

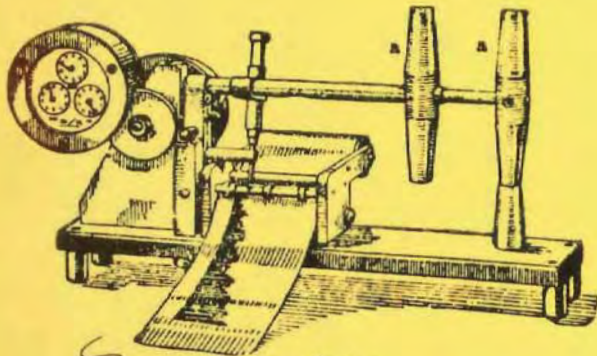
ISSN 1428-8931

Nr indeksu:
PR 992

ER(R)GO

Nr 2 1/2001

Teoria | Literatura | Kultura



Ergograf Klemm

oczywistość

wrażliwość antropologiczna

powrót wielkich teorii

dyskurs Europy

na obrzeżach myślenia

anty-antyrealityzm

śmieszność tekstualna

poza interpretacją – nic

uszanowania od autora

Ewa Bińczyk • Wojciech Burszta
Andrzej Chojecki • Grzegorz Dziamski • Stanley Fish
Andrzej Szahaj • Grzegorz Trela • Hayden White
Andrzej Zybortowicz



ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 2 1/2001



Katowice 2001

Wojciech Kalaga

redaktor naczelny

Leszek Drong

sekretarz redakcji

Rada redakcyjna

Fernando Andacht (Montevideo), Zygmunt Bauman (Leeds),
Ian Buchanann (Hobarth), Jean-Claude Dupas (Lille),
Piotr Fast (Katowice), Alicja Helman (Kraków),
Flayd Merrell (Purdue), Edward Możejko (Edmonton),
Leonard Neuger (Sztokholm), Emanuel Prower (Katowice),
Tadeusz Rachwał (Katowice), Katarzyna Rosner (Warszawa),
Horst Rutholf (Murdoch), Tadeusz Sławek (Katowice),
Andrzej Szahaj (Toruń), Lech Witkowski (Toruń),
Anna Zeidler-Janiszewska (Poznań)

Publikacja dofinansowana z funduszu badań naukowych
Wyższej Szkoły Lingwistycznej w Częstochowie

© Copyright by „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2001

ISSN 1508-6305

Treści

wstęp

Wojciech Kalaga – *Er(r)go* 5

7 rozprawy - szkice - eseje

Andrzej Chojecki – *Oczywistość* 9
Hayden White – *Dyskurs europejski i poszukiwanie europejskiej tożsamości* 21
Wojciech J. Burszta – *Wrażliwość antropologiczna a świat przedstawiony:
Szkic do antropologii literatury* 35
Grzegorz Dziamski – *Zwrot postmodernistyczny albo powrót wielkich teorii
w naukach społecznych* 43
Ewa Bińczuk – *Na obrzeżach konstrukttywizmu – na obrzeżach myślenia* 49

59 polemiki - komentarze - uwagi

Grzegorz Treła – *W stronę anty-antyrealizmu* 61
Andrzej Żybertowicz – *Tekstualnie śmieszni, czyli co po realizmie w czasie marnym?* .. 71
Andrzej Szahaj – *Nie ma niczego poza interpretacją, tako rzecz Stanley Fish* 79

85 przekłady

Stanley Fish – *Z uszanowaniem od Autora: refleksje nad Austinem i Derridą
(przeł. Krzysztof Abriszewski)* 87

113 recenzje - noty - omówienia

Jacek Gutorow – *Simon Critchley – nihilizm jako doświadczenie* 115
Ewa Rychter – *Robert Eaglestone: Ethical Criticism: Reading After Lévinas* ... 123
Aneta Zacharz – *Drobina, czyli rzecz o istnieniu* 127

131 streszczenia

Contents

editorial

- Wojciech Kalaga – *Er(r)go* 5

7 studies and essays

- Andrzej Chojecki – *The Evident* 9
Hayden White – *The Discourse of Europe and Search for a European Identity* ... 21
Wojciech J. Burszta – *Anthropological Sensivity and the World Presented. An Essay on the Antropology of Literature* 35
Grzegorz Dziamski – *The Postmodernist Turn or the Return of Grand Theories in Social Sciences* 43
Ewa Bińczyk – *On the Fringes of Constructivism; on the Fringes of Thinking* .. 49

59 commentaries

- Grzegorz Trela – *Towards Anti-antirealism* 61
Andrzej Zybertowicz – *Textually Ridiculous: What Is the Use of Realism in Miserable Times?* 71
Andrzej Szahaj – *There Is No 'Beyond-the-Interpretation' Thus Speaks Stanley Fish* 79

85 translations

- Stanley Fish – *With the Compliments of the Author: Reflections on Austin and Derrida* (trans. Krzysztof Arbiszewski) 87

113 reviews and discussions

- Jacek Gutorow – *Simon Critchley – Nihilism as an Experience* 115
Ewa Rychter – *A Review of Robert Eaglestone's Ethical Criticism: Reading After Levinas* 123
Aneta Zacharz – *A Minuscule, or on Being* 127

131 summaries

Er(r)go,

czym jest druga strona dyskursu? Oczywiście, oczekującą odkrycia, czy po-dwójną, bo konstruowaną, nieoczywistością metafory i entymemy? Świat jako stabilny, choć ciągle odległy cel poznania, czy jako hipotetyczny projekt nomadycznej i niepewnej myśli? Historia jako makro-narracja czy konglomerat mini-opowieści, epistemologia czy retoryka, prawda oczywista czy relatywna? (Artykułem Grzegorza Dziamskiego wybiegamy już tematycznie do numeru trzeciego „Er(r)go”). Panracjonalizm czy adogmatyzm? Rze(czy)wistość = o(czy)wistość? Jak widać, obydwie wąpią w siebie zawoalowanymi morfemami.

Współczesne spory metodologiczne, podziały na postmodernistów i tradycjonalistów, na wąpiących i pewnych, metaforystów i scjentystów, konstruktywistów i esencjalistów zawierają się w postawie wobec oczywistości. Dla jednych oczywiste jest oczywiste, nawet, jeżeli trzeba drażyć, by je poznać; dla drugich oczywiste jest nieoczywiste, nawet jeżeli samo narzuca się wiedzy. Ale i tu desakralizacja fundamentów poznania staje się swoistym pogańskim *sacrum*, wpędzającym nas w kolejną serię dualizmów. Wielka narracja o unicestwieniu wielkich narracji. Anty-anty-anty-...-realizm.

Otaczamy czułą podejrzliwością dyskurs własny i dyskurs innego. Z dobrotliwą przemocą wytyczamy granice nawiasu (nie-)oczywistości. Poszukujemy nietrwałej i opalizującej przestrzeni między *le dit* a *le dire*. Nie ustajemy w wysiłku tłumacza, stale przekładając dualizmy na pluralizm, nierzadko powracając do punktu wyjścia, teraz już paradoksalnego. Każda dwoistość zawiera/otwiera jednak szczelinę, jedynie z pozoru pustą. Pozornie skazani na dualizmy, zapominamy czasem dopuścić do głosu Trzeciego.

Wojciech Kalaga

Zmarł nasz Przyjaciół. Zmarł Andrzej Chojecki, wspaniały człowiek, błyskotliwy i wrażliwy umysł, szczery kompan, żeglarz. Dopisuję te słowa z bólem - w ostatniej chwili. Słowa Andrzeja zapowiedziały w pierwszym numerze przestrzeń „Er(r)go”. Tu pisze - mówi - o oczywistości. Nie ma nic bardziej oczywistego niż bezsens Jego śmierci.

Er(r)go,

what is the other side of discourse? Is it the *evident* awaiting to be discovered, or is it a double *non-evidentness* of the metaphorical and the enthymematic? The world as a stable, though always distant target of cognition, or the world as a hypothetical project of an uncertain and nomadic thought? History as macro-narration or as a conglomerate of mini-stories, epistemology or rhetoric, the obvious or the relative truth? (The paper by Andrzej Dziamski already anticipates the theme of the third issue of „Er(r)go”). Panrationalism or adogmatism?

The contemporary methodological debates, the divisions into traditionalists and post-modernists, the doubting and the certain, the metaphorists and the scientificists, the constructivists and the essentialists, are contained in the attitude to the evident. For some, the evident is evident, even though one has to persevere in order to know; for others, the evident is not-evident, although it imposes itself on knowledge. But here also the desacralization of the foundations of cognition becomes a pagan *sacrum*, forcing us eventually into a series of dualisms. A grand narrative about the annihilation of grand narratives. Anti-anti-anti-...-realism.

With tender suspicion, we embrace our own discourse and the discourse of the other. With magnanimous violence we mark out the limits of the parentheses of the non-evident. We seek to explore the unstable and opalescent space between *le dit* and *le dire*. We continue our effort as translators of dualisms into pluralism, and not infrequently do we return to the point of departure, now paradoxical. Yet each duality contains/opens a fissure, only apparently void. Seemingly condemned to dualisms, we sometimes forget to let the Third speak.

Wojciech Kalaga

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje

Andrzej Chojecki

Oczywistość

*Im dalej w las, tym szerzej się otwiera
Dolina Oczywistości
(Wisława Szymborska, Utopia)*

Oczywistość jest oczywistością. Tym można by zacząć i na tym zakończyć wszelki namysł nad oczywistością. Argument tautologii jest zasadny w przypadku tej kategorii, samotłumaczający się. Przyjrzyjmy się etymonowi tego słowa, którego łaciński odpowiednik brzmi: *evidentia*. Z tego słowa wyraźnie wyziera podstawowe: *videns* (widzący). W naszym języku słowo ewidencja znaczy mniej więcej tyle, co kontrolny spis rzeczy, przy czym ważne jest sprawdzenie polegające na unaocznieniu. Każdą spisowaną rzecz należy unaocznić (zobaczyć). Takie (wzrokowe) odniesienie rzeczy do świadomości jest unaocznianiem *vel* ewidencją *scil.* oczywistością. (W słowie oczywistość naoczność tkwi aż nadto wyraźnie, **rzekłbym**: kłuje w oczy swą istnością).

Inaczej jest z częstym synonimem oczywistości: naturalnie, które to słowo stanowi odniesienie świadomości do naturalnego porządku rzeczy. Naturalny porządek rzeczy najczęściej może być oczywisty.

Odniesienie świadomości do doświadczenia też może wywołać konstatację oczywistości i tu jesteśmy blisko kategorii sensu, ponieważ ten da się poręcznie zdefiniować właśnie w taki sposób: odniesienie świadomości do doświadczenia. W tym rozumieniu **zatem** sens może być oczywistością.

Jeszcze inaczej sprawa wygląda w przypadku jasności. Ta kategoria była najważniejszą formułą poznawczą dla mistyków jako objawienie (dla św. Augustyna: iluminacja – oświecenie). Wydaje się, że znany Proustowski zwrot „widzieć jasno w zachwyceniu” precyzuje poszczególne argumenty kategorii iluminacji: widzenie + jasność + zachwyt. Stanowią one o pełni zrozumienia i uznania oczywistości tego zrozumienia. W każdym razie odkrycie oczywistości łączy się ze szczególnym doznaniem szczęścia (?). Owo „szczęście” może być rozumiane heurystycznie, jako – przytaczając słowa poety – „skok barbarzyńcy, który poczuł Boga”, jako sytuacja, w której wykrzykuje się „eureka”. Heurystyka to tkwienie w wannie, odkrycie tej oczywistości, że „moja” podmiotowa obecność w rzeczywistości (w wannie) wpływa na nią, na jej rozumienie oraz powoduje emocjonalny skok z powodu odkrycia oczywistości. Tu zbliżenie poznającego podmiotu do rzeczywistości poznawanej jest największe. Tak zwane prawo Archimedesesa działało też bez okrzyku „eureka”, przed dotarciem do świadomości kąpiącego się, ale dla Greka tkwiącego do tej pory w wannie nie było ono oczywistością, stało się nią dlań w momencie iluminacji, odkrycia (odsłonięcia tego, co zakryte przed świadomością) i zrozumienia oczywistości. Badacz (który jeszcze nie jest badaczem) odkrywa swoją poznawczą podmiotowość (teraz staje się badaczem), odkrywa siebie zanurzonego w rzeczywistości, której obserwację można przenieść ze świata zmysłów w obszary intelektu. Być może nawet obserwujemy tu - intelligibilnie, a jakże - spektakularne narodziny intelektu, który

wyłania się niczym Atena z głowy Zeusa. Usamodzielniona mądrość. Płynie z tego nauka, że oczywistość, zanim się jako taka ujawni, kryje się poza naszą wiedzą i rozumieniem, czyli jest nieobecna. (Nasuwa się to natrętne, podstawowe pytanie, czy do jej uobecnienia potrzebna jest nasza świadomość, czy też oczywistość może istnieć poza naszą świadomością?).

Warto jeszcze zwrócić uwagę na sformułowanie „zrozumiałe samo przez się” (niem. *Selbstverständlichkeit*), w którym zwrotność rozumienia wyrzuca rozumiejący podmiot poza nawias, czyniąc go biernym wobec samotłumaczącej się oczywistości. Bycie poza nawiasem ujawnia dystans poznawczy, ale nie ontyczny – nadal musi istnieć podmiot postrzegający, przed którym unaocznia się samorozumiejąca się oczywistość. A jednak dochodzi tu do rozbicia oczywistości na kategorie poznawcze (rozumienie) i ontyczne (się), z tym że dystans wewnątrz oczywistości postrzeganej (dystans ontyczny) jest daleko mniejszy niż tejże od podmiotu postrzegającego (dystans epistemologiczny).

Wymieniam tutaj synonimy oczywistości, by zakreślić semantyczny krąg tego pojęcia. Już samo zresztą wymienianie jest figurą myśli znaną w retoryce jako *evidentia* (inna nazwa: *hypotypoza*) i definiowaną jako wyliczenie silnie unaoczniające. Można by jeszcze zastosować figurę *praeterito* (pominięcie) i wymienić to, o czym nie będę mówił, a zatem tautologię, pleonazm, banał, truizm i powtórzenie. *Nota bene* ta ostatnia figura myśli, która pozornie pomija sprawy ważne, sprowadzając je do krótkiego napomknięcia, jest bardzo ciekawym, retorycznym ukazaniem innego sposobu istnienia oczywistości, jej obecnej nieobecności.

Można też opisywać oczywistość, jak to uczyniła Hanna Buczyńska-Garewicz, odnajdując dla niej przeciwieństwo, jakim jest znak i jego mediująca natura. W takim przypadku opis aktywizuje poglądy (na przykład Cassirera, Wittgensteina, Peirce'a, Meinonga), w których wyraźnie zaznaczona jest podstawa charakteru poznania (symbol, język, znak, system). Kategorie oczywistości ujawniają się tu jako pewność i reprezentacja, sama idea oczywistości zaś pozostaje w ścisłym związku z ideą idealnego początku poznania¹.

Zapewne byłoby dość oczywiste, gdybym zaczął od Platona, uznając, jak niektórzy historycy, że cała filozofia to kilka przypisków do myśli autora „Kritona”. Platon bezpośrednio nie zajmował się kategorią oczywistości, zatem trzeba by zapytać, co było dlań oczywiste. Ale już zastosowanie takiego sposobu poznania przywołuje Sokratesa i jego metodę maieutyczną. Czyż zatem, pytając Platona o oczywistość, nie wyczytamy (nie wmówimy mu) tego, czego on tam intencjonalnie nie zawarł? Według metody maieutycznej mistrz wie, co powinien wiedzieć uczeń, i odpowiednio zadawanymi pytaniami sprawi, że uczeń także do tej oczywistej wiedzy niby sam dojdzie. Zostawmy więc Platona, bo tu tkwi pułapka poznawcza i trudno będzie ją ominąć na drodze do rzekomo oczywistych idei (w tym idei oczywistości).

Bliższe oczywistości jest Arystotelesowskie pojęcie entymematu, które zezwala na rozumienie podstawowej tożsamości $A = A$ występującej w innych warunkach, to znaczy przy pominięciu, opuszczeniu, przy użyciu skrótu myślowego. Z zasady entymematyczności płynie bardzo ważna przesłanka dla procesu edukacji i w ogóle komunikacji, a mianowicie ta, że to, co jest oczywiste dla mistrza, nie jest oczywiste dla ucznia, i **ogólniej**: co jest oczywiste dla jednego, nie jest oczywiste dla innego. Entymematyczność jest subiektywizacją oczywistości i **jako taka** kwestionuje tę oczywistość.

Chyba że przyjmiemy, iż entymematyczność jest porozumieniem ponad oczywistością, jest jej pominięciem w komunikacji, jako ekonomicznie zbędnej, ale oczywiście nie-

zbędnej dla porozumienia się. Musimy najpierw uznać, że dla obu porozumiewających się stron istnieje sfera oczywistości, której się bezpośrednio nie będzie przywoływać, ale która będzie stanowiła konieczną, nawet istotową, podstawę owego porozumienia. Ta sfera oczywistości mogłaby być oczywista, gdyby nie to, że zakłada ona jednak ludzką wspólną postrzegania, doświadczenia, egzystencji, intuicji, instynktu i rozumienia. Dla Arystotelesa taką wspólną oczywistością mogła stanowić tożsamość $A = A$, ale obecnie ta formuła jest podważana, chociażby przez nietożsamość Baudrillarda „więcej x niż x”, formułę Descombe „to samo i inne” oraz generalnie przez dekonstrukcję². **A zatem** nie do końca można się zgodzić na obiektywną wspólną oczywistość, którą *cogito* podsuwa, a *dubito* odsuwa. Znajdujemy się w obszarze działania ergo, a jest to obszar bardzo skłócony z oczywistością.

W każdym razie entymemat to oczywistość, której obecność jest nieobecna, ale wszystkie strony komunikacji muszą mieć świadomość tej obecności nieobecności, by ta spełniła swój podstawowy warunek. Entymemat to sytuacja, w której nie chcemy wykrzykiwać „eureka”, bo to można uczynić tylko raz (jeżeli ma wystąpić zachwycenie). Zdajemy sobie sprawę, że w edukacyjnej i codziennej komunikacji (tak z Innymi, jak i z rzeczywistością) wielokrotnie odwołujemy się do oczywistości, by tak rzec, nieheurystycznie, to znaczy jesteśmy świadomi tego, że mówimy „eureka”, ale jest to świadomość powtórzenia (odkrywania Ameryki) i niewiele ma wspólnego z zachwytem. Podobnie zresztą jest, gdy słyszymy czyjeś „eureka” wobec sytuacji, która dla nas jest oczywistością.

Zdaje się, że zdecydowanie większa część naszej komunikacji (z Innymi i z rzeczywistością) jest poruszaniem się po uzgodnionym obszarze oczywistości i nie w pełni heurystycznym (bez zachwyty właściwego pierwszemu odkryciu oczywistości) stałym upewnianiem się co do trwałości gruntu. Entymematyczność jako pomijanie oczywistości jest najsilniejsza w komunikacji naukowej, tu bowiem zachodzi silne przekonanie co do trwałości podstaw wiedzy, jej ugruntowania na bazie oczywistości. Entymematyczność jako brak zaufania, niepewność o wiedzy Innego, brak ugruntowania wydaje się w komunikacji potocznej – tu intersubiektywna oczywistość musi być stale przywoływana. Spotkanie z Innym często jest uzgadnianiem oczywistości (mniej lub bardziej wyraźnym, przepuszczanym przez filtr kultury). Tutaj też można stwierdzić dominację funkcji fatycznej mowy: stale upewnianie się w funkcjonowaniu komunikacji, która staje się celem samym w sobie; treści komunikatu są ostrożnym uzgadnianiem wspólnoty oczywistościowej na gruncie naoczności, naturalności, doświadczenia i sensu. Taka sytuacja poruszania się po odkrytej, powierzchniowej, „płytkiej” oczywistości może natychmiast kojarzyć się z banałem, truizmem, powtórzeniem, tautologią, a mówiąc w sposób egzystencjalny, po Sartre`owsku, może wywoływać mdłości.

Oczywistość zatem może mieć różne stany uobecnienia: od nieobecnej obecności (przed „eureka”), poprzez istnienie głębokie (w poznaniu naukowym) po stan płytki (w komunikacji potocznej). Człowiek jako podmiot komunikujący się z Innym (i z rzeczywistością) jest skazany na korzystanie i ujawnianie różnych stanów uobecnienia oczywistości. W zasadzie sytuacja poznawcza jest oscylacją między oczywistością a nieoczywistością. Generalnie idzie o to, by odkryć oczywistość, by wykrzyknąć „eureka” (korci mnie, by ocenić tę sytuację jako orgazmową). Odkrycie oczywistości jest najważniejszym odkryciem, do niego dążymy, do niego zmierzamy, jemu poświęcamy całe swe poznawcze działanie o charakterze heurystycznym. Odkryć, że jest jak jest. Że nie jest inaczej. Zrozumieć to. Jak pisała Wisława Szymborska w wierszu „Utopia”:

Olśniewająco proste Drzewo Zrozumienia
Przy źródle, co się zwie Ach Więc To Tak.

Brak rozumienia oczywistości jest niewidomym znakiem tego, że tkwimy w nieoczywistości. Jeżeli czegoś nie rozumiemy, tkwimy w nieoczywistości. Jednak najczęściej nie zdajemy sobie sprawy z tego (niewidomy znak), czego nie rozumiemy. Olbrzymia – w stosunku do naszej wiedzy jak ocean do kropli – niewiedza pozostaje poza naszą wiedzą *ergo* rozumieniem. Jest nieoczywista. Oczywista jest tylko ta Sokratesowa konstatacja, że wiemy, ile nie wiemy (najwcześniejsze i bodajże największe odkrycie oczywistości). Zadaniem człowieka (Augustiański *Homo irrequietus*) jest poszerzanie granic oczywistości, eksploracja nieoczywistości, ale **w istocie** człowiek bardziej troszczy się o utrwalanie swojej oczywistości, ugruntowywanie jej, stałe utwierdzanie. Nie daj Bóg, gdyby tu pojawiła się nawet mała wątpliwość – już po chwili może runąć cała budowla egzystencji. Odprawianie wiecznego repetytorium, utwierdzanie się w komunikacji z Innym, że wiemy to, co wiemy, jest utrzymywaniem azylu oczywistości, w którym tkwimy, z niego wypuszczając sondy zrozumienia w kierunku nieoczywistości, czyniąc nieoczywiste oczywistym. Problem tylko w tym, że owa sonda „Ergo” jest zaprogramowana według naszej dotychczasowej wiedzy, czyli według tego, co oczywiste. Eksploracja nieoczywistości najczęściej odbywa się za pomocą tego, co oczywiste, a zatem powstaje pytanie, czy eksploracja nie jest aneksją, czy nie jest nakładaniem swojego rozumienia na Inne i zawłaszczanie Innego jako swoje. Jest to jednak konstatacja bardzo niebezpieczna, bezpośrednio bowiem prowadzi ona do uznania wszystkiego za oczywiste. Egzystencja, której istotę stanowi oczywistość, może nie chcieć się zaakceptować, ale nawet ten brak akceptacji będzie włączony w sferę oczywistości. Oczywistość chce uciekać od siebie, nie przyznaje się do siebie, potrzebne jej do maskarady jakiejś *decorum* w postaci wyrafinowanej myśli, jakiejś *ornamenta* w postaci sztuki, jakiejś metafizyczne niepokoje, *horror metaphysicus*, które będą stanowiły pozory nieoczywistości.

Jednak jest to pogląd wynikający z holistycznego ujęcia rzeczywistości, a w pewnym stopniu jest to myśl Kantowska. Na ogół panuje przekonanie, że oczywistość żywi się nieoczywistością, powstaje z zapanowania nad nią. *Decorum* jest traktowane jako mówienie oczywistości w inny sposób. Oczywistość ubiera się w atrakcyjne szaty, by się lepiej zaprezentować, by spowodować, że egzystencja nie będzie się wydawała tak potwornie banalna, nudna i oczywista.

W wyznaczaniu oczywistości absolutnie pierwsze miejsce zajmuje Bóg, który został przedstawiony za pomocą formuły absolutnej tożsamości: *Ego sum qui sum*⁴. W obszarze boskim nie ma rozbicia na egzystencję i esencję, na podmiotowość i przedmiotowość, na tożsamość i inność, na poznającego i poznawane, na znaczące i znaczone. Te istniejące w świecie bytu dla siebie konieczne opozycje i sprzeczności dla wielu stanowią podstawową oczywistość (scholastycy: Jan z Mirecourt⁵, Mikołaj z Antricourt⁶, ale także Emmanuel Lévinas⁷). Jednak już dla Hegla oczywista jest nierozdzielność wyobrażenia Boga i jego egzystencji, tak że egzystencja ta zawarta jest w samym wyobrażeniu Boga i owo wyobrażenie nie może się obyć bez określenia egzystencji, która jest tym samym konieczna i wieczna. Hegel odwołuje się do Spinozy i jego argumentu *causa sui*: „To, że u Spinozy twierdzenie (...), że Bóg istnieje w sposób konieczny, i tak samo (...), że egzystencja Boga i jego istota są jednym i tym samym, opatrzone są dowodem, jest zbytecznym formalizmem dowodzenia.”⁸ Dla Hegla atrybutami oczywistości są koniecz-

ność i wieczność, a argumentem jest nieodłączność pojęcia od bytu. Te kategorie tworzą oczywistość Boga, substancji *causa sui*, który jako taki nie potrzebuje dowodu. Jego Oczywistość nie potrzebuje dowodu. Oczywistości się nie dowodzi, ponieważ jest ona oczywista – można by skwitować Heglowską refutację dowodu Spinozy, jednakże widzimy, że to, co nazwaliśmy tu oczywistością, ma dla Hegla określone kategorie (konieczność i wieczność), a zatem jest dowodliwe.

W ten dylemat stosunku bytu do Boga wdał się też późny Heidegger, gdy stwierdził: „nie łączę bytu z Bogiem”. Ontologia Heideggera jest dość skomplikowana, ale na pewno ujawnia wiele szczelin, przez które można wychynąć, by się rozejrzeć za Bogiem. Gdybyśmy jednak przyjęli, że byt jest oczywistością, to z powyższego stwierdzenia wynikałoby, że Bóg nią nie jest (albo jest nią nie tylko, co na jedno wychodzi) i na odwrót. No, ale Heidegger nie stosował kategorii oczywistości, więc ten syllogizm jest raczej nieuprawnioną złośliwością wobec jego myśli.

W zasadzie, postrzegana jako jedna z głównych kategorii ontycznych i poznawczych, oczywistość może być probierzem każdej myśli, każdego namysłu, każdego systemu myślowego. Na początek trzeba tylko uzgodnić, czy jest to kategoria immanentna dla świata obserwowanej myśli, czy jest wobec tego świata transcendentna, jednak ufność w transcendencję kategorii oczywistości jest jej niebezpiecznym absolutyzowaniem. Można, **rzecz jasna**, uznać za podstawę rozpoznania opozycję oczywiste – nieoczywiste, tym samym absolutyzując kategorię sprzeczności, walki jako wielki niezmiennik, ale *eo ipso* uczynilibyśmy tę sprzeczność oczywistością, **albowiem** każdy ruch w stronę Absolutu jest zbliżaniem się do oczywistości.⁹

Najwyraźniej kategorią oczywistości zajął się Edmund Husserl i jego definicja jest prosta: oczywistość to jak najdalej idące zbliżenie podmiotu postrzegającego do przedmiotu postrzeganego. Husserl ujawnia oczywistość, by ogarnąć kartezjańską myślą rzeczywistość, by pogodzić ją poznające z bytem poznawanym. (Czy to dążenie do zgody, owo – wynikłe z tłumaczenia – oksymoroniczne „najdalej idące zbliżenie” nie jest działaniem w sferze ergo?). „Relatywne pojęcie «bliskości» poznającego podmiotu w stosunku do przedmiotu poznania, wiążące się z Husserlowskim rozumieniem związku wypełniania, ma także swą absolutną granicę. Tę granicę wyraża u Husserla pojęcie «oczywistości», przez którą rozumie on jakby najdalej idące zbliżenie się do tego, co poznawalne, czyli takie przeżycie, w którym puste intencje, odnoszące się do jakiegoś przedmiotu, uzyskują swoje ostateczne wypełnienie. Korelatem tak pojmowanego przeżycia oczywistości jest dla Husserla prawda w podstawowym fenomenologicznym sensie tego słowa. Polega ona na pełnej zgodności między tym, co domniemane, oraz tym, co dane, «jako takim».¹⁰

W rozważaniach Husserla na temat oczywistości można odnaleźć myśl Kartezjusza (stosunek myślenia do bytu; wątplenie jako ostoją pewności, *scil.* oczywistości), Kanta, Maxa Schellera (porządek oczywistości), Friedricha Schellinga (rozważania o tożsamości), Thomasa Reida (prawdy oczywiste), Franza Brentano (antyrelatywizm; kryterium prawdy nie leży w zgodności sądu z rzeczywistością, lecz w jego oczywistości. Prawdziwymi są sądy oczywiste oraz te, które z nich wynikają).

We wszystkich tych rozważaniach filozoficznych z pojęciem oczywistości są splecione w nierozdzielalnym związku naoczność, prawda, rzeczywistość, czasem ujawniane jako składniki oczywistości, czasem jako jej korelaty bądź argumenty. Wyraźne to jest na przykład w myśli Schopenhauera, który nie czyni oczywistości pierwszą zasadą, niezmiennikiem, gdy powiada, że „naoczność jest pierwszym źródłem wszelkiej oczywistości”¹¹.

Z kolei „bezpośrednią oczywistość” należy przedłożyć nad prawdę dowiedzioną. Układa się w tym systemie poznawczym triada: naoczność – oczywistość – prawda. Widzimy tu zatem, że oczywistość nie jest w pełni oczywistością, to znaczy nie jest pierwszą zasadą, prymarnym argumentem, wielkim niezmiennikiem. Niezmienną podstawą poznania jest naoczność: „(...) cały świat refleksji opiera się na świecie naocznym i tkwi w nim korzeniami. Wszelka ostateczna, to jest pierwotna oczywistość, jest naoczna; samo słowo już to zdradza”¹².

Zupełnie odmienną koncepcję oczywistości, od tych operujących po stronie *cogito*, prezentuje Lew Szestow, działający po negatywnej stronie rozumu, po stronie *dubito*. Szestow podważa samą ideę oczywistości, odrzuca bowiem rozum jako dyktatora panracjonalnej rzeczywistości. Jego manifest filozoficzny nosi tytuł „Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego”¹³. Oczywiste są konstrukcje rozumu zbudowane na logice i moralności, na klasycznej myśli greckiej, ale oczywistość nie prowadzi do kwestii najważniejszej: do Boga. Do Boga prowadzą: mistyka, wiara, iluminacja oraz przeżycie tragedii istnienia. W pewnej mierze Szestow bliski jest Nietzsche, który rzeczywistość traktował jak kłamstwo (fikcję, pozór)¹⁴. Prawdziwym zadaniem człowieka, według Nietzschego, byłoby wzniesienie się na poziom oczywistości, która jest poza wszelkimi determinantami, a więc poza tym, co ludzkie, poza życiem (jako chrześcijanin, jako Niemiec, jako filozof), poza moralizną.

Widać wyraźnie (ten zwrot **ukazuje**, jak naoczność przechodzi w sferę rozumienia), że czasem jest to tylko sprawa nazwy: jeden nazywa nieoczywistym to, do czego inny dąży jako do oczywistości i *vice versa*.

Aplikacje

Kategoria oczywistości w historii filozofii nie ujawnia się w sposób wyraźny. W zasadzie można by się postarać o przeprowadzenie *continuum* w zestawieniu Kartezjusz – Scheler – Husserl, ale pozostaje jeszcze tradycja scholastyczna i współczesna filozofia analityczna. Oczywistość wchodzi w związki (często bardzo bliskie, nawet synonimiczne) z kategoriami prawdy, pewności, rozumienia, tożsamości, naoczności, przedstawienia, a są to kategorie, które występują w niemalże każdym namyśle filozoficznym, stąd więc wynika dodatkowa trudność, a raczej niemożność ujęcia omawianej kategorii w pragmatyczne tryby wyводу. Wybieram zatem amorficzność kompozycji zapisu, by tym pełniej i bez hipostatycznej konstrukcji (bliżej przedmiotu poznania) przedstawić ujawnianie się kategorii oczywistości.

Najdobitniej filozoficzne znaczenie nadał oczywistości Edmund Husserl, uzasadniając je zgodnie z wymogami wiedzy ugruntowanej: oczywistość to możliwie najmniejszy dystans między podmiotem postrzegającym a przedmiotem postrzeganym. Jednak i w tej definicji kryje się pułapka subiektywizmu, albowiem o dynamice tego utożsamienia rozstrzyga sam podmiot poznający, który dostrzega siebie, swój proces poznawczy i dystans między sobą a przedmiotem poznawanym. Cała sytuacja poznawcza tkwi w kartezjańskiej formule *cogito (ergo) sum*.

Oczywiste jest tu i teraz. Im dalej w czasie i przestrzeni, tym mniej oczywiste. Naoczność zastępowana jest doświadczeniem i rozumieniem. Por. Emmanuel Lévinas: „Chwila początkowa, gdy poznanie nie jest w sytuacji (co zresztą cechuje każdą oczywistość – czyste doświadczenie teraźniejszości bez uwarunkowań i bez przeszłości)”¹⁵.

Oczywistość apodyktyczna (termin Husserla) jest oczywistością zawsze i wszędzie (dla poznającego podmiotu, oczywiście). Wcale nie jestem pewny, że $2 \times 2 = 4$ zawsze i wszędzie. Jeżeli Bóg jest wszechmocny, to może to zmieniać. Jeżeli nie może, to albo nie jest wszechmocny, albo $2 \times 2 = 4$ jest potężniejsze od Niego, czyli jest jakaś Wyższa Oczywistość, Wyższa Prawda, Wyższa Metafizyka, Wyższy Bóg.

Jean Paul Sartre w „Czym jest literatura?” dokonywał redukcji fenomenologicznej, docierając do istoty (nawet: istności) literatury, ale tej istoty – owej pierwotnej oczywistości – nie ukazał. Jego metodę można porównać do obierania cebuli, w celu dotarcia do jej jądra. W trakcie badania odrzuca się poszczególne płatki, jako „jeszcze-nie-cebula”, a potem okazuje się, że nic nie zostało. Sartre ukazując, jaka nie powinna być literatura, ukazał jej Iwią część, jej historię, jej oczywistość, czyli to, co jest. Dążąc do pierwszej zasady, istoty, jądra – do oczywistości jako absolutnej bezzałożeniowości – nie dotarł do niej, w każdym razie nie ukazał (nie unaocznił) jej.

Richard Rorty zapewne nie zezwoliłby na użycie słowa „oczywistość”, gdyż w iterabilnym świecie symulaków nie ma nic oczywistego, tak jak nie ma rzeczywistości, intuicji, prawdy, które są stanowione *ad usum Delphini*. Zresztą oczywistość, której atrybutem może być pewność, ustępuje pragnieniu mądrości, którą między innymi stanowi zwątpienie w pewność.

Oświeceniowy racjonalista i materialista ksiądz Jean Meslier za **bezsprzeczne** uznał, że oczywiste jest to, co rozumne, a przez to dające się poznać. Ateizm Mesliera opierał się na prostej opozycji: rozum jest oczywisty, wiara nie jest oczywista, *ergo* Boga nie ma (jako nieoczywistości). Znamienny jest tytuł tych rozumowych rewelacji: „Memorial myśli i uczuć J.M. ..., księdza, proboszcza (...) na temat pewnej ilości nadużyć oraz błędów postępowania i rządów ludzi, z których wynikają jasne i oczywiste dowody marności i fałszywości wszelkiego bóstwa i wszelkich religii świata, przeznaczony dla jego parafian po jego śmierci jako świadectwo prawdy dla nich i dla wszystkich ich braci”. („Jasne i oczywiste” (*claires et évidentes*) wyraźnie przywołuje Kartezjuszowy postulat poznawczy *clara et distincta*). Porównajmy to z irracjonalizmem Szestowa – jakimież meandrami biegnie myśl...

Jeżeli ktoś używa słowa „oczywiste”, to znaczy, że niezupełnie jest to oczywiste, że jeszcze tę oczywistość trzeba uzgodnić z interlokutorem (patrz: entymemat). Uzgodnienie = informacja, że dla mnie jest to oczywiste + implikacja (z pytaniem): dla ciebie też to powinno być oczywiste, czyż nie tak? (cała filozofia entymematu może się zawierać w owej wątpliwości „czyż nie tak?”). W takiej sytuacji, w komunikacji ego – Inny, ego – rzeczywistość, oczywistość będzie przysługiwała ego. Innymi słowy (witaj, Kartezjuszu): oczywiste jest to, co dla mnie jest oczywiste.

Friedrich Nietzsche: „Mowa, jak się zdaje, wynaleziona jest na wysłowienie rzeczy powszednich, miernych, wysłowić się dających. Pospolិតujemy się mówieniem.”¹⁶ Por. Wittgenstein: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. Por. też M. Merleau-Ponty: „Filozof postępuje tak, jak gdyby chciał zawrzeć w słowach pewne milczenie, które nosi w sobie i w które się wsłuchuje. Całe jego «dzieło» sprowadza się do tego niedorzecznego wysiłku. Pisał, aby wypowiedzieć własną styczną z Byciem; nie wypowiedział jej i wypowiedzieć jej nie może, skoro wiąże się ona z milczeniem. A więc zaczyna od nowa...”¹⁷

Zwroty takie jak: według mnie, uważam, sądzę, mniemam, wydaje mi się, w miarę możliwości i tym podobne są podkreślaniami oczywistości. Wzmacniają ego (*cogito*), asekurują je w polu oczywistości.

Oczywistość ujawnia się w odniesieniu do własnej wizji świata, kiedy ta wizja się sprawdza (także do własnej wiedzy). W języku potocznym wyraża się to między innymi w słowach: „a nie mówiłem?!”

Oczywistość podlega gradacji/stopniowaniu, konwencjonalizacji/umowności, intersubiektywizacji, rozpadowi na części mniejsze, synonimizacji, dialektyce. Oczywistość zdąża do Absolutu, ale nigdy go nie osiąga. Raz jest postrzegana jako niemożność poznania, innym razem jako jego konieczność, albo i przekleństwo. Z wielości ujęć tej kategorii **wynika**, że oczywistości nie ma, albo jest ich wiele. Są różne oczywistości, jedna oczywistość nie istnieje. Są one raczej stanowione niż odkrywane.

Zastosowanie *decorum* ma wprowadzić nas w stan, w którym z zachwytem odkrywamy oczywistość. Tak na przykład aforyzmy La Rochefoucaulta wykorzystują paradoks, by powiedzieć nam o czymś, co jest dla nas oczywiste, ale mówią nam to w sposób inny, atrakcyjnie, stwarzając nam wrażenie heurystycznego współodkrywania prawdy.

Na przykład: „Spory nie trwałyby długo, gdyby słuszność była tylko po jednej stronie”. (518) Oczywiste jest, że wówczas sporu *ex definitione* w ogóle by nie było.

Albo: „Nie liczy się kobietom pierwszej miłości, aż kiedy mają drugą”. (521) Nikomu się nie liczy. Nie ma liczenia, jeżeli jest tylko jeden raz, chyba że spodziewamy się następstwa. Przy pierwszej „miłostce” jednak na ogół zapewniamy, że żadnego liczenia nie będzie. Ale już swoje życie mało kto liczy.

Bertrand Russel: „Tym, co uderzyło mnie przede wszystkim, był fakt niesłuchanie oczywisty, a jednak niesłusznie – wydawało się – pomijany przez wszystkich, którzy dotąd na ten temat pisali”¹⁸. Niesłuchanie oczywisty fakt – zastanawia w języku filozofa – analityka taka niefrasobliwość, która pozwala na stopniowanie oczywistości (rozumiemy, że „niesłuchanie” jest synonimem „najbardziej”). Stopniowanie – relatywizowanie – oczywistości sprawia, że przestaje ona być oczywistością, co najwyżej będąc kategorią oczywistości, czyli pojęciem ze wszech miar poznawczym (Russel tłumaczył, co rozumie przez „oczywistość empiryczną”). No i związek: „fakt niesłuchanie oczywisty, a jednak niesłusznie pomijany”. Właśnie niesłuchaną oczywistość na ogół się pomija (entymemat), zatem owo „a jednak” jest czymś w rodzaju „zaczepki”. Filozof zaczepia niesłuchaną oczywistość, choćby tylko dlatego, że jest ona niesłuchaną oczywistością. Być może do tej zaczepki skłonił go już sam oksymoroniczny w stylu, logicznie zaś ujęty jako *contradictio in adiecto* związek „niesłuchalności” z oczywistością. Oczywistość jest także dlatego oczywistością, że jest osłuchana, przesłuchana, podsłuchana, nasłuchana, zasluchana, wsluchana, ale nie „niesłuchana”. Zdając sobie sprawę z tej ujawniającej się różnicy możemy powiedzieć, że oczywistość jest „słuchana”. **Istnością** oczywistości jest „słuchalność”, tak jak naoczność, tykalność i w ogóle bezpośrednie odniesienie do zmysłów. Synonimem niesłuchalności jest wyjątkowość. «Niesłuchalnie piękny» – nikt nie słyszał o takiej piękności, nie ma ona sobie równych. To uderzające, że nie można powiedzieć: „niewidzialnie piękny”, „niewąchalnie piękny (zapach)” czy nawet „nietykalnie piękny”. Ale atrybut niesłuchalności stosowany jest jako epitet wartościujący i stopniujący, emocjonalny zamiennik neutralnego: najbardziej. A dodatkowo w zwrocie „niesłuchanie oczywisty” dostrzec można bardzo znaczące, synestezyjne, połączenie percepcji słuchowej i wzrokowej.

Zdaję sobie sprawę, że dzielę włos na czworo, ale ośmielił mnie Wittgenstein, który w swym *Traktacie* (5. 4731) stwierdził: „Oczywistość, o której tyle mówił Russel, mogłaby stać się w logice zbędna tylko w ten sposób, że sam język zapobiegałby wszelkim błędom logicznym. – Aprioryczność logiki polega na tym, że *nie sposób* myśleć nielo-

gicznie”. Możemy **więc** uznać, że oczywistością dla logiki jest jej aprioryczne założenie, że jest logiczna.

Emanuel Lévinas: „Wątpienie dotyczące przedmiotów zakłada oczywistość samego wątpienia”¹⁹. Lévinas odkrywa tu autogeneratywność wątpienia, dokonując regresji w nieskończoność i uznaje, że stwierdzona oczywistość wątpienia w wątpienie nie jest ani ostatnia ani początkowa. W każdym razie możemy uznać, że myśl znajduje się tu w pozycji *mise en abyme*, schodzi w przepaść poza twierdzenie i jego zaprzeczenie. Tutaj pojawia się kwestia „tojestości”, owego *l'il y a, das Es gibt* czy też – jak to opisała Gertruda Stein – „there is no there is...” (to jest to nie jest...).

Emmanuel Lévinas: „Byt pozostaje oddzielony od bytu poznawanego. Sens separacji oddaje dwuznaczność podstawowej oczywistości Kartezjusza, która kolejno i osobno odsłania Ja i Boga, ukazując w nich dwa różne momenty oczywistości, które się wzajemnie ugruntowują”²⁰.

Emmanuel Lévinas: „Twarz jest oczywistością, która dopiero umożliwia oczywistość – jak boska prawdomówność podtrzymująca Kartezjański racjonalizm.”²¹

Czy obecne czasy są „oczywiste”, to znaczy, czy dominuje w nich epistema oczywistości, czy raczej są one „nieoczywiste”? Czy na przykład stwierdzany pluralizm i postulowana wieloznaczność (choćby Zygmunta Baumana) nie odsuwają oczywistości?

Słowny komentarz do telewizyjnej relacji z zawodów sportowych – oczywistość plus probabilistyka.

Oczywistość jako humor:

Czarne oczy miała,
Czarnymi patrzała,
Czarnymi musiała,
Bo innych nie miała.

Całkiem możliwe, że ta ludowa rymowanka o oczach i patrzeniu była stworzona w intencji poważnej obserwacji rzeczywistości, ale na etapie przedheurystycznym, kiedy to obserwatorowi rzeczywistości nie unaoczniała się oczywistość oczywistości. Można by stwierdzić, że ma tu miejsce oczywistość *cogito*, że tu dochodzi do pokrycia się poznania z poznany bytem, choć poznanie niczego nie poznało, nie stało się heurystyczne. Z kolei nasze „eureka” wobec tej sytuacji jest odkryciem truizmu i banału (oczywistości oczywistości). To, co potrafimy z tym zrobić, to tak zwany humor abstrakcyjny (*pure nonsense*), jak na przykład w anonimowym wierszyku (w przekładzie A. Marianowicza):

Raz małpa na drzewo wspinała się duże –
Gdy spadła, nie było już małpy na górze.

Ergo

Filozof postępuje tak, jakby chciał dotrzeć do prymarnej oczywistości, a potem zamierzał ją uchylić. Ten, kto poprzestaje na nazwaniu oczywistości, może być pewien, że inni już na nią czyhają. Szukanie oczywistości jest nawigacją między Scyllą *cogito* a Charybdą *dubito*, ale także między zmysłowością a intelektem.

W myśleniu o oczywistości przeszkadzało mi ergo (w niektórych miejscach zaznaczałem to **podkreśleniem słowa**). W jego obszarze dochodzi do najbardziej zadziwiających zestawień, utożsamień i rozróżnień. Tu może dojść do karkołomnych, zupełnie nieoczekiwanych związków, tutaj też odbywają się najdramatyczniejsze zerwania. Wszystko, co oczywiste, może powstawać w obszarze ergo, tutaj też wszystko może być skazane na niebyt, na nieoczywistość. Stosunkowo łatwo jest rozpoznać obecność i nieobecność oczywistości przyglądając się jej prezentacji i funkcjonowaniu w zwarciu między *cogito* a *dubito*. Wniknięcie w sferę ergo jest unieważnieniem dotychczasowego myślenia, w każdym razie bierze je w nawias. Ale ergo to nie jest inny świat – to obszar, w którym światy powstają bądź giną. W sferze ergo nic nie jest oczywiste, a już szczególnie oczywistość. I to jest oczywiste. Chyba.

Przypisy

¹ Por. Hanna Buczyńska-Garewicz, *Znak i oczywistość*, Warszawa, PAX 1981. Sądzę, że przy rozbiciu poznania na filozofię znaku i filozofię oczywistości autorka pracy bardziej skoncentrowała się na tej pierwszej, kategorię oczywistości traktując wymiennie, że napiszę nieco ironizując, w sposób zbyt oczywisty z naocznością (evidencją). Jednak w tej najlepszej polskiej pracy na ten temat znajdziemy też „klasyczną” definicję oczywistości: „Pojęcie oczywistości nie jest w filozofii ani zupełnie jasne, ani też całkiem jednoznaczne. Niemniej jednak jest to pojęcie fundamentalne, bez którego nie da się wyjaśnić ani zrozumieć wielu problemów epistemologicznych. Mimo wszelkich różnic w pojmowaniu oczywistości można bez trudu dostrzec pewien podstawowy i jednolity moment stanowiący istotę sensu tego pojęcia. Wydaje się, że istotą ewidencji jest samouzasadnienie. Poznanie oczywiste jest to takie poznanie, które samo ukazuje swą słuszność, trafność, zasadność, czyli które, tym samym, nie wymaga żadnej już dodatkowej, zewnętrznej w stosunku do niego, formy weryfikacji czy potwierdzenia. Poznanie ewidentne potwierdza się samo. Jest ono natychmiastowym i prostym aktem percepcji. Jest ono samodzielne, niezależne od innych aktów poznawczych. Dla oczywistości nie trzeba szukać żadnych podstaw czy uzasadnień, jest ona czymś ostatecznym. Pewność poznania oczywistego jest absolutna i autonomiczna. Tak więc, ewidentne znaczy tyle, co: samouzasadnione”. (s. 21)

² Por.: Lew Szestow: „Rzeczywiście, jest faktem, że zawsze A mniej więcej równa się A. Ale mogło być inaczej. (...) Tak więc ryzykując, że narażam się na zarzut bezczelności ze strony zwolenników znanej zasady Epikura, jestem zmuszony powtórzyć raz jeszcze, że wszystko może powstać ze wszystkiego, że A może nie równać się A, i że logika wobec tego zawdzięcza swoją wiarygodność doświadczalnie zaobserwowanemu prawu względnej niezmienności tego, co istnieje poza nami”. (*Apo-teoza* I 121, zob. przyp. XIII).

³ Pojęcie to nie jest oczywiste, ale zakładam tu dość głęboki stan uobecnienia oczywistości. W zasadzie przy każdym pojęciu należałoby ujawniać, jaki jest stan uobecnienia oczywistości, czy pojęcie jest głęboko ugruntowane, czy jest przedheurystyczne, heurystyczne czy potoczne. Dość łatwo jest ugruntować niektóre pojęcia dyskursu, ale nie sposób tego uczynić ze wszystkimi, nie doszłoby bowiem wówczas do wypowiedzi, nie mówiąc już o komunikacji (*praeterito*).

⁴ Por.: Sorena Kierkegaarda „a jednak (ja) nie mogę powiedzieć «ja»”. Por. też mój artykuł na ten temat w: *Principia* t. XXIII, *Tożsamości Kierkegaarda*, 1999.

⁵ „najwyższy stopień pewności (*evidentia specialis*) posiadają sądy, które nie posługują się żadną zasadą poza zasadą sprzeczności” (Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa, PWN 1983, s. 302).

⁶ „Umysł doczesny, rozporządzający tylko światłem przyrodzonym, nie może mieć oczywistej wiedzy o istnieniu rzeczy, jeśli rzeczywistość mamy pojmować jako przywiedzioną lub przywiedlną do oczywistości, czyli pewności pierwszej zasady (jest nią sprzeczność –A.Ch.)”. (Tatarkiewicz, *Historia...*, s. 303.)

⁷ „Nie trzeba powoływać się na niejasne fragmenty Heraklita, by dowieść, że byt objawia się myśleniu filozoficznemu pod postacią wojny; że wojna ukazuje mu się jako nie tylko najbardziej oczywisty fakt, ale jako oczywistość sama – sama prawda rzeczywistości”. (Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności.*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa, PWN 1998, s.3.)

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa, PWN 1990, s. 137.

⁹ Tak widzi rzeczywistość Lévinas, dla którego wojna (sprzeczność) jest nie tylko najbardziej oczywistym faktem, ale oczywistością samą, samą prawdą rzeczywistości. Poznanie da się zredukować do oczywistości, która tym samym staje się probierzem rzeczywistości. Pozostaje jeszcze kwestia miejsca oczywistości, gdzie ona powstaje, gdzie jest jej *residuum*; otóż, zdaniem Lévinasa, tym naturalnym miejscem oczywistości jest przedstawienie. Jeżeli z grubsza uznamy, że przedstawienie pokrywa się z naocznością, wówczas odnajdziemy tu formułę Schopenhauera: naoczność jako pierwsze źródło oczywistości.

¹⁰ red. Barbara Skarga, *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, Warszawa, PWN 1994, t. 2, s. 175.

¹¹ Arthur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, Warszawa, PWN 1994, t. 2, przeł. Jan Garewicz, s. 129.

¹² Ibidem, s. 124.

¹³ W oryginale tytuł ten brzmi inaczej: *Apofieoz biespoczwiennosti. Opyt adogmaticzeskogo myszlenija. Biespoczwiennost* (we francuskim przekładzie *dépayement*, w niemieckim *Bodenlosigkeit* oraz *Losgelöstheit*) nie oznacza nieoczywistości, lecz pewien rodzaj niezakorzenia, nieugruntowania także, wyobcowania. Tłumacze dokonali tu interpretacji myśli Szestowa, który nie stosował ani kategorii oczywistości, ani nieoczywistości. Przywołując Szestowa, opieram się na tej, funkcjonującej już, interpretacji. (Lew Szestow, *Apoteoza...* Tłumaczyli z rosyjskiego Nina Karsov i Szymon Szechter, Londyn: Kontra 1983; także przedruk w: „Wszechnica Społeczno-Polityczna” 1983.) Dodam jeszcze, że już po napisaniu tego tekstu, wróciłem do głębszej lektury Szestowa, bo niepokoiła mnie ta koncepcja nieoczywistości, tak oczywista dla tłumaczy. Ku swemu zdumieniu, satysfakcji, ale i z pewnym dyskomfortem, dojrzałem, że moja sytuacja intelektualna jest powtórzeniem tej, o której pisał rosyjski myśliciel: „A wszelkie «dlatego, że», konkludujące «zatem», nawet zwykłe «i» i inne niewinne spójniki, dzięki którym niezależnie od siebie powstałe opinie zaczynają się wiązać w «składny» łańcuch rozmyślań – Boże, okazało się, że wszystkie one są takimi bezlitosnymi tyranami! Zrozumiałem, że – przynajmniej dla mnie – takie pisanie jest niemożliwe. Przecież wszystko, co sam zapamiętałem jako czytelnik, mówiło mi, że najbardziej ciężki, najbardziej przygniata w każdej książce ogólna idea. Tę ideę trzeba za wszelką cenę niszczyć, jeżeli się nie chce być jej wasalem i zahukanym niewolnikiem”. (s. 8).

¹⁴ Fryderyk Nietzsche, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, przeł. Leopold Staff, Warszawa MCMVII, s. 14: „Uczyniono z rzeczywistości «pozorność»; świat zgoła zelgany, świat tego, co trwa w bycie, uczyniono rzeczywistością.”

¹⁵ E. Lévinas, *Całość...* s. 88.

¹⁶ Fryderyk Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. Stanisław Wyrzykowski, Warszawa MCMV-MCMVI, s. 88.

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, Wybrał, opracował i wstępem opatrzył Stanisław Cichowicz, Warszawa, Czytelnik, 1976, s. 15.

¹⁸ Bertrand Russell, *Mój rozwój filozoficzny*, Przekł. Halina Kraheńska i Czesław Znamierowski, Warszawa, PWN, 1971, s. 161.

¹⁹ E. Lévinas, *Całość...* s. 98.

²⁰ Ibidem, s. 38.

²¹ E. Lévinas, *Całość...* s. 241.

Dyskurs europejski i poszukiwanie europejskiej tożsamości

Jedną z głównych cech obecnego „dyskursu europejskiego” są próby „identyfikacji” Europy dobrej i szlachetnej, takiej, która mogłaby stanowić duchową podstawę nowego i (nie bójmy się tego słowa) postmodernistycznego systemu ekonomicznego opartego na konsumeryzmie, międzynarodowym kapitalizmie i pełnym zaufaniu do tego, co eufemistycznie nazywa się „wolnym rynkiem”. To poszukiwanie Europy dobrej i szlachetnej, a zatem godnej zrodzić etos nowego rodzaju społeczeństwa (kulturalnego i demokratycznego zarazem, socjalistycznego i kapitalistycznego, chrześcijańskiego i humanistycznego, naukowego i pobożnego) umotywowane jest w znacznej mierze chęcią uwolnienia Europy ojców od winy wynikającej ze świadomości, iż to „Europa” odpowiada za nowe formy społecznej przemocy powstałe w „podłym wieku dwudziestym” (termin Timothy’ego Gartona Asha). W tym sensie obecne poszukiwanie prawdziwej „tożsamości” Europy jest w dyskursie publicznym przejawem prób wymyślenia „Europie” nowej tożsamości, w taki jednak sposób, by ukryć zręczny manewr, którym jest udawanie, że Europa była, nawet jeśli tylko częściowo i niejawnie, dobra i szlachetna przez cały okres swej historii.

