniej byt języka?<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> M. Foucault, dz. cyt., s. 52.

<sup>15</sup> Tamże, s. 218.

To piękne i często cytowane zdanie nie tylko stanowi przegląd tematów typowych dla poststrukturalizmu – od antyhumanizmu („człowiek stopniowo znika”) po zwrot lingwistyczny („z przesunięciem się języka w stronę obiektywności i z jego wielorakim powrotem”), po drodze konstatując koniec filozofii („ze zniknięciem Dyskursu”) i rozkład prawdy („na horyzoncie coraz bardziej jaśniej byt języka”). Pobrzmiwają w nim także typowo Foucaultowskie motywy *Götterdämmerung* („cała ta konfiguracja wkrótce runie”) i giganta myśli, Zaratustry, z uśmiechem na twarzy rzucającego swe wyzwanie w środek kaktlizmu: „jedność, którą musimy, lecz której nie możemy jeszcze pomyśleć”.

Poza czysto literacką urodą i eksplikacyjnym samozadowoleniem – ponieważ unika ono drażliwego problemu **przyczyny** zmiany – wizja historii jako wiecznego powrotu płomieni i schyłku kusi jako dogodne uzasadnienie końca obecnej epoki. Narracyjny wątek charakterystyczny dla modeli zbawienia rozprasa się tutaj w mnogość końców projektów, których daremne ambicje zostają obnażone przez wyposażony w argusowe oczy podmiot mówiący. Podczas gdy Lévi-Strauss naiwnie objaśnia koniec przednaukowych antropologii odmową przyjęcia łaski i nawrócenia, Foucault sięga do idei okresowych schyłków, które nieuchronnie pojawiają się mniej więcej co dwieście lat. Wyjąwszy mędrca, który opisuje ten proces, epistemologiczny holokaust unicestwia bez różnicy wszystkie służki wiedzy.

Sytuacja mędrca, który ze swej góry kontempluje zniszczenie, także jest obarczona ryzykiem, jako że stanowi skutek owej masowej rzezi. Mędrzec traci złudzenia, godząc się z nieodwracalną przygodnością systemów wiedzy, albo podtrzymuje aktywistyczne iluzje tudzież podsyca nadzieje pokładane w metodzie. Celem Foucaulta z lat sześćdziesiątych nie jest nawrócenie grzeszników; beznamiętnie spekuluje na temat ich upadku, który zresztą stanie się również udziałem sprawiedliwych. W jego uniwersum nie ma zatem norm zewnętrznych wobec przejściowych *episteme* ani – poza okresowymi rewolucjami – przestrzeni poznawczej wolnej od wstrząsów. Wiedza, „przedustawny i niepodzielny sposób bycia poznającego podmiotu wobec przedmiotu poznania”<sup>16</sup>, skazana na konfiguracje, które powstają i upadają, nie może już oddzielić podmiotu od przedmiotu. Jeśli jednak nikt nie może się wyrwać ze zmieniających się krajobrazów, kto ma władzę pozwalającą je opisać? Z jakiej perspektywy? Radykalny relatywizm właśnie ze względu na centralną tezę, której broni, wyklucza poznawczą pozycję, z wysokości której jest ona formułowana. Przyprawiające o zawrót głowy wzajemne oddziaływania poszczególnych *episteme* skrywają to nieodgadnione miejsce, z którego mędrzec – jak sam twierdzi – sprawuje nad nimi kontrolę. Gdy rektorzy naukowego zbawienia ogłaszają koniec niewiernych, maskują pragnienie unicestwienia swych adwersarzy i zapewnienia sobie całkowitej dominacji na areale wyznaczonym przez wiedzę, który jest przecież dobrze opisany

<sup>16</sup> Tamże, s. 52.

przez historię danej dyscypliny, a jedynie był kiepsko uprawiany, gdy pozostawał w rękach tych, których wpływy trzeba wyeliminować. W Foucaultowskim modelu okresowych schyłków stawka jest dużo większa. Ten model nie zakłada sukcesji hegemonii w ramach tak a tak ukonstytuowanej dyscypliny, lecz raczej – ignorując granice dyscyplin – rości sobie utopijne prawo do opisywania końca wszystkich innych dyskursów. Niczym tyrani Eliasa Canettiego, którzy własną amoralność mierzą liczbą nieustannie uśmiercanych jednostek, radykalna epistemologia karmi się rozkładem każdej dyscypliny i upadkiem każdej konfiguracji. Słyszając takie głosy, warto pamiętać, jak bezpodstawne, wątle i przesadzone są ich roszczenia.