Termin „tożsamość”, jeżeli odnosi się go do bytu tak mglistego i nieokreślonego jak ten, na który zdaje się wskazywać leksem „Europa”, jest oczywiście mistyfikacją. Ponieważ „Europa” zawsze istniała tylko w dyskursie, to znaczy w słowach i pismach wizjonerów i łajdaków szukających alibi dla cywilizacji, której historycznie główną cechą było dążenie do uniwersalnej hegemonii i potrzeba niszczenia tego, czego nie mogła zdominować, zasymilować lub skonsumować, jak gdyby było to jej świętym prawem. Dlatego też, choć niektórzy Europejczycy mogą cierpieć na to, co w Stanach Zjednoczonych określa się mianem „problemów z tożsamością”, ofiary europejskich grabieży, zarówno w Europie, jak i poza jej granicami, nie mają trudności z identyfikacją „Europy”. Znają ją jako źródło nieszczęść charakterystycznych dla nowoczesnej lub „europejskiej” epoki.

To, że Europejska Wspólnota Gospodarcza jest po prostu najnowszym przejawem dążenia cywilizacji europejskiej do dominacji nad resztą świata, stanowi prawdę zbyt oczywistą, by trzeba było tu dokumentacji lub dowodów. Zapewnienia EWG, że jej cel to jest jedynie bezpieczeństwo i stabilność własnych sposobów życia na swoim obszarze, zakłada prawo do ekonomicznej, politycznej i militarnej interwencji w inne sposoby życia i na terenie reszty globu, jeśli jej własne interesy ekonomiczne są zagrożone. Ostatnie działania sił NATO w Jugosławii pod egidą Narodów Zjednoczonych i obecne nawoływanie do militarnej interwencji w Indonezji potwierdzają tylko, że „Europa”, tak jak jej wielki potomek i sojusznik Stany Zjednoczone, postrzega swe bezpieczeństwo i stabilność jako sprawę o znaczeniu uniwersalnym, a nie tylko „europejskim”. Uzasadnianie tych interwencji względami humanitarnymi, które każą sprzeciwiać się programom „czystek etnicznych”, słabo maskuje ich ekonomiczne motywacje. Względy te nie odgrywają roli, gdy chodzi o takie miejsca jak Rwanda, gdzie międzynarodowemu kapitalizmowi nie

grozi destabilizacja, lub Chiny, gdzie rosnący interes ekonomiczny wymusza (w przypadku Stanów Zjednoczonych) bardziej „giętką” moralność polityczną. W tym sensie poszukiwanie tożsamości europejskiej nie różni się niczym od podejmowanych przez Stany Zjednoczone już od wieku wysiłków, mających na celu uznanie przez resztę świata ich tożsamości za wzór moralny, „ostatnią największą nadzieję ludzkości”, szczytowe osiągnięcie ludzkiej społeczności.

Tak przynajmniej ja to widzę.

Wydawało mi się, że najlepiej będzie, gdy od razu na początku tego eseju wyłożę karty na stół, by nie być oskarżonym o dwulicowość w moich własnych próbach obiektywnego spojrzenia na dyskurs europejski na obecnym etapie jego rozwoju jako programu europejskiej autoidentyfikacji. Nie kwestionuję szczerości haseł deklarujących dobrą wolę i troskę o ludzkość, pod którymi podejmuje się ów autoidentyfikacyjny wysiłek. I nie twierdzę, że posiadam lepsze i bardziej klarowne spojrzenie niż ci, którzy zajmują się w tej chwili poszukiwaniem tożsamości europejskiej. Kwestionuję jednak iluzoryczną tezę, że istnieje coś takiego jak tożsamość europejska, którą można i należy po prostu odkryć dzięki badaniom nauk historycznych i społecznych po to, by powiodła ona zarówno Europejczyków, jak i nie-Europejczyków ku ziemi obiecanej, gdzie przemoc państwową oraz konkurencję ekonomiczną można praktykować honorowo.

Przypisanie „tożsamości” komukolwiek i czemukolwiek zakrawa na taką przemoc, ponieważ przypisywanie klasowej, rasowej czy płciowej istoty jednostkom lub grupom jednostek zawsze ma na celu wywłaszczenie. Jak wiadomo, naziści skazali Żydów na zagładę — przy współdziałaniu większości „Europy” — nie przez to, co jakiś Żyd uczynił, lecz z tego powodu, za co wszystkich Żydów uważano. Pod rządami nazistów bycie Żydem stanowiło *prima facie* dowód braku człowieczeństwa i podstawę do pozbawienia nie tylko praw obywatelskich, lecz także praw człowieka, a nawet prawa do życia. Było to jednak podstawą europejskiego antysemityzmu przez wiele stuleci.

Zdaję sobie sprawę, że są to oczywistości. Każdy przecież wie, co robili naziści, w jaki sposób traktowali Żydów i zna program ludobójstwa, który wprowadzili w czyn dzięki takiemu traktowaniu tożsamości. Nie powinno nas zmylić to, że naziści identyfikowali Żydów jako część ludzkości nieposiadającej tożsamości, której istotą jest to, iż brak jej ludzkiej treści, której istota jest istotą „robactwa”. Ponieważ dezidentyfikacja jest tylko odwrotną stroną identyfikacji. Oczywiście, mówimy, ci naziści to zwyrodnialcy, których własna „istota” przejawiała się jako błędna wiara w to, że są najdoskonalszymi reprezentantami prawdziwej ludzkości i dlatego uprawnionymi do decydowania o tym, co jest ludzkie, a co nie. Z tej perspektywy naziści padli ofiarą mylnej identyfikacji. Błędnie identyfikowali siebie jako wzorzec ludzkości i postanowili uznać za nieludzkiego każdego, kto – ich zdaniem – nie był do nich podobny. Ktoś, kto tak sądzi, mógłby przypuszczalnie utrzymywać, że gdyby naziści określili się jako zwykłe istoty ludzkie, mogliby uniknąć losu stania się modelowym przykładem sprawców zbrodni przeciwko ludzkości.

Jednak z innej perspektywy można powiedzieć, że naziści padli ofiarą mitu identyfikacji. Wierzyli, że rodzaj ludzki składa się z części, które dają się identyfikować jako bardziej lub mniej ludzkie, że różne rasy rodzaju ludzkiego posiadają w różnym stopniu wspólną wszystkim esencję ludzką. A czymże jest tożsamość, jeśli nie rodzajem „identyczności”, którą słowo „tożsamość” (*identity*) wyraża w oryginale łacińskim (*identitas* < *idem* + *ens*: „ta sama rzecz”)? Samozwańczy przedstawiciele „europejskiej” cywilizacji od samego początku konsekwentnie prezentowali postawę rasową, jeśli nie

rasistowską — i to niezależnie, od kiedy zaczniemy liczyć początek tego początku. A indywidualistyczna etyka, którą chełpi się ta cywilizacja, rzekomo broniąca praw jednostki przed przymusem podporządkowania się grupie, także ma swój udział w tej samej esencjonalistycznej przemocy, która leży u źródeł rasizmu, klasowości i seksizmu. Ponieważ jednostkę ma się za nic, jeśli nie jest ona czymś w rodzaju esencji ludzkiej esencji, mikrokosmosem makrokosmicznej ludzkości, możliwą do zidentyfikowania jako taka tylko o tyle, o ile ucieleśnia ona esencję grupy, która uznaje ją za „swoją”.

Właśnie dlatego wydaje mi się, że poszukiwanie tożsamości Europy to niezbyt szczęśliwy pomysł. Jeśli celem tych poszukiwań jest dostarczenie podstaw dla społeczności, do której jednostki będą przyjmowane wyłącznie dzięki ich zdolności identyfikacji z esencjonalną treścią tej społeczności, projekt taki jest nierozważny. Ponieważ problem nie polega na tym, że należy stworzyć lub skonceptualizować społeczność rozleglejszą, bardziej otwartą niż państwo narodowe, które wykazało w naszych czasach zaskakującą tendencję do obracania się przeciw swoim obywatelom, do ekskomunikowania ich, pozbawiania praw obywatelskich, a nawet praw człowieka i zabijania *en masse* na podstawie przypisanej im tożsamości. Błąd, bardziej moralny niż poznawczy, polega na przypisywaniu wewnętrznym grupom tożsamości, identyczności, która zawsze zakłada wiarę w esencję. Mówię „bardziej moralny niż poznawczy”, ponieważ esencjonalizm zawsze skłania się raczej w kierunku wyłączenia niż włączania, raczej alienacji niż identyfikacji, raczej przemocy niż (czy odważyć się to powiedzieć?) miłości.

Jednak po przedstawieniu tego wszystko jako stwierdzenia raczej niż argumentacji, jako opinii raczej niż dowodu, jako impresji raczej niż owocu systematycznej analizy, jestem wam winny, moi czytelnicy, powiedzieć coś więcej o tym, jak działa identyfikacja, z czym mamy do czynienia w procesie odkrywania lub konstrukcji tożsamości, i o tym, jak to się dzieje, że każda identyfikacja jest zawsze re-identyfikacją, zastąpieniem tego, co uważa się za błędną identyfikację tym, co uważa się za prawdziwą, autentyczną i niezmienną „tożsamość”. Dlatego właśnie, skoro Europa jest dyskursem lub istnieje tylko w dyskursie (jak zakłada hipoteza, na której oparte jest nasze rozumowanie), musimy rozważyć, w jaki sposób dyskurs tworzy tożsamości, daje im pozór esencjonalnego bytu, zakłada ich istnienie i zachowuje się tak, jakby owo „bycie” usprawiedliwiało najbardziej nieludzkie zachowania społeczne.

Nie chcę tu sugerować, że tożsamości nie są „realne”. Są realne przynajmniej psychicznie. Jednostki i grupy działają na podstawie tego, co uważają za swą tożsamość. Pragną posiadać tożsamość. Obawiają się braku tożsamości lub tożsamości słabej, rozszczepionej. Identyfikują się z osobami, które posiadają to, co uważane jest za silną tożsamość. Inne osoby i grupy są „identyfikowane” bardzo łatwo, zawsze jednak, moim zdaniem, z katastrofalnymi rezultatami. Dlatego powinniśmy wiedzieć, jak tożsamości są konstruowane w dyskursie i przez dyskurs. I czy taki proces konstrukcyjny, taka *poiesis* identyfikacji musi zawsze więcej problemów stwarzać niż rozwiązywać.

Jednym ze sposobów podejścia do tej kwestii może być analiza semiologiczna konkretnego porządku dyskursywnego, porządku tworzącego psychiczną rzeczywistość, która sprawia, że wydaje się ogromne sumy, osiąga wielkie zyski, a wiele osób spędza większość życia, próbując się do niej dostosować. Mam na myśli wielką (i – w moim odczuciu – źle zrozumianą czy też źle zidentyfikowaną) książkę Rolanda Barthesa *La Systeme de la mode* (1967). Nie będą się silił na streszczanie tego złożonego dzieła, chciałbym zauważyć tylko, że to właśnie Barthes pokazał, jak semiologia może być użyta do ukazania sposobu, w jaki przedmioty powszechnego użytku, w tym wypadku ubrania,

mogą mieć znaczenie o wiele przekraczające potrzeby, które zaspokajają, lub praktyczne, cele którym służą. Książka Barthesa mówi o tym, jak dyskurs potrafi wytworzyć sferę znaczenia będącą źródłem znacznie silniejszych psychologicznie pragnień niż byłoby to możliwe poprzez odwoływanie się do użyteczności. Pokazuje, jak to, co nazywa on „dyskursem mody”, który powstaje równolegle z „systemu ubioru” lub na jego podstawie, wytwarza i katalizuje pragnienia poprzez tworzenie fantazmatycznych przedmiotów, których wartość polega wyłącznie na tym, że dostarczają one psychicznej satysfakcji o naturze czysto wyobrażeniowej. Świat mody to wytwór systemu mody, który ma na celu dostarczanie przedmiotów do konsumpcji i użytku wyłącznie w obrębie wyobrażonego świata czasu, przestrzeni i habitusu mody.

System mody (*La Systeme de la mode*) analizuje sposoby, na które udaje się dyskursowi, w tym wypadku „dyskursowi mody”, przydać przedmiotom i towarom o bardzo ograniczonej użyteczności bądź pozbawionej jej — modny strój jest przeciwieństwem zwykłego ubioru — blasku bycia pożądanym. Pośród technik dyskursywnych, które Barthes identyfikuje jako służące wytwarzaniu efektu bycia pożądanym, znajduje się również „identyfikacja” jako taka. Różnica, a nawet ekwiwalencja, może w dyskursie przekształcić się w tożsamość. Dlatego też, w przypadku systemu mody, „identyfikacja” ubioru należącego do rodzaju okryć wierzchnich, na przykład, „klasyczny czerwony zakieci Chanel” w rzeczywistości nadaje ubiorowi tak nazwanemu znaczenie całkiem odmienne od tego, co można by mniemać na podstawie opisu materiałów, z których został wykonany, sposobu, w jaki został uszyty, czy celów, którym może w praktyce służyć. Już dzięki samemu określeniu ubioru w ten sposób, zostaje on umieszczony w wyobrażonym świecie „wysokiej mody”, ma swój udział w substancji tego świata i nabiera wartości jako przedmiot pożądania — pożądania bycia pożądanym — które jest zasadą tego świata. W taki sposób najdziwniejsze, najbardziej bezużyteczne towary mogą zostać obdarzone esencją dzięki temu, co Barthes nazywa „określeniem tożsamości”. Określenie ubioru mianem „klasyczny czerwony zakieci Chanel” jest nadaniem mu indywidualności, co oznacza, że żakiet ten ma cechy, którymi żaden inny przedstawiciel rodzaju „okrycia wierzchnie” lub gatunku „żakiet” nie może się poszczycić. Cechy te — pochodzenie od Chanel, bycie klasycznym, bycie czerwonym, bycie małym i bycie żakiem — stają się elementami tożsamości żakietu.

Oczywiście, sama nazwa lub przypisanie nazwy nie wystarcza do identyfikacji poszczególnych ubiorów, tak jak nie wystarczyłaby ona do identyfikacji jednostki czy narodu, społeczności czy cywilizacji. Ale na tym przykładzie możemy zobaczyć, że nazwa „Europa”, tak pełna konotacji i wieloznaczności, ma w dyskursie europejskim na celu przywołanie w wyobraźni pewnej „rzeczy”, której tożsamość się zakłada. Czy ktoś mógłby twierdzić, że „Europa” nie istnieje lub że nigdy nie istniała?

Można jednak powiedzieć, że „Europa” istnieje jako wzorzec obejmujący klasy przedmiotów, które mają nazwę lub jej nie mają. Rzecz, która nazwy nie ma, może oczywiście istnieć (jak dowodzi historia odkrywania elementów układu okresowego pierwiastków), ale nie można o takiej rzeczy powiedzieć, że posiada tożsamość, dopóki nie zostanie nazwana. Również odwrotnie, choć można podać nazwy takich bytów, które nie istnieją i nigdy nie istniały, da się o tych całkowicie wyimaginowanych rzeczach powiedzieć, że posiadały „tożsamość” — przykładami z historii chemii mogą tu być eter i flogiston. Niektóre nazwy odnoszą się do bytów, które nigdy nie istniały (jak „centaur” czy „gorgona”), podczas gdy inne dotyczą bytów, które choć kiedyś istniały, już nie istnieją (jak „Napoleon” czy „Robespierre”). Dlatego właśnie Barthes szczególnie podkreślał, że proces przy-

pisania czemukolwiek tożsamości nie polega wyłącznie na nadaniu nazwy, konieczne jest także określenie obecności lub nieobecności jakiejś cechy.

Przykładami Barthesa na to, w jaki sposób określenie obecności lub nieobecności danej cechy (detalu) może nadać tożsamość ubiorowi, są „kieszeń z klapką” i „sukienka bez paska”. „Tożsamość” ubiorów posiadających te cechy jest oparta nie tylko na wyobrażeniu tego, co mają, lecz także tego, czego im brakuje. Dlatego też, podczas gdy nazwa wskazuje na byt gatunkowy, określenie istnienia pozwala nazwanej rzeczy na przedstawienie się *in vivo*, jako możliwej do „identyfikacji” dzięki posiadaniu pewnych cech i braku innych. „Określeniem istnienia” nazywa on taką operację, w której postrzegalna „cecha” staje się zapowiedzią materializacji rzeczy w rzeczywistym świecie.

Dwie inne operacje dyskursywne stanowią dopełnienie procesu, w którym przedmiot, czy to rzeczywisty (jak ubiór), czy to wyobrażony (jak cywilizacja), zostaje obdarzony esencją, tożsamością, a zatem i znaczeniem. Pierwszą z tych operacji nazywa Barthes „określeniem sztuczności”, co stanowi odwołanie do wartości przypisywanych rzeczom ze względu na to, czy powstały one „naturalnie”, czy też zostały „wytworzone”. Za przykłady służyć mu głównie te produkty świata mody, które albo, z jednej strony, prezentują ubiór jako prawdziwy i autentyczny, albo, z drugiej, jako sztuczny i wymyślny, tak by wyglądał na coś innego, niż wydaje się być. „Fałszywy węzeł” i sztuczne „futro” mogłyby posłużyć za przykłady nadawania nienaturalnym bytom tożsamości. Futro z norek lub nieczesany len byłyby przykładami „efektu autentyczności”.

Ostatnią operacją konieczną do nadania rzeczy tożsamości (w świecie mody) jest to, co Barthes nazywa „wariantem oznaczenia” lub określeniem „akcentu”. Twierdzi on, że kulturę od natury odróżnia to, iż wszystko w kulturze jest oznaczone lub nieoznaczone poprzez położenie lub zdjęcie nacisku i dlatego też ma znaczenie, odpowiednio pozytywne lub negatywne. Niektóre cechy są wspólne wszystkim ubiorom. Jedną z nich są szwy („nie dotyczy to pończoch” – dodaje Barthes). Czy podczas opisywania danego ubioru, pyta zatem, miałyby sens stwierdzenie, że po prostu posiada on szwy? Nie, odpowiada, chyba że szwy byłyby podkreślone i stanowiłyby oznakę indywidualności owego ubioru. Płaszcz, którego kłapy szeroko obszyto grubym materiałem w jaskrawych kolorach nadaje szwom coś w rodzaju „wyższej egzystencji” i umożliwia identyfikację płaszcza jako „płaszcz ze szwami” lub „płaszcz, który pyszni się swymi szwami”. Oczywiście także odwrotnie, brak szwu w maszynowo tkanych pończochach, jeśli zostanie podkreślony, może być podniesiony do statusu wyższej wartości, dzięki temu, że odróżnia on pończochy od innej odzieży. W przypadku „pończoch bez szwu” brak szwu nie przedstawia się jako defekt, lecz raczej jako oznaka pewnej całości i kompletności, których inne ubiory nie mają. Stąd też tożsamość takiego akurat ubioru zasadza się na akcentowaniu tego, czego mu brakuje, a czego wszystkie inne ubrania nie mogą nie mieć, czyli szwów. W tym sensie pończochy bez szwu zbliżają się do ideału ubioru doskonałego, magicznego płaszcza bez szwów, uniwersalnego ubrania, które potrafi udoskonalić każde noszące je ciało, którego nie trzeba reperować, które zmienia się zależnie od potrzeb noszącego i nigdy się nie „rozchodzi”, ponieważ stanowi całość niepodzielną na części, wymarzony ubiór idealny dla ciał marzycieli.

Barthesowska analiza procesu identyfikacji może być pomocna, jeśli rozszerzyć ją na rozważania o obecnej debacie w kwestii „tożsamości europejskiej”. Ponieważ, w odróżnieniu od wielu dyskusji na ten temat, Barthes nie rozpocząłby od szukania odnośnika dla terminu „Europa”, by potem zapytać, czy odnośnik ten posiada „tożsamość”, a zatem czy

można go właściwie zidentyfikować. Nie próbowałby również pisać „historii” terminu „Europa”, by określić, czy posiada on stałą i określoną treść konceptualną, pozwalającą wydobyć jądro znaczenia wspólne wszystkim sposobom identyfikacji, którym ten termin służył: klasycznym, chrześcijańskim, nowoczesnym i ponowoczesnym. Zaczęłyby od stwierdzenia, że termin „Europa” jest „znaczącym”, które odnosi się do wielu często sprzecznych ze sobą znaczących i że „Europa” jest nie tyle pojęciem, ile figurą funkcjonującą w takim metadyskursie, gdzie możliwe jest nadanie innym figuram „europejskości” i użycie ich do wytworzenia dokładnie tego samego efektu znaczeniowego, który ma miejsce, gdy dyskurs mody przekształca „zwykłe” ubranie w „modny” strój.

Po to, by stworzyć, zbudować lub określić „tożsamość europejską”, konieczne będzie zapoznanie się z dyskursem, w którym główną rolę odgrywają cztery rodzaje „określeń” (założeń lub tematykacji) wymieniane przez Barthesa jako „warianty tożsamości” w jego analizie dyskursu mody: określenie gatunku, istnienia, sztuczności i akcentu. Musimy jednak przypomnieć, co Barthes mówi o tych wariantach: podkreśla on, że nie „są one po prostu przedmiotami danego rodzaju nazewnictwa, nawet jeśli wyłączenia dzieli je na klasy, lecz raczej opozycjami składającymi się z kilku części, gdyż posiadają one specyficznie paradygmatyczne właściwości wzorca”.

Poprzez „specyficznie paradygmatyczne właściwości wzorca” rozumie Barthes — jak sądzę — rodzaj zamiany jednego słowa lub wyrażenia na inne na podstawie tego, że przypuszczalnie pochodzą one z tego samego obszaru semantycznego i wykazują zdolność wypełniania tych samych funkcji gramatycznych w przekształcaniu sekwencji słownych w spójne wyrażenia. Dlatego też, aby pokazać, jak funkcjonuje wzorzec, z fragmentu, który pojawia się jako epigraf do rozdziału pt. „Warianty istnienia”, Barthes bierze za przykład wyrażenie: „prawdziwa chińska tunika, gładka i rozcięta”. Tutaj identyfikacja przedmiotu określonego przez rzeczownik („tunika”) dokonuje się przez przypisanie mu (poprzez adiektywizację) cech „prawdziwości”, „chińskości”, „gładkości” i „rozciętości”. Każdy z wariantów może zostać zastąpiony przez jeden ze zwrotów o synonimicznym znaczeniu (jakkolwiek różniłby się formą) i upoważniony do wypełnienia tej samej funkcji gramatycznej w paradygmatycznym wyrażeniu: adiektywizacji, adverbializacji, nominacji itd. W ten sposób można wstawić „autentyczna” lub „oryginalna” zamiast „prawdziwa”; „azjatycka”, „dalekowschodnia” lub „orientalna” zamiast „chińska”; „obcista”, „dopasowana”, „niedrapowana” zamiast „gładka”; „otwarta” lub „pęknięta” zamiast „rozcięta” itd.

Każdy z tych terminów wskazuje lub określa cechę, której znaczenie opiera się na niezgodności z jej konceptualnym przeciwieństwem. Czym jest prawdziwa chińska tunika? Trudno powiedzieć. Ale z danego nam wyrażenia możemy przynajmniej wyciągnąć wniosek, że „prawdziwa chińska tunika” jest tuniką „prawdziwie chińską”, to znaczy, przynajmniej taką, która nie jest ani „drapowana”, ani „nie rozcięta”. I rzeczywiście, stwierdzenie, że „prawdziwa chińska tunika [jest] gładka i rozcięta” pozwala nam dokonać przynajmniej częściowej identyfikacji pojęcia „chińskości”. Jeśli „prawdziwa chińska” tunika jest „gładka i rozcięta”, to bycie chińskim oznacza posiadanie pewnej cechy lub jakości, która jest raczej „gładka” niż „pofałdowana”, raczej „rozcięta” lub „pęknięta” niż „zszyta” lub „stanowiąca całość”. W tego rodzaju dyskursie (którego znaczenie wydaje się coraz bardziej „orientalistyczne”) wyrażenie „prawdziwa chińska tunika, gładka i rozcięta” może zostać uzupełnione lub dopełnione przez długi zestaw ekwiwalentnych wyrażen, które, choć wydają się wzmacniać identyfikację specyficznie „chińskiej” tuniki, w rzeczywistości tylko powtarzają właściwe znaczenie wzorca. Wyrażenia takie jak

„autentyczna orientalna tunika [bluza, szata], prosta i rozcięta wzdłuż nogi” lub „oryginalna azjatycka tunika, surowa i pęknięta od kostki do uda” mają taką samą zasadniczą treść jak wyrażenie paradygmatyczne. Oznacza to, że wyrażenia takie mają zarówno znaczenie sensowe, jak i referencjalne, ponieważ są gramatycznie poprawne i odnoszą się (lub mogą być uznane za odnoszące się) do tego samego rodzaju ubioru. W nieskończonym szeregu określeń, które mówią o jednej rzeczy, używając tych samych form lecz różnych słów, możemy zauważyć, jak działa to, co Jakobson nazwał metajęzykową (lub enkodującą) funkcją dyskursu, wytwarzając efekt identyfikacji. Choć wydaje się, że funkcja metajęzykowa wzmacnia i uzupełnia pierwotną identyfikację istoty specyficznie „chińskiej” tuniki jako „gładkiej i rozciętej”, wytwarza ona efekt definicji poprzez proste postulowanie ekwiwalencji w tautologiczny sposób. „Czym jest A? A = A”. „Czym jest «prawdziwa chińska tunika»”? „Prawdziwa chińska tunika jest gładka i rozcięta”. „Co znaczy gładka?” „Gładka znaczy prosta”. „Co czyni tę tunikę zarazem chińską i prawdziwie chińską?” „To, że jest chińska i to, że jest gładka i rozcięta”. I tak dalej. Nie będę rozwijał tej argumentacji.

Jednak muszę zwrócić uwagę na to, jak cała ta barthesowska analiza procesu powstania znaczenia w czysto fikcyjnym, a przecież jakże realnym świecie mody, może wpłynąć na nasze próby zrozumienia dyskursu europejskiego i poszukiwania europejskiej tożsamości.

Podaję, że, gdyby Barthes mógł wziąć udział w tej dyskusji, nie rozpocząłby od pytania, czy termin „Europa” określa kulturę, system społeczny, czy nawet miejsce posiadające taki rodzaj stałego i stabilnego znaczenia, które pozwoliłoby nam odnaleźć jego odniesienie w realnym świecie. Nie zapytałby, czy Europa ma już tożsamość i czym może ona być, lecz raczej, w jaki sposób można by nadać terminowi „Europa” taki rodzaj tożsamości, który posłużyłby za fundament oświeconego społeczeństwa w erze ponacjonalistycznej polityki i globalnej ekonomii. Nie potrafię zgadnąć, jak odpowiedziałby na te pytania kiedy indziej niż wtedy, gdy pisał *System mody*. Jednak chciałbym tu i teraz spróbować sprawdzić, na ile możemy posunąć się w naszych badaniach nad dyskursem europejskim oraz poszukiwaniem europejskiej tożsamości, jeśli użyjemy pewnej wersji jego teorii „wariantów tożsamości” w celu odnalezienia „miejsca”, z którego można by te badania rozpocząć.

Zacznijmy więc od próby wyobrażenia sobie, jak moglibyśmy wykorzystać wariant „określenia gatunku”, aby uznać, że znak „Europa” należy do wzorca takich kultur, które mają nazwę lub jej nie mają. Od razu staje się oczywiste, że spośród wszystkich kultur świata „Europa” uważana jest za jedną ze stosunkowo niewielu, o których sądzi się, iż należą do „historii”, co oznacza posiadanie historii raczej niż bycie prehistoryczną, niehistoryczną czy też ahistoryczną. Innymi słowy, Europa należy do gatunku „kultur historycznych”, co na najniższym szczeblu musi oznaczać taki rodzaj bycia, który jest przynajmniej nie-niehistoryczny. Jednakże takie przypisanie Europy do klasy kultur należących do historii lub posiadających historię (nie oznacza to tego samego, co posiadanie przeszłości), zakłada, że pewne kultury historii nie mają, że są pre- lub niehistoryczne. Ale ponieważ takie przypisanie do kategorii kultur historycznych jest w istocie waloryzacją (to oczywiste, że lepiej mieć historię niż jej nie mieć), moglibyśmy mieć ochotę zakwestionować strategię, która klasyfikuje kultury w zależności od ich „historyczności” lub jej braku. Innymi słowy, może będziemy zmuszeni do dekonstrukcji pojęcia historyczności po to, by odkryć przyczyny, dla których właśnie „historyczne” badanie natury „kultury europejskiej” nigdy nie pozwoli na inny wgląd w naturę europejskiej tożsamości niż kończący się pro-

stym potwierdzeniem europejskiej tożsamości jako kultury, która, w odróżnieniu od jej mniej szczęśliwych odpowiedników w innych rejonach świata i innych czasach, „ma historię” lub też jest „historyczna” z natury. Pozwoliłoby nam to z kolei zrozumieć, dlaczego wszystkie badania historii „idei Europy” nie przyniosły ostatecznie, a przynajmniej do tej pory, żadnych nowych rezultatów, zmuszających do rewizji poglądów.

Przypuśćmy, że wysunęlibyśmy następnie hipotezę uznającą termin „Europa” za nazwę kultury, której istota gatunkowa opiera się na posiadaniu „historii”, co wyróżnia ją spośród innych kultur, do których określenie „historyczna” nie może się odnosić. Hipotezę uznającą taką autoidentyfikację za zasadną, jeśli utożsamiamy „historię” z określonym procesem rozwoju charakterystycznym dla Europy i tylko Europy od samych jej początków, które miały miejsce w przeszłości nie „należącej do historii”, przeszłości z natury całkowicie ahistorycznej. Idąc dalej za tą myślą, byłibyśmy zmuszeni zakwestionować utożsamienie „Europy” z „historią *tout court*”. A to pozwoliłoby nam rozważyć możliwość, iż prawdopodobnie lepszą i bardziej humanitarną charakterystyką Europy będzie powiedzenie, że należy ona do gatunku kultury *tout court*, oraz że przeszła proces rozwoju, który nie był w istocie ani bardziej „historyczny”, ani bardziej „niehistoryczny” niż każdy inny, lecz po prostu historyczny w sposób odmienny od innych kultur. Sądzę, że taki proces dekonstrukcji historyczności Europy ma już miejsce, a jego objawami są postmodernistyczne ataki na mity „wielkiej narracji” i kwestionowanie przez nauki społeczne prawomocności, a tym samym wartości naukowej, wyjaśniania czegokolwiek „historycznie”. Z tej perspektywy, tak zwany „kryzys historycyzmu” można rozumieć nie jako wyczerpanie się sił życiowych dyscypliny studiów historycznych, lecz jako przejaw świadomości, że „historia” jako taka jest raczej tworem kulturowym niż fundamentalną ontologiczną kategorią bytu.

Może kiedy w końcu Europa uwolni się od złudzenia, że nie tylko jest ze swej istoty historyczna, lecz także ucieleśnia samą istotę historii, możliwe będzie nadanie nazwie „Europa” nowego znaczenia, lepiej odpowiadającego pragnieniom głoszonym przez jej wyznawców, pragnieniom społeczności bardziej uniwersalistycznej i bardziej ogólnoludzkiej niż jej poprzednie wcielenia. W tym kontekście należy zauważyć, że „historyczność” nie jest kategorią ontologiczną, lecz tylko jednym ze sposobów wyrażania tego, co Ricoeur nazywa „ludzkim doświadczeniem czasowości”.

Historyczność jako taka jest konstruktem, wytworem dyskursu, dzięki któremu nazwa pewnego dyskursu o przeszłości („historia”) ulega urzeczowieniu i zakłada się, że wskazuje ona na pewien sposób bycia-w-świecie („historycznie”), uznanego następnie za tryb ontologiczny („historykalność”), z którego można wydobyć istotność („historyczność”) posiadaną lub nie przez rozmaite kultury. Ale posiadanie historyczności do n-tej potęgi, z czym mamy rzekomo do czynienia w przypadku „Europy”, jest tak złudne jak przekonanie, że istnieje jedna „cywilizacja”, która posiada i objawia istotę „cywilizacyjności”, co stanowi usprawiedliwienie rozszerzania jej wpływów na cały świat w służbie „ludzkości”, której „cywilizacyjność” sama jest przejawem.

Jednak wraz z równaniem „Europa = historia = cywilizacja = ludzkość”, którego każdy element jest tym, czym jest, i to do n-tej potęgi, zaczynamy rozumieć wagę Barthesowskiej analizy relacji pomiędzy nazywaniem (lub lepiej nadawaniem nazwy) a specjacją (lub przypisaniem rzeczy do gatunku). Ponieważ wraz z pojawieniem się takiego równania od razu widoczne staje się to, z czym mamy do czynienia w procesie „identyfikacji”: z przekształceniem za pomocą środków dyskursywnych łańcucha ekwiwalencji w łańcuch identyfikacji. To zaś pozwala nam uchwycić stosunek innych „wariantów ist-

nienia” (określeń istnienia, sztuczności, oznaczenia lub akcentu) do samego procesu nazwania. Nazwa, a szczególnie nazwa własna (taka jak „Europa” lub „Zachód” lub „Europa Zachodnia”, „Europa Wschodnia”, „Europa Środkowa” itd.), skłania i upoważnia do zbadania: (1) co tak nazwana rzecz posiada, a czego nie (jako osiągnięcie lub jego brak) (2) jako konglomerat naturalnych atrybutów z jednej strony i pewnego „sztucznego”, „artystycznego” lub po prostu „kreatywnego” dodatku z drugiej, i określenia, (3) w jaki sposób to połączenie naturalności i sztuczności wyrażało się (lub zaznaczało i uwydatniało się) w trakcie swego istnienia.

Jeśli przyznamy teraz, że „kultura” jest wytworem procesu, w którym dana grupa ludzka rozumie tak w teorii jak, i w praktyce swą ciągłość i odrębność zarazem w stosunku do „natury”, zaczniemy rozumieć, o co chodzi w utożsamieniu europejskiej istoty z „historycznością”. Historyczność to ni mniej ni więcej tylko nazwa, którą Europa wymyśliła na określenie swej własnej wersji stosunku miłości – nienawiści, który wiąże wszystkie kultury z „naturą”. Jeśli każda kultura to coś w rodzaju „kontrnatury”, Europa jest taką kulturą, która w swej „nowoczesnej” fazie określiła się, szczególnie poprzez osiągnięcia naukowo-techniczne, jako kultura kontrnaturalna *par excellence*. Wydaje mi się, że właśnie tutaj leży sekret szczególnej wrogości w stosunku do „natury” i „ziemi”, która doprowadziła cywilizację europejską do zniszczenia lub zadania śmiertelnych ran systemowi ekologicznemu tej „natury”, którą – jak twierdzi – pragnie kochać i dogłębnie poznać, lecz którą, poprzez naukowo-techniczną manipulację, uśmierca, by poddać ją drobiazgowej analizie.

Takie sformułowanie problemu pozwala nam zrozumieć, jaką rolę w konstruowaniu europejskiej „tożsamości” odgrywa europejska duma z naukowych osiągnięć. Nauka, rzekomo lub rzeczywiście, jest największym osiągnięciem Europy, czymś, co tylko ona posiada i czym tylko ona spośród wszystkich cywilizacji świata może się poszczycić, a więc czymś, co stanowi istotny aspekt jej istnienia. Dzięki europejskiemu mitowi wyższości nad innymi kulturami świata, który uzasadniają osiągnięcia naukowe, Europa czuje się uprawniona do oceny wszystkich innych kultur jako wartościowych lub bezwartościowych na podstawie ich akceptacji zachodniej nauki jako jedyne wzorca cywilizowanego tworzenia wiedzy. Tak zwany drugi i trzeci świat muszą być rozumiane jako strefy najnowszej aktywności kulturowej, o ile postrzegane są one jako tylko *quasi-europejskie* lub całkowicie nieeuropejskie.

W ten sposób widzimy, jak tożsamość Europy postrzeganej jako kultura, której podstawowym atrybutem gatunkowym jest „historyczność”, zostaje rozszerzona i dookreślona przez wskazanie na niezwykłość „nauki” jako jej najcenniejszego ale i najbardziej charakterystycznego osiągnięcia. Nauka ma być tym, co jest wyłącznie „europejskie”, co stanowi osiągnięcie, które odróżnia Europę od innych kultur i cywilizacji. I rzeczywiście, funkcjonuje ona w dyskursie europejskim jako kryterium odróżniające zwyczajne kultury z jednej strony od prawdziwych cywilizacji z drugiej. Do tego stopnia, że w dyskursie europejskim inne cywilizacje mogą stać się w pełni cywilizowane tylko o tyle, o ile przyjmą zachodnią naukę jako wzorzec dla swych własnych sposobów produkcji wiedzy. Z tego punktu widzenia kultury nieeuropejskie mogą stać się cywilizowane tylko wtedy, gdy zaakceptują naukę europejską jako uniwersalną wartość wyznaczającą, co jest rzeczywistą, a co tylko złudną wiedzą. Rozumie się więc samo przez się, że inne cywilizacje wraz z przejęciem nauki europejskiej muszą porzucić swą tradycyjną tożsamość i przyjąć tożsamość europejską. Bo chociaż nauka europejska jest rzekomo powszechnie obowiązującym, a nie tylko kulturowo zdeterminowanym sposobem produkcji wiedzy, w rzeczy-

wistości stanowi serce i duszę europejskiej „historii”.

Ironią losu jest to, że nauka europejska — wraz ze swym jawnym stosunkiem miłości — nienawiści do „natury”, którą bada — rości sobie prawo do bycia całkowicie „naturalnym” sposobem produkcji wiedzy, to znaczy bycia wytworem procesu, w którym natura poznaje samą siebie i dlatego niemającym w sobie niczego „nienaturalnego”. To wiedza innych kultur jest uważana za „nienaturalną”, zmyśloną, sztuczną, taką, która w ostatecznym rozrachunku prowadzi do wyobcowania z natury.

Zaczynam tu przechodzić od określenia istnienia (z czym mamy do czynienia w identyfikacji Europy z nauką, którą rozwinęła i wskazała jako swe największe osiągnięcie, jako to, co tylko ona posiada) do „określenia sztuczności”, gdzie wzorzec natura – kultura służy jako podstawa do wyjaśnienia co w konstrukcji Europy jest „prawdziwe” i „autentyczne”, a co w dyskursie europejskim uważane jest za fałszywe, udawane, naśladowcze i dlatego, w konstrukcji Europy, bezwartościowe. Przechodzę, jednym słowem, do określania akcentu, dzięki któremu Europa jest postrzegana jako przejaw wysoko cenionych cech wewnętrznej różnorodności, zróżnicowania, pluralizmu i tekstury.

Ustanowienie tożsamości europejskiej wymaga zasady artykulacji, wedle której można rozróżnić między jej elementami, aspektami lub częściami z jednej strony a całością, którą stanowią w mniej lub bardziej wartościowy, mniej lub bardziej autentyczny, mniej lub bardziej istotny sposób. Barthes zwraca uwagę na to, że dla zastosowania jakiegokolwiek kodu ważne jest uznanie, iż pomiędzy każdymi dwoma elementami jakiegokolwiek całości „znajduje się oznaczenie”. I tak, na przykład, jeśli weźmiemy pod uwagę sukienkę, możemy łatwo rozróżnić pomiędzy całym ubiorem a częściami, z których się składa, takimi jak: kołnierz, talia, spódnica lub peplum, rękawy, lamówka itd. Nazywa on „oznaczeniem” to, co wskazuje na punkt łączenia, zejścia się lub spojenia jednej części z drugą. W modzie, mówi, ważne jest, czy takie punkty połączenia akcentuje się, czy nie, podkreśla się czy nie, czy traktuje się je jako warte zauważenia, czy też pozostają one nieoznaczone, a tym samym po prostu potraktowane jako „neutralne”. Znaczy to, że identyfikacja oznaczenia może zostać użyta do zaakcentowania lub pozbawienia akcentu niektórych punktów łączących wewnątrz całości, a tym samym do ukazania hierarchii ważności między częściami. To wszystko jest oczywiste. Wskazanie, co jest akcentowane, a co pozbawione akcentu spośród elementów składających się na domniemaną kulturową całość to treść każdej analizy kulturowej.

Lecz równie ważne jest tu także to, co nieoznaczone (raczej niż nieakcentowane), ponieważ nieoznaczone zostaje nie tyle pozbawione wartości, co zneutralizowane. Kategorię tego, co „neutralne”, stanowi to, co pozostaje z rzeczy po ustaleniu przez katalog relatywnej wartości znaczonych elementów przypisanej im przez proces oznaczania. Taka jest podwójna rola dyskursywnego akcentowania: umożliwia ono określenie tego, co uważa się za nie tyle mało znaczące, co raczej za to, co „rozumie się samo przez się”, co można przyjąć za rzecz oczywistą, co może być zauważane, lecz niekoniecznie wspomniane, właśnie dlatego, że nie zostało wskazane.

Koncepcja postrzegania wśród części składowych uważanych za „neutralne” stanowi ważny wkład w semiotykę kulturową. Szczególnie ważna jest ona dla zrozumienia tych wszystkich dyskursów, które mają swe źródło w chęci „identyfikacji”, określenia „tożsamości” rzeczy. Każdą autocharakteryzację osoby przez nią samą, każdą próbę „identyfikacji” siebie można opisać przez to, na co kładzie nacisk (jako na złą lub dobrą cechę) oraz przez to, co pozostawia niezaakcentowane, nieoznakowane, niezauważone. Dlatego w tej części dyskursu europejskiego, w której odbywa się poszukiwanie europejskiej

tożsamości, musimy próbować określić to, co w jej kompozycji traktowane jest jako neutralne.

Głównym miejscem niejednoznaczności w takim dyskursie europejskim (w którym tożsamość utożsamia się z historycznością, naukowością i cywilizacyjnością) jest oczywiście „tradycja”. Uważa się zwykle, że Europę można scharakteryzować za pomocą wielości tradycji kulturowych (klasycznej, judaistycznej, chrześcijańskiej, humanistycznej, oświeceniowej, romantycznej, realistycznej, naukowej itp.), które miały swój wkład w artykulację Europy jako cywilizacji w ciągu dziejów. Wiele energii poświęcono na próby określenia wagi, wartości i wpływu tych różnych tradycji na kulturową ekonomię, która tworzy większą całość, tradycję europejską. Dlatego nikt nie zaprzeczy, że jakkolwiek nie rozumielibyśmy tożsamości europejskiej, nie da się uniknąć rozważenia roli, jaką tradycja (tradycje) odgrywała w determinacji sposobów artykulacji, które doprowadziły do wykształcenia się specyficznie europejskiej tożsamości.

Oczywiście, we współczesnych lub „modernistycznych” rozważaniach dotyczących tożsamości europejskiej tak zwana tradycja oświeceniowa odgrywa przeważnie wiodącą rolę, ponieważ stawia pod znakiem zapytania wartość tradycji jako takiej oraz dzięki krytyce tradycjonalizmu jako przeszkody na drodze do pełnej realizacji właściwej tożsamości europejskiej jako paradygmatu „oświeconej” cywilizacji. Ale, ogólnie rzecz biorąc, historykom europejskiej kultury i społeczeństwa bez trudu udało się wskazać na genealogiczne powiązania pomiędzy tą modernistyczną i modernizacyjną tradycją, a pewnymi jej przednowoczesnymi i wczesnonowoczesnymi prototypami.

Obecna (postmodernistyczna) debata nad wartością dziedzictwa Oświecenia — czy przypiszemy jej rangę końca lub telos, ku któremu nasza cywilizacja zmierzała od początku, czy też uznamy ją za coś w istocie „nowego”, co dostarcza podstaw do zanegowania czy ograniczenia szacunku, którego premodernistyczne tradycje tradycyjnie się domagały — debata ta może być postrzegana jako przykład tego, jak działa proces oznaczania w konceptualizacji artykulacji elementów składowych naszej cywilizacji. Jednak owa debata zaowocowała ponownym przemyśleniem natury tradycji jako takiej, dyskusjami nad różnymi sposobami, dzięki którym tradycje zostały „wynalezione” i rozwinięte jako odpowiedź na praktyczne problemy mające źródło w procesach tworzenia społeczności i asymilacji grup wnoszących wraz ze swoim wejściem do wspólnoty europejskiej „tradycje”, jak się zdaje, sprzeczne z jakimikolwiek żądaniami praw uczestnictwa w społeczności bez włączenia tradycji tej społeczności w ich własne „tożsamości”.

Postanowienia tych debat rzucają światło na rolę i funkcję pojęcia tradycji w konceptualizacji tożsamości Europy w epoce nowoczesnej. Ponieważ wielu wydaje się, że cywilizacja nie może posiadać tożsamości lub musi posiadać ją w stanie niepełnym, jeśli nie posiada wyróżniającej ją i integrującej (zdolnej do integracji) tradycji, która łączyłaby każdą generację prawdziwych przedstawicieli danej cywilizacji z jej przodkami na zasadzie „genetycznej” afiliacji. W przypadku dyskursu europejskiego często zakłada się, że Europa nie może być Europą bez tradycji „właściwej” jej obecnemu wcieleniu.

Chciałbym wysunąć hipotezę, że obecną debatę nad tradycją można postrzegać jako debatę nad akcentowaniem takich elementów kultury europejskiej, które umożliwiłyby zhierarchizowanie różnych części składowych jej wielu tradycji. Oczywiście, debata ta dotyczy określonych wartości możliwych do przypisania klasycznym, judaistycznym, chrześcijańskim, humanistycznym, naukowym i oświeceniowym elementom, które uważa się za

tworzące „całość” kultury europejskiej. Debata ta dotyczy tego, które elementy tradycji należy wyróżnić i oznaczyć jako pozytywne, negatywne lub niejednoznaczne, jeśli chodzi o ich wkład w jej obecne „oświecone” wcielenie. Fakt, że tradycję oświeceniową uważa się za jeden tylko — choćby nawet najważniejszy — z elementów tradycji europejskiej, wskazuje na to, że debata ta zrodziła się w „poświeceniowej” atmosferze. Co sugeruje, że choć do tej pory Oświecenie było kulturą dominantą w identyfikacji Europy z nowoczesnością, jesteśmy świadkami postmodernistycznej w istocie rewizji tożsamości europejskiej. Wszystko to jest oczywiste, czego potwierdzeniem może być stopień krytyki postmodernizmu za domniemaną wrogość do tradycji oświeceniowej.

Ale z perspektywy semiologicznej ten aspekt prób identyfikacji właściwej nowoczesnej tożsamości europejskiej może przysłonić fakt, że to właśnie tradycja jest obecnie pozbawiana statusu bycia czymś „naturalnym”, a tym samym „neutralnym” wzorcem mającym wpływ na samo pojęcie tożsamości kulturowej, że postrzega się ją jako równie sztuczną, fałszywą, udawaną jak praktyki, wierzenia i wartości kulturowe, które ją tworzą.

Przecież nawet język lub języki, w których debata ta się toczy, są w pewnym sensie „tradycyjne”, to znaczy przeniesione, przekazane, przełożone z wcześniejszych zapisów kulturowych i zaadaptowane do użytku i sposobu wyrażania obcego praktykom i umysłowości ich dawniejszych użytkowników. Dana generacja może powiększać, poddawać rewizji, wzbogacać swe językowe dziedzictwo (właściwie nie może tego nie robić), ale nie bez jednoczesnego potwierdzania użyteczności językowego dziedzictwa otrzymanego z przeszłości. I nie jest to dziełem przypadku — jak zwykliśmy mówić — że zachowanie tradycji europejskiej często utożsamia się z zachowaniem „czystości” i „integralności” języków europejskich, utożsamienie mające niewątpliwie swe źródło w wierze, że zanieczyszczenie własnego „rodzimego” lub „ojczystego” języka jest jednoznaczne z utratą tożsamości kulturowej. A to z kolei sugeruje, że dwudziestowieczna debata nad naturą i funkcją języka (czy język należy do natury czy kultury, a jeśli jest „nienaturalny”, to czy każdy aspekt „kultury” musi być również „nienaturalny”, sztuczny, skonstruowany, możliwy do zrewidowania *ad libidem*) wszystko to sugeruje, że debata ta ma związek z tak zwanym „kryzysem tradycji”, który zagraża europejskiemu poczuciu własnej tożsamości. Dlatego, że język jest w zgodnej opinii nie tylko wcieleniem tradycji, ale także wzorcem tradycjonalistycznego pojmowania tradycji jako tego, co dostarcza podstaw tożsamości kultury. I chociaż uważano kiedyś, że język jest „neutralny”, że jest nośnikiem, i instrumentem służącym do przekazywania myśli, uczuć, idei, wrażeń i poleceń tych, którzy byli upoważnieni do mówienia, tym, którym przypisano rolę odbiorców i wykonawców otrzymywanych w ten sposób przekazów, nowoczesne językoznawstwo kładzie nacisk na stopień, w jakim język nie jest formą dającą się wypełniać wieloraką treścią, na to, że już sam w sobie jest on treścią — dokładnie w ten sam sposób, co tradycja według nowoczesnych studiów kulturowych.

Dlatego też w każdej analizie jakiejś kultury lub cywilizacji dyskurs identyfikujący ją jako możliwy przedmiot wiedzy należy określić i przedstawić oznaczenia wskazujące na punkty łączące części, które składają się na całość. Podczas gdy oznaczone punkty lub łączenia wskazują wartość (pozytywną lub negatywną), nieoznaczone są w efekcie traktowane jako po prostu „neutralne”. Przeciwstawna para „oznaczone/nieoznaczone” jest podstawowym komponentem kodu identyfikacji, ponieważ wskazuje na istnienie takiego wymiaru bycia przedmiotu, który wymyka się określeniom przez parę wartościowy/bezwartościowy. W dyskursie europejskim, to co wymyka się próbom określenia faktycznej wartości, to co uważa się za należące do tożsamości europejskiej, ale co nie

musi być „wzmiankowane”, ponieważ jest „samo przez się zrozumiałe” jako element tej tożsamości, to nic innego jak „barbarzyństwo”, które stanowiło podstawę „cywilizacji” europejskiej. Część modernistycznych pisarzy-myślicieli uczyniła ten aspekt barbarzyństwa, leżący u źródeł europejskiej cywilizacji przedmiotem swych studiów: można tu wspomnieć Benjamina, Borgesa i Foucaulta. Barbarzyństwo objawiło się w ostatnim wcieleniu europejskich prób integracji i puryfikacji swej tożsamości: w nazistowskiej Trzeciej Rzeszy i jej programie zniszczenia każdej grupy ludzi, każdej kultury lub instytucji uważanej za źródło zanieczyszczenia rasy aryjskiej. Zagłada europejskich Żydów była tylko jednym, aczkolwiek najbardziej energicznie i systematycznie prowadzonym, z przedsięwzięć tego programu. A współudział w jego realizacji całej Europy, włączając w to Stany Zjednoczone, stanowił przejaw kierującego nią pragnienia „totalnej identyfikacji”. Ten generalny europejski współudział w dokonanym przez Niemcy Holokaucie światowego Żydostwa jest tym, co zostało „zneutralizowane” i pozostawione jako nieoznaczone w dyskursie europejskim ostatnich pięćdziesięciu lat.

Może zbyt prostym uproszczeniem jest powiedzenie, że niepowodzenie „wspólnoty europejskiej” wobec Holokaustu stanowi główny dowód utraty europejskiej tożsamości i niemożności wypracowania nowej, która odpowiadałaby jej aspiracjom do określania siebie jako cywilizacji „dobrej i szlachetnej”, to znaczy mogącej służyć za wzorzec cywilizacji w ogóle. Powszechnie widoczna tendencja ograniczająca odpowiedzialność wyłącznie do Niemiec — traktująca poczynania tego narodu jak coś, co nigdy nie było w istocie „europejskie” — i zaprzeczająca temu, że antysemityzm zawsze stanowił jeden z komponentów europejskich prób autoidentyfikacji, że był jedną z „znak” tej cywilizacji, taka tendencja przejawia się we wszystkich dyskursach reprezentatywnych dla Europy i jej wielopostaciowych tradycji. Często sugeruje się, że europejski antysemityzm był aberracją, której tradycja oświeceniowa sprzeciwiała się poprzez kosmopolityzm i sekularyzm, określając program jej reform oraz postęp „cywilizacji”. Co za tym idzie, można dowodzić, jak utrzymują obrońcy europejskiej dobroci i szlachetności, że rasistowski totalitaryzm w ogóle, a nazistowski rasizm w szczególności, nie wyrażały istoty Europy, że stanowiły w rzeczywistości barbarzyński atawizm, z którymi dobra Europa, prawdziwa Europa nigdy nie miała nic wspólnego. Jednak jeżeli tożsamość rzeczy przejawia się w jej działaniu, w tym, jak zwykle postępowała i wciąż postępuje (a nie w tym, co myśli, co sobie wyobraża i czego pragnie), to antysemityzm i rasizm muszą być postrzegane jako przejawy istoty Europy. I tak długo dopóki dyskurs europejski będzie traktował antysemityzm, rasizm, religijną i etniczną nietolerancję, przemoc państwa w stosunku do jego obywateli i każdy inny przejaw „odmienności” jako zagrożenie własnej integralności, nigdy nie osiągnie poziomu samowiedzy cywilizacji, której celem i aspiracją jest ludzkość jako taka.

Wniosek: Jak mój dyskurs zostanie potraktowany przez wszystkich, którym bliskie jest poszukiwanie tożsamości europejskiej? Czy mój dyskurs to tylko złudzenie jasnej percepcji, przewyższającej w jakiś sposób te dyskursy, w których Europę codziennie wymyśla się na nowo w naukowych i intelektualnych dyskursach w całej Europie i poza jej granicami? Mogę tylko powiedzieć, że jeśli dyskurs mój wydaje się apodyktyczny, gdy stara się rozprawić z problemem postawionym przed nami na tym sympozjum, problemem dyskursu europejskiego i poszukiwania europejskiej tożsamości, tak naprawdę nie jest tym, czym się wydaje. Gdy ktoś próbuje zajmować się sprawami metafizycznymi — a właśnie tym się tu zajmujemy — może w najlepszym razie przedstawić kilka sugestii pomocnych w określeniu tych sprzeczności, które w danym dyskursie wydają się unie-

możliwić postęp. Każdy, kto próbuje poddać analizie próbę konstrukcji jakiegokolwiek tożsamości, musi mieć świadomość, że, gdy podejmuje tę kwestię, jego lub jej własna tożsamość natychmiast staje pod znakiem zapytania. Czy to możliwe, by sama „tożsamość” była problemem, którego żadne „poszukiwanie tożsamości” nigdy nie rozwiąże? Czy to możliwe, by każde poszukiwanie tożsamości nie było niczym innym jak próbą poradzenia sobie z niejednoznacznością charakteryzującą każdą identyfikację z grupą, do której poszukiwacz niejednoznacznie należy?

Przełożył Sławomir Masłoń

Wrażliwość antropologiczna i świat przedstawiony Szkic do antropologii literatury

*Richards czytała Malinowskiego,
jak Emma Bovary czytała powieści*
(James A. Boon)

Tematy, nad którymi się pochylamy z największą pasją, nierzadko na zasadzie przypadku, rodzą się na marginesie zupełnie innych zajęć intelektualnych, burzą spokój unormowanych i monotonicznych, nieznośnie rutynowych prac. Nigdy nie wiadomo, kiedy, jak i gdzie czeka nas taka niespodzianka. Zdarza się i tak, iż dwa „przypadki” nałożą się na siebie, tworząc łącznie pewną, intuicyjnie postrzeganą, całość, z którą nie bardzo wiadomo, co począć. Tak mają się sprawy z niniejszym tekstem. Pretekstem do jego napisania stały się dwa wydarzenia, których wspólnym źródłem jest czytanie i literatura.

Jako osoba zawodowo parająca się m.in. odpytywaniem z lektur studentów zauważyłem, po pierwsze, że klasyczne prace z kręgu antropologii kultury – dzieła Frazera, Malinowskiego, Mead, Lévi-Straussa czy Benedict – mimo iż z historycznego punktu widzenia zdezaktualizowały się całkowicie („tamtego” świata nie ma już w utrwalonej przed laty postaci), odbierane są w zupełnie innym porządku interpretacyjnym i nadal poruszają wyobraźnię odbiorców. W tym porządku odczytań zupełnie nie liczą się, ku rozpaczy co bardziej ortodoksyjnych badaczy, założenia metodologiczne, teorie kultury, warunki wiarygodności opisu, sposoby pozyskiwania materiału i inne elementy antropologicznego folkloru, ale to wszystko, co oddziałuje na wyobraźnię uwolnioną z dyscyplinarnych ograniczeń: rzeczywistość przedstawiona jako świat kulturowych odmienności, dziwności, ale i zaskakujących podobieństw. Ów świat, i zaludniający go ludzie, jest (czy też był) wprawdzie gdzieś tam światem realnym, ale nabrał cech fikcji, albo lepiej – stał się światem imaginacyjnym, w którym przegląda się nasze „tu i teraz”. Upływ czasu nie ma tu nic do rzeczy. Oczywiście, istnieje obawa, że oto zaciera się granica między gatunkami pisarstwa, że świadomość odbiorców „miesza” to, co wyraża nauka (tryb paradygmatyczny albo logiczno-naukowy), z tym, co oferuje nam literatura (tryb poetycki albo powieściowy)¹, ale można także zapytać: dlaczego tak się dzieje? To ostatnie bardziej przystoi badaczowi kultury.

Drugim punktem wyjścia i pretekstem rozważań czynię to, co możemy nazwać, z niejaką przesadą oczywiście, „teorią prawdy literatury” Mario Vargasa Llosy. Jej rdzeniem jest takie oto stwierdzenie: „Każda dobra powieść mówi prawdę, a każda zła powieść kłamie. Bo dla powieści «mówić prawdę» oznacza sprawić, by czytelnik przeżył pewną iluzję, a «kłamać» - to oszukiwać nieudolnie”². Zdaniem Llosy, powieści nie pisze się, żeby po prostu opowiadać życie, ale by je nieustannie przeobrażać, ciągle uzupełniać nowymi treściami, a stare podawać w wątpliwość. To, czy dzieło literackie jest prawdzi-

we, nie zależy od kształtu fabuły; decyduje o tym fakt, „że jest ono pisane, a nie przeżywane, ponieważ jego tworzywem są słowa, nie doznania. Realność, przekładając się na słowa, podlega głębokiej modyfikacji”³³. Wszystkie powieści kłamią, ale kłamiąc, wyrażają pewną prawdę osobliwą, ujawniającą się jedynie pośrednio, w sposób zakamuflowany i przeobrażony, „przystrojony w cudze piórka”. Powieść zaspokaja uniwersalne ludzkie pragnienie, aby być kimś innym, żyć inaczej, stawić czoła nieprzewidzianym wydarzeniom, wstąpić w świat, którego nigdy nie zaznamy być może bezpośrednio, ale z którego mimo to, a może właśnie dlatego, nie rezygnujemy. Dotyczy to zarówno literatury zwanej realistyczną, jak i powieści fantastycznej, jako że „nierealność” tej ostatniej „staje się dla czytelnika symbolem, alegorią, czyli odzwierciedleniem rzeczywistości i doświadczeń, które może on rozpoznać we własnym życiu”³⁴. Literatura przeobraża zarówno rzeczywistość, jak i czas. O ile między słowami i faktami - powiada Llosa – istnieje pewien dystans, pomiędzy czasem rzeczywistym a czasem fikcji jest już tylko przepaść, literatura igra z jego linearnością, tempem i logiką. W rezultacie, fikcja sprzeniewierza się życiu i spowija kokonem słów. Nie tylko wszak literatura składa się ze słów. Zawierza słowo reportaż i narracja historyczna, a także *pro domo sua* – antropologia. Czym one się różnią od fikcji? Tutaj przyjdzie zacytować dłuższy fragment *Prawdy kłamstw*: „Podczas gdy powieść buntuje się i wykracza poza obszary materialnego bytu, tamte gatunki nie przestają być jego niewolnikami. Pojęcie prawdy i kłamstwa funkcjonuje odmiennie w każdym z tych przypadków. W dziennikarstwie i historii prawda zależy od porównania tego, co zostało napisane, z rzeczywistością, z której autor czerpie natchnienie. Im bliżej, tym więcej prawdy, im dalej zaś, tym więcej kłamstwa (...) Za to doszukiwanie się w *Wojnie i pokoju* błędów historycznych, dotyczących kampanii napoleońskiej, byłoby stratą czasu, prawda powieści nie od tego bowiem zależy. Od czego więc? Od jej własnej siły perswazji, od sugestywności jej wizji, od zręczności tkwiącej w niej magii (...) Kiedy czytamy powieści, nie jesteśmy sobą – jesteśmy zaczarowanymi istotami, między które przenosi nas twórca powieści. Przemieszczenie to jest zarazem metamorfozą: ciasna twierdza, jaką jest nasze realne życie, otwiera swe podwoje, a my opuszczamy ją, by stać się kimś innym i doświadczyć *per procura* przeżyć, które fikcja czyni naszymi”³⁵.

Jak widzimy, w swojej koncepcji „powieści totalnej”, w ironicznym także przekraczaniu granic krytyki literackiej, Llosa zdaje się jednak pozostawać tradycjonalistą wobec utrwalonego podziału gatunków pisarskich. Linie demarkacyjną pomiędzy relacją historyczną a powieścią wyznacza dla niego przede wszystkim problem prawdy. Prawda jest zmartwieniem humanistyki – to kwestia najbardziej adekwatnego podejścia do tego, jak słowa łączą się ze światem: jak sprawić, aby odpowiedniość między pojęciem a jego przedmiotowym odniesieniem była zagwarantowana w największym stopniu. Rzeczywistość poprzedza wiedzę naukową, determinuje jej obraz, ogranicza sposób przedstawiania, narzuca sposoby reprezentacji pojęciowych. Literatura to świat fikcji i kłamstwa w służbie praw ujmowanych nietradycyjnie, egzystencjalnie. Można byłoby wręcz powiedzieć, że literatura kłamie w owym „sensie pozamoralnym”, tak jak widział to Fryderyk Nietzsche. I to kłamię w dodatku w podwójnym znaczeniu, skąd bierze się potęga literackiej metafory i indywidualnej kreacji: „Kaźde pojęcie powstaje przez zrównanie nierównego. Tak więc, choć jeden liść na pewno nigdy nie jest zupełnie identyczny z innym, to pojęcie liścia, ukształtowane przez abstrahowanie od tych indywidualnych różnic, przez zapomnienie o tym, co je różni, rodzi teraz wyobrażenie, jakoby w przyrodzie oprócz liści istniało jeszcze coś w postaci «liścia», jakaś praforma, na wzór której wszystkie liście zbudowano, nakreślono, wykrojono, zabarwiono, pofałdowano, przemalowano,

ale niewprawnymi rękami, w rezultacie czego żaden egzemplarz nie wypadł poprawnie i należycie jako wierny obraz praformy”⁶. Wszelkie użyte w literaturze słowa są próbą zbliżenia się do owej praformy, *uniwersale* w języku Nietzschego.

Co jednak począć z antropologią, dziedziną intelektualną o hybrydalnym statusie, która w równym co literatura stopniu „uświęca” świat poprzez pisanie i komunikuje o jego cechach, łącząc w sobie tryb paradygmatyczny i poetycko-powieściowy? W jakim sensie prawdziwy jest *Smutek tropików* i *Argonauci Zachodniego Pacyfiku* – pozostając na razie przy pracach kanonicznych? Aby zestawić ze sobą – skontrastować i jednocześnie ująć w ramach jednego planu – literaturę i antropologię jako formy pisarstwa i wrażliwości, możemy wybrać kilka odmiennych strategii. W tym momencie nie chcę jednak podążać tropem Clifforda Geertza, Jamesa Clifforda i innych członków plemienia „tekstualistów”. Niewiele też mogą dodać do diagnoz z kręgu poststrukturalizmu i tradycji Barthesowskiej, odsyłając do kompetentnego źródła.⁷

Interesuje mnie nieco inne spojrzenie, sytuujące się na ziemi niczyjej, rozciągającej się pomiędzy teorią antropologii i teorią literatury; ta gleba nawadniana jest z obu tych okalających terytoriów tylko sporadycznie. Dlatego centralnym tematem rozważań uczyniłem pojęcia wrażliwości i świata przedstawionego, przenosząc je tam, gdzie mogą wzrastać harmonijnie, pozbawione swoich oryginalnych konotacji.

Przyszła teraz pora na uszczegółowienie sądu Llosy na temat prawdy i kłamstwa. Twierdzę, że z pewnej swoistej perspektywy, z punktu widzenia naszej ziemi niczyjej „[...] każda dobra powieść i antropologia mówi prawdę, a każda zła powieść i antropologia kłamie. Bo dla powieści i antropologii «mówić prawdę» oznacza sprawić, by czytelnik przeżył pewną iluzję, a «kłamać» - to oszukiwać nieudolnie”. Jest to tym samym przeniesienie problemu prawdy i fałszu na grunt narracji. Na tym gruncie zbliżenie antropologii i literatury może się dokonać w prawdziwym sensie, dyskursy bowiem nie są odtworzeniem uprzedniej przedmiotowej rzeczywistości, nie są wobec niej wtórne, ale są właśnie prezentacją, przedstawieniem, a zatem twórczą kreacją. „Rzeczywistość” jest związana z dyskursem w takim samym stopniu, jak jest z nim powiązana teoria naukowa, a stąd nie widać, w jaki sposób przeddyskursywne *factum* może uniknąć łączności z dyskursem – literackim i antropologicznym w równym stopniu. Według Brunera, typowo ludzka predyspozycja do narracji stanowi gwarancję, że jesteśmy zdolni przyjmować pozycję „meta” względem zastanych wersji rzeczywistości. Narracja podpowiada, jaki jest sens świata, jak jest on urządzony i jak wygląda jego normatywny porządek; istnieje wiele symbolicznych konstrukcji świata, które znajdują swój wyraz w zinstytucjonalizowanych systemach znaczeniowych. Literatura i antropologia mają wszakże to do siebie, że pozostają „otwarte” i niedookreślone, a tym samym podatne na wzajemne przenikanie. Dlatego nie dziwi antropologicznie zorientowana proza (przykłady Borgesa, Marquesa czy Carpentiera same się narzucają) i literacko zabarwiona antropologia, której niedościgłymi mistrzami pozostają Lévi-Strauss, Geertz i Crapanzano.

Zgadzam się w pełni z Arjunem Appadurem, że antropologia to swoiste archiwum wyobraźni w postaci dzieł, opracowań i wszelkich innych tekstów, będących dokumentacją różnorodności ludzkiej kultury. Archiwum to bogate, w ramach którego poszczególne sygnatury niekoniecznie oznaczają prace pisane przez zawodowych antropologów, a nawet – przez badaczy kultury. Jego przepastne zasoby mieszczą to wszystko, co uruchamia właśnie etnografię **wyobraźni**, choć korzystają zeń także fachowcy, których zadaniem jest okiełznać wyobraźnię, poddać racjonalnej analizie, przenicować założenia dzieł, uszeregować je wedle stopnia ważności i poznawczej wartości – a tym samym wiarygodno-

ści. Specjaliści czytają antropologię, by na tej podstawie osądzać jej zgodność z rzeczywistością. Ale i oni mają przecież z tym kłopoty, gdy pod lupę biorą opracowania sprzed lat, mówiące o światach już dawno nieistniejących bądź zasadniczo przekształcone. Albo prace świadomie mieszające porządki przedstawienia, jak dzieje się to powszechnie dzisiaj, w dobie owych „gatunków zmaconych”. Jeśli zważyć, że antropologiczne pisarstwo ocala w tekście realność kultur albo zanikających, albo poznawanych tylko w ściśle określonym miejscu i czasie, przez konkretną osobę, bardzo trudno powiedzieć, że oto coś zostało utrwalone w sposób prawdziwy, bo z czymże skonfrontować ów tekst sprzed niewielu lat? Z innymi tekstami? Ponownie udać się w tamte strony? Ale kogo tam wówczas spotkamy? Jak wywołać obraz z przeszłości, przenicować dokonane opisy? Ponadto, co innego zobaczymy w każdej kulturze, jeśli tylko zawierzymy którejś teorii - nie będzie zgody między funkcjonalizmem, strukturalizmem i antropologią Geertza, wszystkie one kierują naszą uwagę i wyobraźnię ku innym sferom życia, inne podpowiadają tropy, ba – inaczej wręcz widzą ludzi i ich problemy. Czy można więc ostatecznie osądzić, że strukturalizm jest mniej „prawdziwy” od antropologii symbolicznej?

Archiwum antropologicznych tekstów uczy zatem przede wszystkim dwóch rzeczy: że każde podobieństwo ukrywa wiele odmienności oraz że podobieństwa i różnice układają się na kształt palimpsestu – jedne wynurzają się spod drugich, by znów zostać przykryte pod kolejną warstwą odmienności. Antropologia to wielka palimpsestowa opowieść o ludzkiej kulturze z punktu widzenia wachlarza jej możliwości. Stąd jak najbardziej stosuje się do niej zdanie Kundery odnoszące się do powieści, że nie bada ona w gruncie rzeczy rzeczywistości lecz egzystencję. I dalej: „A egzystencja nie jest tym, co się wydarzyło, jest polem ludzkich możliwości, tym wszystkim, czym człowiek może się stać, do czego jest zdolny. Powieściopisarze [i antropologowie – W.J.B] kreślą «mapę egzystencji», odkrywając tę czy inną ludzką możliwość”.⁸

Tym samym antropologia bada, co to znaczy „istnieć w kulturze”, a literatura, co oznacza „być-w-świecie”. I dla jednej, i drugiej – odpowiednio – ludzie i kultury oraz bohaterowie i świat są tylko przykładami możliwości, które wydają się niezmierzone. Może więc granicą kultury i życia jest tylko nasza wyobraźnia?

Pisanie w szczególnie sposób daje życie światu, niezależnie od jego zaklasyfikowania do ram rzeczywistości fikcji lub rzeczywistości kulturowej. Doświadczenie zawsze jest odtwarzane jako narracja; czytający za jej pośrednictwem zbliża się jedynie do wyobrażenia doświadczeń piszącego i daje się ponieść iluzji, iż „dotyka” świata, choć wyłącznie wędruje wśród kłamiwych z istoty swej słów.

Sięgnijmy teraz do zupełnie innej stylistyki. Otóż w literaturze jest tak, że im „cieńsza” warstwa rzeczywistości przedstawionej, im dany tekst jest mniej „realistyczny”, tym bardziej otwiera się on na różnorodne interpretacje, tym jego „metafizyka” bardziej do nas przemawia. Jak pisał onegdaj Jerzy Kmita: „Wzrost stopnia fikcjonalności rzeczywistości w nim [utworze literackim – W.J.N.] przedstawionej daje większą szansę «umetafizycznienia» warstwy symboliczno-metaforycznej; minimalizacja owego stopnia fikcjonalności jest zarazem maksymalizacją potencjalnej roli treści przedmiotowo-realistycznych w warstwie symboliczno-metaforycznej utworu literackiego. Ponieważ ta ostatnia warstwa jest właśnie przedmiotem komunikowania literackiego, przeto można nazwać ją również komunikowaną literacko wizją świata (artystycznie komunikowaną wizją świata – gdy mowa o jakichkolwiek dziedzinach sztuki)”.⁹

Jak się zdaje, sytuacja wygląda analogicznie w wypadku tekstów antropologicznych – im opisywane realia są bardziej egzotyczne albo oddalone w czasie, tym więcej przypo-

minają one literacki świat przedstawiony, tym mniej liczy się warstwa rzeczywistości przedstawionej z punktu widzenia jej zgodności z „rzeczywistością kulturową”. Teksty takie „otwierają” się zatem na odmienne odczytania. Nazwijmy je pozadyscyplinarnymi, choć pozostają one w pośrednim związku z antropologią choćby dlatego, że ich źródłem jest antropologiczna wyobraźnia. Czym jest jednak właściwie ta ostatnia?

Z pewnością pozostaje ona w bliskim związku z pojęciem wyobraźni estetycznej, oznacza bowiem zdolność kreowania obrazów i wyobrażeń, formowania przedstawień i tworzenia wizji, dla których rzeczywiste doświadczenie twórcy nie musi mieć podstawowego znaczenia. Wyobraźnia antropologiczna nie jest naśladowaniem rzeczywistości, ale zdolnością kreowania jej wizji w sytuacji konfrontacji ze światem odmiennym od tego, w którym żyjemy na co dzień. „Wyobraźnia stwarza wyobrażenia” – pisze Andrzej Mencwel, a „inspirować wyobrażenia to otwierać oczy, kierować wzrok, skupiać spojrzenie. Jeśli kultura jest swoistym porządkiem ludzkim wzniesionym ponad żywiołem przyrody, trzeba jako porządek ją pojmować. Zakłada się przeto, że nie jest ona zbiorem przypadkowym, nie jest rozproszoną konstelacją, lecz skupioną konfiguracją”¹⁰. Wierzyła w to głęboko Ruth Benedict, tworząc swą sugestywną wizję społeczeństw jako nośników odrębnych „wzorów kultury”. Cała właściwie klasyczna antropologia kultury kazała nam wierzyć, że nic w kulturze nie dzieje się przypadkowo, że nie ma zachowań bezsensownych, a każde społeczeństwo jest całością samowystarczalną. Kazała także wierzyć, że świat ludzkiej intencjonalności to jedna wielka tajemnica, ale jej sekrety dadzą się wyświecić – przedstawić. Rzecz oczywista, że w dyscyplinie tej toczyły się spory teoretyczno-metodologiczne, a poszczególne teorie kultury zawzięcie ze sobą konkurowały. Jednak po latach wszystkie one tracą na znaczeniu (kogo dziś ekscytuje polemika Lévi-Straussa z Malinowskim, a tego znów z Frazerem?), a tym co pozostaje, są poszczególne antropologiczne dzieła, prezentujące różne typy wyobraźni „mierzącej” się ze stylami życia niekiedy tak odległymi od naszego, że aż „zapraszającymi” do porzucenia naukowego rygoru na rzecz kreacji, która piękniej i pełniej o nich jest w stanie opowiedzieć.

W *Uwagach o poznawaniu dzieła naukowego* Roman Ingarden wyraźnie odróżnia prace literackie i naukowe. Przypomnijmy sobie tylko niektóre argumenty wielkiego badacza. Ingarden zauważa przeto, że jakkolwiek do dzieła naukowego należy także warstwa „przedmiotów przedstawionych”, analogicznie jak w dziele literackim, to jednak „sądy w nim występujące odnoszą się nie do tych przedmiotów przedstawionych, lecz w p r o s t do pewnych przedmiotów i stanów rzeczy istniejących n i e z a l e ż n i e od danego dzieła naukowego, w szczególności od przedmiotów realnych”¹¹. Nie mniej istotny dla Ingardena fakt, iż przedmioty przedstawione w dziele naukowym nie spełniają normalnie funkcji odwzorowywania przedmiotów niezależnych od dzieła naukowego; dzieje się tak dopiero wówczas, gdy „używamy” dzieła w obcej mu z istoty funkcji „informatora o tym, jaką «koncepcję» na temat pewnej sprawy miał autor, wówczas przedmioty przedstawione w dziele stają się widoczne dla czytelnika i zaczynają spełniać funkcję odwzorowywania”¹². Tylko w takim momencie nauka i literatura wykazują podobieństwo, ale jest ono przypadkowe.

Gdy jednak przyjrzymy się bliżej, jak konstruowane jest dzieło antropologiczne, od razu spostrzeżemy, że jego niezbywalnym elementem staje się właśnie moment przedstawiania „koncepcji” na temat kultury danego społeczeństwa, jaką ma badacz. Przyjęcie, że obce społeczeństwo to nie tylko niekiedy dziwaczność zachowań, ale odmienność języka i całego pojęciowego porządku (co to znaczy, że „wszyscy jesteśmy papugami”?),

wymusza na autorze tego tekstu ten typ refleksji nad założeniami, które należy przyjąć, aby w ów obcy świat wniknąć. Stąd to, co Ingarden nazywa „jakościami metafizycznymi” dzieła naukowego, nie jest w antropologii czymś przypadkowym, ale stanowi *raison d'être* działalności badawczo-pisarskiej. Nieistotne wydaje się, że niekiedy takie swoiste „metafizyczne zwątpienie” staje się męczącą manierą, ważne jest to, iż ono ma zawsze miejsce.¹³

Ingarden w tej samej pracy zwraca uwagę na jeden jeszcze bardzo istotny moment recepcji dzieła naukowego. I tak: „dzieła naukowe możemy czytać w dwojaki sposób: raz tak, że pragniemy przy pomocy lektury dowiedzieć się, jakie są przedmioty, o których dzieło traktuje, ale które same do dzieła **nie należą** i – o ile w ogóle istnieją – są w stosunku do dzieła w bycie **niezależne** [tj. transcendentne – W.J.B]; a więc np. w dziele historycznym traktującym o Napoleonie i jego czasach chcemy przy pomocy dzieła naukowego dowiedzieć się o samym Napoleonie, jaki on niegdyś był w rzeczywistości i co faktycznie zdołał (...) Możemy jednak czytać dzieło naukowe także w ten sposób, że chcemy się dowiedzieć, jakie myśli i koncepcje dany uczoney w swym dziele zawarł, jaki jest «obraz» świata lub jakiegoś jego wycinka, który on sobie wytworzył”.¹⁴

Otóż antropologia zmusza do obu rodzajów lektury, mało tego, bez zrozumienia, jak badacz-piszący pojmuje kulturę (transcendentny przedmiot dzieła), jak w nią „wnika” poznawczo i narracyjnie – niewiele się dowiemy o samej rzeczywistości przedstawionej; pozostanie ona dla nas niezrozumiała i nieprzenikniona. Podobnie jak dzieło literackie „odcina” nas od rzeczywistości dla siebie transcendentnej, zmuszając nas do stworzenia swej własnej „rzeczywistości”, podobnie dzieło antropologiczne „odcina” nas i separuje od rzeczywistości codziennej i oswojonej, zachęcając do kontemplacji swej własnej rzeczywistości, która jest rzeczywistością tekstu. Właściwym domem antropologa i jego czytelnika jest narracyjna relacja z podróżowania oraz nadawanie sensu doświadczeniu.

Pisanie i czytanie antropologiczne to zawsze meta-doświadczenie, dzięki któremu możemy się stać inni niż jesteśmy. Ziemia niczyja, o której wspominałem na początku, jest tedy w istocie wspólnym terytorium wzajemnego przenikania się wyobraźni antropologicznej i świata przedstawionego. Nie każdy musi się tam udawać, ale jeśli już to uczyni, czekają go niespodzianki, jakie zawsze oferuje wyszkolona wrażliwość. Antropologia nie jest literaturą *sensu stricto* – nie taka ma być konkluzja – ale mówi prawdę lub kłamie *jak* literatura.

Przypisy

¹ Por. J. Bruner. *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge Mass.. Harvard University Press 1986. s.12-13.

² M. V. Llosa. *Prawda kłamstw. Eseje o literaturze*, przeł. M. Lewicka, E. Ratajczak-Matusiak, J. Skórnicka, D. Walasek-Elbanowska, Rebis, Poznań 1998. s.10.

³ Ibidem. s. 7.

⁴ Ibidem. s. 8.

⁵ Ibidem. s. 9-10.

⁶ F. Nietzsche. *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: tenże *Pisma pozostałe, 1862-1875*, przeł. B. Baran, Kraków, Inter Esse 193. s.188.

⁷ R. Nycz. *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa, IBL 1995.

⁸ A. Kundera. *Sztuka powieści*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa, Czytelnik 1991. s.40.

⁹ J. Kmita. *Kultura i poznanie*, Warszawa, PWN 1985. s.163.

¹⁰ A. Mencwel. Wyobraźnia antropologiczna, „*Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*” 1995, 2. s. 36.

¹¹ R. Ingarden, *Uwagi o poznawaniu dzieła naukowego*, w: idem, *Studia z estetyki*, t. I, Warszawa, PWN 1966, s.106.

¹² Ibidem.

¹³ Zob. klasyczny przykład obecności owych „jakości metafizycznych” w pracy Liringa M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*, New Jersey, Princeton University Press 1982; zwłaszcza rozdział I, zatytułowany zwięźle „The self and the other”.

¹⁴ R. Ingarden, *Uwagi.....*, s. 110-111.

Zwrot postmodernistyczny albo powrót wielkich teorii w naukach społecznych

„To, że feminizm potrzebuje teorii, nie wymaga dyskusji (może dlatego, że często o tym mówiono). Nie jest natomiast do końca jasne, jakiej teorii potrzebuje, chociaż pewien wspólny zespół oczekiwań można w feministycznych tekstach odnaleźć. Potrzebujemy teorii, która pozwoli analizować funkcjonowanie patriarchy we wszystkich jego przejawach – ideologicznych, instytucjonalnych, organizacyjnych, świadomościowych – koncentrując się nie tyle na kontynuacji, co na zmianie. Potrzebujemy teorii, która pozwoli nam myśleć w kategoriach wielości i różnicy, a nie w kategoriach jedności i uniwersalności. Potrzebujemy teorii, która zerwie z pojęciowymi schematami podtrzymywanymi przez długą tradycję (zachodniej) filozofii, konstruującej hierarchiczny obraz świata wyrosły z przekonania o męskiej uniwersalności i kobiecej specyficzności. Potrzebujemy teorii, która umożliwi nam wyrażanie alternatywnych sposobów myślenia o płci kulturowej, bez konieczności podtrzymywania lub odwracania starych hierarchii. Potrzebujemy teorii użytecznej i odpowiedniej dla politycznej praktyki”¹.

Wypowiedź Joan W. Scott odzwierciedla oczekiwania, jakie pod adresem teorii wysuwają feministki. Innymi słowy, jakiej wiedzy i o czym potrzebują, jakie problemy powinna rozwiązywać postulowana przez nie teoria, jaki rodzaj praktyki wspierać. Nieco dalej Scott stwierdza, że wszystkie te feministyczne oczekiwania zdaje się spełniać poststrukturalizm, który narodził się w tym samym mniej więcej czasie i z podobnych powodów co feminizm, to znaczy pod koniec lat 60., kiedy młodzi kontestatorzy poszukiwali teorii zdolnej naruszyć polityczną spójność systemu². W maju '68 roku na murach Paryża, obok powszechnie znanych haseł, takich jak: „Władza dla wyobraźni”; „Bądźcie realistami, żądajcie niemożliwego”; „Zabrania się zabraniać”, pojawiło się wiele innych: „Człowiek nie jest ani głupi, ani inteligentny, ale wolny lub nie”; „Bezczelność jest nową siłą rewolucyjną”; „Granice = represja”; „Nie wyzwalam mnie, zrobię to sam”; „Profesorowie, jesteście tak starzy jak wasza kultura, wasza nowoczesność jest jedynie unowocześnieniem polityki”; „Ekonomia cierpi, pozwólmy jej umrzeć”; „Chcemy, żeby struktury służyły ludziom, a nie ludzkiej strukturze”; „Żadnego łatania, struktury są przegniłe”; „Bądź kwaśny, nie słodki” itd.³ Próbę przełożenia rebelianckiego ducha '68 roku na język teorii podjął poststrukturalizm.

Poststrukturalizm nigdy nie był jednolitą teorią. To raczej prąd czy też nurt intelektualny, który w zasadniczy sposób wpłynął na filozoficzny kształt postmodernizmu. Wolfgang Iser zauważa wprawdzie, że postmodernistycznej filozofii nie można sprowadzić do poststrukturalizmu, należy dostrzec inne stanowiska, składające się na filozoficzne spectrum postmodernizmu⁴, niemniej jednak wkład poststrukturalizmu, czyli myśli Foucaulta, Deleuze'a, Derridy i Lyotarda (od siebie dodałbym Lacana i Barthesa) był decydujący. Quentin Skinner z kolei, w przełożonej niedawno na język polski książce *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (1990), kreśli bardzo interesującą genealogię postmodernizmu, wiodącą od filozoficznej hermeneutyki Gadamera przez metodologiczny anarchizm czy też dadaizm Feyerabenda do dekonstrukcji Derridy, a więc

od zaakceptowania naszych własnych, kulturowo uwarunkowanych ograniczeń i przesądów w rozumieniu świata, przez pochwałę wielu sposobów dochodzenia do prawdy, aż po odrzucenie ideału właściwej interpretacji i uznanie, że każda interpretacja otwiera drogę kolejnym interpretacjom⁵.

Możemy teraz przejść do wyłożonej w tytule tezy. Postmodernizm utożsamiam z myślą zrodzoną z rebelianckiego ducha kontrkultury końca lat 60., natomiast przez powrót wielkich teorii rozumiem wpływ poststrukturalizmu oraz przywołanej tu postmodernistycznej tradycji filozoficznej na nauki społeczne, a dokładniej rzecz ujmując – reorientację tych ostatnich pod wpływem analiz dyskursywnych i tekstualnych praktyk. Przyjąć bowiem możemy, że o ile poststrukturalizm dzieli ze strukturalizmem wiele istotnych przekonań – wyróżniona rola języka i procesu tworzenia znaczeń, krytyczny stosunek do historyzmu itd.⁶, to tym, co wyraźnie odróżnia poststrukturalizm od wcześniejszego odeń strukturalizmu, jest pogląd, że prawda nie znajduje się ani poza tekstami, w jakichś głębokich strukturach, ani w samych tekstach, lecz wytwarzana jest w nieustannej interakcji czytelnika i tekstu⁷. Jest to zawsze prawda zmienna, wieloraka, niedająca się pochwyć i dlatego unikająca tego, co Foucault nazywa „efektem władzy”. „Prawda – mówił Foucault w jednej ze swoich najczęściej chyba cytowanych wypowiedzi o związkach wiedzy z władzą – nie istnieje poza władzą... Prawda należy do tego świata; jest narzucana za pomocą różnych form przymusu i rodzi typowe efekty władzy. Każde społeczeństwo ma swój reżym prawdy, swoją ogólną politykę prawdy, to znaczy takie typy dyskursu, które akceptuje i uznaje za prawdziwe; takie mechanizmy i instancje, które pozwalają mu odróżniać wypowiedzi prawdziwe od fałszywych oraz środki sankcjonujące ten rozdział; wreszcie własne techniki i procedury uzyskiwania prawdy; a także status przypisany tym, którzy są upoważnieni do orzekania, co w danym czasie uchodzi za prawdę”⁸.

Od „social sciences” do „human sciences”

Omawiając zmiany, jakim w ostatnich dziesięcioleciach podlegały badania historyczne, amerykański historyk Lynn Hunt podkreśla znaczenie socjologii i ogólnie nauk społecznych, takich jak demografia i ekonomia, dla historycznej refleksji. Przejście od tradycyjnej, politycznej historii do historii społecznej, jakie na szeroką skalę nastąpiło po II wojnie, zostało zainspirowane, z jednej strony – przez marksizm, z drugiej – przez historyków *Annales*, z Fernandem Braudelem na czele, pisze Hunt. Jednak pod koniec lat 70. socjologię zaczęła wypierać antropologia, co wiązało się z przesunięciem zainteresowań historyków ze struktur społecznych na kulturę oraz przejściem od „przyczynowego wyjaśniania” do „interpretowania znaczeń”. Hunt podkreśla tu szczególnie rolę Clifforda Geertza i jego koncepcji kultury wyłożonej w pracy *The Interpretation of Cultures* (1973). Oczywista dla marksizmu i historyków społecznych hierarchia wyjaśniania, biegnąca od biologii i topografii do ekonomii i społeczeństwa oraz dalej do polityki i kultury, została zakwestionowana. Za sprawą Foucaulta, Derridy i Geertza zaczęto traktować całą rzeczywistość społeczną jako konstrukt kulturowy, skupiając się na sposobach, w jakie rzeczywistość ta jest konstruowana, a więc na dyskursach tworzących znaczenia oraz porządkujących i prezentujących ludzki świat⁹.

Podobny obraz współczesnego stanu badań historycznych przedstawił kilka lat temu Jerzy Topolski, jeden z najbardziej konsekwentnych rzeczników społecznej historii wzorowanej na szkole *Annales*. Pod wpływem postmodernizmu oraz autorów przygotowują-

nych filozoficzny grunt dla postmodernistycznego myślenia Nietzschego, Heideggera, Gadamera – pisał Topolski – historycy porzucili metanarrację na rzecz operujących wieloma językami mikronarracji; epistemologię zastąpili retoryką; kategorię prawdy wymienili na prawdę konwencjonalną (Topolski ma tu na myśli tezę, że prawda jest jedynie tym, co uchodzi za prawdę w obrębie danego dyskursu), a krytykę źródeł historycznych na dekonstrukcję tekstów, która nie ma końca, bo nie ma raz na zawsze ustalonych znaczeń¹⁰. Topolski jest bardziej krytyczny wobec postmodernistycznie zorientowanej historiografii niż Hunt, a postmodernistyczny zwrot w badaniach historycznych wiąże w większym stopniu z tekstualizacją niż antropologizacją historii, raczej z wpływem Haydena White'a i jego literackich modeli na badania historyczne (*Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, 1978) niż z Cliffordem Geertzem i jego „zagęszczonym opisem” (*thick description*), choć docenia znaczenie tego ostatniego¹¹.

Jeden z wyróżników postmodernistycznej historiografii stanowi dla Topolskiego narratywizm, a dokładniej – narratywistyczna filozofia historii rozwijana przez takich autorów, jak przywołany tu White oraz Frank Ankersmit i Dominick LaCapra. Jest to o tyle interesujące, że w metodologicznych dyskusjach historyków narracja była przez długi czas przeciwstawiana teorii – „narracje przedstawiające fakty” przeciwstawiano „teoretycznym modelom wyjaśniającym” – i uważana za przednaukową czy też wstępną fazę badań historycznych¹². Postmodernizm sięga do tej „przedteoretycznej”, „przednaukowej” fazy, jednakże nie po to, żeby zamazywać granice między nauką a retoryką czy literaturą, jak powiada Topolski, lecz po to, żeby przyjrzeć się temu, jak wytwarzane są teorie, jak rodzą się dyskursy uznawane za zdolne do ukazywania historycznej prawdy. Bliższe wejrzenie w problematykę narracji uwidacznia bowiem, że to, co wydawało się zaledwie środkiem do przekazywania historycznej prawdy, formą, jaką przyjmuje historyczna treść, samo jest wypełnione treścią¹³.

Rodzi się tutaj oczywiście pytanie, gdzie w tym wszystkim jest miejsce dla teorii? Czy teoria ma się zajmować projektowaniem nowych typów narracji historycznej, czy też badać istniejące narracje? Jaki pożytek z narratywistycznej filozofii historii może wyciągnąć normalny (w sensie Thomasa Kuhna) historyk? Odpowiedź jest prosta. Historyk zawsze wychodzi od jakichś narracji, ponieważ ludzie jakoś rozumieją wydarzenia, które przeżywają i dają temu wyraz, a więc w jakiś sposób o nich mówią, a tym samym wpisują je w pewne ciągi narracyjne. Historyk nie znajduje się ani poza, ani tym bardziej ponad tymi narracjami; jest w nie włączony i buduje swoją opowieść w ramach istniejących dyskursów. Teoria powinna zatem badać praktyki dyskursywne, jak one się rodzą, rozwijają i zyskują społeczne uprawomocnienie, ponieważ praktyki te nie tyle opisują rzeczywistość społeczną, co wpisują w nas określone tożsamości, potrzeby, pragnienia, oczekiwania. Praktyki te nakazują raz jeszcze przemyśleć relacje pomiędzy symbolicznym (kulturowym) i społecznym oraz zastanowić się nad statusem nauk społecznych.

Poststrukturalistyczne zainteresowania dyskursywnymi praktykami zmieniło nie tylko charakter badań historycznych, ale wpłynęło także na reorientację nauk społecznych. Steven Seideman mówi nawet o końcu teorii socjologicznej i proponuje, aby teorie socjologiczne (*sociological theories*) zastąpić teoriami społecznymi (*social theories*)¹⁴. Różnica pomiędzy nimi polega na tym, że teorie socjologiczne wykazywały zawsze ambicje tworzenia powszechnie ważnych, całościowych modeli życia społecznego, podczas gdy teorie społeczne przyznają się do swojej lokalności i partykularności. Jak to możliwe, pyta Seideman, że poznający podmiot, obciążony partykularnymi interesami i przesąda-

mi z racji tego, że żyje w określonym społeczeństwie, w określonym czasie i zajmuje określona pozycję społeczną wyznaczaną przez przynależność klasową, płciową, rasową, etniczną, religijną, może wytwarzać powszechnie ważne pojęcia, sposoby wyjaśniania i kryteria oceny? Jak można głosić, że ludzie są wytworem konkretnych, socjohistorycznych warunków, w jakich żyją, i jednocześnie twierdzić, że mogą się z nich wyzwolić, tworząc ponadlokalne, uniwersalnie ważne pojęcia i kryteria? Jak możemy uniknąć podejrzenia, że każde posunięcie kulturowo uwarunkowanego podmiotu zmierzające do uogólnienia jego pojęciowej strategii nie jest jedynie próbą narzucenia innym swoich lokalnych, partykularnych przekonań?¹⁵

XIX- i XX-wieczne teorie socjologiczne rozwijały się w złudnym przeświadczeniu, że tworzą uniwersalnie ważną wiedzę o społeczeństwie, opartą na czysto rozumowych, racjonalnych przesłankach, niepoddaną żadnym partykularnym (ideologicznym) interesom. Tymczasem same były wytworem określonej ideologii – wytworem nowoczesnej ideologii modernizacji, oświecenia (racjonalizacji) i postępu. Ta dwoistość występuje u wszystkich wielkich teoretyków socjologii, od Marksa i Durkheima po Webera i Parsonsa, od Znanieckiego po Ossowskiego, u których teoria socjologiczna splata się z pewną wizją społeczeństwa, czyli teorią społeczną. Czy teorie społeczne mogą wyzwolić się od ideologii? Poststrukturalizm udziela na to pytanie dość jednoznacznej odpowiedzi. Nie, ponieważ prawda nie istnieje poza językiem, a każdy język jest czymś językiem, a więc przenosi sensy, których autor konkretnej wypowiedzi nie musi być do końca świadom. Nie, ponieważ świat społeczny nie jest ani obiektywny, ani subiektywny, lecz jest wynikiem walki różnych grup o naturę i znaczenie rzeczywistości społecznej. Nie, ponieważ tworzone przez badaczy społecznych opowieści na temat rzeczywistości społecznej są jednymi z wielu opowieści, a ich wyższość, jeśli istnieje, wynika z narzuconego społeczeństwu „reżymu prawdy” (*regime of truth*), żeby raz jeszcze przywołać Foucault, a więc z próby przekształcenia teorii społecznych w teorie socjologiczne, które w imieniu obiektywnej, naukowej prawdy miałyby kontrolować rozwój społeczny.

Co w tej sytuacji pozostaje? Krytycyzm i epistemologiczna podejrzliwość wobec zabiegających o dominację dyskursów. Angażowanie się w publiczne konflikty i debaty w celu zwiększania zakresu wolności i sprawiedliwości. Dekonstrukcja fałszywych zamknięć i wspieranie już istniejących oraz potencjalnie obecnych w społeczeństwie możliwości. Co jeszcze? Wyrzeczenie się jednego z intelektualnych przesądów, że posiada się rozwiązania odpowiednie dla ludzi, z którymi nie dzieli się życia i problemów. „Od zarania zachodniego racjonalizmu – pisze Feyerabend – intelektualiści uważają siebie za nauczycieli, świat za szkołę, a ludzi za posłusznych uczniów. Jest to jasno wyrażone u Platona. Takie samo zjawisko występuje u chrześcijan, racjonalistów, faszystów, marksistów. (...) Obecnie uważam to za nieznośną zarozumiałość”¹⁶. Rezygnacja z tego przesądu, z tej nieznośnej zarozumiałości intelektualistów, oznacza przejście od nauk społecznych do nauk humanistycznych, od nauk o człowieku do „ludzkich nauk”, w których człowiek traktowany jest jako wytwórca dyskursów kształtujących świat, w którym żyje. Jest to też zwrot ku takiej teorii, o jaką pytają feministki, ku teorii odpowiadającej na oczekiwania konkretnych grup społecznych i biorącej pod uwagę konsekwencje oraz moralno-praktyczne skutki teorii.

Przypisy

¹ J.W. Scott, *Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism*, in: *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*, ed. S. Seidman, Cambridge 1994, s. 282.

² Zob. charakterystyczny dla tamtego czasu manifest czterech młodych socjologów, którzy piszą: „Hipokryzja obiektywności, apolityczności, niewinności badań jest w naukach społecznych bardziej skandaliczna niż gdziekolwiek indziej i musi być odsłonięta”. Daniel Cohn-Bendit, Jean-Pierre Duteuil, Bertrand Gerard, Bernard Granautier, *Dlaczego socjologowie?* (1969). Polski przekład ukazał się w tomie *Czy kryzys socjologii?* red. J. Szacki, Warszawa 1977, s. 304.

³ Hasła paryskiego maja cytuję za publikacją M. Rohana, *Paris '68. Graffiti, Posters, Newspapers & Poems of the Events of May 1968*. London, 1988.

⁴ Welsch wymienia tu tzw. postmodernistów anonimowych, którzy nie przyznają się do pokrewieństwa z postmodernizmem, jak Feyerabend i Marquard; krytyków postmodernizmu, którzy odkrywają w nim tak wiele wartości, że mogą być podejrzewani o przejście na stronę postmodernizmu, jak Wellmer; oraz autorów rozwijających samodzielną wizję postmodernizmu, jak Vattimo. Uderza brak w tym zestawieniu pragmatycznej wersji postmodernizmu reprezentowanej przez Rorty'ego i Shustermana. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 56-57. W sprawie związków poststrukturalizmu z postmodernizmem, zob. G. Dziamski, *O postmodernizmie najszerzej pojętym*, w *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, red. A. Jamroziakowa, Warszawa-Poznań, 1993.

⁵ Q. Skinner, *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, przeł. P. Łozowski, Lublin 1998, s. 13 (wstęp), (Książka została, niestety, bardzo źle spolszczona, tak że miejscami jest prawie nieczytelna).

⁶ Zob. M. Sarup, *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*, New York-London-Toronto 1988.

⁷ Por. A. Szahaj, *Teksty na wolności. Strukturalizm, poststrukturalizm, postmodernizm*. „Kultura Współczesna” 1993, nr 2.

⁸ Cyt. za *Truth and Power*, in: *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow, New York 1984, s. 72-73. Fragment ten pochodzi z pracy M. Foucaulta, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. C. Gordon, New York 1980. Na temat relacji między wiedzą i władzą u Foucaulta, a dokładniej między prawdą i wolnością oraz kwestionowaną przez francuskiego filozofa tezą o wyzwaniu przez prawdę, zob. Ch. Taylor, *Foucault o wolności i prawdzie*, w: *Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Poznań 1998.

⁹ L. Hunt, *History Beyond Social Theory*, in: *The States of „Theory”*, ed. D. Carroll, Stanford 1990.

¹⁰ J. Topolski, *Tendencje postmodernistyczne w historiografii*, in: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?* red. T. Kostyrko, Warszawa 1994, s. 123.

¹¹ Więcej na temat postmodernistycznego zwrotu w historiografii pisze Ewa Domańska, zob. E. Domańska, *Historiografia czasu postmodernizmu po postmodernizmie (retrospekcja)*, w: *Wobec kultury. Problemy antropologa*, red. E. Karpińska, Łódź 1996.

¹² Zob. J. Topolski, *Pojmowanie teorii w naukach społecznych i historii*, w: *Teoria wiedzy historycznej*, Poznań 1983, s. 162. Zobacz co o podobnym rozróżnieniu, na terminy obserwacyjne i teoretyczne, pisze P. Feyerabend w *Przeciw metodzie*, przeł. S. Wiertelwski, Wrocław 1996, s. 151.

¹³ Szerzej pisze o tym Hayden White. H. White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore 1987. Na temat teorii jako praktyki i praktycznych aspektów tworzenia, wspierania i odrzucania teorii, zob. Ch. Taylor, *Teoria społeczna jako praktyka*, w: *Świat przeżywany*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1993.

¹⁴ S. Seideman, *The End of Sociological Theory*, in: *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory...*

¹⁵ *Ibidem*, s. 123–124.

¹⁶ P. Feyerabend, *Przeciw metodzie...* s. 263.

Na obrzeżach konstrukttywizmu - na obrzeżach myślenia

„Myślenie – zanim zarysuje, naszkicuje przyszłość, powie, co należy czynić, zanim zachęci lub tylko zaalarmuje, już w chwili narodzin jest samo w sobie działaniem - niebezpiecznym aktem”¹ – napisał Michel Foucault. Jako wierny Nietzscheanista projektował on genealogie podstawowych kategorii i reguł zachodniego myślenia. Nurt konstrukttywizmu społecznego jest w tymże właśnie duchu analizą najbardziej fundamentalnych rozróżnień kultury zachodniej, rozróżnień pojęciowych, będących zarazem rozróżnieniami normatywnymi. Konstrukttywizm jest odmianą dociekań genealogicznych, podważających oczywistości, wśród których jesteśmy zdomowieni. Filozofie w ten sposób zaprojektowane wzbudzają zrozumiałą opór, odczuwane są jako niebezpieczne. Konstrukttywizm rozmontowuje uniwersalność takich faktów naszego doświadczenia potocznego jak: świat jako instancja stawiająca opór, jednostka, ciało, ból, a nawet śmierć, albowiem konstrukttywizm wskazuje na ich historyczność. Projekt desakralizacji procesu poznania uderza przede wszystkim w mechanizm przyznawania pewnym sądom statusu konieczności w naszym społeczeństwie i świecie. To, co występuje w kulturze jako uniwersalne, faktyczne, rzeczywiste, z perspektywy konstrukttywizmu staje się rozróżnieniem utrwalonym społecznie, czymś historycznym w swej genezie. Taka koncepcja oznacza demontowanie fundamentów naszego świata. Konstrukttywizm oferuje zestaw metafor i sposobów myślenia o nas samych, które ze swej istoty wymagają porzucenia starych ścieżek artykulacji i postrzegania. Przyjęcie i konsekwentne prześledzenie tego modelu oznacza przekonfigurowanie znacznych obszarów własnego umysłu.

Celem tego eseju jest próba przemyślenia konstrukttywizmu od początku. Po pierwsze: na tle dyskusji, jaka już się odbyła wokół książki Andrzeja Zybertowicza,² czytelnej artykulacji konstrukttywizmu społecznego na gruncie polskiej humanistyki. Po drugie: na tle koncepcji bardzo bliskich konstrukttywizmowi. Mam tu na myśli głównie oferty ze strony: Brunona Latoura, Johna Lawa, Josefa Mitterera, Wilfrida Sellarsa, Richarda Rorty’ego, George’a Lakoffa i Marka Johnsona.

Najpierw proponuję przemyślenie samego jądra konstrukttywizmu: karkołomnej propozycji zniesienia dualizmu wiedza – świat. Następnie rzut oka na obrzeża, a więc na kwestię społecznego konstruowania jednostki i bólu, a także kilka uwag w materii reinterpretacji kategorii przemocy w obliczu tychże przemyśleń. Na zakończenie obraz konstrukttywizmu w planie metateoretycznym oraz kilka uwag o jego wartości jako stylu myślenia.

1. Druga strona dyskursu

Konstrukttywistyczny model poznania, jak pisze Andrzej Zybertowicz: „znosi (a przy najmniej próbuje to uczynić)”³ dualizm między wiedzą (językiem) a światem. Mówiąc

o eliminacji różnicy ontologicznej pomiędzy wiedzą i światem, książka Zybertowicza prezentuje „historię” krystalizowania się owej dychotomii w kulturze zachodniej. Zabieg zniesienia dychotomii pomiędzy wiedzą a światem może zostać krytykowany poprzez przywołanie faktu, iż mówienie o zniesieniu dualizmu, tak jak każde mówienie, musi zakładać jakiś typ dualizmu, choćby dualizm między mówieniem a tym, o czym się mówi. Projekt wyeliminowania dychotomicznego rozróżnienia pomiędzy mówieniem a tym, o czym mowa, wydaje się być niemożliwy do przeprowadzenia w obrębie języka, którego używamy. Konstruktywizm jednakże nie zawiera takiego projektu. Postulat całkowitej eliminacji dualizmu zakładałby, iż możliwa jest kreacja nowych modeli myślenia całkowicie nowymi środkami i to przy zachowaniu zrozumiałości (kontakty z czytelnikami). Są to wymagania zbyt wysokie, do których konstruktywizm bynajmniej nie aspiruje.⁴ Jak pisze Richard Rorty: „Z konieczności przewrotu zrazu bronić trzeba tylko złymi argumentami, a potem dopiero może dojść do normalizacji języka, która zdoła go wyrazić”.⁵ Dlatego właśnie konstruktywizm musi mówić dualizującym językiem, że chce ten język porzucić. Przynajmniej w punkcie wyjścia konstruktywizm musi zakładać dualizm, jest to warunek jego „minimalnej wrażliwości empirycznej” na... nawyki myślowe Czytelnika. Mimo tego pewne sformułowania, którymi artykułowany jest konstruktywizm, odczytywane są jako ustępstwa nie tyle na rzecz starego języka, ale starej dychotomii.⁶ Chodzi tu głównie o założenie rzeczywistości, która, choć nieznaną, to stawia opór i daje się poznawać.

Jak pisze Josef Mitterer w książce *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*,⁷ zakładanie tzw. drugiej strony dyskursu, czyli rzeczywistości poza dyskursem (językiem, wiedzą), automatycznie ów dyskurs rozdwaja. Ów zabieg rozdwajania rodzi większość podstawowych problemów filozoficznych. Zdaniem Mitterera, zachodzi to także w przypadku tzw. agnostycyzmu, kiedy to utrzymuje się, iż ewentualne przedmioty poza opisami nie są żadnymi instancjami rozstrzygającymi. Autor ten proponuje rozwijanie niedualizującego sposobu mówienia, gdzie przedmiot opisu i opis stanowią jedność w tym sensie, że ów przedmiot jest opisem zastanym, wykonaną już wcześniej częścią ciągłego procesu opisywania. W duchu myślenia niedualizującego nie zakłada się tożsamości przedmiotu, ponieważ kontynuowanie opisu jest modyfikowaniem przedmiotu. Otóż w ten właśnie sposób można rozumieć założenie „oporu rzeczywistości”, a także warunek „minimalnej wrażliwości empirycznej” w konstruktywizmie społecznym Andrzeja Zybertowicza. „Minimalna wrażliwość empiryczna” teorii oznacza, iż musi być ona otwarta na to, co postrzegane jest jako przyroda. Tak zwana „przyroda” lub szerzej: „rzeczywistość” posiada status „materialnego” podłoża teorii. Cechą owego podłoża jest niemożność wypreparowania go z kultury, albowiem ma ono wpływ tylko jako twór już kulturowo przefiltrowany, kulturowo współtworzony. Kontynuując ten tok rozumowania, można powiedzieć, iż tak zwany opór świata byłby dla konstruktywisty oporem metafor i rozwarstwień, które uległy skonwencjonalizowaniu; byłby to opór innych ludzi podtrzymujących owe normatywne rozróżnienia. Konstruktywizm społeczny to model myślenia, w którym w ramach rzeczywistości kulturowej wyróżniamy między innymi tzw. naturę, w ten sposób, iż pewnym obiektem kulturowym przysługuje specyficzny status i specyficzne reguły mówienia o nich.

W krytykach konstruktywizmu operuje się nagminnie figurą retoryczną pojedynczego konstruktywisty, który samotnie winien kreować fakty *ex nihilo*. Polemizując z konstruktywizmem, badacze zapytują, dlaczego człowiek nie potrafi

konstruować faktów w sposób dowolny (takich, jak własna śmierć lub przedmioty codziennego użytku).⁸ Tymczasem na gruncie konstruktywizmu nie ma miejsca na imputowaną mu dowolność konstruowania (ani tym bardziej na konstruowanie w pojedynkę), ponieważ wcześniejsze reguły i rozwarstwienia, jako że są społecznie zinstytucjonalizowane, nie dopuszczają bynajmniej rozwinięć dowolnych. Normy społeczne stawiają opór o różnym stopniu nasilenia, dlatego możemy mówić o faktach kulturowych o różnej elastyczności. Opór stawiany przez normy i instytucje społeczne w konstruktywizmie nazywany jest „materialnymi kosztami konstruowania”. Wydaje się przeto, że sugerowanie rozpasanej dowolności konstruowania płynie w dużej mierze z ignorancji socjologicznej. Socjologia wszak uczy, iż instytucje społeczne nie są bynajmniej nieograniczenie plastyczne.

Próba zniesienia dualizmu między wiedzą a światem rodzi pytanie, czy w konstruktywistycznym modelu druga strona dyskursu nie istnieje, czy też nasz dyskurs o niej po prostu niczego nie mówi? Możliwe wydaje się takie ujęcie tego problemu, iż „świat” czy też „druga strona dyskursu” to dla dyskursu jego własny postulat, figura retoryczna powoływana jako instancja rozstrzygająca w sporach. Funkcjonowaniu dyskursu towarzyszy założenie, że odnosi się on do rzeczywistości pozadyskursywnej. Taka perspektywa oznaczałaby i to, iż drugiej strony dyskursu nie da się porzucić, ale nie ze względu na istnienie świata na zewnątrz, lecz ze względu na to, iż postulowanie świata (produkowanie tego pozoru, iż mówi się o tamtej stronie) jest niezbędną cechą mówienia, języka, wytwarzania wiedzy (a zwłaszcza wiedzy wytwarzanej przez naukę i obdarzanej statusem obiektywności).