Bardziej subtelna retoryka końca, którą znamy w wydaniu Derridy, przynajmniej otwarcie przyznaje się do swych słabości i niepewności własnej kondycji. Krytycy Derridy nie mogą formułować zarzutu, że jego projektowi brak umiaru, ponieważ czyni on **pozaorbitalność** zasadniczą właściwością swej pracy, wytrącając im z ręki oręż. „Będziemy chcieli sięgnąć punktu pewnej zewnętrzności w stosunku do całej epoki logocentrycznej” – pisze w *O gramatologii*<sup>17</sup>. **Epoka** logocentryzmu – pojęcie temporalne – pokrywa się, jak czytamy, z rozwojem zachodniej racjonalności, której Derrida przypisuje niespotykaną spoistość, ponieważ obejmuje ona jednocześnie grecką metafizykę, chrześcijańską teologię i nowożytną naukę. Czy temporalność implikuje tu zakończenie, rzeczywisty koniec, destrukcję idei i metod, jak w modelu powracającego schyłku? To dalekie od oczywistości, ponieważ Derrida unika przepowiadania katastrof, a celem jego pracy jest nie tyle całkowite potępienie modelu wiedzy, ile raczej zbadanie kilku szwów, które ukazują heterogeniczność łączonych przez nie powierzchni. „Wychodząc od tego punktu zewnętrzności”, pisze dalej, „będzie można rozpocząć pewną dekonstrukcję tej całości, która jest również wytyczoną drogą, tej drogi planety (*orbis*), która jest również orbitą (*orbita*)”. Ostatecznie chodzi o odsunięcie niewidocznego a zarazem nieuchronnego dyktatu logocentryzmu, tak by umysł mógł wytyczyć nowe kursy. Zbaczenie z utartych ścieżek, zapuszczanie się w to, co nieznanne i niespotykane – tym wezwaniom do eksplorowania tego, co niezwykle, nie towarzyszą, rzecz jasna, nowe pewniki czy reguły: „Otóż pierwsze posunięcie tego wyjścia i tej dekonstrukcji, choćby podlegało ono pewnej konieczności historycznej, nie może sobie zapewnić wewnątrzorbitalnych rękojmi metodologicznych lub logicznych. To podejście usiłuje wyjść poza klasyczne opozycje pojęciowe, „zwłaszcza tę, w której ujęta jest wartość empiryzmu: opozycję filozofii i niefilozofii, innego miana empiryzmu”<sup>18</sup>. Koniec filozofii jest zatem przedstawiony nie jako stan, który został już osiągnięty i wymaga jedynie zarejestrowania,

<sup>17</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 220.

<sup>18</sup> Tamże.

ani też jako nieodwracalny postęp, którego „mglisty zarys za ledwie migocze na horyzoncie”<sup>19</sup>, ale bardziej problematycznie – jako projekt rozbiórki.

Zdaniem Derridy u podłoża historii zachodniej myśli leży metafizyka obecności dla siebie, wola sygnifikacji podtrzymywana przez mówiący oddech. Intencja dekonstrukcji oznacza porzucenie tej historii, czemu nie towarzyszy życzenie jej śmierci, nie jesteśmy zresztą do tego zdolni. Jak zobaczymy później, w krętych analizach *Głosu i fenomenu* Derrida podkreśla, że przejrzystość, znaczenie i freatyczny rytm pneumy są dostrojone do obecności i metafizyki słowa mówionego, a proces myślowy pisma, odwrotnie, jest częściowo powiązany z idealnością nieokreślonej powtarzalności, z nieobecnością „ja”, ze śmiercią i milczeniem. Stąd bierze się skromne życzenie filozoficznego indywidualisty:

Otwarcie pytania, wyjście poza mury oczywistości, wstrząśnięcie systemem opozycji, wszystkie te posunięcia mają z konieczności formę empiryzmu i błędzenia. W każdym razie mogą zostać opisane, **co się tyczy norm przeszłych**, tylko w tej postaci<sup>20</sup>.