Postulat świata jako niezależnej instancji rozstrzygającej w sporach należy do centralnych pryncypiów kultury zachodniej. Dzięki skonstruowaniu takich reguł myślenia i mówienie zaistniała i uprawomocniła się szansa na to, by w sporach nie zawsze wygrywała strona silniejsza. Instancja rozstrzygająca, świat, niezależny od naszych pojęć, ale odczytywany przez jednostkę posługującą się owymi pojęciami, sprzyja, rzecz jasna, procesowi wyodrębniania się jednostki. Możliwość odwołania się do świata obdarza jednostkę racją w dyskusji, uprawomocnia jej ewentualny opór wobec strony fizycznie przeważającej w społecznych walkach. Dualistyczne rozróżnienia pomiędzy światem i wiedzą funkcjonowały jako warunek dialogów toczonych między ludźmi. Zaś postawa otwarcia na dialog jest fundamentem instytucji społeczeństwa demokratycznego, które umożliwiło fenomen praw jednostki i jej emancypacji w kulturze Zachodu. Wyrugowanie schematów konstruowania uprawomocnień, w którym świat jest niezależną instancją rozstrzygającą, może otworzyć przestrzeń dla zjawisk społecznych etycznie niebezpiecznych i nieprzewidywalnych, takich jak destabilizacja demokratycznych instytucji społecznych, zwiększenie podatności jednostek na manipulację. Jeżeli toczący się w naszej kulturze dialog (wiedza) nie mówi o świecie, ale polega na tym, iż to my sami ze sobą rozmawiamy według przygodnych reguł, które sami stworzyliśmy, obwarowaliśmy normami i instytucjami, to tym bardziej jesteśmy odpowiedzialni za kształt tego dialogu, wolny dostęp do niego i za jego kontynuację. Jak pisze Rorty: „filozof powinien przede wszystkim poczuwać się do odpowiedzialności za trwanie konwersacji Zachodu”.⁹ Troska o podtrzymywanie wielogłosowego, tolerancyjnego dialogu jest zrozumiała, o ile nie mamy już nadziei na sformułowanie uniwersalnych uprawomocnień instytucji, na których nam zależy. Odpowiedzialność staje się wartością kluczową, gdy przyjmujemy, iż myśl nie sięga na zewnątrz, a tylko się wewnętrznie rekonfiguruje. Metamorfozy myśli to przecież równoczesne zmiany rzeczywistości społecznej. Jeżeli

prawo każdego człowieka i każdej wspólnoty do artykułowania własnego dyskursu funkcjonuje jako wartość i równocześnie brak jest instancji ograniczających czy wykluczających pewne narracje za nas, to ciężar odpowiedzialności etycznej spoczywa na nas, na uczestnikach społecznego dialogu. Unikanie odpowiedzialności nie jest możliwe mimo wyraźnej ku temu tęsknoty. Nie da się ukryć – historia kultury jest także historią kreowania odpowiedzialności za nas samych, w stronę autorytetów, absolutów i „uniwersalnych” instancji rozstrzygających, takich między innymi jak „rzeczywistość”, czyli druga strona dyskursu.

Francuski badacz, przedstawiciel tzw. społecznych studiów nad nauką,¹⁰ Bruno Latour pisze, iż spór pomiędzy naturalizmem realizmem a konstruktywizmem toczy się w jednym wymiarze, rozpostartym pomiędzy dwoma biegunami: przyrodą oraz społeczeństwem. Naturalizm wyjaśnia oba bieguny w terminach przyrodniczych, różnego rodzaju socjologizmy zaś – w społecznych. Latour nazywa redukcjonistyczne sposoby myślenia myśleniem asymetrycznym, krytykując zarazem ich nieadekwatność, sam zaś proponuje nowe myślenie symetryczne będące właściwie nową ontologią.¹¹ Wysuwa on oryginalną koncepcję stanowiącą próbę zniesienia dychotomii podmiot/przedmiot oraz dającą się uzgodnić z monizmem konstruktywizmu społecznego. Koncepcja Latoura, a także *actor-network theory*, reprezentowana między innymi przez Johna Lawa są, podobnie jak konstruktywizm społeczny, próbami skonstruowania metaforyki i języka pracującego w obliczu zawieszenia pewnych fundamentalnych dychotomii. Chodzi tu o dychotomie konstytuujące epokę modernizmu – dychotomie, które odzwierciedla tzw. relacja epistemologiczna.¹² Przedstawmy je pokrótce.

Latour wskazuje, iż około XVII wieku zostały skonstruowane w kulturze zachodniej dwa bieguny, rozumiane jako swego rodzaju czyste i transcendujące siebie nawzajem, bieguny te to przyroda oraz społeczeństwo. Różnica ontologiczna pomiędzy nimi jest dla niego czymś sztucznym. Porzucając ontologię opartą na dualizmie tego, co naturalne, i tego, co społeczne, Latour kreśli własną monistyczną ontologię sieci – całości wiążących elementy ludzkie (*human*) i nie-ludzkie (*non-human*), podmiotowe i przedmiotowe. Za Michelelem Serresem Latour nazywa te całości *quasi-objektami*, wskazuje, iż nie są one ani społeczne, ani przyrodnicze czy naturalne – myślenie w terminach uwydatniających różnice ontologiczne między naturą a społeczeństwem jest bowiem w ramach koncepcji Latoura nieadekwatne. *Quasi-objekty* są wytworami praktyki: naukowej, technologicznej, eksperymentalnej i historycznej. Proponuje on rozważanie ich także pod kątem stopnia stabilności. Im wyższy stopień stabilności uzyskują hybrydalne całości, o których pisze Latour, tym bardziej stają się one obiektywne. Społeczne studia nad nauką zajmują się badaniem stanów przyrody/społeczeństwa w fazie ich wyłaniania się, gdy są jeszcze niestabilne (np. pompy powietrznej Roberta Boyle’a czy mikrobów Pasteura). Pisząc, iż staliśmy się *non-modern*, Latour ma on na myśli to, iż wiemy, że dychotomiczne rozróżnienia ontologiczne na to, co naturalne, i to, co społeczne, nie były konieczne. Co więcej, nigdy nasz świat nie był tak naprawdę modernistyczny, ponieważ na poziomie codziennej praktyki dychotomiczne rozróżnienie: przyroda – społeczeństwo nigdy nie miało miejsca i zawsze wyłaniały się nowe hybrydalne całości. Latour proponuje nie rozdzielać przedmiotów i podmiotów, a w zamian używać intencjonalność rzeczom, socjalizować materię i redefiniować to, co ludzkie (*human*).¹³ W podobnym tonie kreśli swoją koncepcję *semiotyki rzeczywistości materialnej* John Law.¹⁴ Podważa on w niej dychotomie pomiędzy strukturą a działaniem, tym, co ludzkie i nieludzkie. Podkreśla, iż w jego projekcie chodzi nie tyle o zniesienie powyższych dychotomii, ile o

ujęcie ich jako efektów, skutków – czegoś, co nie jest dane w porządku rzeczy. Użyta przez Lawa metafora sieci wskazuje na to, iż aktorzy, przedmioty oraz ich tzw. cechy esencjalne wyłaniają się jako efekty wewnątrzsięciowych relacji (podobna zasada funkcjonowała w teorii dyskursów Michela Foucaulta). Sieci posiadają różne stopnie stabilności, a to, co nazywamy obiektywnością, pojawia się w efekcie silnego ustabilizowania się pewnych fragmentów sieci.

We współczesnej humanistyce ma miejsce prawdziwa batalia przeciwko dychotomiom, wiedza (język) – świat, kultura – natura. Ukazanie przygodności i historyczności owych dychotomii stawia pod znakiem zapytania całą zachodnią ontologię i epistemologię.

2. Społeczne konstruowanie jednostki

W obrębie konstruktywizmu społecznego takie uniwersalne fakty doświadczenia potocznego jak ciało, ból, jednostka, wrażenia zmysłowe ujmowane są jako fakty społecznie konstruowane, jako historyczne instytucje, dobrze rozpowszechnione metafory. Narracja biologiczno – medyczna, na skutek procesów medykalizacji znacznych obszarów współczesnej kultury, monopolizuje sposoby myślenia o ciele, jednostce itd¹⁵. Zakorzenie dyskursu biologii i medycyny w sferze doświadczenia potocznego utrudnia recepcję też o historyczności ciała, bólu, jednostki.

W połączeniu z omówionym wyżej postulatem zniesienia dualizmu między wiedzą i światem koncepcja społecznego konstruowania jednostki jest w konstruktywizmie czymś więcej niżli tylko zestawem nowych metafor czy interpretacji. Przemysłenie zagadnienia społecznego konstruowania jednostki wymaga przeprowadzenia modyfikacji dotychczasowych reguł funkcjonowania naszych umysłów, co jest procesem o nieodwracalnych konsekwencjach. Jak pisze Maciej Forycki: „Dokonuje się tu interwencji, która wyklucza powrót do stanu pierwotnego, ponieważ będąc swego rodzaju autowiwisekcją osobowości wymaga destrukcji aksjomatów własnej mentalności”¹⁶. Koncepcje takich badaczy jak Wilfrid Sellars, Daniel Dennett, Lakoff i Johnson, Wojciech Kalaga pozwolą dookreślić przestrzeń myślową, w której teza o społecznym konstruowaniu jednostki może zostać rozpatrzona. Analizy niektórych z wymienionych wyżej badaczy nie cofają się przed kwestią społecznego konstruowania takich „bazowych” doświadczeń człowieka jak introspekcja, odczuwanie bólu czy odczuwanie innych wrażeń zmysłowych. Oswojenie się z tego rodzaju koncepcjami redukuje absurdalność przypisywaną na pierwszy rzut oka konstruktywizmowi. Za Richardem Rortym można powiedzieć, że to stary słownik, którym dysponujemy, ogranicza nasze rozumienie tych kwestii. To właśnie ciasne ramy tego słownika i sprzężonych z nim metafor powodują, że konstruktywizm odrzucany jest jako paradoksalny.

Społeczny proces tworzenia jednostki jako różnej od otoczenia, jednostki jako subiektywności zdolnej do wewnętrznego doświadczenia ciała i wrażeń zmysłowych (w tym bólu) wymaga, co dla konstruktywisty oczywiste, wielu rozwarstwień kulturowych i jest procesem niestłuchanie złożonym. Szkic społecznej historii owych rozwarstwień zawiera rozdział siódmy książki Zybertowicza. Rozdział ten opisuje między innymi proces „odklejania” się języka od świata, który postępuje od magicznego myślenia synkretycznego ku wynalezieniu w kulturze fikcji, pisma, autonomii jednostki, prawdy. W efekcie krystalizowania się tychże rozróżnień język nabiera statusu mapy, która odzwierciedla świat. Za Wilfridem Sellarsem warto podkreślić, iż właśnie język odgrywa fundamental-

na rolę w procesie konstruowania jednostki na drodze socjalizacji.¹⁷ Sellars opisuje kryształizowanie się tzw. rzeczywistości wewnętrznej (sfery „uprzywilejowanego dostępu” dla wrażeń, jak napisze potem jego uczeń Richard Rorty) jako efekt opanowywania reguł językowych. Opanowywanie owych reguł używania języka zachodzi w sytuacjach „społecznej tresury”, o których pisał Ludwig Wittgenstein. Według Sellarsa, dziecko, które zaczyna posługiwać się językiem, jest następnie uczone milczenia, „tresuje” się je, by hamowało swe nawyki komentowania. Sfera myślenia pojawia się jako nowa sfera doświadczenia; dziecko prowadzi ciche monologi, uczy się introspekcji, autodeskrypcji.

Według Sellarsa wszystko to jest efektem socjalizacji. Przed tym procesem dziecko nie posiada stanów mentalnych w naszym rozumieniu. Rzecz ma się podobnie z przeżyciami zmysłowymi (między innymi bólem).¹⁸ Według Sellarsa tzw. subiektywne wrażenia zmysłowe nie są żadnymi tajemniczymi bytami o odrębnym statusie ontologicznym; są one bytami postulowanymi przez język. Idące tym tropem rozumowanie wiedzie do wniosku, iż są sfery doświadczeń powołane do istnienia w obrębie naszej kultury za sprawą pewnych cech i funkcji języka.

Tezy Sellarsa nie są dalekie od koncepcji innego współczesnego filozofa, Daniela Dennetta, który w swej książce *Natura umysłów*,¹⁹ podobnie jak Sellars posiłkuje się ustaleniami „późnego” Wittgensteina. Dennett poleca też książkę *Metafory w naszym życiu*, przywoływanych przez mnie niżej, Lakoffa i Johnsona. Według Dennetta dopiero nauczenie się języka jest warunkiem wstępnym do tego, by można było odczuwać swą indywidualną świadomość, posiadać myśli we własnym umyśle, posiadać nastawienia intencjonalne. Dzieci, mówiąc do siebie, początkowo nie rozumieją swych słów, dopiero potem powstaje coś, co Dennett nazywa „częściowo rozumianym komentarzem”. Pisze on: „Wszystko to razem sugeruje, że myślenie – nasz rodzaj myślenia – musiało poczekać, aż pojawi się mówienie, które z kolei musiało poczekać, aż pojawi się możliwość trzymania czegoś w tajemnicy”.²⁰ Z analiz Dennetta wynika, iż jednostkowe doświadczenia subiektywne i umysł człowieka zdolny do intencjonalnego odnoszenia się są pochodną procesu uczenia się języka, fundamentu procesu socjalizacji.

Na społeczne źródła doświadczenia tzw. oporu świata i społeczne źródła doświadczenia przeżyć wewnętrznych zwracają też uwagę George Lakoff i Mark Johnson.²¹ Jak wskazują ci autorzy, tzw. doświadczenie ma spójną strukturę zastanych gestaltów, gotowych zespołów metafor. Rozumienie i doświadczenie jest „wpadaniem” w owe całości. Są to gotowe oferty kultury, pewne jej konfiguracje, którym przypisuje się odpowiedni status (np. obiektywności). Francuska myśl poststrukturalistyczna jest bardzo bliska temu sposobowi myślenia, co wyraża się między innymi w tezach, iż „ja” rodzi się wraz z wejściem w porządek symboliczny (Jacques Lacan), albo że konstytuują je dyskursy władzy (Michel Foucault).

Ciekawe ujęcie (na podstawie koncepcji Charlesa S. Peirce’a poznania siebie jako znaku), proponuje Wojciech Kalaga: „W świadomości kultury Zachodu pojęcie całości wiąże się z radykalną dychotomią wnętrza i zewnątrz, ugruntowaną przez tradycję filozofii greckiej. Tymczasem zarysowana tutaj koncepcja podmiotu jako tekstu nie wymaga fikcji dychotomicznego pojmowania świata (...)”.²² Według Kalagi konstruktywizmy zachowują dualizm ukryty w tym sensie, iż postulują zawsze jakieś istnienie, które myśli o sobie, że jest „ja”, „podmiotem”, „jednostką”. Owo założone istnienie nie podlega konstrukcji; konstrukcji podlegają tylko jego sposoby myślenia o sobie, postrzegania siebie. Jako alternatywę Kalaga proponuje myślenie o człowieku znoszące dualizm, w ramach którego to sposobu myślenia *homo textualis* jest pewnym ruchem interpretacyjnym. To,

iż spontanicznie umieszczamy ów ruch interpretacyjny w ciele, jednostce, mózgu, sferze subiektywności – są to już nawyki interpretacyjne oferowane przez dominujące w kulturze sposoby kategoryzowania. Podobnie konstruktywizm społeczny Andrzeja Zybertowicza także zawiera ideę społecznego konstruowania jednostki nieasekurowaną ukrytym dualizmem.²³

W świetle założenia o społecznym konstruowaniu sfery przeżyć subiektywnych (w tym bólu) zdaje się upadać teza Zybertowicza o przemocy jako uniwersalnym języku komunikacji oraz teza o tym, iż przemoc stoi u źródeł pierwotnego consensusu będącego punktem wyjścia dla społecznego porozumiewania się.²⁴ Zaistnienie sytuacji przemocy wymaga jednak braku zgody (społecznie skonstruowanej już) jednostki o odpowiednim wyposażeniu, tak by mogła ona postrzec daną sytuację jako zagrażającą. Warunkiem efektywności przemocy jest także możliwość odczucia bólu. Aby komunikacja poprzez przemoc była możliwa, musi wcześniej dojść do całej serii odpowiednich kulturowych rozwarstwień (konstrukcji) kategoryalnych, zwłaszcza wiodących do skonstruowania autonomicznej jednostki. Przemoc nie jest zatem najpierwotniejszym źródłem consensusu i społecznej komunikacji. Tezy konstruktywizmu społecznego Zybertowicza wymagają zatem dointerpretowania. Przemoc nie stanowi *a priori* uniwersalnego języka komunikacji, ale w pewnej grze kulturowej (pre-kulturowej?) jako taki uniwersalny język została ona skonstruowana i jako taka uległa zinstytucjonalizowaniu. Ze względu na społeczne zuniwersalizowanie się (upowszechnienie) przemocy może ona „odgrywać konstytutywną rolę w procesie tworzenia, upowszechniania i funkcjonowania wiedzy w społeczeństwie”.²⁵

3. Podsumowanie

Konstruktywizm jest otwarty na przemyślenie samego siebie i innych modeli poznania (staje się wtedy metafuturem mieszczącym dane modele poznania wewnątrz siebie). Konstruktywizm jest autorefleksyjny. Będąc przygodnym modelem i niekonieczną konstrukcją, zawiesza fakt swej niekonieczności w momencie, w którym rości sobie pretensje do tego, by opisywać procesy językowego konstruowania i powstawania różnic kategoryalnych. Konstruktywizm opisuje w trybie obiektywizującym mechanizmy wyłaniania się relacji epistemologicznej, dychotomii pojęciowych (np. fikcji i prawdy), jednostki. W obrębie reguł narracji, której się on dobrowolnie (?) podporządkowuje, nie ma miejsca na inny tryb opisu niżli ten obiektywizujący. Równocześnie konstruktywizm mówi, iż owe reguły obiektywizujące są arbitralnymi założeniami brzegowymi narracji. Na gruncie konstruktywizmu jednakże podkreśla się, iż nie ma założeń niearbitralnych (co dotyczy każdego modelu poznania), podobnie jak nie ma możliwości rozwijania teorii pozbawionej założeń empirycznie niesprawdzalnych i niepoddawanych dyskusji. Konstruktywizm „przyznaje się” do swych punktów wyjścia i przesądzeń leżących na jego obrzeżach, uznaje ich przygodność oraz przygodność samego siebie.

Istotą konstruktywistycznego sposobu myślenia o wiedzy i społeczeństwie jest traktowanie wszelkich uprawomocnień jako artefaktów kulturowych. Konstruktywizm dynamizuje reguły budowania uprawomocnień na wszystkich poziomach, dynamizuje je jako podlegające analizie, a nie uniwersalnie zastygłe. Dzięki temu dyskutując o obszarach i regułach kultury dotąd zsakralizowanych i unieruchomionych, pozwala w planie analitycznym oraz empirycznym na bardziej owocne rozpoznawanie mechanizmów zmiany społecznej oraz mechanizmów przebudowy świata.

W wersji Zybortowicza konstruktywizm jako styl myślenia stawia w centrum kategorię przemocy, stanowi narzędzie lokalizacji mechanizmów wykluczania, które pojawiają się już na poziomie myślowym. Myśl stanowi najpierwotniejszą arenę wykluczeń. Konstruktywizm jest tu ćwiczeniem wyobraźni: pokazuje, iż na skutek upowszechnienia się pewnych rozwarstwień pojęciowych niektóre fragmenty kultury są deprecjonowane, tłamszone. Każda interpretacja, próbując coś wydobyć – zasłania coś innego, dlatego istotne jest, by dialog interpretacji nie był arbitralnie zamykany. Jak podkreśla Andrzej Szahaj²⁶, konstruktywizm mówi też o płynności fundamentów, na których stoi kultura, ponieważ każde zatrzymanie kultury w postaci norm czy opisów jest zawsze tymczasowe. Konstruktywizm jest pomyślany jako próba wykreowania narracji niezawłaszczającej, otwartej na nowe metafory, a zarazem – co jest kluczowe – na nowe consensusy z Innymi. Rzecz jasna, ów sposób myślenia nie jest wolny od dylematów etycznych, ale, co istotne – wysiłek ich lokalizowania jest weń immanentnie wpisany. Radykalizm konstruktywizmu wyraża się jego wrażliwością na ewentualne mechanizmy konstrukcji na wszystkich poziomach, także w obszarze moralności.

Przypisy

¹ Michel Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry (frgm. Les mots et les choses)*, przeł. Tadeusz Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, 6, s. 220.

² Zob. recenzje książki: *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń, UMK 1995; Andrzej Szahaj, *Poznanie w perspektywie konstruktywizmu społecznego*, „Przegląd Filozoficzny” 1996, 2, s. 138–147; Marek Ziółkowski, *Czy da się przemoc obiektywizm w poznaniu?*, „Kultura i Społeczeństwo” 1997, 2, s. 138–141; Tomasz Woźniak, *O wszechmocy przemocy*, „Studia Socjologiczne” 1998, 1, s. 155, 167; Andrzej Grzegorzczak, *Etyka oddziaływania, czyli podstawy pedagogiki*, „Kultura Współczesna” 1998, 2–3, s. 174–176; Kańiowski Andrzej, (bez tytułu), „Kultura Współczesna” 1998, 2–3, s. 179–192; Andrzej Szahaj, *O aktach filozoficznej wiary w naukę, strasznej herezji i nierozsądnej nadziei*, „Kultura Współczesna” 1998, 2–3, s. 168–174; Barbara Tuchańska, *Czy rzeczywiście poznajemy w „dialektycznym splocie” przemocy i konsensu?*, „Kultura Współczesna” 1998, 2–3, s. 176–179; Maria Solarska, *Człowiek między przemocą a poznaniem*, „Opcje” 1998, 3, s. 119–121; Maciej Forycki, *Konstruktywizm przemagający... kilka uwag na marginesie filozofii Andrzeja Zybortowicza*, „Przegląd Bydgoski” 1998, 9, s. 65–71; Agnieszka Lenartowicz, *W poszukiwaniu zasady*, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1999, 3, s. 199–203; Elżbieta Kałuszyńska, *Pytania do konstruktywisty, czyli nieskromne uwagi na marginesie książki Andrzeja Zybortowicza Przemoc i poznanie*, „Filozofia Nauki” 1999, 1–2, s. 83–102.

³ Zybortowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 59.

⁴ Zauważa to w swej recenzji Forycki, pisząc o zależności konstruktywizmu od ideologii realizmu: „Postulat zerwania z przesiąkniętymi realizmem kulturą i językiem jest jednak, do czasu aż konstruktywizm nie wykształci ich substytutów, niemożliwy do spełnienia”, Forycki, *Konstruktywizm przemagający...*, s. 67.

⁵ Richard Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. Michał Szczubiałka, Warszawa, Wydawnictwo Spacja 1994, s. 57.

⁶ E. Kałuszyńska, *Pytania do konstruktywisty...*, s. 95–97.

⁷ Josef Mitterer, *Tamta strona filozofii. Przeciwko dualistycznej zasadzie poznania*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa, Oficyna Naukowa 1996, zob. też interesującą recenzję książki Mitterera: Krzysztof Abriszewski, „Ruch Filozoficzny” 1999, 3–4, s. 403–408.

⁸ E. Kałuszyńska, *Pytania do konstruktywisty...*, s. 93, 95, jak pisze autorka: „Konstruktywista ma gorzej. Użyje tych ogromnych środków przemagających, zmontuje rzeczywistość i masz babo plackę! Rzeczywistość paskudna.”

⁹ E. Rorty, *Filozofia a zwierciadło...*, s. 349.

¹⁰ Na polskim rynku pojawiły się ostatnio tłumaczenia prac z bardzo już rozbudowanego obszaru społecznych studiów nad nauką, wyrastającego z klasycznej, a-empirycznej socjologii wiedzy (co pokazuje Radosław Sojak, zob. idem, *Socjologia wiedzy chce pozostać nieświadoma*, „Studia Socjologiczne” 1996, 4, s. 25 – 49; idem, *Wyważanie drzwi uchylonych*, „Studia Socjologiczne” 1998, 1, s. 137 – 153). Konstruktywizm społeczny nawiązuje w szerokim zakresie do badań empirycznych oraz historycznych prowadzonych właśnie w dziedzinie społecznych studiów nad nauką, zob. Harry Collins i Trevor Pinch, *Golem, czyli co trzeba wiedzieć o nauce*, Warszawa, Wydawnictwo CiS 1998; Steven Shapin, *Rewolucja naukowa*, przeł. Stefan Amsterdamski, Warszawa, Prószyński i S-ka 2000.

¹¹ Zob. Bruno Latour, *One More Turn after the Social Turn*, in: *The Social Dimension of Science*, ed. Ernan McMullin, Notre Dame, University of Notre Dame Press 1992, s. 272–294 i idem, *We Have Never Been Modern*, New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapore, Harvester Wheatsheaf 1993.

¹² „Gdy podmiot zakłada niezależne odeń istnienie przedmiotu i dąży do uzyskania prawdziwego obrazu tego przedmiotu, międzytymi dwoma rodzajami bytów występuje relacja epistemologiczna” – pisze A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 73. Warto podkreślić, że relacja epistemologiczna zakłada autonomię podmiotu, czyli instancji poznającej, a ponadto wymaga zaistnienia społecznego przekonania, iż istnieją poznawalne przedmioty obdarzone odrębnym statusem ontologicznym.

¹³ B. Latour, *One More Turn...*, s. 292.

¹⁴ Zob. John Law, *After ANT: Complexity, Naming and Topology*, in: *Actor Network Theory and After*, ed. John Hassard, Oxford, Blackwell Publishers 1999, s. 1–15.

¹⁵ Problem wpływu medykalizacji na samoobraz współczesnego człowieka stoi w centrum zainteresowań badawczych Michela Foucault, zob. idem, *Narodziny kliniki*, przeł. Paweł Pieniążek, Warszawa, Wydawnictwo KR 1999. O koncepcji Foucault i szerzej, na temat konstruktywizmu w socjologii zdrowia i choroby zob. Barbara Uramowska-Żyto, *Zdrowie i choroba w świetle wybranych teorii socjologicznych*, Warszawa, IfiS 1992.

¹⁶ M. Forycki, *Konstruktywizm przemagający...*, s. 68.

¹⁷ Zob. Arkadiusz Chrudzinski, *Wilfrida Sellarsa krytyka „mitu danych”*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, 1, s. 73–94.

¹⁸ W obliczu tego, co pisze Sellars, doświadczenie bólu także podlegałoby procesowi społecznej konstrukcji. Jeśli tak, to konstruktywizm nie musi zakładać żadnych realistycznych ontologii ciała, bólu. (Konieczność takiego założenia wytyka konstruktywizmowi Tomasz Woźniak, *O wszechmocy...*, s. 157).

¹⁹ Daniel Dennett, *Natura umysłów*, przeł. Witold Turopolski, Warszawa, Wydawnictwo CiS 1997.

²⁰ D. Dennett, *Natura umysłów...*, s. 151.

²¹ George Lakoff, Mark Johnson, *Metafora w naszym życiu*, przeł. Tomasz P. Krzeszowski, Warszawa, PIW 1988.

²² Wojciech Kalaga, *Homo textualis: podmiot – interpretacja – etyka*, „Kultura Współczesna” 1999, 1, s. 36–51.

²³ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 224–237.

²⁴ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 163.

²⁵ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, s. 14.

²⁶ A. Szahaj, *Poznanie w perspektywie...*, s. 138–147.

ER(R)GO

polemiki | komentarze | uwagi

Grzegorz Trela

W stronę anty-antyrealizmu

1. Zagadnienia wstępne

Nie jest to manifest filozoficzny zwiastujący czy też diagnozujący jakiś zasadniczy zwrot w analizach metanaukowych. Nie jest to nawet gruntowna analiza antyrealizmu, czy też jego szczegółowa konfrontacja z realizmem, która *nota bene*, jeśli w ogóle jest wykonalna, wymagałaby zapewne obszernej monografii. Tytuł artykułu jest z założenia prowokacyjny, albowiem podzielam pogląd wypowiedziany między innymi przez K.R. Poppera, że, jeśli w ogóle warto wygłaszać referat czy publikować artykuł, to głównie w celach polemicznych. Poprzez miniejszy tekst pragnę przybliżyć szerszemu kręgowi czytelników kontrowersję dzielącą metodologów nauki w ostatnich dziesięcioleciach, a mianowicie spór *realizm - antyrealizm*. Daję w niniejszym artykule wyraz sympatiom filozoficznym, jakie żywię, spodziewając się, że przedstawiona argumentacja zdoła kogoś zainteresować, w żadnym wszakże razie nie roszczęc sobie pretensji do oryginalności, o którą zresztą niezwykle trudno w poruszanych kwestiach.

Głównym bohaterem tego wystąpienia będzie realizm jako postawa filozoficzna - on jest bowiem tytułowym anty-antyrealizmem.¹

Czytelnik znający problematykę kontrowersji realizm - antyrealizm może z powodzeniem lekturę tekstu rozpocząć od jego ostatniej części pt. *W stronę anty-antyrealizmu*, albowiem jego wcześniejsze partie służą jedynie zarysowaniu poruszanego tu zagadnienia.

2. W. James prekursor antyrealizmu

W XX stuleciu spory wokół pojęcia prawdy rozpoczynają się wraz ze sformułowaniem przez Wiliama Jamesa² koncepcji prawdy nazwanej pragmatyczną teorią prawdy. Wspominam o tym fakcie nie ze względów historycznych, te bowiem w mojej pracy odgrywają rolę marginalną, ale z racji przekonania, któremu chciałbym dać wyraz w tekście (a które to przekonanie, nie należy do prawd obiegowych na gruncie naszej literatury metodologicznej), iż antyrealizm jest ideą sformułowaną na gruncie pragmatyzmu W. Jamesa.³

W szóstym wykładzie swojej fundamentalnej pracy W. James pisze: „Ideami prawdziwymi są te, które możemy przyswoić, wzmocnić, spotęgować i sprawdzić. Błędne są te, względem których nie możemy tego uczynić. (...) Prawdziwość idei nie jest własnością trwałą tkwiącą w niej. Prawda *przytrafia się* idei. *Staje się* ona prawdziwą, okoliczności czynią ją taką. Prawda faktycznie jest wypadkiem, procesem; a mianowicie procesem jej samosprawdzania. Siła jej jest sprawą jej wzmocniania”.⁴ W dalszych miejscach swej pracy W. James twierdzi, iż „to, co skuteczne w stosunku do doświadczenia, jakie posiadamy, niekoniecznie okaże się zadawalające wobec późniejszego doświadczenia. (...) Prawda «bezwzględna», oznaczająca to, co nie ulegnie zmianie w następstwie

późniejszego doświadczenia, jest idealnym punktem znikającym, w którym, według naszego wyobrażenia, wszystkie prawdy czasowe zbiegną się kiedyś”.⁵

Tak zaprezentowana idea prawdy absolutnej, odpowiada w pełni stanowisku C.S. Peirce’a tym samym sygnalizując niemożność utożsamienia jej ze zwyczajowym sposobem pojmowania prawdy - a przez to zbliżanie się W. Jamesa i jego sympatyków, naśladowców, do stanowisk antyrealistycznych we współczesnym ich sposobie pojmowania.⁶ Sam W. James dość niechętnie przyznawał się do tego rodzaju konsekwencji. W późnych swych pracach twierdził, że „Prawda jest w istocie relacją między dwiema rzeczami: z jednej strony ideą, a z drugiej rzeczywistością, która istnieje na zewnątrz idei”.⁷ Z tym, że nie jest to rzeczywistość w takim sensie, o jakim zwykli mawiać realiści, składa się ona bowiem z możliwych doświadczeń: „Prawda nie jest tutaj relacją naszych idei do pozaludzkich realności, lecz pojęciowej części naszego doświadczenia do części wrażeniowej”.⁸

Innymi słowy, W. James sugeruje, iż nie jesteśmy uprawnieni do traktowania idei jako poznawczo prawdziwych, niezależnie od naszej zdolności do ich weryfikowania. Takie utożsamienie prawdy z weryfikowalnością w prostej linii skazuje W. Jamesa na uznanie go za – posługując się współczesną terminologią – antyrealistę, mimo jego deklarowanej wielokrotnie skłonności do uznawania istnienia realnych przedmiotów, które istnieją niezależnie od doświadczenia jakiegokolwiek konkretnego podmiotu.

3. Kontrowersja realizm – antyrealizm Zarys zagadnienia

Sam termin „realizm” ma odległy w czasie rodowód historyczny i nigdy nie definio-
wano go jednoznacznie, podobnie jest i dziś, funkcjonował on zazwyczaj w opozycji do
tego, co idealne lub do tego, co nierealne. R.J. Hirst w *The Encyclopedia of Philosophy*
wyjaśnia, że realizm to pogląd, że przedmioty materialne istnieją na zewnątrz w stosunku
do nas i niezależnie od naszego zmysłowego doświadczenia. Realizm szerzej pojmowany
sprowadza się do twierdzenia o niezależnym od umysłu istnienia bytów ogólnych, a nie
tylko konkretnych egzemplarzy. W sporze o uniwersalia realiści uznali realne i niezależ-
ne istnienie abstraktów, „przedmiotów” ogólnych. Współcześnie o realizmie dyskutuje
się w kontekście sporu realizm – instrumentalizm oraz realizm – antyrealizm.

W kontekście pierwszej z wymienionych kontrowersji strony sporu koncentrują swo-
ją uwagę nie na przedmiotach abstrakcyjnych, lecz na przedmiotach teoretycznych, któ-
rych istnienie postulują odpowiednie teorie⁹. Stanowisko takie można by nazwać reali-
zmem naukowym, którego „naturalną” opozycją jest instrumentalizm.¹⁰ Rzecz jasna, jak
zazwyczaj w filozofii, formułuje się liczne stanowiska pośrednie, umiarkowane, co
w ostatecznym rezultacie prowadzi do tego, że spór realizm – antyrealizm (względnie
instrumentalizm) toczy się na kilku płaszczyznach, jest uwikłany w różne konteksty i
posiada wiele odmiennych aspektów. Doprowadziło to do sytuacji, w której to samo sta-
nowisko w kwestii statusu poznawczego wiedzy naukowej raz jest kwalifikowane jako
realistyczne, a innym razem jako antyrealistyczne, a pewne wersje stanowiska reali-
stycznego różnią się bardziej od siebie niż od niektórych wersji stanowiska antyreali-
stycznego.

Instrumentalizm (a z antyrealizmem rzecz ma się podobnie) zakłada, że teorie na-
ukowe są narzędziami służącymi do wiązania i systematyzowania zdań obserwacyjnych

oraz dokonywania obliczeń umożliwiających prognozowanie zajścia określonych zdarzeń, opisywanych przez zdania obserwacyjne. Problem istnienia przedmiotów teoretycznych będących desygnatami terminów teoretycznych czy też kwestia opisu rzeczywistości, a przez to kwestia prawdy, nie są na gruncie tego stanowiska w ogóle rozważane. Dla zwolenników konstruktywizmu (jeszcze jedno określenie dla stanowiska antyrealistycznego) najważniejszą cechą nauki jest jej zdolność do tworzenia struktur teoretycznych, umożliwiających konceptualizację już dostępnych danych doświadczenia i przewidywanie nowych. Jednakże rzecznikami „konstruktywnej” opcji w podejściu do nauki mogą być zarówno zwolennicy realistycznej, jak i antyrealistycznej orientacji w filozofii nauki. Przymiotnik „konstruktywny” oznacza bowiem, iż uznaje się aktywność naukową za działalność polegającą w większym stopniu na konstruowaniu niż odkrywaniu. Od czasów Poppera również wielu realistów kładzie nacisk na „twórcze” elementy działalności naukowej, a w szczególności na ich decydujące znaczenie dla rozwoju nauki. Podstawowa różnica między konstruktywnymi realistami a zwolennikami konstruktywnego empiryzmu (antyrealistami) polega na sposobie określania statusu poznawczego konstruowanych w nauce modeli teoretycznych. Realisci analizują stosunek modelu teoretycznego do rzeczywistego układu, podczas gdy zwolennicy konstruktywnego empiryzmu rozważają jego adekwatność empiryczną rozumianą jako zgodność ze zjawiskami.

Wydaje się, że dość dobrą (trafną) metaforą określającą funkcjonowanie projektu konstruktywistycznego w filozofii matematyki czy szerzej, antyrealizmu w nauce jest określenie konstruktywizmu przedstawione przez W.V.O. Quine’a: „Sens tego terminu [konstruktywizm – przyp. G.T.] w matematyce nie jest do końca określony, można go jednak zdefiniować jako praktykę, projekt lub plan uprawiania matematyki ze związanymi rękami”¹¹. Zarzut antyrealizmu formułowany pod adresem klasycznego realizmu naukowego sprowadza się do tego, iż „podsądny” stanowi niemożliwą do zrealizowania próbę zobaczenia świata z zewnętrznej wobec niego perspektywy.

Niektórzy autorzy utrzymują, iż wobec istnienia wielości realizmów – różniących się między sobą praktycznie biorąc wszystkim – istnieją *tylko* różne odmiany realizmu,¹² przy czym warto pamiętać o tym, iż takie sformułowanie bynajmniej nie jest nieproblematyczne, albowiem pozostaje pytanie o to, czy istnieją tezy wspólne, uznawane przez poszczególne realizmy. I tak tytułem przykładu John Newton-Smith twierdzi, iż „Słowem «*realizm*» określa się wielką liczbę stanowisk w filozofii nauki. Wszystkie one uznają pewne wspólne minimum: że zdania nauki są albo prawdziwe, albo fałszywe, przy czym prawda rozumiana jest tu w terminach poprawionej klasycznej teorii prawdy”¹³.

Opozycja realizm–antyrealizm powstaje przy rozpatrywaniu warunków prawdziwości twierdzeń (zdań, sądów) opisujących rzeczywistość. Reprezentanci stanowiska antyrealistycznego (jeśli nie utożsamiają się z instrumentalizmem, który – jak wspominałem – często pojmowany jest jako stanowisko mocniejsze) zakładają istnienie rzeczywistości, której natura zależy od stanu mentalnego poznającego podmiotu, jego wiedzy, języka, podzielanego systemu pojęciowego itp. Według antyrealistów prawdziwość zdań uzależniona jest od możliwości poznawczych podmiotu poznającego (sposobów weryfikacji twierdzeń). Tym samym prawdę pojmuje się w tym ujęciu jako pojęcie epistemiczne zależne od możliwości poznawczych podmiotu, w opozycji do klasycznej koncepcji prawdy, gdzie prawdziwość zdania nie zależy od tego, czy ktokolwiek i kiedykolwiek może tę prawdziwość stwierdzić (tj. poznać).

3.1. Antyrealizm w ujęciu M. Dummetta

M. Dummett – jeden z kluczowych teoretyków tzw. antyrealizmu semantycznego (unikający deklaracji na rzecz antyrealizmu) – przedstawia bliską sobie doktrynę następująco: „Charakteryzuję realizm jako przekonanie, że twierdzenia rozważanej klasy posiadają obiektywną wartość logiczną niezależnie od naszych środków rozpoznania jej: są one prawdziwe lub fałszywe z mocy rzeczywistości istniejącej niezależnie od nas. Antyrealista przeciwstawia temu pogląd, że twierdzenia rozważanej klasy mogą być rozpatrywane tylko przez odniesienie do tego, co klasyfikujemy jako ewidencję dla zdania tej klasy.”¹⁴

Dla antyrealisty rozumienie zdania polega na wiedzy, co uchodzi za świadectwo wystarczające do uznania tego zdania, a prawdziwość zdania może polegać jedynie na istnieniu takiego świadectwa. Stanowisko antyrealistyczne w ujęciu na przykład M. Dummetta uznaje prawdziwość zdania bez konieczności zakładania, że zdanie to odnosi się do istniejącej niezależnie od możliwości jej poznania korespondencji między zdaniem a rzeczywistością.

M. Dummett „unieważnia” założenie o obiektywnie istniejącej rzeczywistości – tym samym – „antyrealizm Dummetta zgodny jest z idealizmem w tym sensie, że nie zakłada, iż rzeczywistość, o której mówi zdanie prawdziwe, czyli zgodne z rzeczywistością, jest niezależna od umysłu stwierdzającego tę zgodność”.¹⁵

3.2. Antyrealizm B. van Fraassena

Bastian van Fraassen, dokonując rekonstrukcji stanowiska realistycznego, mówi o literalnie prawdziwym opisie i twierdzi, że, stojąc na gruncie stanowiska antyrealistycznego, można kwestionować: (a) możliwość dosłownego opisu, bądź (b) możliwość prawdziwego opisu. Tytuł pracy van Fraassena (*The Scientific Image*) nawiązuje do wprowadzonego przez W. Sellera rozróżnienia *the scientific* i *manifest image*, tj. naukowego i jawnego wizerunku świata. Według realizmu naukowego W. Sellera raczej przemawiające za akceptacją teorii naukowej przemawiają zarazem za uznaniem istnienia przedmiotów przez nie postulowanych. Tymczasem realizm w ujęciu van Fraassena oznacza pogląd, „że nauka ma na celu dostarczenie, za pomocą swoich teorii, dosłownej i prawdziwej relacji o świecie; a akceptacja teorii naukowej zakłada przeświadczenie o jej prawdziwości”, podczas gdy prezentowana przez niego koncepcja empiryzmu konstruktywnego stwierdza, że „nauka ma na celu dostarczenie nam teorii adekwatnych empirycznie; a akceptacja teorii zakłada przeświadczenie jedynie o jej adekwatności empirycznej. (...) Teoria jest adekwatna empirycznie, jeśli mówi prawdę o obserwowalnych przedmiotach i zdarzeniach”.¹⁶ Zatem akceptacja teorii nie wymaga, zdaniem van Fraassena, przeświadczenia o jej prawdziwości, łączy się natomiast z zaangażowaniem w określony program badawczy, tj. skłonnością do ujmowania wszelkich przyszłych zjawisk za pomocą środków pojęciowych właściwych tej teorii.

Wobec przedstawionych tutaj wybranych kontrowersji (dalece nie wszystkich), z jakimi mamy do czynienia we współczesnych sporach o realizm, warto może przedstawić przykładowe zestawienie niezgodności¹⁷:

REALIZM

Rzeczywistość jest niezależna od tego, co o niej sądzimy.
Prawda nie jest definiowana za pomocą terminów epistemicznych.
Istnieje groźba sceptycyzmu.
Akceptuje się prawo wyłączonego środka.

Znaczenie jest wyjaśniane za pomocą warunków prawdziwościowych.

ANTYREALIZM

Rzeczywistość jest zależna od tego, co o niej sądzimy.
Prawda jest definiowana za pomocą terminów epistemicznych.
Nie istnieje groźba sceptycyzmu.
Prawo wyłączonego środka w ogóle nie jest akceptowane.
Znaczenie wyjaśnia się za pomocą warunków weryfikacjonistycznych (potwierdzalności).

Poznanie rzeczywistości utożsamia się zazwyczaj z wiernym (trafnym, prawdziwym) jej opisem. Współczesny spór *realistów ze sceptykami czy relatywistami (antyrealistami)* dotyczy właśnie tego, czy taki prawdziwy opis jest możliwy. Samo jednak pojęcie takiego opisu rodzi ogromną liczbę niezwykle trudnych problemów, także konfrontowanie teorii z rzeczywistością, w celu wykazania adekwatności tej pierwszej czy opisu tej drugiej, kryje w sobie liczne pułapki.

W ostatecznym rozrachunku mamy do czynienia z dwoma alternatywnymi koncepcjami prawdy: koherencyjną i korespondencyjną. Przy czym żadnego z tradycyjnych (często określanych mianem naiwnych) sformułowań nie można traktować jako zadowalającego. Najogólniej rzecz ujmując, można powiedzieć, zgodnie z teorią koherencyjną - prawdą jest wszystko to, co ma swoje miejsce w logicznie spójnym systemie. Zgodnie z teorią korespondencyjną prawdą jest to, co zgodne z rzeczywistością. Odważna formuła koherencyjnej teorii opiera się na raczej irracjonalnym pomysle, zgodnie z którym istnieje tylko jeden spójny logicznie rozkład potwierżeń i zaprzeczeń w nieskończonym zbiorze możliwych sądów. Jak twierdzi w jednej ze swych eseistycznych prac W.V.O. Quine: „Kiedy pozbedziemy się wszystkich zbędnych szczegółów, to istotny kontrast między teorią korespondencyjną a koherencyjną będzie polegał na tym, że ta pierwsza podkreśla relację między prawdziwym zdaniem a tym, czego ono dotyczy, np. białym śniegiem, druga zaś podkreśla relacje między zdaniami prawdziwymi a innymi zdaniami. (...) Jeśli właściwie spojrzymy na spójność i korespondencję, to okaże się, że nie są to konkurencyjne teorie prawdy, lecz jej uzupełniające się aspekty. Aspekt koherencyjny wiąże się z tym, w jaki sposób w idealnym przypadku dochodzimy do prawdy. Aspekt korespondencyjny wiąże się z relacją między prawdą a tym, czego ona dotyczy”¹⁸.

4. W stronę anty-antyrealizmu (realizmu radykalnego)

Stanowisko, które w niniejszym artykule będę rekomendował, można by nazwać radykalnie realistycznym¹⁹. Sprzeciwia się ono zarówno realizmowi i antyrealizmowi, ponieważ oba oparte są na supozycji istnienia jednego świata. Przy tym, jak słusznie twierdzi wspomniany L. Nowak: „Nauka jest niezdolna do wymyślenia tezy, która nie jest prawdą w jakimś świecie. Co najwyżej może to być prawda dla nas nieużyteczna. Ale to żaden powód, by odmawiać tej tezie waloru prawdziwości. To tylko powód, aby nam odmówić woli w pełni bezinteresownego poznania”²⁰.

Broniąc realizmu (a podobnie rzecz ma się ze stanowiskiem przeciwnym), należy pamiętać o ustaleniach językowych z zakresu współczesnej semantyki. I tak, nie każde

zdanie języka odnosi się do pewnej możliwej sytuacji. Może przecież być na przykład tak, że zdanie może nie denotować niczego, jeżeli system semantyczny języka, o którym mowa, jest wadliwy. Każdy język (a więc również język teorii naukowej) ukształtowany jest tak, aby odpowiadał ontologii zakładanej przez jego użytkowników, a nie ontologii świata rzeczywistego³⁹.

Zwróćmy następnie uwagę, że tak ważna dla antyrealizmu kategoria, jak eksperymentowanie – jako działalność naukowa, mniej lub bardziej jawnie, zakłada jakiś rodzaj odniesienia do rzeczywistości pozapodmiotowej. Podobnie rzecz się ma z postulatem van Fraassena, aby prawdę (jako zbyt ambitny i zbędny cel poznawczy) zastąpić adekwatnością empiryczną. Antyrealista mógłby oczywiście protestować, iż nigdy nie będziemy wiedzieć, do czego odnoszą się nasze teorie (zgadzając się z tą tezą, należy wszakże zwrócić uwagę, iż brak takiej wiedzy nie unieważnia wcale faktu istnienia owej relacji – można natomiast, jak sugeruje na przykład R. Wójcicki, nie pytać, czy na przykład falowa teoria światła jest prawdziwa, a zadać właściwe pytanie: Jakie sytuacje empiryczne znajdują adekwatne ujęcie na gruncie falowej teorii światła.

Aby być realistą, wystarczy, jak się zdaje, stać na stanowisku, że jeżeli w określonych sytuacjach systematycznie obserwujemy te same zdarzenia lub sytuacje, to „tożsamość” obserwowanych rzeczy jest obiektywną cechą tych sytuacji²².

Przypominając sławną Platońską metaforę jaskini, można powiedzieć, że cienie, które widzą kajdaniarze, są obiektywnymi, choć mocno niepewnymi reprezentacjami rzeczywistych stanów rzeczy.

Osobiście jestem zdania, że postulat realizmu (w jakiegokolwiek wersji) jest warunkiem niezbędnym dla (dalszego) rozwoju nauki. Innymi słowy, sądzę, że antyrealizmu czy instrumentalizmu można zasadnie bronić niejako wtórnym wobec realizmu, w relacji czy też w odniesieniu do już sformułowanych tez jakoś mających się do rzeczywistości. Jeszcze inaczej mówiąc, kiedy rozpatrujemy instrumentalizm jako stanowisko tłumaczące, jak możliwe jest wyjaśnianie poszczególnych zjawisk poprzez naukę, wówczas jest on stanowiskiem w pełni alternatywnym dla realizmu, przestaje wszakże być takim, kiedy prognozujemy zajście jakiegoś przyszłego stanu - a prognoza okazuje się jakoś trafna, wówczas wyjaśnienie sukcesu nauki na gruncie instrumentalizmu jest zagadkowe. Ponadto zasadne i kłopotliwe dla instrumentalisty musi być pytanie, jak można prognozować cokolwiek na podstawie jakichkolwiek teorii, jeśliby desygnaty odpowiednich pojęć poszczególnych teorii nauki w jakimś stopniu nie odpowiadały rzeczywistości.

Nie znamy żadnego programu czy projektu badawczego sformułowanego na podstawie instrumentalizmu czy antyrealizmu, który w zakresie przyrodoznawstwa owocowałby „adekwatnymi empirycznie” odkryciami czy, może lepiej powiedzieć, konstrukcjami.

Stanowi to, jak sądzę, jeden z kluczowych argumentów, jakie można podnosić wobec antyrealizmu (czy instrumentalizmu), tyle, że jest to argument perswazyjny i zaczerpnięty z praktyki badawczej²³, niemający zatem mocy rozstrzygającej, bo w zgodzie z cytowanym już P. Zeidlerem można stwierdzić, że antyrealizm jest bardziej racjonalny z perspektywy ekonomii myślenia (mniej czynionych przezeń założeń). Ponadto trzeba wszakże odnotować, i to już wbrew P. Zeidlerowi, iż antyrealizm to teoria bardziej ekstrawagancka (mniej zdroworozsądkowa), a przez to wymaga uzasadnienia.

Przekonujemy się, że realizm jest poprawny w odniesieniu do określonych obiektów, sprawdzając świadectwa i argumenty przytoczone dla poparcia poszczególnych twierdzeń o tych obiektach. Ogólne, sceptyczne argumenty dotyczące przedmiotów teoretycznych są

mniej przekonujące niż na przykład świadectwa na rzecz realności DNA.

„Świadectwo realności wywodzi się z silnej zgodności wyników międzydyscyplinarnych - powodem siły tych świadectw jest ich różnorodność i fakt, że przetrwały sprawdzanie w ramach praktyki - często odległych od siebie nauk. Przesadne jest oczekiwanie wszechużytecznych argumentów za realizmem naukowym w ogólności. (...) Odkrycie i potwierdzenie istnienia pierwiastków chemicznych, chemicznych atomów i nawet cząstek subatomowych dostarcza - wbrew twierdzeniom antyrealistów pojęciowych - przykładu na ten rodzaj postępu ontologicznego, jaki rozpatrywałem”²⁴.

Parafrazując argumentację przytoczonego powyżej autora, można powiedzieć, że to, co istnieje w świecie, nie respektuje granic dyscyplinarnych poszczególnych nauk, i to jest jedna z oznak (może nawet kryteriów) istnienia realnego.

Wspominałem, że mam pełną jasność, iż to, co tutaj przedstawiłem, nie ma mocy rozstrzygającej, ma jednak walor perswazyjny, a osobiście podzielam pogląd R. Wójcickiego, iż w tej materii niewiele więcej można osiągnąć. „Obrona realizmu (a z relatywizmem rzecz się ma w pełni podobnie) polegać może jedynie na wykazaniu, że doktryna ta pozwala na stworzenie spójnej koncepcji wiedzy i prawidłowości występujących w jej rozwoju. Może zatem być głoszona, bez wnikania się w sprzecznościach”²⁵.

5. Podsumowanie

Realizm podobnie jak wszystko poza granicami logiki jest niedowodliwy, nie da się go także obalić, albowiem nie można uznać żadnego wydarzenia ani jakiegokolwiek doświadczenia za konkluzywne obalenie realizmu. Podobnie ma się sprawa z idealizmem przywdziewającym współcześnie szaty antyrealizmu. Do niemal obiegowych prawd należy obserwacja, że prawie wszystkie teorie fizyczne, chemiczne i biologiczne implikują realizm w tym sensie, że jeśli są one prawdziwe, to realizm także musi być prawdziwy. Nawet jeśli pominiemy wszystkie argumenty na rzecz realizmu zaczerpnięte z nauki, pozostają jeszcze argumenty z języka, którymi równie często posiłkują się antyreliści, zapominając o niektórych jego istotnych właściwościach. Każda dyskusja o realizmie, a zwłaszcza wszystkie argumenty przeciwko niemu, muszą być formułowane w jakimś języku. Język ze swej istoty jest opisowy, a jednoznaczny opis jest zawsze realistyczny: mówi o czymś – o pewnym stanie rzeczy, rzeczywistym lub wymyślonym. Jeżeli stan rzeczy jest wymyślony, to jego opis jest fałszywy, zaś negacja musi być prawdziwym opisem rzeczywistości w sensie Tarskiego. Nie obala to, rzecz jasna, idealizmu, solipsyzmu czy antyrealizmu, ale go przynajmniej unieszkodliwia. Racjonalność, język, opis, dowód – wszystko to dotyczy pewnej realności i odnosi się do pewnych adresatów.

Jak zauważa Popper, odrzucenie realizmu „jest po prostu megalomanią – najczęstszą wśród zawodowych filozofów chorobą”²⁶. Innym argumentem na rzecz realizmu jest uzyskiwanie rezultatów poznawczych przez automatyczne podmioty poznające – dodam, że chodzi o uzyskiwanie rezultatów poznawczych, których ludzkie podmioty nie znają.

Antyrealizm można i należy traktować, moim zdaniem, jako wezwanie do intelektualnej czujności, nie zaś jako gotową doktrynę, zaproponowaną do przyjęcia lub odrzucenia.

I zupełnie na koniec pozwolę sobie powiedzieć to, co już kiedyś twierdziłem:

„Akceptując naczelną wartość prawdy, nie musimy wcale zakładać jej pewnej ani też pełnej możliwości realizowania w tworzonej wiedzy. **Prawda znajduje się u podłoża wszystkich wartości poznawczych.** Jeżeli człowiek dąży do pewności, to dąży do pew-

ności posiadania prawdy. Jeżeli zmierza do realizacji określonego programu racjonalności, to chce tym samym zapewnić sobie skuteczną drogę osiągnięcia prawdy. Gdy filozofowie analityczni traktują jasność jako główny cel swych analiz filozoficznych i logicznych, to zmierzają tym samym do wyprecyzowania narzędzi poznawczych celem osiągnięcia prawdy. Gdy zwolennicy teorii koherencji podkreślają poznawczą rolę logicznej zasady niesprzeczności, to zmierzają tym samym do uzyskania takiego zwartego systemu sądów, w którym łatwo rozpoznawalny, a tym samym usuwalny, byłby fałsz. Choć więc zwolennicy teorii koherencyjnej nie podejmują zadania zdefiniowania prawdy (za pomocą samych tylko środków logicznych zadanie to nie jest wykonalne), to jednak zmierzają do uzyskania skutecznego narzędzia usuwania fałszów, a tym samym gromadzenia wyłącznie prawd”²⁷.

Przypisy:

¹ Określenie „anty-antyrealizm” jest celowym nawiązaniem do terminu K. Ajdukiewicza „anty-irracjonalizm”, albowiem przyświecają mi intencje podobne do tych, które nim powodowały. Z realizmem, podobnie jak z racjonalizmem jest tak, że łatwiej wskazać jego określenia negatywne niż wyczerpującą definicję.

² Ściśle biorąc W. James spopularyzował koncepcję sformułowaną przez C.S. Peirce’a, przy czym popularyzacja ta była tyleż skuteczna, co niezręczna, bo uwagi W. Jamesa sugerujące, iż utożsamia on prawdę z korzyścią ułatwiły zadanie licznym krytykom, utrudniając równocześnie uchwycenie właściwego sensu pierwotnego sformułowania idei prawdy pojmowanej na sposób pragmatyczny.

³ Rzecz jasna nie, chodzi o historyczne ustalenie „prekursorstwa” idei antyrealizmu rzecz jest to bowiem wiele kontrowersyjne, a jedynie o zwrócenie uwagi czytelników na silny związek antyrealizmu z pragmatyczną, a w dalszej konsekwencji, z koherencyjną koncepcją prawdy.

⁴ William James, *Pragmatyzm* przekł. W.M. Kozłowski, Warszawa, PWN 1957, s. 108.

⁵ W. James, *Pragmatyzm...*, s. 119.

⁶ Warto może odnotować, iż jednoznaczna interpretacja stanowiska W. Jamesa w kwestii prawdy jest niezwykle ryzykowna (jeżeli w ogóle możliwa) wobec mnogości jego notorycznie wieloznacznych wypowiedzi na ten temat. Por. (B. Chwedeńczuk, 1983).

⁷ W. James, *The Meaning of Truth*, New York 1907, s. 117.

⁸ W. James, *The Meaning of Truth*, s. 91.

⁹ Por.: Willard Van Orman Quine, *Przedmioty postulowane a rzeczywistość*, przeł. Barbara Stanosz, w: Willard Van Orman Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa, PWN 1985.

¹⁰ W niniejszej pracy instrumentalizm pojmowany będzie jako skrajna wersja stanowiska antyrealistycznego zgodnie z sugestiami przedstawionymi przez Pawła Zeidlera w pracy *Spór o status poznawczy teorii. W obronie antyrealistycznego wizerunku nauki* (Poznań 1993). Dodam, że podobnie, jak cytowany autor, będę używał terminu „antyrealizm” w odniesieniu do wszystkich stanowisk lokujących się w opozycji do realizmu.

¹¹ Willard Van Orman Quine, *Różności. Słownik prawie filozoficzny*, przeł. Cezary Cieśliński, Warszawa, Wydawnictwo Aletehea 1995.

¹² Martin Levin, *Realism*, „Synthese” 1990, 1 (83), s. 115.

¹³ John Newton Smith, *The Rationality of Science*, London, Routledge and Kegan Paul 1981, s. 27–28.

¹⁴ Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, London 1978, s. 146.

¹⁵ Kazimierz Jodkowski, Zbysław Muszyński, *O sposobie istnienia rzeczy*, Lublin, Wydawnictwo UMCS 1992, s. 11.

¹⁶ Bastian van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford 1980, s. 9.

¹⁷ Por. Kazimierz Jodkowski, Zbysław Muszyński, *O sposobie istnienia rzeczy...*, s. 16.

¹⁸ Willard Van Orman Quine, *Różności. Słownik prawie filozoficzny*, przeł. Cezary Cieśliński, Warszawa, Wydawnictwo Aletehea 1995, s. 146.

¹⁹ Podobne idee głosi ostatnio L. Nowak, z tym, że autor ten dochodzi do swojej propozycji na podstawie odmiennych przesłanek i innej argumentacji niż prezentowana w niniejszym tekście.

²⁰ Leszek Nowak, *Poza realizm i antyrealizm w rozumieniu nauki*, w: *O nauce i filozofii nauki*, red. Krystyna Zamiara, Poznań, Wydawnictwo UAM 1995.

²¹ Por. Ryszard Wójcicki, *Theories, Theoretical Models, Truth*, Part 1, *Popperian and Non – Popperian Theories in Science*, „Foundations of Science” 1995/1996, 3.

²² Jako teoretycznie obiecującą upatruję możliwość zastosowania środków semantyki modalnej – możliwychświatów.

²³ W literaturze metodologicznej argument ten nazywany jest *argumentem z sukcesu nauki*.

²⁴ Richard Burian, *Postęp ontologiczny w nauce*, przeł. Adam Jonkisz, w: *Teoretyczny cha-*

rakter wiedzy a relatywizm, red. Kazimierz Jodkowski, Lublin, Wydawnictwo UMCS 1995, s. 269–270.

²⁵ Ryszard Wójcicki, *Teorie w nauce*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN 1991, s. 3.

²⁶ Karl Raimund Popper, *Wiedza obiektywna*, przeł. Adam Chmielowski, Warszawa, Wydawnictwo PWN 1992, s. 154.

²⁷ Grzegorz Trela, *Wartości poznawcze i prawda*, w: *Postacie prawdy II*, red. Adam Jonkisz, Cieszyn, Wydawnictwo UŚ 1997, s. 83–84.

Andrzej Zybertowicz

Tekstualnie śmieszni, czyli co po realizmie w czasie marnym?

(po lekturze tekstu Grzegorza Treli)

Filozofować można wielorako. Dzisiaj o trzech sposobach. Po pierwsze, możemy wzajemnie komentować swoje teksty (co nie znaczy, że poglądy) – o tym w części 1. Po drugie, możemy konfrontować swoje poglądy (co nie znaczy, że będziemy mówili o jakiejś poza-tekstowej rzeczywistości) – zob. część 2. Po trzecie, możemy filozofować w sensie właściwym – w odróżnieniu od sytuacji 1. i 2. najrzadziej bodaj robimy to w akademii - czyli namawiać Innych do (nie)czynienia pewnych rzeczy. Możemy oferować ludziom punkty orientacyjne, wedle których mieliby poruszać się w „rzeczywistości”; cudzysłów stąd, iż wedle opcji przeze mnie bronionej filozofowie punktów orientacyjnych w świecie nie odkrywają, ale je doń mniej lub bardziej arbitralnie wnoszą¹.

1. „Jak Pan Kolega raczył napisać...”

„W stronę anty-antyrealizmu” to standardowy filozoficzny tekst, wobec którego można sformułować zarzutów (w tym standardowych) sporo. Na przykład:

- Zarzut *powierzchnowości*: na siedemnastu liniijkach podsumowana została antyrealistyczna koncepcja M. Dummetta, o której dowiadujemy się między innymi, iż jest zgodna z idealizmem. Niechby i tak nawet było – ale co z tego? Gdy zarzut idealizmu padał „za czerwonego”, miał chociaż jakiś ciężar gatunkowy, ale dziś?
- Zarzut *jalowości*: po co wspominać na przykład o koncepcji Dummetta, skoro później, gdy Autor formułuje swoją propozycję, nie jest to do niczego przydatne?
- Zarzut *ignorancji socjologicznej* – w podwójnym sensie. Po pierwsze, Autor wykazuje niewrażliwość na te wymiary procesów poznawczych, które mają charakter społeczno-kulturowy (wskaźnikiem tego może być – w kontekście polskim – brak odwołań do prac Jerzego Kmity). Po drugie, rozumowanie Autora znamionuje brak odwołań do bardzo już dziś obszernej literatury socjologicznej poświęconej refleksji nad poznaniem. Autor pisze: „Współcześnie o realizmie dyskutuje się w kontekście sporu realizm – instrumentalizm oraz realizm – antyrealizm” (s. 40). W mojej ocenie współcześnie o realizmie najbardziej owocnie dyskutuje się w ramach szeroko pojętego konstruktywizmu współtworzonego przez takie nurty badawcze jak znany w Polsce program socjologii wiedzy² oraz słabo u nas znane, nurty badań określane jako *Social Studies of Knowledge*, *Studies of Scientific Knowledge*, *Science and Technology Studies* obfitujące wieloma poważnymi analizami³. Autor z moją tezą o owocności ma prawo się nie zgadzać, podejrzewam jednak, że nie zna wskazanych nurtów badawczych. U Treli konstruktywizm pojawia się w drugorzędym kontekście sporu: realizm/antyrealizm projektu konstruktywistycznego w filozofii matematyki przywołanego z Quine’a (s. 5–6 maszynopisu).
- Zarzut *niskiej rozdzielczości pojęć*. Anty-antyrealizm nie musi automatycznie oznaczać, jak u Autora, realizmu. Są na przykład anty-antykomuniści, przeciwni antyko-

munistom ze względu na ich metody zwalczania komunistów, sami wcale nie są skłonni komunistować. Zaprzeczenie zaprzeczenia nie zawsze musi wytwarzać efekty zgodne z klasycznym rachunkiem logicznym. Dlatego jako komentarz do tekstu Treli nasuwa się skierowana do Quine'a uwaga na temat Poppera: „on maluje grubym pędzlem”.

W taki to sposób można sobie „pofilozofować”, czyli zganić lub pochwalić czyjś tekst.

2. „Mój szanowny oponent nie ma racji...”

Broniony przez Autora realizm jest standardowym poglądem filozoficznym, stojącym w obliczu wielu problemów, z którymi nie bardzo sobie radzi. Można argumentować, że konstruktywizm radzi sobie lepiej. Oto przykłady:

- Realizm ma kłopot z problemem istnienia desygnatów rozmaitych pojęć teoretycznych. Nie mamy takiego problemu na gruncie antyrealizmu i pragmatycznej koncepcji znaczenia. Tu wszystko, co związane z pojęciami, wyczerpuje się w planie ich funkcji wewnątrz kulturowych. «Istnieć» to tyle, co być składnikiem gry językowej, powodującej naszymi myślami i czynami. W naukach przyrodniczych «istnieć», to znaczy – stanowić składnik dostarczanych przez panujący program badawczy modeli. Postulowane niejednokrotnie odróżnianie tego, co istnieje, od tego, co zakłada system językowy, jest w praktyce języka niemożliwe do zrealizowania⁴.
- Realizm ma kłopot z dezintegracją oraz historycznością wiedzy, tj. niewspółmiernością obrazów świata zakładanych przez różne dyscypliny wiedzy oraz następujące po sobie orientacje teoretyczne. Antyrealiści twierdzą, iż to nie rzeczywistość poza kulturowa nakłada ograniczenia na nasze teoretyzowanie, lecz rzeczywistość instytucji społecznych. Skoro ta druga jest heterogeniczna (nie ma np. rządu światowego, który zrobiłby porządek z bałaganem instytucjonalnym), nic dziwnego, że i nauka stanowiąca część społecznego, pofragmentaryzowanego świata, nie uzyskuje akceptowanych przez większość środowiska badaczy wielkich zuniifikowanych teorii.
- Realizmu można bronić pod warunkiem przyjęcia nie-realnej, nieprawdziwej – w sensie niemożności uzgodnienia ze zgromadzoną empirycznie wiedzą na temat praktyki badawczej - *indywidualistycznej* koncepcji tworzenia wiedzy naukowej. A jednak zakładamy (zakładamy, bo z tym się Autor na pewno zgadza), że wiedza ta jest intersubiektywnie komunikowalna i kontrolowalna. Gdy jednak indywidualistyczną interpretację poznania (jednostkowy podmiot poznający naprzeciw rozpoznawanych przez się kategorii obiektywnego bytu) odrzucimy, realizm popada w kłopoty⁵.
- Antyrealizm opiera się ponoć na „supozycji istnienia jednego świata” (s. 10). Jednak: konstruktywizmowi (w wersji, jakiej bronię⁶) takie założenie nie jest potrzebne. Taka supozycja jest nadmiarową formułą metafizyczną (skądinąd daleko jej do jasności).
- „[T]ak ważna dla antyrealizmu kategoria jak eksperymentowanie – jako działalność naukowa mniej lub bardziej jawnie zakłada jakiś rodzaj odniesienia do rzeczywistości pozapodmiotowej” (s. 11). Jednak konstruktywista powie: nic podobnego, choćby nawet sami badacze tak to postrzegali⁷. Uczeń zawsze odnosi się do rzeczywistości już wcześniej podmiotowo (nie indywidualnie, lecz kulturowo!) wytworzonej. Najczęściej jest ona tak już społecznie skonwencjonalizowana, zestandaryzowana, zinstytucjonalizowana, że nasycenie podmiotowością tego, co uznane za fakty, lecz powstałe przy udziale kulturowo uregulowanych ludzkich działań, zostało już „odczłowieczone”, zamazane, między innymi przez proces obumierania metafor⁸.

Bez pracy genealogicznej (à la Foucault) trudno rozpoznać ową podmiotowość. Badacz nie odnosi się do obiektywnych faktów, lecz do (społecznej) rzeczywistości wcześniejszych działań i opisów. Josef Mitterer powiedziałby, że przedmioty postrzegane jako obiektywne to opisy zastane, wykonane już wcześniej⁹.

- „Aby być realistą, wystarczy, jak się zdaje, stać na stanowisku: że jeżeli w określonych sytuacjach systematycznie obserwujemy te same zdarzenia lub sytuacje, to «tożsamość» obserwowalnych rzeczy jest *obiektywną cechą* tych sytuacji” [s. 11; kursywa A.Z.]. Jakież to niewinne; kategorii „obiektywności”, na której pokolenia myślicieli ścierały sobie zęby, używamy nieproblematicznie i zaraz mamy gotowy efekt perswazyjny (dla wyznawców). Są też dwie inne kwestie, które nasuwa ta wypowiedź. (1) Czy przejście od „*tych samych* zdarzeń” do „*tożsamości*” obserwowalnych rzeczy” jest czymś więcej niż tautologią? (kursywa A.Z.). (2) Jeśli np. systematycznie obserwuję, iż szerokoplecy i krótko ostrzyżeni osobnicy zachowują się agresywnie, to co z tego wynika poza tym, iż pole mojej percepcji współtworzą takie właśnie punkty orientacyjne?
- Na temat konstruktywizmu mam podobne zdanie jak, przywołany przez Autora Roman Wójcicki o realizmie: „[...] doktryna ta pozwala na stworzenie spójnej koncepcji wiedzy i prawidłowości występujących w jej rozwoju. Może być zatem głoszona bez wikłania się w sprzecznościach”. (s. 14). Gdzie jest inspektor, który rozstrzygnie, który z nas się myli?¹⁰

W obliczu mych tropów argumentacyjnych z części I. i 2. Autor zapewne potrafiłby przedstawić kontrargumenty, potem ja kolejne i tak byśmy sobie „pofilozofowali”.

3. „Źle się dzieci bawicie!”

Jakie są efekty naszej aktywności poznawczej – to pytanie, które często zaprzęta moją głową. Oczywiście, pytanie to nie jest obowiązkowe, bo dyskurs filozoficzny, tak jak i dyskurs w obrębie każdej zinstytucjonalizowanej formy aktywności, potrafi żywić się wytworzonymi przez samego siebie sokami i toczyć bez końca (jednak tak długo tylko dopóki ma miejsce zasilanie z zewnątrz – w naszym przypadku są to posady akademickie). Korzystając z języka Niklasa Luhmanna, powiemy, iż dyskursy są autoreferencyjne, to jest pracują na kategoriach wytworzonych przez siebie. Jest to maskowane przez autoideologię zmaganie się ze światem zewnętrznym – filozofowie świat ten nazywają Rzeczywistością – i autoreferencyjność często umyka uwadze myślicieli.

Na szczęście (dla kogo?) istnienie owych posad, czasami z posad ruszanych, przypomina o istnieniu rzeczywistości przez „r” małe, rzeczywistości społecznej. O owocności decydują odniesienia do tej właśnie rzeczywistości. Owocność (lub nie) dzieje się między nami. A może, nawet jeśli odrzucamy brzydki pachnące, rozliczne „nauki” Michela Foucaulta, potraktujmy poważnie następujące jego przesłanie: miast wychodzić od „wiedzy” o świecie i „obiektywnych” faktach, pozwólmy sobie na odrobinę odwagi, uchylmy na przykład rąbek zasłony spowijającej naszą podświadomość i porozmawiajmy otwarcie o nas samych, na przykład o NASZYCH wartościach¹¹.

Konstruktywizm do tego namawia. Wbrew stale silnej w humanistyce skłonności do produkowania przez autorów i akceptowania przez wydawców prac w stylu „coś u kogoś” (np. „Idea bżkania w myśli prof. Pszczelawicza”), zamiast tematów COŚ WE MNIE, WOKÓŁ MNIE, ZE MNĄ, NASZYM ŻYCIEM (jest nie w porządku). Jeśli ktoś zapro-

ponuje wydawcy kolejną pracę w rodzaju „koncepcja natury ludzkiej w myśli ...” – w miejsce kropek wpisujemy postać, która aktualnie jest *cool* – a w dodatku potrafi obracać piórem, to ma spore szanse na publikację. A jak wydawca zareaguje, gdy badacz - na przykład tej miary co Wojciech Kalaga – przyjdzie z propozycją rozprawy o tytule: „Moja koncepcja natury człowieka”?

Czyż to nie paradoks, iż wielu wydawców, recenzentów itd., którzy w praktyce są często beznadziejnie, nadmiarowo tekstualni, zarazem głośno i zawzięcie deklarują ufność w realizm (racjonalizm *et consortes*).

Grzegorz Trela oświadcza: „Osobiście jestem zdania, że postulat realizmu (w jakiegokolwiek wersji) jest warunkiem niezbędnym dla (dalszego) rozwoju nauki”. Najciekawsze (i z pewnych względów najbardziej sympatyczne) w tym zdaniu jest pierwsze słowo. Ogromnej części filozofów nauki nie interesuje, czy powyższa teza ma charakter empiryczny, czy ewentualnie i w jakich warunkach mogłaby nią być.

A jeśli powiem, iż uważam inaczej niż Autor, to jak rozstrzygniemy, kto ma rację? Czy uzgodnimy wspólnie jakieś kryterium weryfikacji (co zapewne wymagałoby sporządzenia rozbudowanej teorii) i ustalimy, jakiego rodzaju uchwytnie empirycznie fakty oznaczałyby obalenie „osobistego” twierdzenia? Gdybyśmy chcieli to zrobić, należałoby uruchomić raczej bardziej niż mniej wyrafinowany – zatem kosztowny – program badawczy z zakresu socjologii idei i wartości; a dziedziny te (dodajmy) dalekie są od wyraźnie ustalonych standardów obróbki danych empirycznych.

Czy raczej będziemy polegać na tym, kto z nas głośniejsz deklamuje, ma wyższą szarżę w akademii, publikuje w lepszych wydawnictwach lub jest częściej cytowany?

Osobiście sędzę, iż dzisiaj głównym motorem rozwoju nauki są mechanizmy rynkowe i wielkie korporacje. One to wytwarzają bodźce dostatecznie silne, by tysiące uczonych produkowało jedną koncepcję za drugą.

Wątek rynku nie wyczerpuje jednak listy czynników odpowiedzialnych za dynamikę nauki. Przekonanie, iż odkrywają prawdę, jest istotnym elementem struktury motywacyjnej części uczonych; może części najistotniejszej, formułującej twierdzenia przełomowe w dziedzinach najbardziej podstawowych. Kmita, dawno temu, sformułował **normę** realizmu progresywnego. Uczeni będą silniej motywowani do formułowania kolejnych teorii, jeśli będą **wierzyli**, iż **odkrywali** jakieś obiektywnie istniejące cechy świata¹². Ale czy cywilizacji współczesnej najbardziej potrzebne są nowe teorie, zatem kolejne redefinicje społecznego świata? Gdyby zatem z autoideologii badaczy realizm został wyrzucony, osłabione zostałyby soki żywotne nauki, nastąpiłoby zniwelowanie części kluczowych uprawomocnień, np. dla ryzykownych moralnie przedsięwzięć badawczych – uzasadnianych dziś przez mniej lub bardziej zawołany argument sakralności wiedzy/prawdy¹³.

Ale może o to właśnie chodzi? Może dla ocalenia naszych wartości niezbędne jest odcięcie nauki od owych soków żywotnych? Oferuję zatem rozumowanie zatytułowane:

Postawić na miernoty

Założenie I: istnieją obiektywne granice wzrostu tempa zmian społecznych, po których przekroczeniu systemy społeczne tracą możliwość realizacji swoich podstawowych wartości: potrzeby reprodukcji, stabilizacji, zachowania ładu życia zbiorowego, zdolności do zorganizowanego działania itd.

Założenie II: Jednym z najważniejszych źródeł zmian w nowożytnej kulturze kapitalistycznej są innowacje techniczne; przełomowość tych innowacji zależy od koncepcji stworzonych przez nauki matematyczno-przyrodnicze. W ramach współczesnej gospodarki rynkowej jest tylko kwestią czasu zamiana najbardziej nawet abstrakcyjnych idei stworzonych przez nauki podstawowe na kolejne towary przekształcające strukturę ludzkich potrzeb i instytucji.

Wniosek z założeń I oraz II: Dla ocalenia naszej cywilizacji niezbędne wydaje się radykalne zmniejszenie strumienia idei produkowanych przez nauki zwane ścisłymi. To, co kiedyś uważane było (słusznie) za źródło rozwoju, dobrobytu (jednak niektórych tylko krajów) i nowych nadziei, obecnie bardziej mnoży zagrożenia niż rozwiązuje problemy.

Pytanie: Jak zmniejszyć siłę strumienia idei, które destabilizują to, co przez wieki było niezmiennie, co stanowiło filar każdej ludzkiej kultury, który umożliwiał zachowanie orientacji w świecie zmian? Tu tylko jeden przykład: od tysiącleci niezmienny był rytm i sekwencja pokoleń; już obecnie zapłodnienie *in vitro*, nie mówiąc o cudёнkach genetyki, prowadzi do sytuacji, gdy babcie rodzą swoje wnuczki... R. Shattuck w *Wiedzy zakazanej* pisze o „projektowaniu dzieci tak jak wzór tapety” (pośród miłych tapet żyje się miło).

Odpowiedzi na pytanie może być wiele, choć nie wszystkie będą realistyczne. Stąd **założenie III:** Skuteczna strategia zahamowania dynamiki nauk przyrodniczych musi się rozgrywać jednocześnie w planie interesów i idei.

Interesy: Szanse na wejście w życie – powie to socjolog i ekonomista – mają te koncepcje, które niezależnie od tego, że wydają się słuszne, racjonalne, potrzebne, piękne itd., powiązane są z praktycznymi motywacjami kluczowych w danym kontekście grup społecznych. Małe są szanse rozwiązania problemu poprzez administracyjne próby ograniczania swobody badań naukowych (internet!) lub przez obcinanie funduszy państwowych (potężne korporacje prywatne).

Strumienia nowych pomysłów naukowych, prowadzących do nowych urządzeń technicznych bezustannie redefiniujących stosunki społeczne, nie uda się istotnie zmniejszyć przez odwoływanie się do odpowiedzialności uczonych i zrozumienia przez nich, że każda nowa dobra koncepcja (zwłaszcza o dalekosiężnych konsekwencjach) przyczynia się do wzrostu krytycznej masy zmian, które prowadzą ludzką cywilizację do krachu (założenia I oraz II). Nie uda się tego zrobić nie tylko z tego względu, że kwestie socjologiczno-cywilizacyjne z naturalnych powodów znajdują się poza horyzontem poznawczym przedstawicieli nauk ścisłych.

Idee. Nie uda się tego zrobić, ponieważ namawianie przyrodnawców, by nie robili tego, co uważają za odkrywanie obiektywnych praw rządzących rzeczywistością, tego, co w ich odczuciu jest powinnością badawczą, jest skazane na niepowodzenie. Wierzą oni, że należy dążyć do budowy teorii prawdziwie opisujących świat, teorii jak najbardziej precyzyjnych i ogólnych zarazem. A czym lepsza – w takich kategoriach – teoria, tym

większy potencjał zmian (czytaj: zagrożeń) niesie ze sobą. Ale sytuacja nie jest beznadziejna.

Mamy bowiem **założenie IV**: jak w każdej innej instytucji społecznej, również w nauce istnieją jednostki i grupy bardziej pozorujące osiąganie deklarowanych przez tę instytucję celów. Mam tu na myśli ludzi leniwych, mało myślących, którzy więcej energii zainwestowali w budowę swojej pozycji instytucjonalnej niż zaplecza intelektualnego itd. Trzeba postawić na nich.

Dać większe pole dla rozwinięcia skrzydeł. Więcej środków na konferencje o funkcjach ludyczno-towarzyskich niż poznawczych; więcej doktoratów polegających – jak ktoś zauważył – na przenoszeniu kości z jednego cmentarza na inny; więcej wyrozumiałych recenzentów, których dobre serce nie ma granic; więcej wielkich grantów na badania trywialności (to idee oryginalne mają potencjał destabilizacji). Innymi słowy, dla dobra sprawy musimy odwrócić znaczenie kluczowych symboli dobrze już zakorzenionych w kulturze. Zamienić minusy na plusy. Rozstanie z realizmem ma w tym pomóc.

W takiej zamianie bardzo pomocne może też być zastąpienie jednej ideologii drugą: realizmu – konstruktywizmem. Otrzeźwiająca kruczata antyrealistyczna jest potrzebna, ponieważ w nauce pracuje sporo osób, które miernotami nie są i wierzą w wiedzę jako nieproblematiczne dobro,¹⁴ w to, iż modele naukowe dają nam kontakt z PRAWDĄ samą. Z jednej strony zatem stawiamy na miernoty, z drugiej desakralizujemy wiedzę¹⁵

Nie, nie żartuję. Może dla niektórych to brzmi strasznie, ale dopóki nie znajdziemy innych sposobów osłabienia dynamiki obecnej cywilizacji, nie mamy wyboru. Musimy robić dwie rzeczy jednocześnie: Wybitnych badaczy zniechęcać, prowadząc dyskurs filozoficzny ukazujący ideologiczny charakter realizmu; jednocześnie trzeba stawiać na tych, którzy sprawdzili się już nie raz: na miernoty! Przy ich pomocy spowolnimy obłądny wyścig nowego za wszelką - tj. taką jaką rynek aktualnie zapłaci - cenę.

Oto mój komentarz do *osobistego* sądu Autora.

Przedstawiłem tu próbkę socjologicznego podejścia do filozoficznego problemu; a wielu filozofów poznania boi się socjologii - z powodów nie całkiem dla mnie jasnych - jak diabeł wody święconej.

Przypisy

¹ Józef Niżnik, *Arbitralność filozofii*. Warszawa. Wyd. IFiS PAN 1999.

² Andrzej Szahaj, *O aktach filozoficznej wiary w naukę, strasliwej herezji i nierozsądnej nadziei*, „Kultura Współczesna” 1998, nr 1–2, s. 53–67.

³ Bliżej zob. Olga Amsterdamska, *Odmiany konstruktywizmu w socjologii nauki*, Warszawa, Wyd. IFiS PAN 1992, s. 136–154; Andrzej Zybortowicz, *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych*, „ASK: Społeczeństwo. Badania. Metody” 1999, t. 8, s. 7–28; Radosław Sojak, *Socjologia wiedzy chce pozostać nieświadoma*, „Studia Socjologiczne” 1996, nr 4, s. 53–67.

⁴ Wojciech Sady, *Co to znaczy, że coś istnieje?* „Studia Filozoficzne” 1988, nr 11–12, s. 3–20.

⁵ A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie: studium z nie - klasycznej socjologii wiedzy*, rozdz. III i IV. Toruń, UMK 1995.

⁶ A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie...*; idem, *Badacz w labiryncie: uwagi o koncepcji Franklina R. Ankersmita*, w: *Historia: o jeden świat za daleko?*, Poznań. Instytut Historii UAM 1997, s. 37–55; idem, *MY* - „pogubieńcy”, „Teksty Drugie” 1998, nr. 4, s. 61–73; idem, *Konstrukty-*

wizm..., 3. s. 7–28; idem, *The Success of the Natural Sciences Socjogically Explained*. „Studia Metodologiczne” 1999, t. 29, s. 11–34.

⁷ Jerzy Kmita, *Dziedzictwo magii w nauce*, w: *Racjonalność nauka, społeczeństwo*, red. Helena Kozakiewicz, Edmund Mokrzycki, Marek J. Siemek, Warszawa, PWN 1989, s. 50–66.

⁸ Zob. np. uwagi Stephana Fuchsa (*The Professional Quest for Truth: A Social Theory of Science and Knowledge*, Albany, SUNY Press 1992) o zmianie interpretacji w fakty; por. Co pisał o tym nasz Kazimierz Ajdukiewicz (*Obraz świata i aparatura pojęciowa*, w idem: *Język i poznanie*, Warszawa PWN 1985/1934, s. 175–195.

⁹ Josef Mitterer, *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, Warszawa, Oficyna Naukowa 1996.

¹⁰ A. Zybertowicz, *Konstruktywizm...*, s. 24.

¹¹ Por. Ewa Domańska, A. Zybertowicz, *W MiędzyDoświadczeniu* (fragmenty rozmowy), „Kultura Współczesna” 1996, nr 1–2, s. 50–57.

¹² Jerzy Kmita, *Scjentyzm i antyscjentyzm*, w: *Poznanie, umysł, kultura*, red. Zdzisław Cackowski, Lublin, Wyd. Lubelskie, s. 140–186.

¹³ J. Kmita, *Dziedzictwo...*

¹⁴ Tomasz Woźniak, *Popularyzacja nauki wobec problemu dystrybucji wiedzy*, „Zagadnienia Naukoznastwa” 1997, nr 4, s. 383–395; idem, *Wiedza instrumentalna czy zbawienna? O tym, jak przekazy popularnonaukowe wspierają ekspansję specjalistów*, w: *Porozumienie i współpraca uczonych*, red. Janusz Goćkowski, Marek Sikora, Kraków, Wydawnictwo i Drukarnia „Secesja” 1997, s. 343–357.

¹⁵ Andrzej Szahaj, *O tzw. Mocnym programie socjologii wiedzy edynburskiej*, „Kultura Współczesna” 1995, nr 1–2, s. 53–67.

Nie ma niczego poza interpretacją, tako rzeczce Stanley Fish

Już najwyższa pora, abyśmy zapoznali się obszerniej z twórczością Profesora Morrisa Zappa, bohatera książek Davida Lodge'a. Piekielnie bystrego i cynicznego światowca, bywalca konferencji i ironicznego komentatora życia akademickiego, autorytetu dla młodzieży i przedmiotu kpin dla kolegów, hedonisty i pozbawionego złudzeń weterana akademickich bojów. Nie wiem, na ile obraz Fisha odmalowany przez Lodge'a (w światku literaturoznawców i filozofów amerykańskich jest tajemnicą poliszynela, że idzie właśnie o Fisha) jest wiernym odzwierciedleniem bohatera mojego komentarza. Wiem jedynie, że pozycję Fisha w świecie akademickim Ameryki trudno przecenić. Twórca potęgi Wydziału Anglistyki Duke University w Północnej Karolinie (najlepszego przez lata wydziału anglistyki w Stanach Zjednoczonych), którego odejście stamtąd spowodowało kataklyzm opisywany na pierwszych stronach amerykańskiej prasy (i to codziennej, a nie fachowej), z pewnością musi być człowiekiem nietuzinkowym. Świadczy o tym choćby fakt skupienia przezeń w jednym ręku, by tak rzec, licznych kompetencji, jest bowiem Fish nie tylko profesorem anglistyki, ale i profesorem prawa, nie tylko świetnym interpretatorem twórczości Milтона, ale i niesłychanie interesującym literaturoznawcą, nie tylko wybitnym znawcą problematyki retoryki, ale także przenikliwym filozofem, nie tylko subtelnym egzegetą poezji angielskiej, ale także pisarzem politycznym, którego książka *There's No Such Thing as Free Speech and It's a Good Thing, Too* wywołała żywe reakcje nie tylko w środowisku akademickim Stanów Zjednoczonych.

Na czym polega wielkość Fisha? Czy tylko na jego zwielokrotnionej kompetencji? Na wspaniałym talencie retorycznym? Przenikliwej inteligencji? Z pewnością na wszystkim tym po trochu. Jest jednak rzecz ważniejsza. Oto czytając Fisha ma się wrażenie, że obcuje się z poglądami zaskakująco nowymi, oryginalnymi, twórczymi. Że Fish wnosi coś istotnie odmiennego do całej reszty pisarstwa filozoficznego skoncentrowanego na tekście. Skąd to wrażenie? Spróbuję rzecz rozjaśnić w kilku słowach. Aby to uczynić potrzebuję krótkiej i bardzo schematycznej charakterystyki „pola walki” literaturoznawczej i zarazem filozoficznej. Sytuacja w moim oglądzie wyglądałaby z grubsza tak: z jednej strony mielibyśmy strukturalizm, który mniej czy bardziej otwarcie zakładał możliwość dotarcia do ostatecznego znaczenia tekstu. Sprawa ta miałaby być uzależniona jedynie od zastosowania właściwej (strukturalistycznej) metody badawczej. Z drugiej strony - dekonstrukcję z jej przekonaniem, że tekst nie posiada żadnego ostatecznego znaczenia i nigdy nie będzie posiadać. Interpretacja tekstu jest całkowicie wyzwolona z wszelkich ograniczeń zarówno tekstowych, jak i recepcyjnych. Gdzieś pośrodku sytuowałaby się hermeneutyka z jej przekonaniem, że każda interpretacja jest związana z istnieniem koła hermeneutycznego, przesądzeń oraz interpretacjami dotąd powstałymi. I tu także, w centrum, widziałbym miejsce na poglądy Stanleya Fisha. Są zbliżone do podejścia hermeneutycznego przez to, że wedle jego słów „kluczową rolę w usiłowaniu ustalenia znaczenia odgrywają założenia i przekonania”¹. Każda interpretacja jest interpretacją wspierającą się na jakichś przesądzeniach, na przyjętych wstępnie założeniach, na oczekiwaniach i nadziejach. W tym też sensie każdą determinuje pewien kontekst. Kontekst

ów określa znaczenie tekstu (i każde inne znaczenie). Dlatego też można powiedzieć, że nie ma znaczenia poza kontekstem. Z kolei to, co stanowi kontekst, samo jest przedmiotem interpretacji lub wręcz konstrukcji poprzez interpretację². O ile jednak hermeneutyka mogłaby przystać bez trudu na takie *dictum*, to jednak, broniąc względnej autonomiczności tekstu, nie mogłaby się zgodzić z przekonaniem, że *tylko* kontekst określa znaczenie. W przypadku Fisha nie ma mowy o żadnym hermeneutycznym zlewaniu się horyzontów tekstu i interpretatora, albowiem to, co stanowi horyzont tekstu, jest *także* wyznaczone przez interpretację. Nawiasem mówiąc, podobnie byłoby z podejściem Ingardena i zakładanym przez niego rozróżnieniem tych elementów odczytania danego tekstu, które znajdują się w tekście samym (rezultaty intencyjnych zabiegów autora) i stanowią o jego tożsamości, oraz elementów, które związane są z recepcją i decydują o każdorazowej konkretyzacji struktury intencjonalnej danego dzieła dokonywanej przez odbiorcę. Z punktu widzenia Fisha nie ma bowiem szans na oddzielenie tego, co jest w samym tekście, od tego, co wnosi interpretacja (*cały* tekst jest jednym „miejszem niedookreślenia”). W tym sensie nie ma niczego poza interpretacją (co wiedział już skądinąd doskonale Nietzsche). Ów *paninterpretacjonizm* Fisha pokazuje, że nie ma żadnych bytów niezapśredniczonych, żadnych sytuacji naturalnych, żadnych nagich faktów i oczywistych danych, że człowiek jest bytem interpretującym (*homo interpretans*) i należy wyciągnąć z tego wszelkie wnioski. To prowadzi do przekonania, słusznego – jak mierniam – że pozostaje nam jedynie śledzenie różnic w sposobach interpretacji, w ich trwałości, dociekanie tego, dlaczego w pewnych rejonach naszego świata tych interpretacji nie dostrzegamy, a w innych są one aż nadto widoczne, jak to się dzieje, że niektóre z nich fantastycznie się upowszechniają, a inne pozostają na marginesie, badanie „tektonicznych warstw” interpretacji obecnych w naszej kulturze, śledzenie ich walki i dociekanie ich „składu materiałowego” (każda interpretacja polega bowiem na majsterkowaniu zastanym materiałem kulturowym). W świetle powyższego widać już wyraźnie, że Fish nie może przystać na podejście strukturalistyczne, które po prostu uprzywilejowuje jakąś interpretację, czyniąc ją Interpretacją. Z drugiej jednak strony, w świetle jego wywodów podejrzane stają się te stanowiska, które usiłują pokazać, że interpretacja jest całkowicie dowolna. Interpretacja nie jest raz na zawsze określona, ale też nie całkowicie dowolna. Zakres jej dowolności ograniczają z jednej strony użyte do jej budowy (zastane) elementy (nagromadzony materiał kulturowy), z drugiej zaś konfiguracje wspólnot interpretacyjnych, dzięki istnieniu których dana propozycja interpretacyjna może stać się interpretacją, a zatem przynajmniej lokalnie się upowszechnić (przyjąć).

Perspektywa, jaką otwierają dociekania Fisha, to perspektywa radykalnie kulturalistyczna i konstruktywistyczna. Może ona przerażać każdego, kto chciałby mieć kontakt z czymś, co nie jest nasze i czego źródłem nie jesteśmy my sami: z Bytem, Faktem, Tekstem samym itd. Niestety, z punktu widzenia Profesora Zappa nadzieja ta jest płonna: kultura rozciąga się jak okiem sięgnąć (by użyć metafory autorstwa Bogdana Banasiaka). Nie wszystko jednak, co istotne, unosi się w powietrzu, rozpuszcza się i roztopia w morzu słów, jak tego obawiają się ci, którzy kulturalizm i konstruktywizm odbierają jako atak na trwałość świata. Kultura i nagromadzone w niej interpretacje (a jest ona wszak niczym innym jak tylko „rafą koralową” złożoną z osadów: interpretacji) stanowi *twardy* grunt, na którym możemy bez wahania stanąć i na co dzień rzeczywiście *pewnie* stoimy, nie pogrążając się wcale w ruchomych piaskach gnanych wicherem wiecznych wątpliwościach. Fakt, że innego gruntu nie mamy, nie świadczy, że ten, na którym stoimy, jest niestabilny czy nietrwały. Kultura pojmowana jako zbiór przekonań powszechnie w danej

grupie społecznej respektowanych dostarcza nam całkiem wystarczających podstaw dla naszych interpretacji i ocen (dżentelmeni nie dlatego nie dyskutują o faktach, że te ostatnie są oczywiste i po prostu dane, ale dlatego, że wartości ich kultury są dla nich w ten sposób oczywiste i dane), tyle tylko, że twardość ta i stabilność nie są absolutne, niezmiennie. Wraz ze zmianą treści kultury (a dodajmy, że zmiany te następują najczęściej ewolucyjnie, czasami tylko rewolucyjnie, wtedy zaś związane są z gwałtowną kulturą konwersją), zmianie może ulec także nasz świat, najtrwalsze jego elementy. Coś, co w nim wcześniej nie istniało, może zaistnieć, coś zaś, co było, może zaniknąć. Udana metafora, która umrze na dosłowność, upowszechniwszy się tak, że zapomnimy o jej metaforyczności, może wnieść ze sobą przekonanie, że coś istnieje, stworzyć coś, czego wcześniej nie było, a przy okazji udowodnić, że to, co wcześniej stanowiło fakt, jest teraz już tylko złudzeniem. Gdyby procesy, o których mówię, odbywały się permanentnie, życie nasze straciłoby zupełnie wymiar stałości i stabilności, świat stałby się zmieniającą się jak w kalejdoskopie wypadkową sil walki nowych i starych metafor, nowych i starych interpretacji. Tak się jednak nie dzieje. Gwałtowna zmiana kultury, taka, której doświadczają się jak kataklizmu, jest zmianą, by tak rzec, odświętną. Zmiana ewolucyjna zaś jest najczęściej słabo rozponawana i umiarkowana odczuwana („Sowa Minerwy wylatuje zawsze o zmierzchu”). Na razie zatem względna trwałość naszego kulturowego świata nie wydaje się podlegać wątpliwości, a obecność w nim interpretacji pozostaje na co dzień niewidoczna. Jak powiada Fish: „[...] zwyczajny czy codzienny dyskurs charakteryzuje pewność interpretacyjna, a w rezultacie minimalna samoświadomość działalności interpretacyjnej”³. Czy tak będzie zawsze? Można przypuścić, że będzie tak dopóty, dopóki liczba nowych metafor i interpretacji, i co ważniejsze - szybkość ich upowszechniania się nie przekroczy jakiegoś progu krytycznego, poza którym świat utraci trwale kontury, a życie nasze stanie się nieznośnie (?) zmiennie, komunikacja wzajemna zaś znacznie utrudniona, jeśli w ogóle możliwa. Tu oczywiście można wdać się w dywagacje typu *science-fiction* czy raczej *culture-fiction* i spekulować, kiedy i gdzie stan taki może zostać osiągnięty oraz za sprawą jakich procesów społecznych. To jednak temat na zupełnie inny artykuł. Wskażmy tu jedynie, że spowodować go może proces idosynkratyzacji kultury, jej denaturalizacji i postępującego odczarowania⁴. To jednak, że kultura zachodnia jest dynamiczna, zmienna, a co za tym idzie zmienny jest także i nasz świat (świat naszego doświadczenia empirycznego, światopoglądu i wartości etycznych), wcale nie musi prowadzić do tego, czego obawia się tak wielu ludzi utożsamiających pierwotność kultury wobec świata z całkowitą utratą tego ostatniego. Jak powiada bowiem słusznie Fish: „Świadomość, że czyjaś perspektywa jest ograniczona, nie powoduje, by fakty z niej zrodzone wydawały się mniej realne; a kiedy perspektywa ustąpi miejsca innej, wtedy nowy zestaw faktów zajmie pozycję rzeczywistych faktów”⁵. Słusznie też uznaje Fish, idąc tu zresztą tropem pragmatyzmu amerykańskiego, że choć każdy element naszych przekonań *może* ulec zmianie, to jednak totalne wątplenie jest niemożliwe (w ten sposób łączy fallibilizm z antyseptycyzmem w sposób charakterystyczny dla pragmatystów). Jak powiada: „[...] wątplenie, jak każda inna aktywność umysłowa, jest raczej czymś, co się czyni wewnątrz zbioru założeń, który nie może być w *tych samych* czasie (podkr. A.S.) przedmiotem wątplenia. Równa się to powiedzeniu, że nie wąpi się w próżni, lecz z jakiejś perspektywy, a ona sama z kolei jest na wątplenie odporna aż do chwili, kiedy zostanie zastąpiona przez jakąś inną, która będzie podobnie odporna. (...) radykalny sceptycyzm stanowi możliwość tylko wtedy, jeśli umysł istnieje niezależnie od swego umeblowania, od kategorii rozumienia, które go napelniają treścią. (...) wierzy się w to, w co się wierzy

i czyni się to bez zastrzeżeń⁶. Ma rację Fish twierdząc, że dla „wierzącego” pociąga to za sobą przekonanie, że istnieje pewna prawda na temat przedmiotu wiary.⁷ Widać zatem, że podejście Fisha choć niepozbawione konsekwencji demitologizacyjnych, nie pozbawia nas możliwości wiary w coś, w co chcemy wierzyć, prawdziwych przekonań, obstawiania przy naszym zdaniu, bycia przekonanym, że to i to istnieje, a tego i tego nie ma. Zmienia ono jedynie, a może - aż, *status roszczeń*, jaki z tym wszystkim wiążemy. Jeśli zatem podejście to zaakceptujemy, musimy wziąć pod uwagę ryzyko tego, że to, w co wierzymy dziś, może różnić się od tego, w co będziemy wierzyli za jakiś czas, że dzisiejsza nasza prawda okaże się w przyszłości dla nas złudzeniem, że to, co skłonni bylibyśmy nazwać faktem, okaże się dla nas ułudą. Czy jednak ma rację Fish, twierdząc, że jego podejście pozostawia wszystko takim, jakie jest? Zmiana jest na oko mało widoczna, ale dotyczy najgłębszych naszych przekonań. Na miejsce Pewności wprowadza bowiem pewność, na miejsce Prawdy prawdę, a na miejsce Faktów fakty. Dla wielu będzie to rzecz nie do przyjęcia i trzeba rozumieć ich racje. Wywodzące się z podejścia pragmatystów przekonanie, któremu milcząco zdaje się hołdować Fish, że tylko tam jest różnica, gdzie mamy do czynienia z odmiennym działaniem, pomija istotną okoliczność: oto możemy mówić to samo, robić to samo, a nawet w pewnym sensie myśleć to samo, różniąc się zasadniczo od siebie. Różnica owa związana będzie właśnie z owym statusem roszczeń, jakie wiążemy z naszymi przekonaniem. Fish nie ma racji myśląc, że przyjęcie do wiadomości jego lekcji nic w nas i naszych przekonaniach nie zmienia. Dla wielu zmienia ona bowiem wszystko. Z pewnością znacznie łatwiej przyjdzie zgodzić się z Fishem temu, dla którego istnienie transcendentnej (w sensie – pozaludzkiej, choć niekoniecznie – boskiej) racji naszych przekonań i naszego działania nie jest konieczne, niż tym, dla których jej brak oznacza klęskę. Choć kultura całkiem twardo wyznacza ścieżki naszego myślenia i sądenia, to jednak dla wielu taki sposób ich wyznaczania będzie tożsamy z całkowitą dowolnością i płynnością, a przez to utraci od razu *wszelką* wartość. I nic tu zmienia wiedza, że taka reakcja na ujawnienie zaistniałej sytuacji jest równie kulturowa, konwencjonalna i zaprojektowana przez naszą kulturę, jak każda inna, a nihilizm, którego istnienie podejrzewa się w poglądach takich ludzi jak Fish, jest fikcją: w coś musi się zawsze wierzyć. Wiedza ta bowiem w tym przypadku nie będzie lekarstwem, lecz dolewaniem innej trucizny do tej już przelkniętej. Słowem, podejście Fisha wcale nie jest niewinne i niech nie dziwią skrajne reakcje na jego propozycje. Akceptacja poglądów autora *Z uszanowaniem od Autora* musiałaby pociągnąć za sobą głęboką przebudowę duchową jego oponentów. A tego zaiste nie należy oczekiwać i oczekiwać nie ma się prawa. Stąd też Fish trafi do tych, którzy już są przekonani, co jedynie potwierdza jego własne tezy. I choć należę do nich, to jednak daleki jestem od niedostrzegania racji tych, którzy stawiają opór Fishowemu kulturalizmowi i nie mogą pogodzić się z poglądem, że „cokolwiek wydaje się nam oczywiste i nieuniknione, jest takie tylko w obrębie jakiejś instytucjonalnej czy konwencjonalnej struktury”⁸. Kulturalizm ów ma konsekwencje etyczne, a nawet polityczne. Pisałem już o tym w innym miejscu⁹. Tu zatem jedynie zacytuję jeszcze raz Fisha, który powiada: „nikt nie może domagać się uprzywilejowania własnego punktu widzenia i w związku z tym każdy jest zmuszony do praktykowania sztuki perswadowania”¹⁰. A zatem: perswaduję, więc jestem. Dla wielu jednak konieczność perswazji związana z nieistnieniem wyróżnionego punktu widzenia, jakiegoś absolutnej Prawdy i ostatecznego Dowodu na cokolwiek, może okazać się tak niewygodna, że aż trudna do zniesienia. Wtedy może pojawić się pokusa użycia przemocy, z czego Fish doskonale zdaje sobie sprawę¹¹.

Na koniec warto zaznaczyć, że Fish nie podąża samotnie. Cały konstruktywizm społeczny w teorii poznania i nauki, podejście Michela Foucaulta, najnowsze studia nad historią nauki, dociekania teoriokulturowe niektórych współczesnych antropologów kulturowych, a wreszcie twórczość filozoficzna takich autorów, jak Jacques Derrida, Hilary Putnam czy Richard Rorty, są wyrazem tego samego podejścia (warto podkreślić, że jako jeden z pierwszych w XX wieku, wszedł na tą ścieżkę myślenia polski socjolog wiedzy i filozof nauki Ludwik Fleck, a nieobce jej były poglądy innego wielkiego polskiego myśliciela Floriana Znanieckiego). Powoli wyłania się nowy paradygmat myślenia, który można nazwać, idąc śladem bardzo inspirującej książki Josefa Mitterera¹², paradygmatem niedualizującego sposobu mówienia lub po prostu paradygmatem monizmu kulturowego. Fish znalazł się zatem w dobrym towarzystwie. Zasłużył na to. I choć sława jego nie dorównuje sławie wymienionych powyżej filozofów, to jednak waga jego argumentów zbliża go do ich klasy. Najwyższa pora, aby przekonała się o tym także polska publiczność.

Przypisy

¹ Stanley Fish, *Z uszanowaniem od Autora*, tłum. K. Abriszewski, w niniejszym tomie, s. 91.

² „Jest różnica pomiędzy myśleniem o kontekście jako o czymś w świecie a myśleniem o nim jako o *konstrukcji* świata. konstrukcji, która sama została wykonana w warunkach należących do jakiegoś kontekstu. Według tego drugiego rozumienia nie można już dłużej tak po prostu (tj. bez interpretacji) odwoływać się do kontekstu po to, aby rozstrzygać dyskusje lub rozwiewać wątpliwości na temat znaczenia, gdyż konteksty, choć produktywne dla interpretacji, stanowią także wytwór interpretacji” – S. Fish, *Dowodzenie vs. perswazja. Dwa modele krytycznej działalności*, tłum. K. Abriszewski, „Teksty Drugie” 1999, s. 170.

³ S. Fish, *Z uszanowaniem...*, s. 100.

⁴ Piszę nieco o tych procesach w książce *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996 (rozdz. IV). W sprawach poruszonych w niniejszym tekście zob. też A. Szahaj, *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6; idem, *Paninterpretacjonizm, czyli nie ma niczego w tekście czego by pierwszej nie było w kontekście*, „Teksty Drugie” 1998, nr 4.

⁵ S. Fish, *Dowodzenie vs....*, ibidem, s. 165.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, s. 167.

⁸ Ibidem, s. 172.

⁹ Zob. A. Szahaj, *Granice...*, idem.: tenże, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.

¹⁰ S. Fish, *Dowodzenie...*, s. 171.

¹¹ Zob. S. Fish, *Force*, in: *Doing What Comes Naturally*, Durham 1989.

¹² Zob. Josef Mitterer, *Tamta strona filozofii*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1996.

ER(R)GO

| przekłady

Z uszanowaniem od Autora: refleksje nad Austinem i Derridą¹

*Najważniejszą sprawą w aktorstwie jest szczerść;
gdy tylko nauczysz się ją udawać, wyjdiesz na swoje.*
(Sam Goldwyn)

1.

Latem 1977 roku, kiedy przygotowywałem się do wykładu *O grammatologii* Jacquesa Derridy w School of Criticism and Theory w Irvine, z tekstu wyleciała kartka, wprost prosząc się o interpretację. Było na niej napisane:

Z USZANOWANIEM OD AUTORA

Stanałem wtedy w obliczu problemu interpretacyjnego nie tylko wobec potrzeby określenia znaczenia i intencji (są tym samym) wypowiedzi, ale w szczególnym sensie (choć tak mogło się tylko wydawać) związanego z tym, że nie wiedziałem, kim był wymieniony lub raczej, niewymieniony na kartce autor. Mógł to być sam Derrida, którego spotkałem, ale jedynie przelotnie. Mógł to być tłumacz Derridy Gayatri Spivak, którego znałem od jakiegoś czasu i który mógł mnie umieścić na liście wydawnictwa. Mogło to być również wydawnictwo, w tym przypadku John Hopkins University Press, w którym należałem do rady redakcyjnej. Pod nieobecność (kluczowe słowo) jakiegokolwiek wyraźnej identyfikacji uznałem samego siebie za symbol trudności czy nieszczęść, jakie nawiedzają rozdzieloną odległością bądź osłabioną komunikację: byłem niezdolny do podjęcia decyzji, ponieważ słowa zostały odcięte od swego zakotwiczenia w jedynej i przejrzyście obecnej intencji. Oznaczało to, jak mniemałem, że w momencie mojego zakłopotania doświadczyłem na własnej skórze wyższości komunikacji twarzą w twarz, umożliwiającej bezpośrednio poznanie intencji, nad komunikacją zapośredniczoną przez znaki pisane, a w tym przypadku przez zapis, który zmaterializował się bez jakichkolwiek odniesień do kontekstu swego pochodzenia. Nie musiała być to akurat wiadomość znaleziona w butelce, lecz z pewnością była to wiadomość znaleziona w książce.

Filozofowie i krytycy literaccy od dawna mówią o takich sytuacjach, przeciwstawiając je innym, w których kwestie znaczenia i intencji są mniej niedookreślone. Zasada leżąca u podłoża tego zabiegu była często formułowana, ale nigdzie tak zwięźle jak w przypadku Jonathana Cullera: „Niektóre teksty są bardziej osierocone niż inne”². Przyjawszy taką zasadę, całkiem rozsądne wydaje się konstruowanie taksonomii kontekstów komunikacji, ułożonej w kolejności od najmniej do najbardziej osieroconych. Opracowanie takiej taksonomii nie jest tutaj moim celem, ale jej szkic mógłby zarysować nam perspektywę niektórych kluczowych zagadnień w filozofii i teorii literatury.

Rozpoczęlibyśmy, oczywiście, od optymalnego kontekstu, wymiany wypowiedzi twarzą w twarz [odbywającej się] pomiędzy ludźmi, którzy znają się nawzajem i którzy mogą

w przypadku pomyłki, przerwy czy niejasności zadawać sobie nawzajem pytania. Mniej pewna, lecz nadal stosunkowo mało ryzykowna forma komunikacji pojawiłaby się między osobami, które się znają, ale są od siebie oddzielone czasem albo przestrzenią i tym sposobem ich komunikacja została zredukowana do medium listu, telegramu, czy telefonu; osoby takie będą słyszały i odczytywały siebie nawzajem na tle historii wspólnych doświadczeń i wspólnych trosk; pod nieobecność fizycznej bliskości tło takie będzie odgrywało rolę ograniczenia interpretacji. Innego rodzaju ograniczenia wchodzą w grę, gdy komunikacja odbywa się między osobami, które nie znają się nawzajem, ale które wypowiadają się z wnętrza kontekstu, stabilizującego kierunek i kształt ich rozumienia: sprzedawcy i klienci w sklepie, nauczyciele i uczniowie w pierwszy dzień szkoły, kelnerzy i goście w restauracji i tak dalej. Poważne trudności pojawiają się wtedy, kiedy nieobecny jest ten rodzaj stabilizującego kontekstu. Zbieżność absorbujących nas spraw jest wtedy raczej kwestią szczęścia niż prawdopodobieństwa, ponieważ jedna strona mówi lub pisze dla zróżnicowanego odbiorcy, mając nadzieję, że bystry słuchacz bądź czytelnik uchwyci, o co chodzi; komentatorzy telewizyjni, ludzie zajmujący się reklamą pocztową i dziennikarze prasowi znajdują się w takiej sytuacji, ciągle narażeni na niezrozumienie z powodu błędnego oszacowania [okoliczności], szczególnego słownictwa i zaskakujących reakcji odbiorców. Gdy posuwamy się jeszcze dalej, sprawy się coraz bardziej komplikują, ponieważ do trudności spowodowanych fizycznym dystansem dochodzą niewspółmierności wynikające z dystansu czasowego i odmienności kulturowej. Ostatecznie, na najdalszym etapie tego odchodzenia od pewnych i przezroczystych spotkań werbalnych docieramy do literatury, a zwłaszcza do fikcji; tutaj niepewności interpretacyjne wydają się czyhać wszędzie, gdy usiłujemy ustalić znaczenia i intencje pochodzące od dawno nieżyjących autorów, których słowa mają odniesienie nie do minionego świata, ale do świata, który nigdy nie istniał poza ich wyobraźnią. W innych przypadkach interpretacyjne wysiłki czytelników i słuchaczy są związane – nawet jeśli tylko w jakiś osłabiony sposób – z możliwymi do wyszczególnienia warunkami empirycznymi; w przypadku fikcji i dramatu warunki owe są konstruktem autora i muszą być odtworzone przez czytelników i słuchaczy, bez pomocy bytów pozamyślowych.