I choć znużonym gestem odcina się od tych norm, metafizyczny poszukiwacz przygód nie rości sobie pretensji do roli inicjatora tego procesu:

Nie dysponujemy żadnym innym śladem, a ponieważ te błędzące pytania nie są absolutnymi rozpoczęciami, to cały swój obszar faktycznie pozwalają objąć tym opisem, który jest również pewną krytyką. Zacząć należy **gdzieś, gdzie jesteśmy**, a myślenie śladu, które nie może nie brać pod uwagę wężu, nauczyło już nas, że nie można w pełni uzasadnić punktu wyjścia<sup>21</sup>.

Te tematy pojawiły się u Derridy już w 1963 roku:

Nasz dyskurs należy nieodwołalnie do systemu opozycji metafizycznych. Zapowiadać zerwanie owej przynależności można jedynie za pomocą **pewnej** organizacji, pewnego **strategicznego** przysposobienia, które wewnątrz tego pola i w obrębie jego władania, zwracając przeciw niemu jego własne **fortele**, wytworzyłoby pewną **siłę przemieszczenia** (*une force de dislocation*) rozprzestrzeniającego się poprzez cały ten system, tworząc na nim biegnące we wszystkich kierunkach pęknięcia i **roz-graniczając** (*dé-limitant*) go kawałek po kawałku<sup>22</sup>.

W 1968 roku w środowisku „Tel Quel” uznano ten projekt (trudno przesądzić, czy słusznie) za „wywrotowy”. Pewne zastrzeżenia dotyczące politycznych konotacji tego rodzaju wywrotowości wydają się uzasadnione. Konotacje

<sup>19</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, dz. cyt., s. 345.

<sup>20</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 221.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tenże, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 37–38.

czysto filozoficzne sugerują być może jedynie zainteresowanie sejsmicznymi echami, słabymi wstrząsami, które skrycie przebiegają otaczające nas wielkie pojęciowe mechanizmy. Według Derridy koniec to termin oznaczający rozdzielenie i przemianę. Filozof, któremu objawiła się marność logosu, nie społecznie dopóty, dopóki echa jego odkrycia nie wypełnią pustych labiryntów.

## Radykalne pytania i kwestia języka

Choć pojęcie wyglądu nie odgrywa istotnej roli w pismach Derridy, jego krytyka logocentryzmu nadaje mu cechy tradycyjnie przypisywane fenomenalnemu złudzeniu: powierzchowny blask, doskonale zamknięcie, pilna potrzeba, a jednocześnie niemożliwość zastąpienia. Pokrewieństwo logocentryzmu i złudzenia jest podkreślane w wielu miejscach, w których dekonstruktor otwarcie przyznaje, że jego metodologia sprzeciwia się naturze, a nawet logice. Jednak natura i logika to kamienie węgielne budowli, którą właśnie próbuje zniszczyć. Podobnie neoplatonizm odrzucał świat zmysłowy, a Kant wykorzystywał skryty ruch refleksji w szczelinie między świadomością a światem empirycznym. Mimo że **całość** tego, co dane – lub jak w tym wypadku całość logocentrycznej myśli – jest w stanie podejrzenia, nadal możemy ją **wskazać**. W istocie każda wyrażona myśl wymaga jako punktu wyjścia przedlogicznego uchwycenia wszechświata jako całości, prostego aktu pokazania oddzielającego – jeszcze przed krystalizacją znaczenia i obiektywności – Byt od spojrzenia, któremu on się prezentuje. Podobnie – przy nieskończonej refleksywności podmiotu – systemy idealistyczne sięgają do rezerw energii niezbędnych do pokonania grawitacji fenomenu. Derrida nazywa ten akt „uzupełnieniem”: „Nieskończony proces uzupełniania zawsze już **zachwia**ł obecnością, zawsze już wpisał w nią przestrzeń powtórzenia i rozdwojenia siebie”<sup>23</sup>.

W nowatorskim sformułowaniu Derridy rozpoznajemy pytanie obecne w filozofii od samego początku. Z trudnością pokonywane przez pracę refleksji, skonfrontowane z tym, co Derrida nazywa **obecnością**, rozszczepienie „ja” wydaje się wpisane w świat obecności ze względu na strategiczny – a zatem przygodny – wybór terenu, na którym Derrida prowadzi swoją argumentację.