Obraz, który właśnie nakreśliłem, jest zdroworozsądkowy i perswazyjny; leży u podłoża przekonań wielu naszych najbardziej wpływowych teoretyków. Culler zakłada go, kiedy powiada, że słowa w wierszu „nie odnoszą nas do jakiegoś zewnętrznego kontekstu, ale zmuszają do stworzenia fikcyjnej sytuacji wypowiedzi”, ponieważ wiersze z definicji usunięte są „ze zwyczajnego obiegu komunikacyjnego” (s. 166). Takie samo rozumowanie doprowadza Johna Ellisa do oznajmienia, że gdy tylko coś zostaje zidentyfikowane jako literatura, „to generalnie już nie zaprzatamy sobie głowy tym, czy to, co mówi, jest prawdziwe czy fałszywe, ani nie traktujemy tego jako czegoś ważnego dla jakiegokolwiek konkretnego praktycznego celu”, ponieważ nie jest to postrzegane „jako część bezpośredniego kontekstu, w jakim żyjemy”³. Barbara Herrnstein Smith wypowiada się podobnie: „Wiersz nie odzwierciedla, ale *tworzy* kontekst, w którym jego znaczenia są umieszczone”; podobnie jak list, wiersz „będzie czytany w jakimś kontekście zarówno czasowo, jak i przestrzennie odległym od tego, w jakim został ułożony”, lecz granice, w jakich muszą działać poeci i ich czytelnicy, są nawet surowiej wytyczone, ponieważ poeta „musi przekazać swoim odbiorcom nie tylko kontekst odległy w przestrzeni i czasie, ale wręcz taki, który mógł nigdy nie zaistnieć w historii czy przyrodzie”⁴. Wolfgang Iser jest nawet jeszcze bardziej jednoznaczny i kategoriyczny: „Teksty fikcyjne konstytuują swoje własne przedmioty i nie kopiuje czegoś już istniejącego”; „codzienny

język pragmatyczny ... z góry zakłada odniesienie do danego przedmiotu”, a zatem „wielość możliwych znaczeń [jest] ograniczona”; z drugiej strony język fikcyjny „otwiera wzrastającą ilość możliwości”, co pociąga za sobą decyzje i akty tworzenia po stronie czytelnika⁵. Dla Isera owa wzrastająca aktywność czytelnika jest charakterystyczna dla odbioru literatury jako przeciwstawionego, na przykład, odbiorowi tekstu naukowego, gdzie akty tworzenia nie są wymagane, gdyż przedmiot – czyli świat – już jest dany. To samo spostrzeżenie zostało poczynione nieco bardziej elegancko przez Richarda Ohmanna: w zwyczajnym dyskursie, podkreśla Ohmann, „zakładamy świat realny i osądzamy trafność aktów mowy”; lecz w dyskursie fikcyjnym „zakładamy trafność aktów mowy i powołujemy do życia świat”⁶. Jak to czynimy, starał się wyjaśnić John Searle. Dyskurs fikcyjny umożliwia, według Searle’a, „zbiór konwencji, które zawieszają normalne działanie reguł odnoszących akty illokucyjne do świata⁷. W miejsce owego normalnego działania, gdzie język jest przywiązany do już istniejącego odniesienia, piszący fikcję, wyjaśnia Searle, *udaje* odnoszenie się do rzeczywistych postaci i zdarzeń, a przez to udawanie stwarza fikcyjne postaci i zdarzenia (s. 71–72); jako czytelnicy zgadzamy się na to udawanie, bierzemy w nim udział, a w ten sposób zarazem bierzemy udział w konstrukcji fikcyjnego świata i jego znaczeń (s. 73).

Wydawać się może, iż podczas tego krótkiego namysłu nasze zainteresowanie przeniosło się od kwestii oddalanej czy osieroconej mowy do kwestii fikcyjnego języka, ale, jak widać, te dwie kwestie stanowią jedność. Zarówno mowa osierocona, jak i mowa fikcyjna są uznawane przez teoretyków za odchylenia (*deviations*) od pełnej obecności i normatywnej kontekstualności komunikacji twarzą w twarz i w obu przypadkach konsekwencje są takie same: przyrost wysiłku interpretacyjnego wymagany od czytelników i słuchaczy (wedle *implicite* przyjmowanej zasady: im większy dystans, tym więcej pracy), który oznacza wzrost ryzyka i niepewności związanych z każdym wysiłkiem (mierzącym) do ustalenia określonych znaczeń. W rzeczy samej, niezwykle jest, jak wiele zagadnień w filozofii i teorii krytycznej sprowadza się ostatecznie do podstawowego zagadnienia związanego z uprzywilejowaniem bezpośredniej czy zakotwiczonej mowy. Istnieje dowolna liczba par pojęć, które można uszeregować wedle schematu: mowa osierocona *vs* mowa pełna i język zwykły *vs* język fikcyjny, tak iż utworzą wewnątrz siebie powiązany zbiór wzajemnie zależnych opozycji. Tych kilku teoretyków, których wcześniej przytoczyłem, dostarcza listę przykładów, która pod żadnym pozorem nie jest wyczerpująca:

język dosłowny	język metaforyczny
określone	nieokreślone
nagie fakty	fakty instytucjonalne
dyskurs obiektywny	dyskurs subiektywny
realni ludzie	fikcyjne postaci
bezpośrednie akty mowy	pośrednie akty mowy
realne przedmioty	przedmioty fikcyjne

język naukowy	język ekspresyjny
performatywy wyraźne	performatywy ukryte
lokucyjny	illokucyjny
znaczenie (meaning)	sens (significance)
percepcja	interpretacja
realne doświadczenie	doświadczenie estetyczne
konstatacja	performatyw

Opozycje te są swoimi wzajemnymi przekształceniami na mocy epistemologicznej przesłanki leżącej u podstaw każdej z nich, [która mówi], że pierwsze, stojące po lewej stronie pojęcie oznacza taki tryb wiedzy (*knowing*), która jest, nawet jeśli nie w sposób czysty, to przynajmniej relatywnie, bezpośrednia, przezroczysta, pozbawiona trudności, niezapośredniczona, niezależnie weryfikowalna, bezproblematyczna, przedinterpretacyjna i pewna; i odwrotnie, tryb poznania określony przez pojęcia po prawej stronie odnosi się do wiedzy pośredniej, zamazanej, zależnej od kontekstu, nieograniczonej, wtórnej i pełnej ryzyka. Jednym z powodów takiego niezwykłego powodzenia tego rozróżnienia w różnych jego formach jest wsparcie, jakie wydaje się uzyskiwać przez świadectwa zdroworozsądkowe. Tutaj oto, możemy powiedzieć (naśladując doktora Johnsona), leży kamień; jest on znacznie lepiej nam dostępny do badania i opisywania niż jakiś kawałek skały we Francji czy w powieści Dickensa. Albo – ewentualnie – tutaj oto jestem ja, stoję przed tobą, znasz mnie i wiesz, co mam na myśli, kiedy coś mówię, a jeśli nie, możesz mnie po prostu zapytać, czego nie mógłbyś zrobić, gdybym był martwy, albo w Chinach, albo żywy, lecz obecny jedynie na kartach jakiejś epepei. Powodzenie to, krótko mówiąc, polega na doświadczeniu *bezpośredniości* w przeciwieństwie do doświadczania przedmiotów i osób możliwego jedynie na odległość – jest to przeciwieństwo, które zdawała się potwierdzać anegdota, od której rozpocząłem. Przypuszczalnie, gdybym w 1977 roku miał dokładniejsze informacje i gdybym mógł spotkać ofiarodawcę twarzą w twarz, to niepewność i niedookreśloność, która charakteryzowała moje wysiłki zinterpretowania Z USZANOWANIEM OD AUTORA, byłyby o wiele mniejsza lub całkowicie zniknęłyby⁸.

Spróbujmy na potrzeby dyskusji przetestować to domniemanie, wyobrażając sobie szczęśliwe okoliczności, w których ten konkretny akt mowy mógłby zaistnieć z większym powodzeniem. Załóżmy najpierw, że byłem w stanie ustalić, iż prezent, a tym sposobem także kartka go obwieszczająca została mi przysłana przez Derridę. Czy moja sytuacja w aspekcie interpretacyjnej pewności poprawiłaby się? Cóż, w pewnym sensie, odpowiedź brzmi „oczywiście”, nie próbowałbym już interpretować wiadomości jako otrzymanej od Spivaka bądź z John Hopkins University Press, lecz wciąż pozostawałby problem interpretacji wiadomości od Derridy, a fakt, że znałem wtedy jego nazwisko, nie mógłby być sam w sobie decydujący, ponieważ ja *chciałbym* znać jego intencje, cele i powody, jakimi się kierował. Znaczy to, iż chciałbym wiedzieć, w jakim *duchu* Derrida przesłał mi tę książkę. Moje nazwisko mogło być przecież tylko jedną pozycją z bardzo długiej listy przedłożonej przez redaktora bądź wydawcę i w odpowiedzi na jego sugestię Derrida odrzekł: „Stanley, jak mu tam?” Moje zakłopotanie wcale nie musiałoby zniknąć

również wtedy, gdyby wiadomość została dostarczona osobiście, gdyby Derrida wkroczył do mojego biura i powiedział: „Aha, oto i Stanley Fish, proszę przyjąć to ode mnie z pozdrowieniami od autora”. Wciąż mógłbym podejrzewać, iż był on raczej ironiczny niż pełen szacunku i że tak naprawdę powiedział „Z pozdrowieniami od *autora*” (*With the compliments of the author*). W tym wypadku sytuacja byłaby na tyle jasna, by odebrać jego wypowiedź jako stwierdzenie zarówno pierwszeństwa jak i wyższości.

Oczywiście, w przypadku takich podejrzeń mógłbym po prostu zadać Derridzie dowolną liczbę bezpośrednich i przenikliwych pytań w stylu: „Co pan miał przez to na myśli?” albo „Jak mam to rozumieć?”, albo „Czy oczekuje pan czegoś w zamian?” Całkiem możliwe, że ukontentowałyby mnie odpowiedź na jedno lub więcej z tych pytań. Może dlatego, że zawierałaby jakieś sformułowanie będące dla mnie szczególnie silną oznaką szczerości, a może dlatego, że towarzyszyłaby jej wiedza na temat przeszłych zachowań Derridy, która wydawałaby mi się silnym świadectwem jego dobrej woli. Moje wątpliwości mogłyby w ogóle się nie rozwijać, ponieważ zostały silnie zakorzenione w pewnej zawodowej niepewności – niepewności, która zamiast zniknąć pod wpływem werbalnych (lub innych) zapewnień traktowałaby je po prostu jako kolejną okazję do wątpliwości. Rzecz nie w tym, iż nigdy nie będę miał pewności co do znaczenia słów Z USZANOWANIEM OD AUTORA, ale w tym, że ani uzyskanie pewności, ani porażka w próbach jej osiągnięcia nie mają koniecznego związku z faktem fizycznej bliskości. Świadectwo, które przekonałoby mnie o dobrej woli Derridy, mogłoby przynieść ten sam rezultat nawet wtedy, gdyby przekazano mi je listownie lub przez osoby trzecie. Ponieważ jego status jako świadectwa nie zależy tylko, czy nawet głównie, od mojej zdolności przyjrzenia się mu z bliska, lecz jedynie od posiadania przeze mnie przekonania na temat (istnienia) relacji pomiędzy pewnymi działaniami i formułami a obecnością dobrej woli. I odwrotnie, fizyczna bliskość takiego świadectwa w postaci słów czy gestów Derridy wciąż mogłaby nie przekonywać, gdyby moja zawodowa obawa (która także jest jakimś przekonaniem, równie dobrze działającym na dużą odległość jak i „w zbliżeniu”) była na tyle wystarczająco silna, aby je uchylić.

Fakt kontaktu twarzą w twarz w takim razie nie gwarantuje tego, że komunikacja będzie pewna czy nawet stosunkowo bezproblematyczna. Zostało to sympatycznie przedstawione na rysunku, który pojawił się kilka lat temu w „New Yorkerze”. Widnieje na nim mężczyzna siedzący przed telewizorem zapatrzony w ekran; nad nim stoi kobieta, przypuszczalnie jego żona, która najwyraźniej jest rozszłoszczona. Podpis głosi: „Wyglądasz, jakby ci było przykro, zachowujesz się, jakby ci było przykro, mówisz, że jest ci przykro, ale wcale nie jest ci przykro”. Rzekoma przewaga komunikacji twarzą w twarz wynika z tego, że [komunikacja ta] pozwala wnioskować znaczenie wypowiedzi przez bezpośrednie śledzenie słów i zachowania mówiącego. Ale rysunek ów wydaje się nam przypominać, że kierunek wnioskowania także przebiega często w drugą stronę - kobieta z góry wie, jaki będzie sens tego, co mówi jej mąż, bo wie, i wie to z całą mocą przekonania, jakim jest on człowiekiem, a w takim razie jest ona w stanie usłyszeć dowolne jego słowa jako potwierdzenie tego, co już wie. On mógłby przedkładać pisemne oświadczenia złożone pod przysięgą, mógłby zabezpieczać się zaświadczeniami od księdza, lekarza czy swojej matki, a ona wciąż mogłaby interpretować jego słowa i wszystkie potwierdzające je dokumenty jako świadectwa jego nieszczeroci⁹.

Zestawienie tego rysunku z moją anegdotą jest pouczające częściowo dlatego, że z początku zdają się ilustrować zupełnie inne sytuacje – szczególnie osłabionego aktu mowy z jednej strony i aktu mowy ściśle związanego ze swoim kontekstem, z drugiej.

Ale ostatecznie te dwie sytuacje są bardzo podobne, ponieważ w obu przypadkach kluczową rolę w usiłowaniu ustalenia znaczenia odgrywają założenia i przekonania. W jednym przypadku uparcie utrzymywane założenie żony na temat tego, jakiego rodzaju człowiekiem jest jej mąż, wytwarza jedną niezachwianą interpretację jego słów; w drugim przypadku moja niezdolność, by wierzyć całkowicie w szczerść Derridy, powoduje u mnie zwątpienie w poprawność interpretacji jego słów. W obu przypadkach kształt przekonań (zarówno na swój, jak i na cudzy temat) odpowiada za kształt interpretacji, bez względu na to, czy owe przekonania działają na odległość, czy przy bezpośrednim spotkaniu. Moje „odczytanie” intencji Derridy niekoniecznie wzmocniłaby jego obecność; podobnie gdyby mąż miał zostawić swojej żonie wiadomość mówiącą, że jest mu przykro, to jej odbiór [tej wiadomości] byłby równie pewny jak odbiór słów przez niego wypowiedzianych. Znaczy to tyle, że różnica pomiędzy tymi dwoma przypadkami (bo różnice pozostają) nie może zostać wyjaśniona jako różnica pomiędzy komunikacją bezpośrednią (*direct*) i zapośredniczoną (*mediated*); w rzeczy samej, jeśli mamy uogólniać te przykłady, to (widać), iż nie istnieje epistemologiczna różnica pomiędzy komunikacją bezpośrednią i zapośredniczoną, ponieważ, w istocie rzeczy, każda komunikacja jest zapośredniczona. Oznacza to, że komunikację każdego rodzaju charakteryzują dokładnie te same warunki konieczności zabiegów interpretacyjnych, nieuniknioność (jakiejś) perspektywy oraz konstruowanie przez akty interpretacji tego, co rzekomo ugruntowuje interpretację, intencje, charaktery i kawałki świata.

Wydaje się, iż zamiast potwierdzać „prawo Cullera” nasza analiza zaprowadziła nas do jego przeciwieństwa, do wniosku, że wszystkie teksty są radykalnie i w tej samej mierze osierocone w tym sensie, że żaden z nich nie jest bezpiecznie przywiązany do jakiegoś niezależnie określalnego stanu rzeczy. Wraz z tym twierdzeniem dotarłem w końcu do Derridiańskiej krytyki J. L. Austina, ponieważ kwestią, jaka pojawia się między nimi (lub przynajmniej tak się wydaje), jest możliwość zidentyfikowania jakiegoś takiego rodzaju aktu mowy, który nie jest osierocony, to znaczy takiego, który jest „przykuty do [swego] źródła” (HT, s. 61). W *Signature Event Context* Derrida kwestionuje tę możliwość, gdy dociera do „paradoksalnego, acz nieuniknionego wniosku - udany performatyw jest z konieczności «nieczystym» performatywem” (SEC, s. 191). Czysty performatyw miałby *zapewnione* powodzenie, ponieważ kombinacja słów, jednoznacznego kontekstu i przezroczystości intencji tak ograniczyłaby jego odbiór, że nie znalazłoby się już miejsce dla wątpliwości, a zatem nie byłoby potrzeby interpretacji. Argument Derridy głosi, iż optymalne warunki potrzebne do takiego powodzenia nie istnieją, ponieważ ryzyko związane z tak zwanymi nieczystymi przypadkami – przypadkami, w których moc illokucyjna musi być wywnioskowywana raczej poprzez sieć założeń niż odczytywana bezpośrednio - należy do istoty *wszystkich* przypadków. Derridę uderzył fakt że mimo, iż Austin zatrzymuje się na dłużej nad „doktryną przypadków niefortunnych (*infelicities*)” czy „doktryną spraw, które mogą iść i idą źle”, to trzyma się ideału sytuacji mówienia (*speech situation*), w której wszystko ma się dobrze (HT, s. 14). Oznacza to, iż Austin uświadamia sobie wszechobecność niefortunności, lecz trwa przy myśleniu o niefortunności jako czymś równie „przypadkowym”, co jakieś niefortunne odchylenie od normy „wyczerpująco określającego kontekstu, wolnej świadomości obecnej przy całości operacji oraz [w przypadku] mowy całkowicie znaczącej” (SEC, s. 188). Z drugiej strony, Derrida uważa niefortunność nie za coś przypadkowego, ale za coś pierwszorzędowego i [należącego] do struktury. Przedstawia on swoje stanowisko, stawiając serię pytań:

Czy ta ogólna możliwość koniecznej porażki czy pułapki, w którą język może *wpaść* czy zagubić się jak w otchłani, jest umieszczona na zewnątrz bądź naprzeciwko języka? ... Innymi słowy, czy własność ryzyka przyznana przez Austina *otacza* język jak jakiś rodzaj *fosy* lub zewnętrznej przestrzeni unicestwienia, na której opuszczenie mowa nie może mieć nigdy nadziei, ale której może umknąć, pozostając „w domu”? ... Albo, przeciwnie, czy owo ryzyko jest raczej jej wewnętrznym i pozytywnym warunkiem możliwości? Czy to zewnątrz jest jej wnętrzem, samą siłą i prawem jej wyłaniania się? (SEC, s. 190)

Przez „ogólną możliwość” Derrida rozumie fakt, że język padnie raczej ofiarą interpretacji niż zostanie zakotwiczony w jakimś źródłowym i ograniczającym centrum; interpretacja, z wszystkimi jej zagrożeniami i niepewnościami, jest źródłem nieszczęścia; *jest* „ryzykiem”. Według tradycyjnego czy klasycznego poglądu ryzyko interpretacji pojawia się jedynie wtedy, gdy warunki komunikacji są określane przez dystans i osłabienie (*etiolation*); zwykła bądź podstawowa komunikacja ma miejsce w przestrzeni dobrze zagwarantowanego bezpieczeństwa, gdzie znaczenia nie mogą zejść na manowce. Mając takie wyobrażenie, ma sens robienie tego, co czyni Austin w pierwszych rozdziałach swojej książki - najpierw wyodrębniając normatywne i jednoznaczne przypadki, a następnie sięgając do przypadków pochodnych i trudnych. Lecz, jak zauważa Derrida, takie postępowanie, jakkolwiek może się wydawać metodologicznie niewinne, za swoją racjonalnością i całą metafizyką skrywa metafizykę obecności przedmiotów i/lub intencji posiadających czystość, której w akcji komunikacji ani nie można zachować, ani stracić.

W pierwszej części tekstu *Signature Event Context* Derrida podaje jako przykład takiej metafizyki stanowisko Condillaca wobec pochodzenia pisma: „Człowiek podczas komunikowania swych myśli poprzez dźwięki poczuł konieczność wymyślenia nowych znaków zdolnych do zachowywania tych myśli i umożliwiających *poznanie* ich osobom, które są *nieobecne*” (SEC, s. 176). Stanowisko to jest modelowe w tej tradycji, ponieważ zakłada, i poprzez zakładanie – ustanawia wtórny status pisma, które stanowi tutaj środek przekazywania czegoś wcześniejszego wobec siebie, czegoś, co w chwili swego pojawienia się było bezpośrednie i przezroczyste, czegoś kiedyś *obecnego*. Odpowiedzialność pisma jako pośrednika polega na przekazywaniu tej obecności z możliwie najmniejszą liczbą zmian: „Ta sama treść, wcześniej komunikowana przy użyciu gestów i dźwięków, będzie odtąd przekazywana przez pismo” (SEC, s. 176). Tak pomyślane pismo jest zatem nie tyle przerwą w obecności, ile jakąś modyfikacją obecności, modyfikacją konieczną z powodu niefortunnego faktu (istnienia) dystansu (nieobecności), a jednak modyfikacją, zawsze powiązaną ze swym źródłem pochodzenia (*originating source*) i tym sposobem zawsze będąca „w domu”. Sytuacja staje się niebezpieczna jedynie wtedy, gdy pismo traci kontakt ze swym źródłem i wtedy nie jest już podległe – tak jak powinno – solidniejszej rzeczywistości, rzeczywistości przedmiotów i intencji.

Zakwestionowanie przez Derridę tego wygodnego obrazu zaczyna się od pozornie trywialnej obserwacji: „Aby być tym, czym jest, całe pismo... musi być w stanie funkcjonować wobec zdecydowanej nieobecności jakiegokolwiek empirycznie określonego odbiorcy” (SEC, s. 180). Równa się to powiedzeniu, iż pismo to coś takiego, że nawet ktoś, kto nie ma żadnego związku – obojętnie czy to z pierwotnym odbiorcą, czy nadawcą – będzie zdolny zinterpretować je i coś z niego zrozumieć. Gdyby tak nie było, gdyby tekst pisany lub wypowiedź mogły jedynie funkcjonować w oryginalnym kontekście ich po-

wstania, to nie stanowiłyby reprezentacji tego kontekstu, ale jego część, byłyby częścią obecności (*a piece of presence*). „Pismo, które nie byłoby strukturalnie czytelne – powtarzalne (*iterable*) - po śmierci adresata, nie byłoby pismem” (SEC, s. 180). Przy takim określeniu pismo i język w ogóle stają się zbyt potężne, by zostały zasymilowane przez klasyczny pogląd, w którym pismo „zastępuje” nieobecną obecność, pozostając jedynie jej reprezentantem, ponieważ skoro pismo jest odczytywalne nawet dla tych, którzy nic nie wiedzą o jego oryginalnym źródle czy zamierzonym odbiorcy, to skutecznia ono swoje „zastępstwo” bez zakotwiczenia obecności, nawet odległej, tego, co ma zastępować. Jak przedstawia to Derrida, „Znak może obejść się bez odniesienia” (SEC, s. 183); znaczy to, że znak może być odbierany jako odnoszący się (*referring*) do osób, przedmiotów lub intencji, do których czytający nie posiadają niezależnego bądź pozajęzykowego dostępu ani osobiście, ani przez użycie pamięci.

Przedstawianie rzeczy w ten sposób powoduje jednak nieporozumienie, ponieważ sugeruje, że tego rodzaju odbiór jest konieczny jedynie w przypadku empirycznej nieobecności, czyli kiedy „faktycznie” zamierzonego odbiorcy lub przedmiotu odniesienia nie ma. Takie nieporozumienie jest prowokowane także wtedy, gdy Derrida mówi o znakach, które wytwarza, że ich funkcjonowanie nie zostanie utrudnione przez „moją przyszłą nieobecność”. W taki sposób, dopuszczane jest odczytanie, zgodnie z którym raz, w oryginalnym kontekście swego wytworzenia, znak był ustabilizowany przez jego (kontekstu) „obecność”, ale to odczytanie, które zostało umyślnie podsunięte, zostało natomiast zablokowane przez uściślenie:

Kiedy mówię „moja przyszła nieobecność”, to robię to po to, aby uczynić twierdzenie to łatwiej akceptowalnym. Powinienem być w stanie wypowiedzieć moją nieobecność, czystą i prostą, moją nie-obecność (*non-presence*) w ogóle, na przykład nieobecność mojej intencji powiedzenia czegoś sensownego (SEC, s. 180–181).

Derrida sugeruje, że nawet w pierwotnej chwili wytwarzania przynależy mu [jedynie] jakaś zinterpretowana obecność, obecność, która wkracza w pole widzenia w akcie interpretacji dokonywanej z konieczności przez tych, którzy go słyszą nawet w sytuacji [kontaktu] twarzą w twarz. Co więcej, jest to prawdziwe tak samo dla niego, jak i dla innych, skoro po to, aby „znać” swoje własne intencje, musi sam siebie sprawdzić i zapytać o swoje motywy, używając podczas stawiania pytań takich kategorii, które z góry wyznaczają granice wyobrażenia, jakie sam o sobie może mieć¹⁰. Nawet gdy jest obecny fizycznie, nie istnieje jako niezapośredniczony byt ani we własnych oczach (czy uszach), ani w oczach swoich interlokutorów. (To samo można powiedzieć o nieobecnej obecności (*nonpresent presence*), nieobecności w ogóle (*disappearance in general*) męża na rysunku z „New Yorkera” albo o Derridy w mojej anegdocie). Tak więc, kiedy Derrida oznajmia, iż „znak posiada cechę bycia zrozumiałym, nawet jeśli moment jego wytworzenia jest nieodwołalnie utracony” (SEC, s. 182), to musimy zrozumieć, że *sam* moment wytworzenia jest momentem utraty w taki sposób, że jego składowe – wliczając nadawcę, odbiorcę, odniesienia i przekaz – nigdy nie są przezroczyście obecne, lecz muszą być zinterpretowane czy „wczytane” w byt. Zatem argumentacja Derridy w tym fragmencie przesuwają się od twierdzenia, że wypowiedzi (*utterances*) można odczytać nawet w szczególnych warunkach empirycznej nieobecności [nadawcy] do twierdzenia, że wypowiedzi są *jedynie* odczytywalne (w przeciwieństwie do odszyfrowywania czy widzenia na wylot), nawet w zakładanych optymalnych warunkach fizycznej bliskości.

Właśnie ta intuicja przenika pojęcie „powtarzalność” (*iterability*), irytująco używane przez Derridę. Powiedzenie, iż coś jest powtarzalne, zwykle rozumie się tak, że po jakimś pierwotnym użyciu to coś może być użyte *znowu* (powtórzone – *iter*); ale dla Derridy powtarzalność jest *ogólnym* warunkiem związanym z pierwotnym użyciem, które zatem nie jest pierwotne w sensie bycia poznany lub doświadczony bez odniesienia do czegokolwiek poza sobą. Staje się to jasne przy rozważaniu, co musiałoby się dziać w przypadku - który, jak powiada Derrida, zajść nie może – „nie-powtórzenia się jakiegoś zdarzenia” (SEC, s. 192). Niepowtórzenie się zdarzenia byłoby jakimś zdarzeniem ujętym nie przez relację tożsamości (*sameness*) bądź różnicy wobec czegoś innego (czegoś uprzedniego), lecz bezpośrednio, po prostu jako jego samego. Ale jeśli składowe zdarzenia – jakkolwiek prostego czy złożonego, bliskiego czy dalekiego – pojawiają się w polu widzenia jedynie w akcie czytania, to w ogóle nie może zdarzyć się taki przypadek jak niepowtórzenie się, a każde zdarzenie jest zawsze i już reprezentacją lub repetycją. Ktoś taki jak Searle, zapytany o to, odparłby, zresztą całkiem sensownie, „repetycją lub reprezentacją czego?” Odpowiedź brzmi: repetycją lub reprezentacją siebie samego, co wydaje się sprzecznością, dopóki nie zrozumiemy, że twierdzenie jest dokładnie takie, że „siebie” (zdarzenia, jego czynników, przedmiotów, znaczeń) nigdy nie ujmuje się inaczej niż w jakiejś zinterpretowanej – stąd powtórzonej lub reprezentowanej – formie. Właśnie to ma Derrida na myśli, kiedy mówi o „logice, która wiąże repetycję ze zmiennością” (SEC, s. 180). Repetycja lub reprezentacja czegoś różne są od tego czegoś, które staje się jej innym; ale skoro repetycja lub reprezentacja jest wszystkim, co można mieć, to zawsze będzie ona „inna” niż ona sama. Mówiąc słowami Samuela Webera, „Jeśli coś musi być powtarzalne, aby stało się przedmiotem dla świadomości, to nigdy nie może być to całkowicie uchwycone, będąc już rozszczepionym i przez swoje bycie powtórzonym (czy dokładniej: przez swoje *powtórzenie* [będąc] *bytem*)”¹¹. Powtarzalność zatem stanowi ogólny warunek czytelności (*having-to-be-read*), a niepowtarzalność to warunek dostępności niezależnej od czytania, sytuacja, której – wedle argumentacji Derridy – nigdy nie mamy przyjemności doświadczać. Krótko mówiąc, niepowtarzalność jest innym słowem dla oznaczenia pełnej i niezapośredniczonej obecności, a powtarzalność stanowi kolejne określenie odczytywalności (*readability*) nie jako możliwości, ale jako konieczności. Jest to konieczność, która została już pokazana na przykładzie rysunku z „New Yorkera”: nawet w najbardziej przychylnych okolicznościach, gdy kobieta jest jak najbliższej swego męża, jego wygląd (słowo sympatycznie wahające się pomiędzy istotą (*substance*) a powierzchnią (*surface*)), jego intencje i to, co ma na myśli, wyłaniają się jedynie w akcie interpretacji, dla którego są przypuszczalnie podstawą. Wszystkie one są iterowanymi, powtórzonymi, reprezentowanymi, albo mówiąc jednym słowem – „czytanymi” bytami (*entities*). Moment wymiany twarzą w twarz, który zakłada Condillac w swojej teorii komunikacji, stanowi moment wytwarzania w obrębie czytania tego, co jest uznane za uprzednie wobec czytania. Używając pojęć Derridy, gest interpretacyjny, który grozi zainfekowaniem podstawy (czyli obecności), odpowiada za samą formę podstawy i wszystkiego, co ona zawiera, wliczając osoby, ich przekazy i same ich światy. To zewnątrz jest swoim wnętrzem, samą mocą i prawem swego wyłaniania się.

2.

Jednym z rezultatów tej teorii komunikacji codziennej czy twarzą w twarz jest postawienie w trybie natychmiastowym pytania o język fikcyjny: ponieważ właśnie je-

zyk fikcjonalny, według tradycyjnego określenia, powołuje do istnienia światy, razem z przedmiotami, postaciami, wydarzeniami i intencjami, podczas gdy zwyczajny czy poważny język jest odpowiedzialny wobec świata faktów empirycznych. Właśnie to rozróżnienie tkwi u podstaw decyzji Austina, by wykluczyć ze swej teorii aktów mowy wypowiedzi fikcjonalne i z zakresu sztuki dramatycznej. A właśnie ta decyzja jest mniej lub bardziej krytykowana przez Derridę. Kluczowy fragment pojawia się u Austina w II rozdziale:

Wypowiedź performatywna będzie, na przykład, *osobliwie* wydrążona czy pusta, jeśli zostanie wygłoszona na scenie przez aktora, pojawi się w wierszu lub wypowie się ją w samotności. Odnosi się to w podobny sposób do każdej wypowiedzi – swoiste okoliczności wprowadzają zasadniczą zmianę. Język w takich okolicznościach w szczególności w sposób, który podpada pod doktrynę *osłabienia* języka... nie jest używany na poważnie, ale w pewnym sensie *paszytytuje* na normalnych użyciach (HT, s. 33).

Rozumowanie kryjące się za tą deklaracją jest wystarczająco jasne: mówiący w wierszu czy aktor na scenie nie wygłaszają swojej wypowiedzi z pełną i obecną intencją, lecz z intencją należącą do kogoś poza nimi, do poety lub autora sztuki; do aktora należy [tylko] *wypowiedź sceniczna*. Żeby dotrzeć do jej prawdziwego znaczenia, musimy sięgnąć poza scenę do jej źródła w świadomości autora. Interpretując tę illokucyjną moc wypowiedzi scenicznych, pozostajemy, mówiąc krótko, w pewnym dystansie [wobec ich źródła].

Odpowiedź Derridy sugeruje, że zawsze pozostajemy w takim dystansie, i taka też odpowiedź zawarta jest w przykładach, od których rozpocząłem ten esej. Gdyby Derrida miał stanąć przede mną wraz ze swoją książką, swoją dedykacją i swoją „obecnością”, to ja wciąż znajdowałbym się w sytuacji teatromana wnioskującego na temat jego intencji i znaczenia nie bezpośrednio z jego słów, ale przez już gotowy pryzmat tego, co założyłem jako jego cele, dążenia, zainteresowania i tym podobne. Postępowałbym tak dalej na podstawie przypisywanej mu przeze mnie roli, jaką odgrywa w odniesieniu do swych „rzeczywistych” bądź wewnętrznych, bądź „pozascenicznych” intencji. Także żona z rysunku w „New Yorkerze” postępuje w ten sam sposób, gdy słyszy swego męża, jak mówi, iż jest mu przykro, ale uznaje, że wcale nie jest mu przykro, że jedynie udaje, ponieważ wie, jakim człowiekiem on jest „w rzeczywistości”. I nawet gdybym natychmiast wziął słowa Derridy za dobrą monetę lub gdyby owa żona nigdy, nawet na chwilę, nie zwątpiła w szczerłość męża, to tak ona, jak i ja wciąż działalibyśmy wewnątrz jakiejś uprzedniej konstrukcji charakteru naszych interlokutorów. Jeśli przez „wypowiedzi sceniczne” rozumie się wypowiedzi, których moc illokucyjna musi być wywnioskowywana bądź konstruowana, to wszystkie wypowiedzi są wypowiedziami scenicznymi i nie da się ich odgraniczyć od wypowiedzi, które są „na poważnie”¹².

Istnieje jednakże jeszcze inny tryb podtrzymywania stanowiska, że wypowiedzi sceniczne czy literackie nie są „używane na poważnie”; można wskazać na ich perlokucyjne rezultaty albo raczej, jak czyni to Austin, na nieobecność tychże rezultatów: „Istnieją pasożytnicze użycia języka, które «nie są na poważnie», nie są «w pełni normalnymi użyciami». Normalne warunki odniesienia mogą zostać zawieszane, czy też, podczas typowego aktu perlokucyjnego, nie zostanie podjęta żadna próba, by spowodować, abyśmy uczynili cokolwiek, tak jak Walt Whitman nie nawołuje na poważnie orła wolności, by

ten wleciał” (HT, s. 104). Tutaj argument rozpoczyna się wraz ze słowami „na poważnie”, co wydaje się oznaczać uczciwie (*straightforwardly*) bądź niemetaforycznie i *dlatego* też - owocnie z punktu widzenia działania w świecie. Teza, krótko mówiąc, jest taka, że tylko wtedy, kiedy słowa wypowiedzi odnoszą się do możliwych do empirycznego określenia warunków, można je nazwać poważnymi. Lecz taka rygorystyczna definicja tego, co poważne, wykluczyłaby wiele aktów perlokucyjnych w naszej codzienności. Z pewnością na przykład polityk nawołujący orła wolności, by wleciał, czyniłby to na poważnie, częściowo dlatego, że usiłowałby sprawić, by słuchający go coś *zrobili*, aby myśleli o sobie jako namiestnikach (*extensions*) orła wolności. Ktoś chcący zachować różnicę pomiędzy tym, co poważne, a tym, co literackie, mógłby skorzystać z argumentu „z użycia” i wykazać, że polityk mówiłby po prostu jedno (metaforycznie), a miał na myśli coś innego (rzeczywistego); ale to samo można by zaobserwować w odniesieniu do poety lub dramaturga, który używa alegorycznej bajki, by skłonić do działań politycznych. Jednakże relacja pomiędzy efektem perlokucyjnym a metaforą jest określona i nie można zamieniać tego określenia na rozróżnienie pomiędzy wypowiedziami poważnymi i literackimi, skoro perlokucje i metafory odnajduje się w obu. Podobnej obserwacji nie trzeba czynić w odniesieniu do estetyki preromantycznej, która była otwarcie dydaktyczna i nakłaniająca (nie można sobie wyobrazić Milтона, Herberta lub Johnsona mówiących, że oczywiście nie oczekują od swych czytelników, by ci podjęli jakiegokolwiek działania, odpowiadając na treści zawarte w ich książkach); i podczas gdy niektóre nowoczesne (*modernist*) estetyki powiadają nam, że literatura musi być rygorystycznie oddzielona od działania jakiegokolwiek rodzaju, to przeczytanie czy wysłuchanie jakiegokolwiek sztuki bądź wiersza angażuje wydawanie sądów, podejmowanie decyzji, formowanie się postaw, wyrażanie aprobaty i dezaprobaty, poczucie empatii lub wstrętu i setkę innych, które są w równym stopniu efektami perlokucyjnymi co najbardziej jawny fizyczny ruch. Ostatecznie można najwyżej powiedzieć, że te rodzaje rezultatów perlokucyjnych wytwarzanych przez dyskurs literacki i nieliteracki są czasami, ale nie zawsze czy koniecznie, odmienne, a i to nie wystarczy, by zagwarantować rozróżnienia, jakie Austin chce przeprowadzić pomiędzy zwyczajnymi i szczególnymi okolicznościami, pomiędzy użyciem normalnym i pasożytniczym, pomiędzy wypowiedziami z rzeczywistego świata (*real-world utterances*) i wypowiedziami scenicznymi bądź fikcjonalnymi. Za każdym razem warunki, jakie rzekomo odgraniczają słabszy czy pochodny przypadek, mogą zostać ukazane jako równie dobrze określające przypadek normatywny. Jak mówi Derrida, „to, co Austin wyklucza jako anomalię, wyjątek, «to, co niepoważne», *cytat* (na scenie, w wierszu lub monologu) jest określoną modyfikacją ogólnej cytawalności (*a general citationality*), czyli szczególnym przypadkiem generalnej zasady” (SEC, s. 191).

Istnieją dwa oczywiste zarzuty wobec takiej linii rozumowania. Pierwszy stawia sam Derrida: jeśli wszystkie wypowiedzi, zarówno poważne jak i fikcjonalne, są oddzielone od znajdującego się w centrum źródła (*centering origin*) i pozostawione „istotowemu dryfowi” (*essential drift*) (SEC, s. 182), to jak to się dzieje, że udaje się w świecie zadowolająco załatwić jakiegokolwiek sprawę związane ze słowami? Nie można zaprzeczyć, przyznaje Derrida, „że istnieją także performatywy, które odnoszą skutek, i należy to wyjaśnić: zwołuje się spotkania... ludzie mówią: «stawiam pytanie»; zakładają się, wzywają do zrobienia czegoś, chrzczą statki, a czasem nawet biorą ślub. Wydawałoby się, że wszystkie te rzeczy występują. A nawet jeśli tylko jedna z nich miała miejsce tylko raz, to wciąż bylibyśmy zobowiązani do wyjaśnienia tego” (SEC, s. 191).

Derrida najpierw odpowiada na swój zarzut, mówiąc „być może”, a następnie zabierając się za bliższe zbadanie pojęcia „zachodzenia” (*occurrence*). Jeśli przez zachodzenie rozumie się jakieś wydarzenie, którego oczywistość może zostać zweryfikowana przez niezależne świadectwo z *zewnątrz*, to takie wydarzenie nie ma miejsca (*occur*), ponieważ nie ma „całkowicie ujednoliconego kontekstu” (*totally saturated context*), kontekstu tak przezroczystego, że jego wskazówki interpretacyjne mogą zostać odczytane przez kogokolwiek niezależnie od jego stanowiska; [nie ma] kontekstu, który wyklucza interpretację, dlatego że nosi swój sens [wypisany] na twarzy. Lecz jeśli przez zachodzenie rozumie się przekonanie [leżące] po stronie dwóch lub więcej kontekstualnie połączonych rozmówców, iż jakiś konkretny akt mowy miał miejsce, to takie zdarzenia mają miejsce przez cały czas, chociaż niezależnie od tego przekonania żadne zewnętrzne świadectwo nie mogłoby zweryfikować komunikacji. (Oczywiście, rozmówcy często później *działają* zgodnie z przekonaniem, że komunikacja zaszła i że kontynuowanie działania jest jakimś rodzajem weryfikacji; ale *wynika* to z przekonania, a nie mieści się poza nim).

Derrida podaje jako przykład kontekstu swój wygłoszony ustnie tekst pod tytułem *Signature Event Context*, filozoficzne kolokwium w języku francuskim, którego tematem była komunikacja. Derrida nazywa to kolokwium „konwencjonalnym kontekstem wytworzonym przez jakiś rodzaj consensusu, który jest milczący ale strukturalnie niejasny” (SEC, s. 174). Oznacza to, iż, podczas gdy consensus ten z pewnością obowiązuje, to nie może być on utożsamiany z jakimś jawnym stwierdzeniem [jego istnienia], ponieważ samo owo stwierdzenie byłoby „konsensualnie” odczytywalne jedynie przez tych, których świadomość jest już wypełniona celami i założeniami, zapewniającymi kolokwium jego tożsamość. Spostrzeżenie to Derrida czyni w jednym ze swoich typowych żartów, kiedy przedstawia własne stanowisko – formalne i napisane – wobec owego consensusu. Zrozumiałe jest, wyjaśnia on, że uczestniczy się w tym kolokwium po to, aby „zapropozować «komunikację» dotyczącą komunikacji, komunikację w formie dyskursywnej, komunikację kolokwialną, komunikację ustną przeznaczoną do słuchania i do angażowania się w nią lub prowadzenia rozmów w horyzoncie zrozumiałości i prawdy, które są znaczące” (SEC, s. 174). Ale wszystko to, powiada, jest „oczywiste, a ci, którzy powątpiewają w to, muszą tylko zerknąć do programu, aby się przekonać” (SEC, s. 174). Dowcip polega na tym, że będzie to oczywiste jedynie dla tych, którzy *potrafią* zerknąć do programu lub którzy wiedzą, co to znaczy zerknąć do programu filozoficznego kolokwium, a oni *już* są przekonani, gdyż ich zdolność zerknięcia współwystępuje z wiedzą, dlatego tam się znaleźli. Ktoś pozbawiony tej zdolności – przechodzień, któremu się przydarzyło zabłądzić do sali obrad - mógłby jedynie przekonać się, że nie ma tu dla niego miejsca.

Oto jak zdarzają się skuteczne performatywy za pomocą podzielanych założeń, które umożliwiają mówiącym i słuchającym przypisywanie tego samego sensu słowom, wymieniającymi. Wyjaśnia to także, dlaczego występowanie skutecznych performatywów nie jest pewne, bo ci, którzy słyszą wewnątrz odmiennych założeń, będą wytwarzać odmienny sens. Jednym ze sposobów, by oprzeć się tej argumentacji, sprawiając wrażenie zgody na nią, jest uczynienie z zestawu założeń przedmiotu [badania] przez stworzenie projektu jego opisu. Derrida sądzi, że jest to projekt, jaki Austin realizuje pod nazwą „kontekst”, kiedy oznajmia w słynnym fragmencie, że „to, co musimy badać, to *nie* zdanie, lecz wygłaszanie wypowiedzi w sytuacji mówienia” (HT, s. 138). To wyrwanie niezależnego (*freestanding*) zdania z jego tradycyjnego uprzywilejowanego położenia zwykle uznaje się za najsilniejsze posunięcie Austina; lecz Derrida uważa, że to posunięcie robi

bardzo niewielką różnicę, skoro sytuacje mówienia bądź konteksty są pomyślane jako samo-identyfikujące się, albowiem dojdzie wtedy tylko do tego, że jeden samo-interpretujący się byt zostanie zastąpiony przez inny. Zamiast zdań oznajmiających swoje znaczenie, będziemy mieli teraz konteksty, które oznajmiją swoje znaczenie.

Rzecz rozgrywa się tutaj pomiędzy dwoma pojęciami kontekstu: tradycyjnie kontekst definiuje się jako zbiór cech, a zatem jako coś, co może zidentyfikować jakikolwiek obserwator mający oczy szeroko otwarte; ale Derrida myśli o kontekście jako o strukturze założeń i tylko ci, którzy trzymają się tych założeń lub też są przez nie trzymani, mogą je najpierw dostrzec, a następnie zidentyfikować jako należące do kontekstu. Jest to różnica pomiędzy myśleniem o kontekście jako czymś w świecie a myśleniem o nim jako o *konstrukcji* świata, konstrukcji, która sama została wykonana w warunkach należących do jakiegoś kontekstu. Według tego drugiego rozumienia nie można już dłużej tak po prostu (tj. bez interpretacji) odwołać się do kontekstu po to, aby rozstrzygać dyskusje lub rozwiewać wątpliwości na temat znaczenia, gdyż konteksty, choć produktywne dla interpretacji, stanowią także wytwór interpretacji. Bezużyteczne byłoby, na przykład, rozstrzyganie kłótni pomiędzy mężem i żoną na rysunku z „New Yorkera” przez odwołanie się do kontekstu, ponieważ kłótnia ma miejsce właśnie dlatego, że kontekstualne warunki swojej rozmowy odbierają oni inaczej. Rzecz jasna, wciąż jest tak, jak przyznaje Derrida, że przeprosiny są pomyślnie składane i przyjmowane („istnieją także performatywy, które są skuteczne”), ale kiedy to się zdarza, dzieje się tak dlatego, że strony wciąż dzielają bądź są podzielone przez te same kontekstualne złożenia. Dzieje się tak nie dlatego, że każdy może sprawdzić, co mówi ktoś inny, odwołując to do jakichś niezależnie dostępnych cech empirycznego kontekstu. Kontekstualne cechy prostej wymiany są nie mniej „odczytywane” i tym sposobem nie są bardziej „absolutnie” ograniczające niż kontekstualne cechy przedstawienia scenicznego czy rozmowy zrelacjonowanej w wierszu.

To z kolei prowadzi mnie wprost do drugiego sprzeciwu wobec tej linii argumentacji, sprzeciwu (mówiącego), że zaprzecza ona oczywistym różnicom pomiędzy fikcją i realnym życiem. Faktycznie jednak niczemu ona nie zaprzecza. Po prostu podkreśla, że różnice, jakiegokolwiek by one nie były (a nie zawsze są takie same), nie układają się wokół jakiejś podstawowej bądź wyróżnionej różnicy pomiędzy niezapośredniczonym doświadczeniem a doświadczeniem, które jest wytworem działalności interpretacyjnej. Jeśli prawdą jest, jak utrzymują Searle, Ohmann i inni, że budujemy świat powieści, czytając ją w obrębie zbioru kształtujących konwencji czy strategii interpretacyjnych, to w nie mniejszym stopniu jest także prawdą przybieranie oczywistego kształtu przez równie konwencjonalne światy, w obrębie których doświadczamy prawdziwego życia. Takie „fakty”, jak gra w baseball, sytuacja w klasie, zjazd rodzinny, wyprawa do sklepu spożywczego, kolokwium filozoficzne na temat języka francuskiego są faktami jedynie dla tych, którzy działają wewnątrz uprzedniej wiedzy o celach i praktykach, które leżą u podstaw tych działań. I znowu nie oznacza to, że nie ma między nimi żadnej różnicy, lecz tylko, iż one wszystkie mają charakter konwencjonalny tak samo jak fakty, które za sobą pociągają.

Wynikiem jest nie odrzucenie rozróżnień, ale powtórne określenie ich jako rozróżnień pomiędzy odmiennymi rodzajami działalności interpretacyjnej. Tak więc można by przeciwstawić sobie prawo, gdzie praktyka interpretacyjna wymaga pojedynczego odczytania (werdyktu), z praktyką krytyki literackiej, gdzie istnieje nacisk, [by dokonywać] wielu odczytań (do tego stopnia, że tekst, który wydaje się oferować tylko jedno odczytanie znalazłby się w niebezpieczeństwie utraty określenia „literacki”). A jeśli to prze-

ciwstawienie zostałyby rozszerzone na „zwyczajną rozmowę”, to praktyka interpretacyjna okazałaby się bardziej podobna do prawa niż do krytyki literackiej. Ponieważ pojedyncze odczytanie jest tu przyjętą normą, lecz inaczej niż w prawie, odczytania tego nie potrzeba wypracowywać, bo milczącą regułą zwyczajnej rozmowy jest to, że akceptuje się rzeczy tak, jak (kontekstualnie określone) się jawią i nie próbuje się przenikać pod powierzchnię (znów kontekstualnie określona) wypowiedzi. (Austin czyni z tego regułą etyczną na stronach 10 i 11 tekstu *How to Do Things with Words*). To właśnie naruszenie tej reguły powoduje, że rysunek z „New Yorkera” jest zabawny; nie powinno się kwestionować powierzchownej szczerości w codziennych kontaktach, a kiedy to czynimy, to pojawiające się w rezultacie zaburzenie od razu wydaje się irytujące (dla męża z rysunku) i śmieszne (dla czytelników „New Yorkera”). Można by w takim razie powiedzieć, że zwyczajny czy codzienny dyskurs charakteryzuje pewność interpretacyjna, a w rezultacie minimalna samoświadomość działalności interpretacyjnej. Nie powinno się tego rozumieć w ten sposób, że warunki empiryczne zwyczajnego dyskursu *wymuszają* pewność interpretacyjną, to już raczej pewność interpretacyjna, jako założenie, które wytwarza określone zachowanie, wytwarza także empiryczne warunki, jakie zakłada.

Oczywiście, można by tu rzec o wszystkich konwencjonalnych działaniach, z których każde pojawia się w jakimś układzie, działanie takie także rozwijającym (*elaborates*), i z których każde konstytuuje fakty w swoim polu odniesienia. To podsuwa nam możliwość nowego projektu czy nowej metafizyki, taksonomicznego podejścia do konwencjonalnych działań i różnych rodzajów faktów, które nam one udostępniają. Takie podejście jednakże samo byłoby jakimś działaniem konwencjonalnym, a zatem nie mogłoby umknąć „interesowności”, do której opisu rościłoby sobie prawo. Co więcej, podejście takie nigdy nie potrafiłoby dotrzymać kroku zdolnościom konwencjonalnych praktyk do modyfikacji, do kurczenia się bądź rozrastania tak, że granice pomiędzy nimi, wraz z faktami przez owe granice wykreślonymi, nieustannie się zmieniają. Jednym słowem, konwencjonalne różnice same są kwestią konwencji i nie są bardziej dostępne bezpośrednio badaniu niż fakty, które za sobą pociągają. Właśnie dlatego określenie zarówno, czy coś jest faktem czy nie, jak i jakiego rodzaju jest to fakt, może stanowić kwestię dyskusyjną, kiedy wprowadza się w życie różne kryteria różnicy; właśnie dlatego też dyskusje takie mogą zostać rozstrzygnięte jedynie przez przywołanie procedur dowodowych (*evidentiary procedures*), które będą nie mniej konwencjonalne niż fakty, które mają ustanowić. Moja poranna gazeta donosi, że w Annapolis postawiono tablicę upamiętniającą przybycie do Ameryki Kunta Kinte, wysiedlonego Afrykańczyka. W tym samym czasie władze Dublinu przeciwstawiają się wysiłkom komitetu wielbicieli Joyce’a (*Joyceans*), by przytwierdzić pamiątkową tablicę na drzwiach domu, w którym urodził się Leopold Bloom, odwołując się do tego, iż jest on jedynie postacią fikcyjną. Te dwie sprawy wydają się jednoznaczne tylko do momentu, kiedy zacznie się je badać. Pierwotnym dokumentem zaświadcującym o niezależnym istnieniu Kunta Kinte są *Korzenie* Alexa Haleya, praca, której integralność – jako rezultatu badań – jest bardzo wątpliwa; podczas gdy, jak ostatnio zauważył Hugh Kenner, Bloom to postać pełniej udokumentowana niż irlandzki bohater narodowy Cuchulain, którego figura stoi w dublińskim urzędzie pocztowym. Granicy pomiędzy faktem i fikcją nie można definitywnie wytyczyć ani przez powiedzenie, że naprawdę istniał kiedyś Kunta Kinte niezależnie od tego, jak niedoskonale rzecz jest udokumentowana, ani przez utrzymywanie, że istniał jakiś niewolnik o podobnym imieniu, którego postać [stworzona przez] Haleya jest reprezentacją; ponieważ to samo można powiedzieć o Bloomie, będącym reprezentacją, jak wierzy wie-

lu uczonych, człowieka o nazwisku Hunter, dublińczyka, który zmienił nazwisko (być może z Bloom), ponieważ identyfikowało go ono jako Żyda. Nie chodzi o to, iż granic tych nie da się ustalić, ale o to, że zostają ustalone przez interpretacyjne czy instytucjonalne działania, a nie przez świadectwa, dostępne niezależnie od takich działań. Jeśli Kunta Kinte ma swoją tablicę pamiątkową w Annapolis, to nie dlatego, że uznano go obiektywnie za realną osobę; to raczej uznanie go za osobę realną, kiedy i jeśli jest zupełne, będzie łącznym wytworem takich działań, jak postawienie tablicy upamiętniającej go, a moc *takich* działań zależy od konwencji wiążących stawianie tablic z uznawaniem postaci historycznych.

Problem znów nie w tym, że nie istnieje coś takiego jak postacie historyczne, lecz że ta kategoria jest nie mniej konwencjonalna (z członkostwem (w niej) ustanowionym konwencjonalnie) niż kategoria postaci fikcyjnych. Fakt, że jest to kategoria konwencjonalna, nie oznacza jednak, że samo rozróżnienie: albo Kunta Kinte realnie istniał, albo nie – jawi się jako konwencjonalne. Ale procedury ustalania *faktu* jego realności zawsze będą konwencjonalne; to znaczy, fakt zawsze będzie posiadał status czegoś określonego wewnątrz jakiegoś systemu inteligibilnego (*a system of intelligibility*) i nigdy nie posiada statusu czegoś określonego poza jakimkolwiek systemem. Niemniej jednak, ponieważ zawsze istnieje jakiś system, wypełniony procedurami dowodowymi i regułami ich stosowania, to takiego określenia zawsze może dokonać (choć, wobec roszczeń innych systemów, zawsze można je podważyć).

Właśnie dlatego Derrida ostentacyjnie *odmawia* dojścia do wniosku, że „nie istnieje żaden performatywny efekt, efekt zwyczajnego języka, efekt obecności czy zdarzenia dyskursywnego (aktu mowy). Jest po prostu tak – powiada – „że te efekty nie wykluczają tego, co jest ogólnie im przeciwstawione, jedno pojęcie po drugim; przeciwnie, z góry zakładają to ... jako ogólną przestrzeń swej możliwości” (SEC, s. 193). Oznacza to, że *istnieją* różnice w doświadczanym świecie dyskursu, które korespondują z różnicami tradycyjnie ustanowionymi pomiędzy komunikacją twarzą w twarz a komunikacją osłabioną, pomiędzy postaciami historycznymi i fikcyjnymi. Chodzi po prostu o to, że owe różnice nie tyle biorą się z jakiejś *podstawowej* różnicy pomiędzy doświadczeniem bezpośrednim i zapośredniczonym, ile raczej wyznaczają różnorodność zapośredniczenia. Prawdą jest, że ta różnorodność może zostać uporządkowana ze względu na dystans wobec jakiegoś idealnego czy normatywnego przypadku, przypadku zwykłych warunków (*ordinary circumstances*), lecz, jak widzieliśmy, nie jest on niczym więcej niż pewnym zbiorem praktyk interpretacyjnych (takich jak praktyka zakładania (czyjejs) szczerości), który wytwarza to, co pozornie leży u podstaw tych praktyk. Dystans nie jest jakimś szczególnym warunkiem, w odniesieniu do którego interpretacja staje się konieczna; stanowi warunek ogólny („ogólna przestrzeń ... możliwości”) wytwarzający wszystko, wliczając w to okoliczności (*circumstances*) – zwyczajne, czy też okoliczności pełnej obecności – od których rzekomo się uwalnia. Jakakolwiek hierarchia sytuacji komunikacyjnych nie obowiązywałaby, to nie jest ona hierarchią naturalną, chociaż w przestrzeni, którą wytworzyły instytucje i konwencje – ostatecznie w jedynej dostępnej przestrzeni - odbierze się ją jako naturalną, przynajmniej do czasu podważenia jej i ponownego ukonstytuowania się w innej, równie zinstytucjonalizowanej formie¹³. Chociaż nie istnieje czysty performatyw w takim sensie, który zezwala na wykluczenie przez Austina wypowiedzi scenicznych, to istnieje, jak wyjaśnia Derrida, „relatywna czystość” performatywów, ale – ciągnie dalej – „owa relatywna czystość nie wyłącza się w opozycji do cytowalności (*citationality*) czy powtarzalności (*iterability*) (określenia

Derridy w *Signature Event Context* na to, co instytucjonalne), lecz w opozycji do innych typów powtarzania wewnątrz ogólnej powtarzalności” (SEC, s. 192). Owa powtarzalność – warunek odczytania czegoś – wypełnia całą przestrzeń i nie może zostać przeciwstawiona „pojedynczemu i pierwotnemu zdarzeniu-wypowiedzi”, przezroczystemu i prostemu aktowi mowy, którego *How to Do Things with Words* jest rozbudowanym, lecz nieskutecznym poszukiwaniem.

3.

Derrida, pojawiający się na poprzednich stronach, może zaskoczyć niektórych czytelników, jako że nie całkiem wygląda na apostoła „wolnej gry”, którego nauczyli się obawiać bądź też podziwiać. Podczas gdy z pewnością nie jest on wyznawcą zdeterminowanego znaczenia (*determinate meaning*) w taki sposób, jaki zadowoliliby, powiedzmy, M.H. Abramsa czy Fredericka Crewsa, to wierzy on, że komunikacja między dwiema lub więcej osobami regularnie ma miejsce, i to w dodatku z „relatywną” pewnością, która zapewnia ciągłość codziennego życia. Derrida, w większym stopniu niż kimś, kto zaprzecza leżącym u jego podstaw założeniom i konwencjom, jest filozofem zdrowego rozsądku, w obrębie których określony zostaje kształt zdrowego rozsądku i gdzie nabiera swej potężnej mocy. Można by nawet rzec, z odpowiednimi zastrzeżeniami, iż jest on filozofem języka potocznego. Mówiąc to, sugeruję, że Derrida i Austin mogą nie być tak od siebie odlegli, jak niektórzy uważają. Searle odpowiada Derridzie, stwierdzając, że konfrontacja pomiędzy nimi „nigdy właściwie nie ma miejsca”, ponieważ przepaść ich oddzielająca jest tak wielka jak „błędy” Derridy¹⁴. Rzeczywiście konfrontacja między nimi nigdy właściwie nie ma miejsca, ponieważ ostatecznie nie ma pomiędzy nimi wystarczająco dużo przestrzeni, aby pomieścić konfrontację. W dalszym ciągu tego eseju chcę przeprowadzić rozumowanie wychodzące właśnie z przeciwnego kierunku, skupiając się na procesie, w którym, we wnioskach z *How to Do Things with Words*, rzekomo normatywna klasa konstatacji jest ukazana jako część rzekomo wyjątkowej klasy performatywów. Gdy tylko odwrócenie to zostanie dokonane, następuje wszystko to, o czym mówi Derrida, włączając w to zakwestionowanie przez niego wykluczenia fikcyjnych czy scenicznych wypowiedzi.

Oryginalne rozróżnienie, tak jak zostało pierwotnie podane, przeciwstawia wypowiedzi odpowiedzialne wobec faktów niezależnego świata wypowiedziom powodującym zaistnienie faktów pewnego rodzaju. Wypowiedzi pierwszego typu to konstatacje, których rolą jest „opisanie” pewnego stanu rzeczy lub «stwierdzenie pewnego faktu», co uczynić muszą albo prawdziwie, albo fałszywie” (HT, s. 1). Performatywy, z drugiej strony, są działaniami w tym sensie, że raczej powodują i tworzą niż relacjonują stany rzeczy. Jeśli powiem, „obiecuję (zrobić X), to rezultat takiego „działania mówionego” ma ustanowić przyszły obowiązek (właśnie tym, na mocy definicji, jest obietnica); ten obowiązek nie był jakimś uprzednim faktem, na podstawie którego relacjonowałem coś, mówiąc „obiecuję”, lecz faktem, który pojawił się w świecie z racji powiedzenia przeze mnie „obiecuję”. Oczywiście, stworzenie obowiązku nie zależy tak po prostu od słów, ale od wypowiedzenia słów w odpowiednich okolicznościach; jeśli obiecuję zrobić coś, co już zrobiłem, coś, co nie przyniesie temu, komu to obiecuję, korzyści, bądź coś, co i tak miałem właśnie uczynić, to obietnica będzie pusta, nieważna czy też niestosowna z różnych powodów analizowanych przez Searle’a w *Czynnościach mowy*. Stosowność, zatem, przysługuje performatywom tak, jak prawda i fałsz przysługują konstatacjom. Róż-

nica polega na tym, że stosowność jako kryterium (standard) zmienia się w zależności od okoliczności - jest społecznym czy instytucjonalnym osądem - podczas gdy prawda i fałsz jako kryterium odnoszą się do relacji (pomiędzy słowem i światem), która zawsze zachodzi.

Chociaż Austin kreśli tę różnicę bardzo wyraziście na pierwszych stronach, to znaczna część książki poświęcona została jej zamazywaniu. Zamazywanie rozpoczyna się wraz z ostatnim zdaniem pierwszego rozdziału: „Fałszywy” niekoniecznie odnosi się jedynie do stwierdzeń” (HT, s. 11). Na końcu rozdziału IV mówi się nam, iż „aby wyjaśnić, co może w stwierdzeniach szwankować, nie możemy się koncentrować jedynie na wchodzącym w grę sądzie (*proposition*) (cokolwiek to jest) tak, jak to się czyniło tradycyjnie” (HT, s. 52). Nawias opowiada swoją własną historię: jeśli nie potrafimy wyizolować sądu (*proposition*), to będzie trudno wyodrębnić własności stwierdzenia. Na początku rozdziału V Austin przyznaje, że „istnieje niebezpieczeństwo załamania się naszego początkowego ... rozróżnienia na konstatacje i performatywy”, a rozdział VI otwiera sugestią, że „performatyw nie jest w tak oczywisty sposób całkowicie różny od konstatacji” (HT, s. 54, 67). W rozdziale VII Austin zatrzymuje się, by „rozważyć, gdzie się znajdujemy” i donosi, że teraz już „znaleźliśmy wystarczające wskaźniki, że niefortunność wydaje się charakteryzować oba rodzaje wypowiedzi (...) i że wymóg podporządkowywania się czy pozostawiania w pewnej relacji z faktami (...) wydaje się charakteryzować performatywy (...) podobnie do sposobu, w jaki określono w doniesieniu do przypuszczalnych konstatacji” (HT, s. 91).

Fakt odnoszenia się teraz do konstatacji jako „przypuszczalnych” uświadamia nam wagę tego, co się dzieje; to nie tylko pojęcia się zamazują, lecz cała hierarchia zaczyna ulegać rozluźnieniu. Oznacza to, że łączenie performatywów i konstatacji ostatecznie odbywa się z korzyścią dla performatywów, które w tradycyjnym modelu były klasą pośrednią i drugorzędą, ponieważ zależały od okoliczności, a nie od sądów co do prawdy i fałszu, lecz teraz sądy o prawdzie i fałszu zostały ukazane jako podlegające okolicznościom w takim samym stopniu jak sądy o stosowności (które same zostały ukazane jako nierozłączne z pytaniami o „fakt”), z takim skutkiem, że konstatacje nie mogą już być definiowane jako posiadające przezroczystą relację z faktami. W rzeczy samej pojęcie „faktu” zostało zdestabilizowane przez dokładnie ten sam proces, ponieważ skoro fakty ustanawiane są za pomocą prawdziwych/fałszywych sądów (czy tak się sprawy mają, czy nie), to uzależnianie tych sądów od okoliczności jest także uzależnianiem faktów od okoliczności; oznacza to, że na pytanie o to, czy coś jest, czy nie jest faktem, odpowie się różnie w różnych okolicznościach.

Austin czyni to otwarcie w ostatnim rozdziale, gdy oznajmia, że „prawda i fałsz nie są (...) nazwami relacji, jakości, a jedynie jakimś wymiarem oceny” (HT, s. 148). Przez „wymiar oceny” ma on na myśli „jakiś ogólny wymiar bycia czymś poprawnym bądź właściwym do powiedzenia w przeciwieństwie do czegoś niewłaściwego w takich okolicznościach, dla takich a takich odbiorców, dla takich a takich celów i z takimi a takimi intencjami” (HT, s. 144). Jego przykład – „Francja jest sześciokątna” – z pewnością jest konstatacją, jeśli w ogóle cokolwiek nią jest (HT, s. 142). Prawda to czy fałsz? - pyta. Cóż, być może przy pewnych zamierzeniach i dla pewnych celów to mogłaby być prawda, na przykład gdyby zostało to wypowiedziane w wojskowym wymiarze oceny przez jakiegoś generała; lecz równie dobrze mogłoby to być fałszywe w przypadku wypowiedzenia tego w innym wymiarze oceny, na zjeździe geografów. Nie chodzi tylko o to, że zmieniają się pojęcia, w obrębie których wygłaszany jest sąd; przedmiot faktu (*the object of fact*),

w stosunku do którego wydaje się sąd, także się zmienia. W jednym wymiarze Francja jest wyobrażana jako cel wojskowy, w drugim jako kształt, który musi zostać zredukowany do skali sporządzającego mapę. Kusi, by rzec, że u podstaw tych różnych perspektyw znajduje się jeden faktyczny byt, „rzeczywista” Francja, lecz to określenie może jedynie oznaczać Francję wyobrażoną całkowicie poza jakimkolwiek wymiarem oceny, a to jest dokładnie to, czego nie sposób uczynić. O Francji można jedynie pomyśleć, czy nawet Francję można jedynie pomyśleć, w obrębie jakiegoś wymiaru oceny, tak więc zawsze będzie się o niej myślało jako o posiadającej czy nieposiadającej kształt tego rodzaju, jaki jest odpowiedni do tego wymiaru. Francja, o której mówimy, zawsze będzie wytworem takiego typu mówienia (wojskowego, geograficznego, kulinarnego, ekonomicznego, literackiego), w jaki się angażujemy, i nigdy nie będzie nam dostępna w ogóle poza jakimkolwiek rodzajem mówienia, gdzie mogłaby funkcjonować jako obiektywny punkt weryfikacji.

Austin stawia sprawę nawet jaśniej w następnym przykładzie. „Lord Reglan wygrał bitwę o Almę”. Prawda czy fałsz? Cóż, zależy to, między innymi, czy pojawia się to w podręczniku szkolnym, czy w pracy będącej rezultatem badań historycznych. W podręczniku można by to zaakceptować jako prawdziwe z powodu działania założeń co do tego, czym jest bitwa, co składa się na zwycięstwo, relacji między wodzem a sukcesem lub porażką i tak dalej; w pracy będącej rezultatem badań historycznych wszystkie te założenia mogły zostać zastąpione przez inne z takim skutkiem, że pojęcia „bitwy” i „wygranej” uzyskały odmienny kształt. Błędem byłoby sądzić, że „bitwa o Almę” była czy kiedykolwiek mogła być jakimś faktem wolnym od interpretacji. Podobnie jak Francja, stanowi ona wytwór kontekstu interpretacyjnego – wymiaru oceny – w obrębie którego została wyobrażona.

Takie stanowiska wobec Francji i bitwy o Almę komplikują przykłady, jakie Austin podał wcześniej, by zilustrować swoje pierwotne rozróżnienie. W rozdziale IV podał wypowiedź „On biegnie” jako modelową konstatację, ponieważ jej prawdziwość może zostać łatwo określona przez sprawdzenie jej w stosunku do „faktu, że biegnie” (HT, s. 47). Lecz kiedy już raz zdamy sobie sprawę z tego, że fakty są jedynie faktami w obrębie jakiegoś wymiaru oceny, to relacja przezroczystości (*the relation of transparency*) pomiędzy konstatacją i stanem rzeczy, który ona „relacjonuje”, jest natychmiast wystawiona na szwank. Wystarczy tylko wyobrazić sobie kogoś mówiącego „Ty to nazywasz biegiem, toż to za ledwie trucht”, aby zobaczyć, że pasowanie do siebie opisu i faktu będzie jedynie oczywiste dla tych, dla których wypowiedzi w języku opisowym korespondują z ich przekonaniami (*beliefs*) na temat tego, co jest w świecie. Jeśli dwóch mówiących pojmuje odmiennie różnicę pomiędzy biegiem i truchtem (lub jeśli ktoś wcale tego nie rozróżnia), to nie będą się oni zgadzać co do trafności [słów] „on biegnie”, ponieważ każdy z nich będzie sprawdzał wypowiedź w stosunku do odmiennego zbioru określonych przez „wymiar oceny” faktów (*a different set of dimension-of-assessment specific facts*). Oczywiście, zawsze jest możliwe, że ktoś trzeci przyłączy się do dyskusji i z niejakim samozadowoleniem rzeknie „Obaj spieracie się o semantykę; chcielibyście [mieć] słownik niezanurzony w żadnej perspektywie. Gdybyście mieli opisać to zachowanie, używając pojęć siły, stosunku drogi do szybkości, oporu, kątów, prędkości i tym podobnych, to uzyskalibyście jego neutralną teorię i wtedy dopiero moglibyście się spierać o to, czy nazwać to biegiem, czy truchtem”. Nie ma powodu, aby wątpić, że jako strategia byłoby to skuteczne, ponieważ zawsze można uciec się do słownika na wyższym poziomie ogólności (wyższym poziomie dzielonych założeń) niż poziom, na którym toczy

się spór. Lecz podczas gdy słownik może rosnać w górę i wchłaniać różniące się perspektywy dyskutujących, to sam będzie wychodził z faktów, i odnosił się do faktów tej czy innej perspektywy. A zatem podejście, które wytwarza, choć perswazyjne i przekonujące dla wszystkich zainteresowanych, nie będzie posiadało żadnej epistemologicznej nadrzędności wobec podejść, poza które wykracza. Mówienie o kątach, stosunkach i prędkościach może być bardziej prestiżowe w grze o „trafny” opis niż mówienie o biegu i truchcie, lecz wciąż jest to mówienie umożliwiające w swej inteligibilności przez jakiś wymiar oceny i dlatego też odpowiedniość, którą uzyskuje takie mówienie, będzie relatywna wobec faktów takich, jakimi one są w obrębie tego wymiaru.

W tej analizie wciąż istnieje jeszcze dziedzina przeznaczona dla konstatacji: lecz nie da się już jej pojmować jako zawierającej uprzywilejowaną relację z rzeczywistością. Podczas gdy w rozdziałach otwierających *How to Do Things with Words* konstatacje odpowiadają przed światem „takim jaki on jest”, to w rozdziale XXI konstatacje odpowiadają przed światem takim, jakim jest on dany w obrębie wymiaru oceny. Zamiast zajmowania centralnego miejsca, w relacji do którego inne użycia języka są pochodne i pasożytnicze, konstatacje są raczej takie jak wszystkie inne akty mowy z tym, że warunek ich możliwości (warunek działania zawsze w obrębie jakiegoś wymiaru oceny czy wspólnoty interpretacyjnej) na zawsze odsuwa je od jakiegokolwiek kontaktu z niezapośredniczoną obecnością. Na mocy więc argumentu samego Austina wykluczenie wypowiedzi scenicznych oraz innych wypowiedzi osłabionych jako dewiacje wobec zwyczajnych okoliczności przestaje obowiązywać, ponieważ z chwilą, gdy absolutne (w przeciwieństwie do konwencjonalnego) rozróżnienie między konstatacjami i performatywami nie może już być utrzymane, zwyczajne okoliczności – okoliczności, w których przedmioty, zdarzenia i intencje są bezpośrednio osiągalne – ukazane zostają jako jakiś niemożliwy ideał.

Wydaje się zatem, iż Derrida ma rację, odnajdując w samym sercu przedsięwzięcia Austina sprzeczność między rozpoznaniem przez niego ryzyka, czy [możliwości] niefortunności, właściwym wszystkim aktom mowy, a jego usiłowaniem kontrolowania tego ryzyka przez wykluczenie z rozważań jednej klasy aktów mowy, ponieważ są one zainfekowane owym ryzykiem. Derrida uznaje tę strategię za „osobliwą”, ale sam kieruje nas ku bardziej wielkodusznemu czytaniu tekstu Austina, gdy określa go jako „cierpliwego, otwartego, aporetycznego, nieustannie się zmieniającego, często bardziej owocnego w rozpoznawaniu swych trudności niż osiągnięć” (SEC, s. 187). Wydaje mi się to w pełni słuszne; jedyne, co pozostaje stałe w *How to Do Things with Words* to to, że nic nie jest stałe: żaden termin, żadna definicja, ani żadne rozróżnienie nie jest w stanie przetrwać dłużej niż pozwala na to argument, wiele z nich nie jest w stanie przetrwać akapitu czy zdania, w których pojawiają się po raz pierwszy. Obalenie rozróżnienia, od którego książka się zaczyna, stanowi oczywiście najbardziej dramatyczny przykład tego działania, lecz książka obfituje i w przykłady pomniejsze, które są takie same w tym, że jednocześnie posuwają naprzód i cofają argumentację. Wcześniej Austin przedstawia nam zapatrywanie na swoją „metodę” kiedy mówi o tendencjach w filozofii, by zaczynać od pogorszenia sprawy i radośnie konstatuje „Musimy najpierw nauczyć się biegać, zanim zaczniemy chodzić” (HT, s. 12). Przez odwrócenie tradycyjnego przysłowia Austin powiadamia nas z góry, że postęp w tej książce będzie kwestią podawania definicji (*declaring definitions*), które następnie trzeba odwołać. Posuwanie się zaś naprzód będzie oznaczało posuwanie się wolniej, a być może nieposuwanie się w ogóle, jeśli wyobrażamy sobie nasz cel jako osiągnięcie niewątpliwej ściśłości i jasności. Coś dającego poczucie tego doświadczenia

jest zawarte w niezwykłym ciągu zdań na początku II rozdziału: „Jak dotąd zaledwie odczuliśmy, jak twarde gruntu uprzedzeń wyslizguje się nam spod stóp. Lecz jak teraz – jako filozofowie – mamy postępować? Jedną z rzeczy, którą moglibyśmy zacząć czynić, jest wycofanie tego wszystkiego, drugą byłoby grzęźnięcie w logicznie następujących po sobie etapach. Lecz na to wszystko potrzeba czasu” (HT, s. 13). Pierwsze zdanie sprawia, iż czujemy się nieswojo zarówno wobec przeszłości, z której zdaje ono sprawę, jak i wobec przyszłości, którą obiecuje. Nikt nie chce czuć się przywiązany do uprzedzeń, lecz jeszcze mniejszą mamy ochotę, by myśleć, że możemy w ogóle nie być zakotwiczeni (*grounded*). Ten Hobsonowski wybór natychmiast odtwarza się w dwóch alternatywnych kierunkach działania - cofaniu wszystkiego albo grzęźnięciu w logicznie następujących po sobie etapach. Więc kiedy Austin mówi: „Lecz na to wszystko potrzeba czasu”, to wcale nie jest jasne, czym „to wszystko” jest bądź czy, na tegoż końcu, znów będziemy mieć jakiś grunt pod stopami.

Jak już Austin raz zacznie (jeśli to właściwe słowo), to później regularnie naśladuje Boga, najpierw dając, a potem odbierając. Dalej, w rozdziale III, rozróżnia niepowodzenia w komunikacji, które biorą się z „wadliwych procedur”, oraz niepowodzenia, które pojawiają się, gdy procedury były poprawne, lecz niewłaściwie powołane do życia. Pierwsze nazywa „niewypałamami”, drugie „nadużyciami”, a następnie, o pół sekundy za późno, upomina czytelnika: „Nie kładźmy nacisku na normalne konotacje tych nazw” (HT, s. 16). Rezultat tego jest złożony: nazwy zostały publicznie wypowiedziane, a rozróżnienie jest w mocy, lecz jednocześnie nazwy zostały zamglone, a rozróżnienia, jak to Austin natychmiast uświadamia, „nie są niepodważalne i trwałe”. Oczywiście, nie oczekuje się niepodważalnych i trwałych rozróżnień od autora, który przestrzega, że wszystkie nowe klucze, które wręczą, będą również ślizgawką pod nogami (HT, s. 25). Gdyby chcieć określić ten rodzaj pisarstwa, to można by nazwać go pisarstwem „pod gumką”, to znaczy pisarstwem, które jednocześnie używa jakiegoś słownika i zbioru koncepcji oraz je kwestionuje. Rzecz jasna, pisanie „pod gumką” jest określeniem, które wiąże się z Derridą (który zapożycza to od Heideggera). Przywołując je delikatnie, zbliżam się do tezy, która na pierwszy rzut oka może wydawać się sprzeczna z intuicją, [tezy], że kiedy wszystko już zostaje powiedziane i zrobione, Derrida i Austin są bardzo do siebie podobni. Są podobni w pisaniu prozy, komplikującej swoje wyjściowe stwierdzenia (*assertions*) i zaciemniającej przeciwstawienia, na których przypuszczalnie się opiera.

Zawsze rozpoznawano to u Derridy, częściowo z powodu nieustającej trudności jego prozy; nawet w jej warstwie powierzchniowej rzuca się w oczy stopień, w jakim ten dyskurs zainteresowany jest (wręcz obsesyjnie) swoim statusem. Jednakże w przypadku Austina możliwe było przymykanie oczu na jego styl, albo dlatego że uznano go za nieistotny dla treści jego filozofii, albo dlatego że został uznany za pewną manierę typową dla profesora Oxfordu. Lecz w rzeczywistości nie jest to w ogóle maniera, ale świadomie zastosowana strategia, której zamiarem jest wywołanie między innymi zniecierpliwienia i irytacji. W pewnym miejscu mówi bardzo dużo na ten temat. „Wielu z was zniecierpliwi to podejście – do pewnego stopnia całkiem słusznie. Powiecie, «Dlaczego nie wyciąć całej gadaniny? ... Dlaczego w prosty sposób nie przejść do dyskusowania sprawy od razu, korzystając z pojęć językoznawstwa i psychologii? Po co tak kręcić?»” (HT, s. 122). Dyskusowanie sprawy przy wykorzystaniu pojęć z językoznawstwa równałoby się wytwarzaniu kryteriów, według których performatywy mogłyby zostać odgraniczone od konstatacji, a akty illokucyjne odróżnione od perlokucyjnych; dyskusowanie natomiast sprawy przy użyciu pojęć z psychologii oznaczałoby skorelowanie stanów wewnętrz-

nych z jakąś listą czasowników. W swojej książce Austin nieraz próbuje właśnie to czynić, ale w każdym przypadku formuły, które rozważa, okazują się nieużyteczne (*unworkable*). Tutaj, na stronie 122, zwrot do czytelnika następuje po długiej na rozdział dyskusji nad „mówiąc” i „poprzez powiedzenie”, jako możliwych sposobach rozpoznawania różnych rodzajów aktów mowy. Teraz pyta: „Czy te formuły dostarczą nam sprawdzianu pozwalającego odróżnić illokucje od aktów perlokucyjnych?” Znaczy to, czy będą one robiły to, co przez cały czas zakładaliśmy, że one mogą robić? Odpowiedź jest krótka i miażdżąca: „Nie będą”. Czasami wydaje się, że jedyny cel książki to obmyślenie sprawdzianów, które nie zadziałają. W rozdziale V oferuje się i odrzuca spadek po „absolutnym” kryterium rozpoznawania performatywów: pierwsza osoba liczby pojedynczej, tryb oznajmujący czasu teraźniejszego, czas i nastrój - wszystkie one zostają poddane ocenie i o każdym z nich Austin ostatecznie powiada, że to „nie zadziała”. Jesteśmy, przyznaje, w „impasie w przypadku każdego pojedynczego, prostego kryterium gramatycznego czy słownikowego” (HT, s. 59); lecz być może, snuje domysły, nie będzie niemożliwe „stworzenie jakiegoś złożonego kryterium” lub „przynajmniej zbioru kryteriów”. Być może, na przykład, „jednym z takich kryteriów mogłoby być to, że performatywem jest wszystko, co posiada czasownik w trybie rozkazującym”. Lecz propozycja ta natychmiast została zagrożona nieskończonym regresem: „To jednakże prowadzi do wielu kłopotów ... kiedy czasownik jest w trybie rozkazującym, a kiedy nie, w które nie zamierzam się pakować” (HT, s. 59–60). Przypuszczalnie, gdyby wszedł w nie, to napotkałby te same trudności, jakie napotyka tutaj: sprawdzian, czy czasownik jest, czy nie jest w trybie rozkazującym, okazałby się nie mniej narażony na wyjątki i kontrprzykłady niż sprawdziany, które już zawiodły.

W czasie, gdy jego argumentacja się rozwija (to niewłaściwe słowo), Austin kontuuje realizację swojej podwójnej strategii: poszukuje kryterium, o którym można by powiedzieć: „winno się go używać jedynie w okolicznościach, które jasno i niedwuznacznie pokazują, że zostało ono użyte”, lecz poszukiwanie dostarcza jedynie i wciąż dowodu, że takie kryterium jest nieosiągalne, ponieważ – jak natychmiast oznajmia – wspiera się ono na „zaleceniu doskonałości” (HT, s. 34). Zalecenie to wymusza posuwanie się naprzód i ciągnie nas dalej swoją obietnicą – obietnicą czystego performatywu, mechaniczną procedurą odróżniania jednego rodzaju aktu mowy od innego, przezroczystym miejscem – ale obietnica nigdy się nie spełnia, gdyż Austin tasuje swoje przykłady tak długo, aż rozróżnienia, które mają ilustrować, zostają zatarte czy wręcz odwrócone. Ten wzór działania jest szczególnie jasny w rozbudowanej dyskusji, ciągnącej się przez kilka rozdziałów, dotyczącej tak zwanego wyraźnego performatywu. Wyraźny performatyw to czasownik, który służy „do szczególnego celu czynienia wyraźnym ... tego, co to za działanie właśnie wykonano przez wygłoszenie wypowiedzi” (HT, s. 61). Innymi słowy, illokucyjna moc jest nazwana w samej wypowiedzi przez czasownik performatywny, jak w „Obiecuję zapłacić ci pięć dolarów” lub „Rozkazuję ci opuścić pokój”. Pozycja zajmowana w teorii przez wyraźny performatyw jest więc czymś swojskim w filozofii: oznacza ona centralny czy paradygmatyczny przypadek, w stosunku do którego inne bardziej wątpliwe przypadki mają być oceniane i rozumiane. Wyraźny performatyw, krótko mówiąc, skupia (*centre*) czy zakotwicza system, który na swych najodleglejszych brzegach odznacza się niepewnością. Obecność wyraźnego performatywu udziela jasnej wskazówki na temat intencji, z jakimi wypowiedź jest wygłoszona; podczas gdy w przypadku jego nieobecności sposób, w jaki można wypowiedź odebrać, pozostaje „otwarty” (HT, s. 33).

Jednakże prawie natychmiast Austin komplikuje ten obraz, przedstawiając przykład,

w którym sama obecność wyraźnego performatywu ani w sobie, ani z siebie nie determinuje mocy wypowiedzi. „Przypuśćmy, że mówię «Obiecuję wysłać cię do żeńskiego klasztoru» - kiedy uważam, choć ty się z tym nie zgadzasz, że będzie to dla twego dobra, albo znowu ty tak uważasz, ale ja nie, czy nawet oboje tak uważamy, ale w rzeczywistości, jak się może okazać na końcu, wcale tak nie jest?” (HT, s. 37–38). Czy obiecałem? Czy też „przywołałem jakąś nieistniejącą konwencję w niewłaściwych okolicznościach”? Austin sam nie odpowiada na swoje pytania, lecz jedynie wskazuje, że „może nie istnieć zadowalający wybór pomiędzy tymi alternatywami, które są zbyt mało subtelne, by pasować do subtelnych przypadków” (HT, s. 38). Nie istnieje „droga na skróty”, [nie istnieje] żadna mechaniczna procedura podejmowania tych decyzji; zamiast tego trzeba wyłożyć „pełną złożoność sytuacji, która nie w pełni pasuje do jakiegokolwiek zwykłej klasyfikacji” (HT, s. 38). Ale ten przykład i inne sugerują, że wszystkie przypadki mogą okazać się podobnie subtelne i że nigdy nie napotkamy sytuacji, która pasowałaby do gotowej klasyfikacji - sytuacji, w której moc illokucyjna jest idealnie wyraźna.

Kiedykolwiek wyraźny performatyw ponownie się pojawia, zawsze dzieje się to w kontekście podobnym do tego, kontekście, który odbiera komfort interpretacyjny, który obiecuje zapewnić. W rozdziale VI Austin oferuje spekulatywną genealogię, w której wyraźny performatyw i „czyste” stwierdzenie (*statement*) wyłaniają się nie przed, lecz po „pewnych bardziej podstawowych wypowiedziach, z których wiele to już ukryte (*implicit*) performatywy” (HT, s. 71). W tym podejściu raczej ogólnikowość i nieokreśloność niż wychodzenie od bardziej podstawowych warunków precyzji są w rzeczywistości pierwotne i jesteśmy bardzo blisko stwierdzenia Derridy, że „jakość ryzyka” jest przynależna (*internal*) samej strukturze języka, a nie czemuś, co infekuje jedynie peryferyjne i nienormatywne przypadki. W tym samym rozdziale zdecydowane opowiadanie się za wyraźnym performatywem pojawia się raz jeszcze, gdy Austin mówi, że „wyraźny performatyw wyklucza dwuznaczność i i czyni działanie ustalonym”, lecz następnie osłabia twierdzenie prawie do zera, dodając do zdania jedno słowo „relatywnie” (HT, s. 76). Już na następnej stronie wyraźnie oznajmia, co jego przykłady przez cały czas implikowały: „Istnienie, a nawet użycie wyraźnych performatywów nie usuwa wszystkich naszych kłopotów” (HT, s. 77). Przez kłopoty Austin rozumie „niepewność pewnego odbioru”, a powodem tego, że wyraźny performatyw nie usuwa tej niepewności, jest to, że sam [wyraźny performatyw] jest niepewny (*uncertain*) – to znaczy, jest kwestią interpretacji - tego, czy dana lokucja jest czy nie jest w rzeczywistości wyraźna (*explicit*) w wymagany sposób. Zamiast rozwiązania interpretacyjnego sporu przywoływanie wyraźnego performatywu raczej dokłada jedynie do sporu kolejny element. Ostateczny sąd na temat wyraźnych performatywów, który zostaje wydany w rozdziale IX, czyni to pojęcie niezdolnym do spełniania funkcji, dla której realizacji został powołany: „Odkryliśmy ... że często niełatwo jest być pewnym, nawet jeśli wyraźna forma jest oczywista, że wypowiedź jest performatywem lub że nie jest” (HT, s. 91). „Oczywista” jest tu kluczowym (*master*) słowem, umożliwia ono całą siłę krytyki, którą później przeprowadzi Derrida w odniesieniu do tej samej książki. „Czas już”, oznajmia Austin w następnym zdaniu, „by podjąć problem od nowa”. Oczywiście, podejmowanie teraz problemu na nowo oznacza, że sam problem został przeformułowany w sposób tak radykalny, że nawet jego zarysy nie wyglądają tak, jak wyglądały wtedy, gdy został pierwotnie postawiony.

„Trudno jest”, mówi Austin na końcu rozdziału IX, „orzec, gdzie zaczynają się i kończą konwencje” (HT, s. 118). Czasami, czytając książkę, wydaje się, że jest to trudność, którą

po tym, jak się raz ją rozpozna, można przezwyciężyć, ale faktycznie trudność ta, ze wszystkimi jej implikacjami możliwości pewnych projektów formalnych, ostatecznie triumfuje w *How to Do Things with Words*. Retoryka na stronach otwierających książkę sugeruje skromną propozycję: pewien typ wypowiedzi, którym się niewystarczająco zajmowano, zagrożony tym, że w ogóle umknie jakiemukolwiek poważniejszemu zainteresowaniu, miał zostać włączony w koło zakreślone przez tradycyjną filozofię wokół języka; ale kiedy tylko to się stało, próba zbudowania jakiegoś podejścia teoretycznego tego typu zaczęła najpierw podminowywać założenia, które pozwalały zakreślić to koło, aby w końcu doprowadzić to rewolucji tak elegancko odnotowanej przez Searle'a: szczególne przypadki połykają uogólnienie (*the general case*)¹⁵. Ważne jest, aby zauważyć, iż nie jest to jedynie pewne odwrócenie, w którym dwa terminy zmieniają miejsca wewnątrz systemu, którego strukturalna forma pozostaje ta sama. Rewizja, powodowana w rezultacie przez ten dyskurs, jest znacznie bardziej całościowa; podaje on w wątpliwość i rozbija obraz rzeczy, które kiedyś nadały kształt terminom i czynią pojmomalnym projekt formalnego ich odniesienia. Ów projekt (otrzymania rzeczy wprost „od razu”) nadaje książce jej pozorną strukturę, lecz jej prawdziwą strukturą jest jej stopniowy rozpad, kiedy to rozróżnienia, od których się rozpoczyna, zamazują się i ostatecznie załamują. To właśnie ta podwójna struktura odpowiada za fakt, że książka spowodowała powstanie dwóch wersji teorii aktów mowy, jednej zorientowanej na wchłonięcie mocy illokucyjnej przez formalną teorię w stylu Chomsky'ego (reprezentantami tutaj są John Ross, Jerrold Katz i Jerrold Saddock)¹⁶, a drugiej zorientowanej na uczynienie mocy illokucyjnej funkcją pragmatycznych - to znaczy niemożliwych do sformalizowania - okoliczności (można tutaj przytoczyć pracę H. P. Grice'a i Mary Patt)¹⁷. W trzeciej wersji, reprezentowanej czasami przez Searle'a oraz ostatnio przez Kenta Bacha i Roberta Hamischa, pojawia się próba pogodzenia tego, co formalne, z tym, co pragmatyczne, lecz to zwykle wymaga przyznania im niezależności, którą pragmatyczne zapatrywanie (*pragmatic view*), jeśli jest brane poważnie, ze swej natury destabilizuje¹⁸. Dla Austina to, co formalne, i to, co pragmatyczne, nie są ani alternatywami, pomiędzy którymi trzeba wybrać, ani prostym przeciwstawieniem, które trzeba pogodzić, lecz składnikami dialektyki, która rozpracowuje siebie samą w jego argumentacji, posuwaniem się w tył i w przód pomiędzy orientacją na zrozumiałość i zdawaniem sobie sprawy z tego, że zrozumiałość, choć zawsze możliwa, nie może zostać zredukowana do działania formalnego mechanizmu. Oto dlaczego odczytanie Austina przez Derridę jest ostatecznie nie krytyką, lecz wyrazem uznania dla radykalnej prowizoryczności tekstu, który zbyt często bywał oswajany (*domesticated*); odczytanie to jest wierniejsze niż wiele z tych, które oferowali uczniowie mistrza. W rzeczy samej, gdyby tylko Derrida o tym pomyślał, to mógłby spokojnie zadedykować Austinowi *Signature Event Context*; przyjemnie jest sobie pomyśleć, że w jakimś niebie dla filozofów będzie mógł mu to przedstawić Z USZANOWANIEM OD AUTORA.

Przełożył Krzysztof Abriszewski
Przekład przejrzał Andrzej Szahaj

Przypisy

¹ Niniejszy tekst jest ostrożnie zakreślona i ograniczona próbą wytłumaczenia anglo-amerykańskim odbiorcom argumentów Derridy z *Signature Event Context* („Glyph” 1977/I, s. 172–197) jako odnoszących się do projektu rozpoczętego przez J. L. Austina w *How to Do Things with Words* (Oxford 1962) [Istnieje polskie tłumaczenie tej pracy: John L. Austin, *Jak działać słowami*, w: idem, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, *Mówienie i poznawanie*, Warszawa Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, s. 545–713; decyduję się jednak na własne tłumaczenia cytatów z tej pracy, raz dlatego, że mam mieszane uczucia co do tłumaczenia Chwedeńczuka – w niektórych miejscach wydaje mi się ono zanadto kalkować konstrukcje angielskie, a co za tym idzie, myśl Austina można po polsku oddać zgrabniej, po drugie dlatego, że cytaty te są na ogół bardzo krótkie, więc potraktowanie ich podczas przekładu jako fragmentów w tekście Fisha korzystnie wpłynie na spójność całości. Aby jednak nie stwarzać niepotrzebnych problemów czytelnikom, którzy znają Austina jedynie z prac dostępnych w języku polskim, staram się pozostawać wierny takiemu tłumaczeniu pojęć brytyjskiego filozofa, jakie zaproponował Bohdan Chwedeńczuk – przyp. tłum.]; wszystkie odesłania do tych prac, oznaczone skrótami odpowiednio „SEC” i „HT”, zawarte są w tekście. Jest to także próba, jak pewnie niektórzy z moich czytelników rozpoznają, zasymilowania Derridy przedstawianego w tym eseju i esejach z nim powiązanych przez teorię „wspólnot interpretacyjnych” wyłożoną w mojej książce *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, Mass. 1980). Uświadczenie takie może wydawać się po prostu jeszcze jednym sprowadzeniem Derridiańskiej myśli na grunt amerykański, lecz jest ono pomyślane jako przeciwwaga dla innych, bardziej swojskich prób kojarzących się z takimi słowami jak „nieodcydowalność” czy „przepaść” (*abyss*). Niewielki obszar mojego zainteresowania wyklucza rozważanie pracy Derridy pod tytułem *Limited Inc.* czy eseju Johna Searle’a, na który *Limited Inc.* jest odpowiedzią. Wyklucza także rozważanie innych perspektyw – psychoanalizy, feminizmu, socjolingwistyki – które wprowadzono do dyskusji, próbując rozwiązać kwestie postawione w debacie Searle’a z Derridą. Odsyłam czytelnika do pomocnych i pouczających analiz Gayatri Spivak (*Revolutions That as Yet Have No Model*, „Diacritics” 1980(zima), 8, s. 29–49; Mary Pratt (*The Ideology of Speech-Act Theory*, „Centrum”, 1981 (wiosna), No. 1, s. 5–18); Samuela Webera (*It*, in: „Glyph” 1978, 4, s. 1–31) i Barbary Johnson (*Mallarmé and Austin*, in: *The Critical Difference*, Baltimore 1980, s. 52–66). Jestem wdzięczny Kennethowi Abrahamowi, Michaelowi Friedowi i Walterowi Bennowi Michaelowi, którzy wraz ze mną pracowali nad tymi tekstami w serii zajęć prowadzonych przez grupę (*team-taught courses*) i którzy przyczynili się do ostatecznego rezultatu w sposób, który będzie dla nich rozpoznawalny na pierwszy rzut oka. Chciałbym także wyrazić wdzięczność Stevenowi Knappowi, W. J. T. Mitchell i Robertowi Viscusi za krytykę i sugestie.

² Jonathan Culler, *Structuralist Poetics*, Ithaca, N.Y. 1975, s. 133; wszystkie kolejne odesłania do tej pracy zawarte są w tekście.

³ John M. Ellis, *The Theory of Literary Criticism: A Logical Analysis*, Berkeley and Los Angeles, 1974, s. 43.

⁴ Barbara Herrnstein Smith, *On the Margins of Discourse: The Relation of Literature to Language*, Chicago 1978, s. 35–36.

⁵ Wolfgang Iser, *The Act of Reading*, Baltimore 1978, s. 24, 184.

⁶ Richard Ohmann, *Speech Acts and the Response to Literature* (referat wygłoszony w grudniu 1976 r. na spotkaniu *Modern Language Association*).

⁷ John Searle, *The Logical Status of Fictional Discourse*, in: *Expression and Meaning*, Cambridge, Eng. 1979, s. 67; wszystkie kolejne odesłania do tej pracy zawarte są w tekście.

⁸ Argument, że im więcej posiada się informacji o kontekście, tym pewniejsza będzie interpretacja wypowiedzi pojawiających się w tym kontekście, jest paralelna wobec argumentu mówiącego, że im więcej słów w wypowiedzi (im bardziej otwarcie zostanie przedstawiona), tym mniejsza jest szansa, że zostanie ona mylnie zinterpretowana lub zinterpretowana na wiele sposobów. Oba argumenty przemawiają na rzecz stanu nasycenia (zarówno rzeczy, jak i słów) tak całkowitego, że interpretacja nie jest

w stanie znaleźć dla siebie nawet szczeliny. Kontrargumentację przedstawiam w swoim tekście *Is There a Text in This Class?*, s. 282–283, 311.

⁹ Oczywiście jest to możliwe, żeby ona zmieniła swoje zdanie, ale jedynie wtedy, gdyby jemu udało się zmienić jej obecne przekonanie co do jego charakteru. Mogłoby to się zdarzyć, na przykład, gdyby on zrobił coś, czego zrobienie często obiecywał i nie dotrzymywał obietnicy, lub powiedział coś („kocham cię”), czego nie chciał powiedzieć wcześniej. Fakt, że ona mogłaby zostać przekonana przez takie czy inne zachowanie, nie oznacza wcale, iż jej przekonanie zmieniłoby się pod wpływem bezpośredniego zaznajomienia się z niezapośredniczonym świadectwem; ponieważ takie zachowanie uzyska status świadectwa jedynie w kontekście konkretnej formy, jaką przyjmują jej przekonania (będzie to świadectwo specyficzne dla danych przekonań). Jeśli, dla przykładu, jej przekonanie na temat jego charakteru przyjmuje formę myślenia sobie przez nią „on nigdy nie zrobi tego, czy nie powie tamtego”, to pewne zachowania (zrobienie przez niego tego, czy powiedzenie tamtego) będą się liczyły jako możliwe powody zmiany zachowania, chociaż same te powody będą miały swoje źródło w przekonaniach. Ponadto moc zachowania jako świadectwa może zostać odczuta, nawet jeśli zostanie ono jedynie jej opisane bądź przekazane w liście. Znowu fakt fizycznej bliskości nie jest tu decydujący ani nawet konieczny ważny.

¹⁰ Znakomitą analizę pojawiania się i znikania osoby w obrębie jakiegoś systemu można odnaleźć w: J. Derrida, *Of Grammatology*, tłum. Gayatri Spivak, Baltimore 1976, s. 107–140 [wydanie polskojęzyczne – *O gramatologii*, tłum. Bogdan Banasiak, Warszawa, Wydawnictwo KR 1999 – przyp. tłum.]

¹¹ S. Weber, *It...*, s. 7.

¹² Zob. B. Johnson, *Mallarmé and Austin...*, s. 60: „Wypowiedź performatywna (...) automatycznie fikcjonalizuje wypowiadającego, kiedy czyni go rzecznikiem jakiejś skonwencjonalizowanej władzy (*authority*). Gdzie jeszcze, na przykład, poza konwentem partyjnym mógłby zostać nominowany kandydat na prezydenta? Za fikcją podmiotu stoi fikcja społeczeństwa... Nie jest, rzecz jasna, naszą intencją niwelowanie różnic pomiędzy, powiedzmy, wierszem i wyrokiem, lecz jedynie problematyzacja założeń, na których takie rozróżnienia są oparte. Jeśli ludzie bywają wydani na śmierć przez wyrok, a nie przez wiersz, to nie dlatego, że prawo nie jest fikcją.”

Zob. także M. Pratt, *Ideology...*, s. 10: „‘Autorstwo’ jest pewną, społecznie ukonstytuowaną pozycją zajmowaną przez mówiący podmiot i obdarzoną określonymi cechami oraz relacjami wobec innych wymiarów tego podmiotu. Alternatywnie, moglibyśmy powiedzieć, że zasugerowany autor istnieje we wszystkich aktach mowy – autor jest zasugerowany w tekście tylko w taki sam sposób, w jaki podmioty są sugerowane w jakichkolwiek aktach mowy, jakich dokonują.” Istnieje na ten temat rozbudowana dyskusja w moim tekście *How to Do Things with Austin and Searle*, in: *Is There a Text in This Class?*, ss. 197–245, zwłaszcza zob. 231–244.

* Pozwoliłem sobie przetłumaczyć tytuł *Roots* – choć, jak mi się wydaje, sama książka nie doczekała się jeszcze polskiego przekładu – ponieważ nasza telewizja publiczna kilkakrotnie wyświetlała serial na niej oparty, rzecz nie jest więc zupełnie nieznaną – przyp. tłum.

¹³ Zob. Derrida, *O gramatologii...*, s. 72: Jeśli «pismo» oznacza zapis, przede wszystkim zaś trwałe ustanowienie znaku (...), to pismo w ogóle obejmuje cały obszar znaków językowych. W obszarze tym może się następnie pojawić pewien rodzaj znaczących ustanowionych, «graficznych», w ścisłym i pochodnym sensie tego słowa, rządzonych pewnym stosunkiem do innych znaczących ustanowionych, a zatem «pisanych», nawet jeśli są one «foniczne.” Równa się to powiedzeniu, że w obszarze ustanowionych znaczących, jakiś jeden rodzaj zajmie pozycję – w obrębie instytucji – tego, co «naturalne». Zob. także s. 74: Zerwanie tego „naturalnego przywiązania” jest dla nas raczej zakwestionowaniem idei naturalności niż idei przywiązania. Właśnie dlatego słowa „ustanowienie” nie należy zbyt pochopnie interpretować zgodnie z systemem klasycznych przeciwieństw. Czyli fakt, że wszystko ma instytucjonalny charakter, nie oznacza, że nie istnieją rozróżnienia, normy, czy wzorce (*standards*) – żadne „przywiązania” – tylko, że owe przywiązania właśnie dlatego, że zostały instytucjonalnie bądź społecznie ukonstytuowane, nie są wieczne, a zatem mogą się zmienić.

¹⁴ John Searle, *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, in: „Glyph” 1977, 1: s. 198.

** Pozostawiam tutaj taką formę tłumaczenia, jaką zaproponował Bohdan Chwedeńczuk (por. rozdz.

X polskiego wydania książki Austina), ponieważ obawiam się, iż jakiegokolwiek zmiany tutaj mogłyby wywołać niepotrzebne zamieszanie w przypadku czytelników, którzy znają jedynie polskie tłumaczenie pracy Austina – przyp. tłum.

¹⁵ Zob. John Searle, *The Philosophy of Language*, Oxford 1971, s. 7.

¹⁶ Zob. John Ross, *On Declarative Sentences*, in: *Readings in English Transformational Grammar*, eds. Roderick Jacobs and Peter Rosenbaum, Lexington, Mass. 1970; Jerrold Katz, *Propositional Structure and Illocutionary Force*, Cambridge, Mass. 1980; oraz Jerrold Saddock, *Toward a Linguistic Theory of Speech Acts*, New York 1974.

¹⁷ Zob. H. P. Grice, *Logic and Conversation* (wykład wygłoszony jako część William James Lectures, Harvard University, 1967) oraz M. Pratt, *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*, Bloomington, Ind. 1977.

¹⁸ Zob. Kent Bach, Robert M. Harnisch, *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge, Mass. 1979.

ER(R)GO

recenzje | noty | omówienia

Simon Critchley - nihilizm jako doświadczenie

Simon Critchley, *Very Little... Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*, London and New York, Routledge 1997

1. W rozmowie z Derekiem Attridge'm Derrida mówi: „[...] marzę o piśmie, które nie byłoby ani filozofią, ani literaturą, ani nawet kontaminacją filozofii i literatury; zarazem w piśmie takim utrzymywałoby się wspomnienie obu gatunków”¹. Czytelników książek Derridy słowa te zapewne nie dziwią – od początku swej drogi pisarskiej francuski myśliciel stara się łączyć rygor filozoficzny ze zmysłem literackim, przez który należy rozumieć przede wszystkim świadome operowanie stylami literackimi i uwzględnianie wpływu efektów retorycznych działających w każdym, rzekomo nawet najbardziej suchym czy obiektywnym, tekście. Zresztą nie musimy się wcale odwoływać do Derridy. Wielu współczesnych filozofów – być może najważniejszy jest tutaj przykład Martina Heideggera – usiłuje rozwiązać język filozofii, i czyni to najczęściej poprzez odwołanie do języka literackiego. Z drugiej strony duża część literatury współczesnej świadomie, choć bardzo często niejawnie, wykorzystuje aparaturę pojęciową i intuicje zaczerpnięte z książek XX-wiecznych filozofów. To wzajemne przenikanie się filozofii i literatury jest chyba jedną z najbardziej rzucających się w oczy cech nowoczesnej kultury. Trudno orzec dzisiaj, czy marzenie, do którego przyznał się Derrida, spełniło się. Chyba nie. Ale w gruncie rzeczy nie to jest najważniejsze. Chodziłoby raczej o odpowiedź na pytanie, dlaczego filozofia szuka ratunku w literackości i dlaczego literatura coraz częściej podpira się filozofią. Simon Critchley, bohater niniejszej recenzji, traktuje to pytanie bardzo poważnie, ba, stanowi ono dla niego klucz do zrozumienia całej współczesnej filozofii. Rozumowanie Critchleya jest dość proste... ale po kolei.

2. W dialogu *Teajtet* Sokrates powiada: „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii jak to właśnie”. Zdanie to uświadamia nam, z jak odmiennego punktu wyjścia rozpoczyna swoje rozważania Simon Critchley. Przed przejściem do konkretnych analiz proponuje on bowiem czytelnikowi *Podróże w Nihilonie*, określone gatunkowo jako *preambula*. To ważny moment - nie tylko dla tej książki, nawet nie dla filozofii Critchleya, ale dla dużej części współczesnej myśli, określanej czasami (mylnie, moim zdaniem) mianem myśli ponowoczesnej bądź postnowoczesnej. Oto bowiem angielski filozof odwołuje się nie do Platona, lecz do Nietzschego - co więcej, czyni to w sposób nieledwie naturalny, oczywisty, bezwiedny, tak jakby dzieło Nietzschego było odniesieniem absolutnym. Mówiąc ściślej, w punkcie wyjścia mamy Nietzscheański nihilizm, i to on właśnie staje się – podług Critchleya – zarzewiem myślenia i filozofowania. Nie zdziwienie zatem, powiada autor, lecz - rozczarowanie. Filozofia zaczyna się od rozczarowania.

Critchley nadaje temu słowu dwojaki sens. Po pierwsze, chodzi o rozczarowanie natury religijnej: odczarowanie religii, utrata wiary w jej prawdy, a w konsekwencji problematyzacja znaczenia świata i życia. Po drugie, filozofia powinna uwzględnić rozczarowanie związane z szeroko pojętą polityką, a prowadzące do utraty wiary w możliwość sprawiedliwości. Mamy tutaj zatem dwa problemy, nakładające się na siebie i stanowiące linię demarkacyjną oddzielającą filozofię tradycyjną, klasyczną, od filozofii nowoczesnej, po-Nietzscheańskiej. Ci z czytelników, którzy znają poprzednie książki Critchleya, wiedzą, że drugi problem – problem prawa i sprawiedliwości – podjęty został przez niego w znakomitej pracy zatytułowanej *The Ethics of Deconstruction*². Na podstawie projektów filozoficznych Derridy i Lévinasa angielski autor odwołuje się do sformułowania „etyka dekonstrukcji”, łączącego w sobie moment Derridiańskiego myślenia o granicy i moment odpowiedzialności wobec Innego, stojącego „po drugiej stronie” granicy. W efekcie otrzymujemy niezwykle interesujący rodzaj lektury, w toku której konfrontuje się teksty dwóch różnych autorów (w tym przypadku Derridy i Lévinasa) i wygrywa różnice pomiędzy nimi, odnajdując w nich stosunek etyczny, ważniejszy od indywidualnego przesłania. Z braku miejsca upraszczę trochę rozumowanie Critchleya, *Etyka dekonstrukcji* jest jednak książką niezwykle ważną, pomocną w zrozumieniu najnowszej propozycji autora - stąd potrzeba odwołania się, choćby zdawkowego, do jej zawartości.

Very Little... Almost Nothing próbuje opowiedzieć historię rozczarowania religią, a także zaproponować wyjście ze ślepego zaułka Nietzscheańskiego nihilizmu. Autor powtarza strategię znaną z poprzedniej książki. Jeżeli poważnie podejść do wniosków wyciągniętych przez autora *Woli mocy*, to ku czemu właściwie miałyby się teraz kierować myślenie, w jaką stronę winna zmierzać filozofia? I czy pytania te mają jakikolwiek sens, jeśli wszelkie pojęcia i prawdy zostały zakwestionowane, jeśli sam ruch myślenia jest bezcelowy? Nihilizm, odpowiada Critchley, może prowadzić do otchłani i szaleństwa, ale może też powinien być zaczątkiem czegoś nowego. Wydaje mi się, że kluczowa kwestia podejmowana przez angielskiego filozofa brzmi: w jaki sposób nadać sens nihilizmowi, jak uczynić z nihilizmu doświadczenie wzbogacające, jak wyobrazić sobie nihilizm pozytywny? Pytania niebagatelne.

3. Do kwestii nihilizmu Critchley podchodzi z różnych stron, próbuje też podsumować dotychczasową (dwuchsetletnią, bo sięgającą Fichtego i Schlegla) dyskusję. Bilans zamyka się w czterech punktach, które autor nazywa „wstępnymi odpowiedziami” na nihilizm. Fragment na tyle ważki, że warto dłużej się przy nim zatrzymać. Po pierwsze zatem, mówi angielski autor, można odrzucać pojęcie nihilizmu i filozofować (myśleć) w opozycji do niego. Po drugie, można zrezygnować z jakichkolwiek prób filozofowania i traktować Nietzscheański nihilizm jako wykwit XIX-wiecznej myśli burżuazyjnej (tu dość czytelnym przytyk do angielskich marksistów i neomarksistów). Po trzecie, można być biernym nihilistą, nihilistą „letnim”, który odrzucenie wartości i brak zainteresowania sensem świata łączy z postawą konformistyczną. Po czwarte wreszcie, można przyjąć postawę nihilizmu aktywnego – tu form jest wiele, od nihilizmu uprawianego przez postaci Dostojewskiego po współczesny anarchizm i, do pewnego stopnia, satanizm. Czy postawy te są skutecznymi odpowiedziami wobec groźby nihilizmu? Czy pomagają go przezwyciężyć? Nie. Nie tylko nie przezwyciężają one nihilizmu, ale wręcz przeciwnie, pogłębiają go. Oto paradoks – próbując za wszelką cenę nadać sens nihilizmowi, gubimy go.