Teren ten należy do języka, a mówiąc dokładniej, do języka w jego specyficznie gramatycznej formalności. Możliwe były inne opcje. Uzasadnienie podane przez Derridę na początku *O gramatologii* to jedna z rzadkich okazji, gdy poststrukturalistyczny myśliciel snuje rozważania na temat **wyboru** języka. Wydaje się niezdecydowany, jakby chciał nakłonić czytelnika do współudziału aluzją do bezpośredniej aktualności:

<sup>23</sup> Tenże, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 221.



Bez względu na to, jak rozumieć to określenie, **problem języka** z pewnością nigdy nie stanowił problemu. Ale też nigdy tak jak dzisiaj nie opanował **jako taki** całego horyzontu najrozmaitszych badań i najróżnorodniejszych – co do intencji, metody, ideologii – dyskursów<sup>24</sup>.

Te wpadające w ucho zdania, zakładając **jako oczywiste** zainteresowanie współczesnej filozofii analizą języka oraz lingwistyczną hegemonią w naukach humanistycznych, nadają tym tendencjom rangę zjawiska „ogólnoświatowego”. Świat wiąże się ze światowością, a więc z modami, a mody szybko się porzuca:

Świadczy o tym sama dewaluacja słowa „język”, to wszystko, co w przyznanym mu kredycie zaufania zdradza lenistwo słownika, pokusę taniego oczarowania, uleganie modzie, moralność awangardy, czyli ignorancję<sup>25</sup>.

Świat pojawia się tu więc być może w sensie ironicznym, aby podkreślić groteskowy charakter powszechnego zamiłowania do tego, co Derrida nazywa problemem języka: nadmiar pieniądza w obiegu skutkuje spadkiem jego wartości. Dodaje jednak, że globalny triumf takiej inflacji jest znakiem nieuchronnie zbliżającego się kryzysu: „Pokazuje, jakby mimo woli, że pewna epoka historyczno-metafizyczna całość swego problemowego horyzontu określić **musi** w końcu jako język”<sup>26</sup>.

Musi? Czy jest to przymus konieczności, czy normatywnego obowiązku? A może przymus intencji albo prawdopodobieństwa? Innymi słowy, czy konwersja na język jest nieuchronnie wpisana (jak powiedziałby Derrida) w ewolucję metafizyki, czy też stanowi jeden z wielu końców – ten, który metafizyka powinna wybrać i ku któremu powinna zmierzać jako najbardziej korzystnemu? Czy francuski zwrot lingwistyczny był nieuchronnym przeznaczeniem metafizyki, czy raczej wydarzeniem przygodnym, rezultatem intelektualnego klimatu panującego we Francji dwadzieścia lat temu? Wielość możliwych konotacji słowa **musi** wskazuje, jak problematyczna jest relacja między historią filozofii a francuskim zwrotem ku językoznawstwu i jaką dozą przygodności obarczona jest każda próba nadania mu statusu zdarzenia koniecznego. Dlaczego mielibyśmy **dostrzec** w „problemie języka” tę samą amorficzną i nieodpartą falę, której świadkiem był w 1967 roku Derrida? Jeśli w tamtym punkcie historii na korzyść zwrotu językoznawczego zadziałały pozorny prestiż i niecierpliwość mody, to badając jego historię, więcej dowiemy się może o strategicznej pozycji filozofii – a zwłaszcza filozofii języka – we Francji lat sześćdziesiątych niż o ostatecznym przeznaczeniu metafizyki. Ze szczególnej i przygodnej perspektywy Derridy w 1967 roku

<sup>24</sup> Tamże, s. 25.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże.

charakterystyczne dla tego stulecia zainteresowanie językiem można było uznać za grzbiet niepohamowanej i powszechnej fali. Niemniej wybór innego horyzontu może skutkować odmiennym spojrzeniem na zwrot językoznawczy i pomóc wyjaśnić niepokój, jaki wywołał on we francuskim środowisku filozoficznym. Ponieważ Derrida i jego pokolenie przejęli zainteresowanie językiem od wcześniejszych strukturalistów, przypatrzymy się teraz temu, jak problem lingwistyczny sformułował Lévi-Strauss.

*Tłumaczenie Marek Król*

© 1988 by Les Editions de Minuit