To zresztą wątek Derridiański i Critchley nie boi się tego skojarzenia – im bardziej usiłujemy wyrwać się z pola tekstu, tym silniej podlegamy mechanizmom retorycznym,

tym bardziej „przesiłekamy” grą tekstualną. Trudno się dziwić, że propozycja angielskiego filozofa – jest to zarazem piąta odpowiedź na nihilizm – wyraźnie odwołuje się do myśli autora *De la grammatologie*. Critchley pisze: „[...] nie chodzi o przewyciężenie nihilizmu aktem woli czy radosnej destrukcji, gdyż akt taki tym bardziej uwięziłby nas w logice nihilizmu, właśnie tej logice, której staramy się wyrwać. A zatem nie tyle przewyciężanie nihilizmu, co raczej *wytyczanie jego granic*. Będzie nas zatem zajmowało doświadczenie graniczne, dekonstruktywne doświadczenie granicy – dekonstrukcja *jako* doświadczenie granicy – która oddziela wewnątrz nihilizmu od jego zewnątrz, i która nie pozwala nam na gesty transgresji i odnowienia. W tym sensie nie można opierać się jedynie na filozofii, sztuce czy polityce przy próbie odkupienia świata – zadanie myślenia polega na historycznej konfrontacji z nihilizmem, który nie poddaje się wobec *żądania* mówiącego, że mogłoby być inaczej” (s. 12).

Czy można wyobrazić sobie myślenie po nihilizmie? Jak widać, pytanie to jest u Critchleya ściśle związane z obowiązkiem przemyślenia nihilizmu, stworzenia jego mapy, już choćby po to, aby dostrzec linię oddzielającą mapę od tego, co poza mapą, co nie daje się ująć w ramach kartografii. Ale kwestia ta ma też i inny wymiar. Nie przypadkiem w podtytule książki mamy słowo „śmierć”. Nihilizm to przecież również problem śmierci, problem stosunku do śmierci. Odpowiedź na nihilizm byłaby również odpowiedzią na fakt naszej śmiertelności. Critchley ujmuje to niezwykle zwięźle: „Filozofować w czasie nihilizmu znaczy uczyć się jak umrzeć *tą* śmiercią, *moją* śmiercią, wiedząc, że po śmierci nie ma już nic...” (s. 25). Niezwykle ciekawym wątkiem książki jest próba zgłębienia świadomości samobójcy-nihilisty – tutaj autor z upodobaniem odwołuje się do postaci stworzonych przez Dostojewskiego (Kirilow!).

4. Na początku przytoczyłem uwagę Derridy o potrzebie znalezienia (skonstruowania?) języka, który nie byłby ani językiem czysto filozoficznym, ani czysto literackim. Te poszukiwania mają dla Critchleya dużą wagę. Cała książka jest próbą interpretacji zawieszonych gdzieś pomiędzy rygorem filozofii i retoryczną nadwyżką literatury. Ale, jak wspomniałem, taka strategia charakteryzuje dużą część współczesnej filozofii. Wywody naukowe przeplatają się z partiami literackimi, obok analiz filozoficznych mamy efekty językowe. W *Very Little... Almost Nothing* uderza różnorodność podejść i nazwisk. Z jednej strony Nietzsche, Derrida, Lévinas, Emerson, Cavell; ale zarazem Blanchot, Beckett, Stevens, romantycy... Czytelnika uderza wysiłek wyjścia poza czystą filozofię, która doprowadziła do nihilizmu, i czystą literaturę, która jest jałowa i niewiarygodna (szczególnie w naszej epoce).

Dlaczego literatura jako antidotum na nihilizm? Odpowiadając na to pytanie, autor odwołuje się do niemieckiego romantyzmu (specjalnie do myśli Friedricha Schlegla), którego echa odnajdujemy później w dziełach Becketta i Blanchota – tym dwóm pisarzom poświęcone są osobne rozdziały. Trzeba koniecznie dodać, że Critchleya interesuje bardzo wąski fragment tego, co zwykliśmy nazywać romantyzmem. Chodzi właśnie o romantyzm niemiecki, będący odbiciem filozofii Kanta i Fichtego, a jeszcze konkretniej – o ten romantyzm, który ujawnił się w prowadzonym przez Schlegla periodyku *Athanaum* w latach 1798–1800. Zdaniem angielskiego filozofa głównym celem Schlegla było odnowienie (zakwestionowanego przez Platona) przymierza filozofii i literatury: „Oto problem, który stara się rozwiązać romantyzm: jak pogodzić wartości oświeceniowe (...) z odczarowaniem świata, wywołanym właśnie przez te wartości” (s. 85–86). A zatem romantyzm próbuje odnaleźć ścieżkę biegnącą gdzieś pomiędzy oświeceniową racjonal-

nością a literacką wyobraźnią. Albo inaczej: jest to próba wygrania momentów fikcyjnych i fantastycznych w filozofii, próba wyjścia ku temu, co pozarozumowe i pozajęzykowe, ale „w ramach” rozumu.

Czy jest to możliwe? Jedna z ważniejszych tez Critchleya brzmi: romantyzm... zawodzi. Następną tezę jest równie zaskakująca – romantyzm *na szczęście* zawodzi. Niemieckim romantykom nie udało się stworzyć dzieła, w którym doszłoby do stopienia filozofii i literatury. Na szczęście – gdyż dzięki temu ich cel pozostał niewypowiedziany, a zatem nietknięty, a zarazem pozostał celem. Kolejny paradoks – rzekoma porażka romantyzmu nie jest wcale porażką, gdyż przynajmniej sugeruje możliwość tego, co nieskończenie Inne. Stąd zresztą ważne rozróżnienie na istotę romantyzmu – *która nie jest romantyczna* – i jej przejawy (romantyczną wrażliwość, specyficzny typ mentalności, konkretne dzieła literackie, etc.) To, co zwykle bierze się za romantyzm, jest jedynie symbolem - ale symbolem nieredukowalnym - pozaromantycznej i pozajęzykowej istoty rzeczy. Sam autor pisze tak: „[...] romantyzm to proces sekularyzacji bądź odbóstwienia, zmierzający do stworzenia społeczności opartej na moralnej autonomii; jednak ta idealna społeczność nigdy nie zostanie utworzona. Według mnie romantyzm to odpowiedź na problem nihilizmu, a celem jej jest a-teologiczne, ponowne zaczarowanie świata. Na szczęście romantyzm zawodzi. Co prowadzi nie do odrzucenia romantyzmu, lecz do wypracowania jego ukrytej (*unworked*), pozaromantycznej istoty” (s. 120).

Tak więc romantyzm jest podług angielskiego filozofa wysiłkiem zmierzającym do nadania sensu nihilizmowi, skończoności i śmierci, wysiłkiem nieskutecznym – nihilizm i śmierć „pozostają w mocy” – a jednak nie bezsensownym. Właśnie rzekoma porażka romantyzmu – niemożność stworzenia wielkiego dzieła, wielkiej syntezy – ujawnia możliwość innego romantyzmu i innej odpowiedzi na groźbę nihilizmu. Raz jeszcze Critchley odwołuje się do Schlegla. To właśnie Schlegel ukazał możliwość innego romantyzmu, zarówno w teorii (chodzi tu zwłaszcza o znakomite analizy ironii), jak i w praktyce pisarskiej (fragmentaryzacja, zastosowanie aforyzmu). Myśl niemieckiego filozofa zwrócona była nie tyle ku syntezie, co raczej ku dekompozycji dzieła - „nie dążąc ku ostatecznej syntezie, fragmenty skłaniają nas do zaakceptowania skończoności jako czegoś, co wymyka się uchwytowi moich kryteriów (...) Romantyczne fragmenty spokojnie wzywają nas do (...) nieuchwytności tego, co skończone, niemożności śmierci i niekończącego się procesu żałoby” (s. 138). Intelktualna impotencja? Tak, ale dzięki niej, to, co najistotniejsze (polarozumowe, pozajęzykowe, a zatem nie dające się pomyśleć), jest obecne w świadomości, właśnie jako to, co pozostaje *in posse*.

5. Temat niemożności zostaje rozwinięty w eseju poświęconym pisarstwu Maurice’a Blanchota. Zdaniem Critchleya Blanchot jest uczniem niemieckich romantyków, uczniem niezwykle pojętym i potrafiącym rozwinąć intuicje swoich mistrzów. Podobnie jak Schlegel, Blanchot postrzega literaturę jako otwarcie ku temu, co nie daje się zawrzeć w języku *stricte* filozoficznym. Jeżeli filozofia usiłuje wyjaśnić wszystko w kategoriach sensu i zgodności z rzeczywistością, literatura podkreśla swoją nieredukowalność i niejednoznaczność. Obecny w dziele literackim moment retoryczny nie tylko nie daje się wytłumaczyć, ale otwiera grę sensów i intencji, grę w istocie nieskończoną. Dlatego właśnie marzenie o Dziele Ostatecznym, Absolutnym, Skończonym, nigdy nie zostanie spełnione. Wieloznaczność tekstu literackiego powoduje, że kategoria „sensu” staje się kategorią problematyczną. A zatem literatura nigdy nie osiąga swego celu, jeśli przez cel

rozumieć przekazanie odbiorcy (czytelnikowi) określonego przesłania. Literatura jest niemożliwa.

Critchley, podobnie jak Blanchot, odnajduje w tej niemożności cechę konstytuującą literatury, jej istotę. Oto bowiem dzięki temu, iż literatura jest niemożliwa, pozostaje ona zawsze otwarta na własną możliwość. „Literatura jest możliwa jedynie w takim stopniu, w jakim jest niemożliwa. (...) Według Blanchota możliwość literatury odnajdujemy w radykalnej niemożności stworzenia zamkniętego dzieła. Znaczy to, iż to właśnie *niemożność literatury zachowuje literaturę jako możliwość*. (...) Literatura to zachowanie możliwości *jako możliwości*” (s. 36). Critchley odwołuje się do słynnego tekstu, w którym Blanchot analizuje mit Orfeusza i Eurydyki³. Dzieło Orfeusza polega na wyprowadzeniu Eurydyki (symbolizującej „ciemny punkt”, do którego zmierza sztuka) z głębin ciemności ku światłu dnia – może to jednak uczynić, tylko odwracając się od Eurydyki. Jednak cena ta wyklucza cel, albowiem celem dzieła jest właśnie uchwycenie istoty „ciemnego punktu”. Dlatego Orfeusz musi złamać zakaz i spojrzeć na Eurydykę. Blanchot: „Orfeusz jednak w trakcie swojej wędrówki zapomina o dziele, które powinien doprowadzić do końca, zapomina z konieczności, albowiem ostateczny wymóg jego postępowania nie polega na tym, by dzieło zaistniało, lecz na tym, by ktoś stanął w obliczu owego punktu, uchwycił jego istotę tam, gdzie owa istota się przejawia, gdzie z istoty swej jest i istotą, i przejawem: w łonie nocy”⁴. Oto moment rodzenia się literatury – przyznaje się ona do własnej bezsiły, a zarazem przechowuje w sobie obraz tej bezsiły, dzięki czemu wskazuje na obszar będący „poza”, obszar – a właściwie punkt – niedający się wyartykułować, a jednak jakoś obecny.

Dla Critchleya piszącego o Blanchocie ważnym punktem odniesienia pozostaje myśl Lévinasa. Zresztą autor *Etyki dekonstrukcji* podąża szlakiem wyznaczonym przez samego Lévinasa⁵. Motyw zamknięcia i bezsilności jest, jak wiadomo, jednym z centralnych motywów w filozofii autora *Całości i nieskończoności*. Lévinasowskie *il y a* to „szum bycia”, przy czym chodzi nie tyle o bycie, co raczej o coś pomiędzy nicością a byciem (filozof mówi też o „środku wyłączonym”). Używając ulubionego sformułowania Derridy, można by powiedzieć, że szum „już zawsze” jest, że nie sposób wyrwać się na zewnątrz, czy to ku pełnemu byciu, czy to ku nicości. Jak zauważa Critchley, dla Lévinasa *il y a* jest momentem pojawienia się literatury (podobnie jak spojrzenie Orfeusza). Istnieją jednak zasadnicze różnice pomiędzy intuicjami Lévinasa i Blanchota. Dla tego pierwszego *il y a* jest horrorem, który należy i można przetrwać na drodze etycznej, poprzez wzięcie na siebie odpowiedzialności za Innego. Tymczasem Blanchot – który zresztą używa terminu „neutralność” (*le neutre*) – poddaje się owemu horrendum i wyklucza możliwość uciekania się do takich instancji jak „Bóg” czy „Inny”. Ratunkiem myśli i literatury jest właśnie ich bezsiła – to dzięki niej stale zwracają się one ku temu, co jest ich możliwością. Nie należy redukować przestrzeni nieokreśloności i niejednoznaczności, jak chce tego Lévinas, gdyż oznaczałoby to zredukowanie, a właściwie wyświetlenie, tajemnicy. Tymczasem literatura, jak podkreśla Critchley, jest „życiem tajemnicy, której nie wolno wypowiedzieć” (s. 65).

Wątek ten rozwijany jest w rozdziale ostatnim, gdzie autor medytuje nad dziełem Samuela Becketta. Dzieło to jest niejako samą nieokreślonością: swoista retoryka Becketta sprawia, zdaniem Critchleya, że każda interpretacja jest nadinterpretacją. Chodzi tu zwłaszcza o interpretację filozoficzną: „[...] wydaje się, że takie interpretacje, mówiące nazbyt wiele, ciągną się za swym przedmiotem” (s. 141). Prawdę powiedziawszy, ścisły podział na interpretacje filozoficzne oraz krytycznoliterackie wydaje się mocno nacią-

gany, i chodzi nie tylko o epokę obecną... Jednak zasadnicza teza pozostaje ta sama: wyrowadzanie z dzieła literackiego jakichś konkluzji czy przesłań, omawianie tego dzieła w języku, który chce wyeliminować efekty retoryczne, jest ograniczeniem, zredukowaniem wielowymiarowej przestrzeni tekstualnej do określonych zarysów, kształtów, treści. Teza Critchleya nie jest, rzecz jasna, oryginalna. Sformułowanie *each reading is misreading* stało się już nieledwie sloganem, używanym zresztą często przez krytyków, którzy zdają się nie mieć pojęcia o zapleczu filozoficznym – estetycznym – tego hasła. Zaletą eseju Critchleya jest już choćby to, że na przykładzie Becketta możemy zobaczyć, jak tekst literacki opiera się strategiom interpretacyjnym. Niewątpliwie dzieło Becketta jest przypadkiem skrajnym. Z drugiej jednak strony, jak pokazuje angielski filozof, w dziele tym skondensowane są jakości charakteryzujące każdy tekst literacki.

Teksty Becketta – a Critchley skupia się w swych analizach na trylogii obejmującej powieści *Murphy*, *Malone umiera* i *Nienazywalne* – pokazują (między innymi) proces rozpadu tożsamości i sensu, przy czym rozpadowi temu towarzyszy dezintegracja samego języka. Autor *Very Little... Almost Nothing* nie przesadza, utrzymując, że dzieło Becketta *nie znaczy*, iż jego przedmiotem jest brak znaczenia i że przedmiot ten powinien znaleźć swoje wyrażenie w języku, który opiera się znaczeniu. Oczywiście druga część tego zdania jest paradoksalna i musi być obwarowana przynajmniej jednym zastrzeżeniem. Nie chodzi o język nonsensowny, gdyż nie byłby on w stanie wyrazić zaniku znaczenia. Chodziłoby zatem o taki język, w którym znaczenie uległoby problematyzacji i zakwestionowaniu. Tutaj również znajdujemy się na dobrze przetartym szlaku. Analizy Heideggera, Barthesa czy Derridy stały się już częścią współczesnej estetyki, a Critchley powtarza pewne dobrze rozpracowane tezy. Jak choćby tę oto, odwołując się do prozy Becketta: „chodzi raczej o kwestię ustalenia *znaczenia bezznaczeniowości* (*meaning of meaninglessness*), (...) kwestię konceptualizowania i komunikowania tego, co opiera się konceptualizacji i nie pozwala się zakomunikować - zadanie niezbędne i niemożliwe” (s. 151).

Raz po raz angielski krytyk odwołuje się do estetyki Adorna, który był, jak wiadomo, zafascynowany dziełem Becketta. W *Teorii estetycznej* padają ważne słowa, które być może stały się punktem wyjścia dla analiz Critchleya: „Sztuki Becketta są absurdalne nie przez nieobecność wszelkiego sensu – wtedy byłyby irrelevantne – ale jako traktowanie o nim. Rozważkują jego historię. Podobnie jak jego dzieło opanowane jest przez obsesję pozytywnej nicości, tak jest też opanowane obsesją bezsensowności narosłej i przez to niejako zasłużonej, choć nie można jej z tego względu ogłaszać jako czegoś w rodzaju pozytywnego sensu”⁶. Tyle Adorno... a właściwie „aż tyle” bowiem w przytoczonych zdaniach zawiera się nieomal wszystko, co chce powiedzieć Simon Critchley. „Świat jest przepelniony znaczeniem, dusimy się pod ciężarem przeróżnych narracji zbawienia – bądź to religijnych, bądź społeczno-ekonomicznych, politycznych, estetycznych czy filozoficznych” (s. 179). Zdaniem Critchleya Beckett proponuje ucieczkę ku zwykłości, to znaczy ku takiemu odczuwaniu rzeczywistości, które pomija wszelkie eksplikacje i interpretacje, i w tym, co zwyczajne, stara się odnaleźć to, co nadzwyczajne, metafizyczne. A zatem nie świadomość, która interpretuje i nadaje sens, lecz świadomość poddająca się światu; nie narracje, które są fikcją, lecz rzeczy same w sobie, niepowiązane siecią sensów; nie transcendencja, lecz rozpoznanie własnej śmiertelności i skończoności. Dzieło Becketta jest zatem zadaniem: zgłębić własną skończoność, poddać się temu, co niedoskonałe, słabe, niższe. To kolejne odwołanie do Derridy. Sądzę, że interesującym przypisem do tego wątku w rozważaniach Critchleya może być cytata ze szkicu

Wiara i wiedza, gdzie Derrida analizuje greckie słowo *chora*: „[...] ta grecka nazwa wyraża w naszej pamięci to, czego nie można sobie ponownie przywłaszczyć, choćby tylko przez naszą pamięć (...) wyraża ona tę niepamiętność pustyni na pustyni, która nie ma ani początku, ani końca. Tym samym otwarte pozostaje pytanie, czy możemy pomyśleć tę pustynię i pozwolić jej oznajmiać się *przed* pustynią, którą znamy (pustynią objawień i ucieczek, narodzin i śmierci Boga, wszelkich postaci kenozę lub transcendencji...)”⁷. Dramaty Becketta dzieją się właśnie na takiej „pustyni na pustyni”, gdzie pustynnieniu podlega także sens, tożsamość, obecność. Paradoksalnie jednak – taki przynajmniej jest wniosek Critchleya - jałowość języka, jakim Beckett napisał swe dzieła, pozwala mu opierać się interpretacjom. Język, którego znaczenie jest zawieszony, jest martwy – ale właśnie dlatego jest też wyzwaniem i zadaniem.

6. Jak powinniśmy odpowiedzieć na nihilizm? Na jaką odpowiedź nas stać? W książce *Very Little... Almost Nothing* pytania te powracają z natarczywą regularnością. Wstępna odpowiedź Critchleya jest, jak wspomnieliśmy, bardzo zdecydowana – próby nadawania kolejnych sensów rzeczywistości do niczego nie prowadzą, pogłębiają tylko świadomość nihilistyczną. Po Nietzsche każda nowa wartość zostaje zakwestionowana, czy nam się to podoba, czy też nie (a raczej nie). Co zatem? Zdaniem Critchleya naszą szansą jest właśnie... nihilizm. Potraktować nihilizm jako pewne doświadczenie, przemyśleć go i zgłębić - oto co możemy i powinniśmy zrobić. To właśnie robi Beckett, pokazując bezsens, na jaki wystawione są nasze próby przezwyciężenia marazmu i beżsiły. Angielski filozof stara się pokazać, że w dziele Becketta nie chodzi tylko o stwierdzenie sytuacji nonsensu: „Beckett nie jest nihilistą, to znaczy nie twierdzi on po prostu, że życie jest bezsensowne, nie celebrytuje też bezsensowności egzystencji - wskazuje raczej na to, jak w bezsensowności dojrzeć osiągnięcie” [27]. Bezsensowność jako osiągnięcie - to bez mała hasło przyświecające całej książce. Ale czy rzeczywiście jest to osiągnięcie? Tak, odpowiada Critchley, niewielkie („prawie jak nic”, by przytoczyć słowa z tytułu książki), ale jednak osiągnięcie, rozpoznanie. I nie musimy wcale odwoływać się do teologii negatywnej, aby przypuścić, że poza sferą sensu i bezsensu rozpościera się nieskończona przestrzeń, którą z braku lepszych określeń można patetycznie nazwać „życiem.”

Przypisy

¹ „Ta dziwna instytucja zwana literaturą” - z Jacquesem Derridą rozmawia Derek Attridge, tłum. Jacek Gutorow, *Odra* 1997, 3, s. 39.

² Drobne fragmenty tej książki odnajdzie czytelnik w *Odrze* 1999, 10, s. 53–62 (tłum. Jacek Gutorow). Ibidem (s. 38–52) analizują wybrane wątki podejmowane przez Critchleya.

³ Polski przekład interesującego mnie tutaj tekstu to „Spojrzenie Orfeusza”, tłum. Michał Paweł Markowski, *Literatura na Świecie* 1996, 10, s. 35–42.

⁴ Ibidem, s. 36.

⁵ Chodzi tu zwłaszcza o cykl czterech szkiców pod wspólnym tytułem „Nad Maurice`em Blanchotem”, pomieszczonych w zbiorze *Imiona własne*, tłum. Janusz Margański, Warszawa 2000, s. 141–187.

⁶ Theodor W. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1994, str. 280.

⁷ Gianni Vattimo, Jacques Derrida i in., *Religia*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa 1999, s. 32.

Roberta Eaglestone'a *Ethical Criticism: Reading After Lévinas*

Pomimo stosunkowo niewielkiego rozgłosu towarzyszącemu tematowi etyki w krytyce literackiej na początku lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku, problem ten – choć w zawołowanej formie – towarzyszy nieprzerwanie publikacjom teoretycznoliterackim. Nie można nie zauważyć uporu, z jakim terminologia charakterystyczna dla etyki wkrada się do rozważań nad literaturą i krytyką literacką. I tak, we wstępach do zbiorów esejów poświęconych metateoretycznemu spojrzeniu na literaturoznawstwo możemy przeczytać o potrzebie indywidualnej „odpowiedzialności”¹ czytelnika i pisarza za słowo, a także o konieczności wyjaśnienia „złej reputacji teorii,”² to znaczy dotarcia do przyczyn, dla których teorię „obwinia”³ się za wszystkie niedociągnięcia we współczesnej dyskusji o literaturze. Uznany teoretyk pisze o poczuciu „winy”⁴ za zbyt pochopne propagowanie instytucjonalizacji teorii literatury.

Godnym uwagi jest wszakże fakt, iż w ostatnim dziesięcioleciu problematyka etyczności w badaniach literackich powraca jako ważki i dość kontrowersyjny temat obszernych rozpraw. W 1987 roku Hillis Miller wydaje *The Ethics of Reading*; rok 1992 przynosi pracę Simona Critchley'a *The Ethics of Deconstruction* poświęconą Derridzie i Lévinasowi. Pięć lat później ukazuje się ambitna książka mało znanego teoretyka, Roberta Eaglestone'a, której tytuł *Ethical Criticism: Reading After Lévinas* sugeruje, że autor na nowo podejmie tematykę etosu krytyka literackiego.

W swojej książce Robert Eaglestone ustosunkowuje się do wcześniejszych prób opracowania podstaw etycznej krytyki. Analizuje on różne podejścia do zaangażowania etycznego w krytyce literackiej i wysuwa tezę, iż tylko etyka w rozumieniu Emmanuela Lévinasa - dwudziestowiecznego francuskiego filozofa, który sprzeciwiał się prymatowi ontologii i głosił tezę o pierwszeństwie etyki nad refleksją o bycie jako takim - jest w stanie sprostać wszystkim wyzwaniom związanym z etyczną krytyką. Eaglestone krytykuje zarówno epi-czytelników (*epi-readers*), którzy lekceważą rolę języka jako nieprzezroczystego i ambiwalentnego nośnika znaczenia, jak i grafi-czytelników (*graphi-readers*), którzy, zbyt pochłonięci samą tekstualnością języka, nie zwracają uwagi na problemy etycznego wydźwięku badań literackich.

Eaglestone wskazuje na ograniczenia krępujące myślicieli wiernych „modernistycznemu paradygmatowi krytyki”⁵, do których zalicza przede wszystkim Matthew Arnolda, F. R. Leavisa i I. A. Richardsa, oskarżając ich o czytanie literatury tak, jakby była ona filozofią moralną. Oskarża również grafi-czytelników (utożsamianych przez niego z dekonstrukcjonistami) o traktowanie filozofii moralnej jako literatury. Ponieważ zarówno epi-czytelnicy jak i grafi-czytelnicy są zbyt jednostronni, aby dostarczyć etyce krytyki literackiej solidnych podstaw, Eaglestone szuka takiego ugruntowania u Lévinasa.

Eaglestone twierdzi, że „podejście Lévinasa do języka uwzględnia zarówno etyczny związek ze światem, którego domagają się epi-czytelnicy, jak również przenikliwy ogląd języka tekstów literackich, o który zabiegają grafi-czytelnicy”⁶. Eaglestone wiąże Lévinasowską koncepcję języka, rozumianego jako sam warunek możliwości spotkania z In-

nym, z zadaniem, przed jakim staje interpretacja literacka. Eaglestone opiera sposób, w jaki etyczna krytyka powinna funkcjonować, na pojęciu języka zaproponowanym przez Levinasa, w myśl którego język jest szeregiem nieustannych „zrywań i rozpoczynania”⁷⁷, rozbieżnością pomiędzy mówieniem (*le dire*, niepodlegający tematyzacji fakt zwrócenia się do drugiego człowieka) i powiedzianym (*le dit*, możliwe do zidentyfikowania znaczenie). Powołuje się również na nacisk, z jakim Lévinas podkreśla doniosłość nieustannego przerywania powiedzianego, bez którego *le dit* mogłoby zredukować transcendencję *le dire* do esencji. Konkluzja, do jakiej zmierza Eaglestone, jest następująca: etyczność krytyki literackiej zasadza się na ustawicznym przerywaniu procesu, w wyniku którego dyskurs zastyga w immanencji powiedzianego. Według Eaglestonea „poprzez pismo, poprzez przedmowy i sedimentację czasu, książka staje się tylko powiedzianym, które domaga się interpretacji pojętej jako przerwanie. Owa interpretacja rozumiana jako przerwanie jest mówieniem (*a saying*) «odmiennym od powiedzianego». To właśnie ten proces przerywania i interpretacji kształtuje etykę krytyki i staje się podwaliną praktykowania krytyki”⁷⁸.

Problematyka przerywania przedstawiona przez Emmanuela Lévinasa stanowi trzpień dla książki Eaglestone’a, którą to książkę można zakwalifikować jako jedno z pierwszych opracowań pokazujących, w jaki sposób filozofia Lévinasa może wpłynąć na badania teoretycznoliterackie i krytykę literacką. Chociaż pojęcie przerywania pozwala Eaglestonowi wysunąć śmiałą tezę o sposobie ujmowania etyki w krytyce literackiej, jednak możliwości, jakie to pojęcie otwiera, nie są w pełni wykorzystane. Eaglestone wprawdzie zaznacza, że przerwanie jest „zarówno podkreślane jak i - co ważniejsze - wyrażane poprzez sam styl, w jakim Lévinas przedstawia swoje tezy”⁷⁹, jednak nie poddaje dokładnej analizie owego naruszenia ciągłości, jaką zauważa w retoryce tekstów Lévinasa.

Autor *Ethical Criticism* uważa, że Lévinas jest w stanie ustrzec swój dyskurs przed zastygnięciem, to znaczy zredukowaniem do *le dit*, ponieważ wyjaśniając wprowadzane pojęcia poprzez metafory, a nie jedynie poprzez logiczny wywód, nieustannie destabilizuje znaczenia. Warto również w tym miejscu zauważyć, że według Eaglestonea strategia ta pojawia się właściwie tylko w ostatniej obszernej książce, *Autrement qu’être ou au-delà d’essence*, które to dzieło, jak zapewnia nas Eaglestone, jest udaną próbą przekroczenia dyskursu ontologicznego będącego osnową wcześniejszej pracy *Totalité et Infini*. Eaglestone powołuje się na autorytet jednego z uważniejszych czytelników Lévinasa, mianowicie Jacques’a Derridę, którego krytyczne uwagi pod adresem *Totalité et Infini* zastępują samodzielne starania o potwierdzenie tezy, że przerwań w *Całości i Nieskończoności* nie ma. Eaglestone zgadza się z autorem *Violence et Métaphysique*, kiedy ten twierdzi, że ponieważ język *Totalité et Infini* dobiega z głębi greckiego logocentryzmu, Lévinas musi ponieść porażkę starając się nakreślić niereprezentowalność twarzy. Tym samym Eaglestone wyraża przekonanie, że przerwanie jest swego rodzaju zjawiskiem endemicznym, niewystępującym u Lévinasa poza jego najdojrzałym tekstem.

Strategią, która umożliwi Lévinasowi doprowadzenie do rozwarstwienia pomiędzy mówieniem a powiedzianym, jest amfibologia (*amphibology*). Amfibologia jest wyrażeniem możliwym do zinterpretowania na dwa różne sposoby; innymi słowy, jest figurą literacką, która jednocześnie generuje dwa zupełnie odmienne znaczenia. Jak zauważa Eaglestone, dla Lévinasa amfibologia jest jednocześnie tematyzowaną metaforą języka, która tłumaczy jego niejednorodność i etyczność, jak i samym sposobem mówienia o języku. Tak więc amfibologia to raz identyfikowalny przekaz, innym razem ambiwalentny środek przekazu; czasem występuje jako treść klarownej tezy, czasem jako nie-

rozstrzygalnie poprowadzone przekazanie jakiejś tezy. Amfibologia jawi się Eaglestonowi jako mówienie bez powiedzenia, czy zamknięcia, jako *le dire*, które rozmija się z *le dit*. Przyjmuje on, że język jako amfibologia jest przerwaniem, gdyż rozpoznawalność *le dit* nie pociąga za sobą rozpoznawalności *le dire*; powiedziane i mówienie nie współgrają ze sobą.

Jest jednak jeszcze jeden aspekt myślenia o amfibologicznym języku, aspekt, którego Eaglestone nie bierze pod uwagę, a który komplikuje obraz przerwania dokonywanego amfibologicznie. Amfibologia jako trop wprowadza do wypowiedzi pewien porządek; jest swego rodzaju szkieletem, w obrębie którego dopuszczalna jest niespójność. Figuratywność amfibologii rozgrywa się wewnątrz ram, których zrozumienie jest możliwe dzięki naszemu uprzytomnieniu sobie, czym są mechanizmy rządzące tą figurą. Amfibologia, będąc figurą, która zakłada możliwość przerwania, jednocześnie jest teorią, która tłumaczy sens i celowość tych przerw; jest systemem, który scala przerwania.

Zadziwiającym jest fakt, że Eaglestone lekceważy te analizy mechanizmów tropologicznych i to przedstawienie funkcjonowania przerwania, które mogłyby rzucić nowe światło na omawiany przez niego problem, a które zostało zaproponowane przez Paula de Mana. Eaglestone, który zdecydowanie odrzuca dekonstrukcyjny model krytyki, amalgamuje Paula de Mana i Hillisa Millera i orzeka, iż ich podejście do etyki nie jest przekonujące, gdyż „opierają się oni na założeniu, że etyka jest kategorią językową”¹⁰, a także dlatego, że nie uwzględniają oni tematycznych powiązań z problemami moralnymi, czy historycznymi. O ile ten drugi zarzut jest prawdziwy w stosunku do Millera, o tyle z pewnością nie może być postawiony de Manowi. W swej książce *Aesthetic Ideology*, o której *nota bene* Eaglestone nigdy nie wspomina, de Man rozwija koncepcję języka, która uwzględnia tak ważną dzisiaj problematykę historii i ideologii. Na kartach swej książki de Man skupia się na demaskowaniu ideologicznych aberracji, na temacie „fenomenalizacji oraz ideologizacji wewnątrz tropów i poprzez tropy”¹¹. Podejmuje również dyskusję na temat konsekwencji politycznych zjawiska, które nazywa ideologią estetyczną (*aesthetic ideology*), efektem której jest zatarcie różnicy między rzeczywistością językową a naturalną, a także różnicy odzielającej referencyjność od fenomenalizacji.

Eaglestone zdaje się być nieświadomym obecności tych kwestii u de Mana. Używa go natomiast jako zbioru poręcznych cytatów, które stanowią tło dla prezentacji wszelkich niedoskonałości koncepcji wypracowanej przez Millera w *The Ethics of Reading*. Ponieważ kreuje Millera na bezpośredniego spadkobiercę dorobku intelektualnego de Mana, pomija niezwykle istotne różnice pomiędzy podejściami do procesu czytania preferowanymi przez tych dwu teoretyków. Eaglestone ma niewątpliwie rację, twierdząc, że dla Millera czytanie jest nieprzerwanym procesem, którego nie można zakończyć ostateczną, rozstrzygającą interpretacją, nie zauważa jednak, że według de Mana proces czytania podlega sile przerwania niesionej przez język. Tam, gdzie Eaglestone i Miller widzą katastrofę, to znaczy kolejny model figuratywny, de Man dostrzega skomplikowaną sieć powiązań między figuracją (*figuration*), dysfiguracją (*disfiguration*) oraz przerwaniem (*rupture*). Christopher Norris zwraca uwagę na fakt, że podejście de Mana do czytania ma zupełnie inny charakter niż podejście Millera. Miller traktuje czytanie jako coś „radosnego, nieskończenie interesującego i zabawnego”¹². natomiast de Man stara się określić jego przebieg poprzez „reguły egzekwowane z surowym samozaparciem,” i koncentruje się na „nieprzejednanym oporze charakterystycznym dla języka, którego nie można całkowicie zredukować do (...) doskonałego obiegu wartości i założeń.”¹³

Uproszczona i niepełna prezentacja twierdzeń Paula de Mana pozwala Eaglestonowi zbagatelizować rolę praktyki dekonstrukcyjnej. Prezentacja ta udowadnia również jego tezę, w myśl której Miller i de Man opierają się na założeniu dyskredytującym ich metody, a mianowicie utrzymują, iż etyka należy do kategorii językowych. Pod koniec swojej książki Eaglestone twierdzi, że filozofia Lévinasa łączy etykę i język w sposób, który daje szansę przezwyciężenia wad nekających dekonstrukcyjny model etyki. Eaglestone cytuje wypowiedź Lévinasa odnoszącą się do związku między etyką a językiem, w której Lévinas mówi o tym, iż język winno się postrzegać przede wszystkim jako samą możliwość etyki, a dopiero później jako ekspresję skierowaną do drugiego człowieka¹⁴. Eaglestone opisuje stanowisko Lévinasa w sprawie etyki jako z jednej strony przedstawione – czy też odtworzone – w języku, z drugiej jako przekraczające język. Jak mówi Eaglestone, „Byt nie zezwala na transcendencję, a w swym dziele [Lévinas] chce zademonstrować, jak transcendencja – etyka – przekracza język.”¹⁵ Symptomatycznym pozostaje jednak fakt, że pomimo całej swej wierności tematycznemu aspektowi pracy Lévinasa Eaglestone czyni zbyt mało, aby jak najpełniej obnażyć językowe mechanizmy pozwalające etyce - zakorzenionej wszakże w języku - wyjść poza język.

Przypisy

¹ Thomas M. Kavanagh, *Introduction*. in: *The Limits of Theory*, ed. Thomas M. Kavanagh, Stanford, Stanford University Press 1989, s. 16.

² David Carroll, *Introduction: The States of «Theory» and the Future of History and Art*. in: *The States of „Theory”. History, Art and Critical Discourse*, ed. David Carroll, Stanford, Stanford University Press 1994, s. 1.

³ D. Carroll, *Introduction...*, s. 1.

⁴ Murray Krieger, *The Institution of Theory*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press 1994, s. 92.

⁵ Robert Eaglestone, *Ethical Criticism: Reading after Levinas*, Edinburgh, Edinburgh University Press 1997, s. 30.

⁶ R. Eaglestone, *Ethical Criticism...*, s. 7.

⁷ Emmanuel Lévinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 239.

⁸ R. Eaglestone, *Ethical Criticism...*, s. 165.

⁹ R. Eaglestone, *Ethical Criticism...*, s. 139.

¹⁰ R. Eaglestone, *Ethical Criticism...*, s. 94.

¹¹ de Man Paul, *Aesthetic Ideology*, Minneapolis and London, University of Minnesota Press 1997, s. 17.

¹² Hillis Miller, *The Ethics of Reading*, New York, Columbia University Press 1987, s. 116.

¹³ Christopher Norris, *Paul de Man: the Critique of Romantic Aesthetic Ideology*, New York, Routledge, Chapman and Hall, inc. 1988, s. 123.

¹⁴ „[Language] is no longer simply the expression of my unique response to the other, but the very condition or possibility of all ethics in general, prior to any unique case of ethical responsibility.” (Lévinas Emmanuel, *Otherwise that Being, or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 1988, s.140).

¹⁵ R. Eaglestone, *Ethical Criticism...*, s. 140.

Aneta Zacharz

Drobina, czyli rzecz o istnieniu

Szczeliny istnienia to książka osobiwa. Trudno o niej pisać tak samo, jak trudno jest pisać o dziełach już zdomowionych w tradycji kultury. Oznacza to, że tak jak nadmiar tak zwanych opracowań, interpretacji czy też nadinterpretacji może utrudniać pisanie i paraliżować świeże i niezależne spojrzenie na dzieło, tak i świeżość spojrzenia na świat, nowatorskie potraktowanie tematów dotyczących odwiecznych prawd i wahań ludzkości oraz „nie-ułożenie” samego dzieła, rodzą problemy.

W przypadku tekstu wypieszczonego przez literaturoznawców, krytyków czy teoretyków literatury potencjalny badacz, chcąc „zabłysnąć” swoimi pomysłami na odczytanie tekstu czy też po prostu zainteresować nim lub odbrać go lub też w końcu „odkurzyć”, musi starać się, co sił, by przedrzeć się przez gąszcz opinii i spostrzeżeń ludzi światłych i pochylić się raz jeszcze nad tekstem prawie konającym i poszatowanym, by doszukać się w tych resztkach czegoś, co nie zostało jeszcze zniszczone lub zauważone, odsłonić go.

Inaczej rzecz się ma z dziełem nowym. Ono ma się dopiero narodzić dla krytyki, dopiero będzie pieszczone, rugane, interpretowane, wykorzystywane, szatkowane, aż wreszcie na wpół żywe wejdzie do kanonu kultury i literatury. Tak czy owak, z nowym tekstem zostajemy rzućni na głęboką i szeroką wodę. I nie wiadomo na początku, w którą stronę płynąć, by dotrzeć do właściwego rozumienia książki, by odkryć wszystkie jej możliwości, cały ten potencjał, który w niej drzemie, kotłuje się i czeka na swoje pięć minut.

Może, wydana w 1992 roku książka Jolanty Brach-Czajny *Szczeliny istnienia*¹ nie szokuje już swoją świeżością wydawniczą, ale na pewno wciąż intryguje swoim „nie-ułożeniem”. Utrzymana w konwencji eseju dziwi, wprawia w zakłopotanie, ale i przykuwa uwagę swoją kompozycją i realizacją pomysłów. O rzeczach ważnych mówi w prosty sposób. Chociaż autorka pisze o trudzie poznania i przez to porusza problemy z dziedziny epistemologii, nie znajdziemy tutaj skomplikowanej terminologii filozofii analitycznej, nie ma tutaj miejsca na tysiące symboli obciążonych tradycją i kulturą, ani na nudne wywody teoretyczne.

Szczeliny istnienia są emocjonalne, ale nie oznacza to, że są banalne, naiwne czy też chaotyczne. Swoją logiczną kompozycją, gdzie pytania o naszą egzystencję prowokują odpowiedzi, a raczej sugestie odpowiedzi poprzez cytowanie zaraz po nich obrazów z rzeczywistości i komentowanie ich filozoficznymi refleksjami, zaświadcza, że cała książka została dokładnie przemyślana. Dzięki temu zostajemy wpisani w tekst logiki codzienności, który tylko czeka na odczytanie i zinterpretowanie.

Język tej książki opowiada o sprawach bytu i niebytu, przekracza sam siebie, starając się pokonać to, co konwencjonalne, swoje ograniczenia terminologiczne, stylistyczne i semantyczne, tłumacząc filozofię na język neologizmu, głęboko zakorzeniony w pierwotności słowa. Dlatego mamy tutaj, i „krząctwo” związane z naszą ruchliwością, ponawianiem i nieustannym poszukiwaniem sensów, i „mięśność” naszej egzystencji, by dobitniej wyrazić jej ‘tutaj’ i ‘teraz’ - jej cielesność, i w końcu „odpłaszczanie”, które

rzuca wyzwanie nijakości i bylejakości naszego bytu. Roi się też tutaj od oksymoronów („kapryśny rozum”, „oko ślizga się”, „mięsz duch”, „opieranie się na gestach”, „upadające wzniesienie”), powtórzeń („Dopadam. Dopadam.”, „Duszę się, duszę się”), zdań eliptycznych („rozrywa płuca i boli”, „chyba ktoś mnie wciąga”), wykrzyknień („Nabrać powietrza!”, „Przeć!”, „Mocno, mocno przeć!”), wyliczeń („Krzyk. Pot. Krew. Pełnia”, „Ptak, człowiek, owad.”), równoważników zdań („hamowanie”, „niezauważenie bólu”, „wymiar drobnego”, „przebudzenie”, „zасыpanie”), wyrazów silnie nacechowanych emocjonalnie („groza”, „cierpienie”, „niepojęta wspaniałość radości”) czasowników pełnych dynamiki („duszę się”, „wślizguje się”, „biegnę”, „dopadam”, „Suki biegają z miejsca na miejsce”, „Półbiegiem do narożnika boiska”), kolokwializmów i wulgaryzmów („Jak na kupę”, „kapcie”, „gadanie”, „No, bo jak inaczej powiedzieć...”, „W każdym razie.”, „Chodzi o to, żeby.”) oraz tzw. cytatów z rzeczywistości² (instrukcje przyrządzania pierogów, obierania ziemniaków czy zmywania naczyń, opisy gonitw za autobusem). Pojawia się tu także język relacji przestrzennych („otwarty horyzont sensu”, „obręcze bólu”, „dwa strumienie: górny przez okno, (...) a dolny przez próg”, „codziennosc rozpięta na konstrukcjach”, „rusztowania zasad moralnych”, „światlisty punkt wznosi się ku szczytowi”, „kula energii przeszywa rdzeń rwąc w dół”, „gwałtowność zanurzenia”) i niezwykła rytmiczność całości, którą autorka osiąga dzięki przeplataniu filozoficznej refleksji z opisami tego, co przydarza się codziennie, oraz regularnemu pojawianiu się motywu wiśni i wtrącaniem zdań na pozór nieistotnych w danym fragmencie tekstu, które potem zostają raz jeszcze przywołane i rozwinięte. Wszystkie te środki i zabiegi stylistyczne oraz kompozycyjne — dość łatwe do odszyfrowania — malują obraz niezwykłości i stwarzają wrażenie, iż książka żyje, a czytając ją naprawdę, doświadczamy trudu istnienia. Dlatego książka Jolanty Brach-Czajny jest tak głośna, rozgadana, potoczna czy szorstka w obyciu, ale i przy tym wzruszająca, poetycka i bardzo smutna. Prowadzi dialog z nami i rzeczywistością, w której przyszedł nam żyć. I nie ma w tym nic wstydlwego, bo „język eseju to raczej mówienie niż pisanie, łączy go pokrewieństwo z opowieścią lub dialogiem, rozmową”³. Ten chaos i niepewność bytu, to kotłowanie się słów, przelewanie się i mieszanie filozoficznej refleksji z tak często naturalistycznym opisem to „jedynie” próba podjęcia rozmowy czy odnalezienia się w dobie chaosu myśli, „śmierci Boga”, „agonii chrześcijaństwa”, „buntu mas”, „zmięzchu Zachodu” i „kryzysu naszego wieku”⁴, to próba zmierzenia się z codziennością, próba wskazania, że pomimo niemożliwości oderwania się od kłopotów, jakie niesie ze sobą życie, troski o przetrwanie i notorycznej pogoni za czasem możemy jeszcze odkrywać: prawdę i piękno, chociaż może gdzie indziej i może tak bardzo różne od tych odkrywanych przez naszych przodków w ciszy i spokoju ducha.

Jolanta Brach-Czajna myśli krytycznie, to znaczy, nie ustaje w poszukiwaniach przestrzeni dla nas i dla naszego istnienia. Jej myślenie jest myśleniem wobec kryzysu⁵, a więc próbą odnalezienia naszej pierwotnej, nieprzejrzystej⁶, dziewiczej *arche*, nie w *ratio*, jego kategoriach, definicjach i systemach, lecz poza nim. Dlatego jest to także próba autentycznego wyjścia i dotarcia tam, gdzie zatrzymuje się język, w sferę interpretacji codzienności, interpretacji, która — jak powiedział Jaspers — „dopełnia się w Ciszy” — tutaj w „ciszy” szczeliny istnienia. A ta szczelina to codzienna „powaga ścierek”, i „krząctwo”, które prowadzą do „mięszu bytowania”, do naszego *jestem*.

Tekst ten, prowadząc rozmowę, czasami i polemikę z tak dużym dorobkiem filozofii *ex sisto*, nie wspomina o niej dosłownie; nie powołuje się na dzieła. Gdziekolwiek pojawia się znane nazwisko filozofa, ale po to, by sprowokować wywód, podjąć polemikę,

a nie po to, by dokładnie analizować dany system czy tendencję. Dlatego tak naprawdę cała dyskusja odbywa się na marginesie wielkich nazwisk oraz systemów historii filozofii i kultury, angażując nie to, co skategoryzowane i zdefiniowane, ale to, co niechciane i wstydlive — codzienność. Tutaj dopełniają się słowa Kieślowskiego, który w jednym z wywiadów powiedział, że my, ludzie współczesności, sięgamy tam, gdzie wzrok nie sięga, ale boimy się i wstydzimy tego, co dotyczy sensu naszej egzystencji i życia w jej codzienności. Dlatego powinniśmy robić wszystko, by obedrzeć je ze wstydu, by wydobyć je na światło dzienne i o nich opowiadać.

Szczeliny istnienia opowiadają właśnie o tym, co wstydlive. Oscylując pomiędzy tym, co poetyckie, a tym, co filozoficzne, książka Jolanty Brach-Czajny uwodzi nas swoim pięknem. Dzięki specyficznej metaforyce i stylistyce, których cechy charakterystyczne przytoczono wcześniej, „odpłaszcza” rzeczywistość, w której stara się odnaleźć sens naszej egzystencji; nadaje jej „mięśność”, tak by ciało mogło się stać słowem, głosem naszego bytu. Brach-Czajna każe nam się wsłuchać w to słowo, „zabiegać” o jego „bezczenny moment, o niezwykłą chwilę, o ostateczną wartość, każdego mijającego, (...) kształtu istnienia”. Ten głos ciała, jego słowo objawia się w każdej czynności, w „ponawianiu” stanów „obojętności i zaangażowania”, „miłości i nienawiści” w chaosie dźwięków, zapachów i wydarzeń. To pochylenie się nad chwilą, drobiną naszego istnienia, „osadza codzienność w metafizycznym porządku rzeczy, w którym istnienie konfrontowane jest z nicością”. Uwaga „egzystencjalnego konkretności” odsłania nam złożoność piękna i prawdy świata, lecz nie w ciszy i porządku, ale w gwarze i chaosie „krząctwa”, w pozornie bezcelowym włączeniu się z kąta w kąt, szuraniu pantoflami, zmywaniu naczyń, umieraniu czy trudzie narodzin. Dzięki *teraz* i *tutaj* odkrywamy swoje istnienie. Wpisani zostajemy przez to nie w hamletowskie „być albo nie być”, lecz w „być i nie być” jednocześnie — w „tragiczność w pełni negatywną”, gdzie „nie ma wyimaginowanej szczęśliwości, lecz cierpienie, na którego obecność zawsze możemy liczyć”. *Szczeliny istnienia* każą nam „zgodzić się na świat i na nas takimi, jakimi jesteśmy”, nie pomijając lęku, nienawiści i cierpienia. Mamy pozwolić „temu co jest/ JEST, by było”, „niczego nie odrzucać, bo i tak (...) niewiele dane jest nam doświadczyć”, nie „filtrować”⁷, bo gubimy ważność „gdy zaczynamy w zdarzeniach przebierać”. By tego dokonać, należy odrzucić świadomość, należy zostawić w spokoju owoc z Drzewa Poznania Dobrego i Złego i wniknąć w „owoc wiśni. Lśniący. Dojrzały”, niewinny, „sobą” go „wypełnić”, siebie mu oddać, otworzyć się na to, co nieznanne, obce, niedoskonałe — rozplątać się w tajemnicy istnienia. Takie subtelne ześlizgnięcie się z powierzchni stabilizacji i racjonalnych sensów rzeczywistości w głąbię szpary umieszcza nas w sferze niewiarygodnego, niewyraźnego, ciemnego, obcego, ale jednocześnie gwarantuje nam autentyczne otwarcie na tajemnicę świata i nas samych — na tajemnicę sensu istnienia.

Przypisy

¹ Jolanta Brach-Czajna, *Szczeliny istnienia*, Warszawa, PIW 1992.

² R. Nycz, *Cytaty z rzeczywistości. Funkcje wiadomości prasowych w literaturze*, w: *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1993, s. 225–246.

³ W. Hilsbecher, *Esej o eseju*, w: *Tragizm, absurd, paradoks. Eseje*, tłum. S. Błaut, wybór i wstęp S. Lichański, Warszawa 1972, s. 132.

⁴ Fragmenty w cudzysłowach to tytuły książek, które odegrały doniosłą rolę w dobie „myślenia wobec kryzysu”. Wskazują one na problemy i dziedziny, w jakich ten kryzys zagościł. Pierwsze

wydania: M. de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 1924; O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1918–1922; P. Sorokin, *Crisis of our Age*, 1941; Ortega y Gasset, *Rebelión de las masas*, 1929.

⁵ „Myślenie wobec kryzysu” nieustannie oscyluje między pytaniem o najgłębsze motywy i przyczyny, jakie doprowadziły do powstania poddawanej źródłowej krytyce „modelu” kultury europejskiej, a odpowiedzią, która wskazać ma drogi wiodące ku nowym horyzontom kultury, ku sensom zmieniającym wprawdzie w sposób radykalny cały dotychczasowy paradygmat, chociaż zagubionym lub zdeformowanym w meandrach rozwoju historycznego. Radykalizm diagnozy jest przeważnie ściśle skorelowany z radykalizmem terapii. Kiedy Heidegger powiada, że pytanie o „bycie” (*Sein*) popadło od czasów Platona w zapomnienie i owo zapomnienie czy wręcz zapoznanie „bycia” stało się udziałem kultury europejskiej oraz, że należy podjąć na nowo fundamentalne pytanie — to mamy właśnie do czynienia z „krytyką radykalną”. Postuluje ona konieczność wydobywania na jaw tego, co rozwijając się tradycja zakryła. Ta bowiem, uznając przejmowane dziedzictwo za „oczywiste” i nieproblematyczne, zamknęła nam dostęp do pierwotnych źródeł, które w sposób rzeczywisty, lecz naiwny kształtują pojęcia i kategorie, jakimi się dzisiaj posługujemy. „Zadanie to pojmujemy – pisze Heidegger – jako dokonującą się z punktu widzenia pytania o bycie destrukcję odziedziczonego stanu starożytnej ontologii, destrukcję służącą dotarciu do źródłowych doświadczeń, które pozwoliły na pierwsze określenie bycia” (Martin Heidegger: *Bycie i czas*). „Myślenie wobec kryzysu” przyjmuje, zatem specyficzną postać badania archeologicznego, poszukującego pierwotnej *arche*, prafundamentu, na którym opiera się i wznosi gmach kultury europejskiej”. (Cezary Wodziński: *Ateny, Jerozolima, Rzym* w: Lew Szesz-tow, *Ateny i Jerozolima*, Kraków, Znak 1993, s. 8).

⁶ „Im bliżej archetypowej mowy faktów egzystencjalnych, tym większa nieprzejrzystość”, w: *Szczeliny istnienia*... s. 42.

⁷ „Chodzi o to, żeby napływającej rzeczywistości nie filtrować, ponieważ i tak filtrem są nasze ograniczone możliwości. I tak przypada nam tylko mała część, i tak poznajemy mały fragment, a nade wszystko czynimy niewiele.” (*Szczeliny istnienia*... s. 42).

Andrzej Chojecki

The Evident

In "The Evident" Andrzej Chojecki sets out to illuminate the eponymous category through recourse to its etymology which demonstrates that the evident is a matter of visual perception in the first place. His project of demarcating the semantic boundaries of the category prompts him to discuss Aristotle's views in the light of their subjectivisation of the evident: what is evident for one person, does not have to be evident for another. As the absolutely primary determinant of the evident, we must recognise God, which is conveyed by means of the formula *Ego sum qui sum* (*I am that I am*). In what follows Chojecki refers to the views of such philosophers and writers as Hegel, Heidegger, Husserl, Schopenhauer, Shestov and Nietzsche in the context of the relationships or encounters of the category of the evident with the categories of truth, certainty, understanding, identity, perceptibility, representation. Finally, he elaborates on the association of the evident with the Cartesian 'ergo'.

Hayden White

The Discourse of Europe and the Search for a European Identity

"The Discourse of Europe and the Search for a European Identity" focuses on the problematisation of the identity of contemporary Europe. Hayden White refuses to identify contemporary Europe with its allegedly inherent goodness and dignity. He argues that Europe is by no means a clear and well defined category, and indicates that, historically, it has been characterised by hegemonic tendencies and aggression against what it could not dominate or assimilate. Thus he sees the EEC and the NATO as manifestations of the hegemonic impulses of the European civilisation. White goes on to elaborate on the far-reaching consequences of the insistence on defining identities: it paves the way for racism, class distinctions and sexism. The latter part of the essay is concerned with a discussion of *La Systeme de la mode* by Roland Barthes and its implications for our attempts at defining a European identity.

Wojciech J. Burszta

Anthropological Sensitivity and the World Presented An Essay on the Anthropology of Literature

Wojciech J. Burszta's essay takes its inspiration from two different sources: it recognises a new, modified attitude to 'classical' anthropological texts by Frazer, Malinowski, Mead, Lévi-Strauss or Benedict but it also centres round a theory of the literary truth developed by Mario Vargas Llosa. Llosa differentiates between the truth of non-fictional writing (e.g. history, journalism) and the truth of fiction which depends on its power to create illusions and captivate the reader's imagination. Burszta points out that the anthropological discourse is a hybrid form in that respect: it combines a commitment to facts with imaginative recreation of the world, which is characteristic of literature. Thus, according to Burszta, anthropology comes to occupy the no-man's-land in between non-fiction and fiction. Consequently, anthropological imagination will be in close rapport with aesthetic imagination which does not have to rely on the author's actual experiences.

Grzegorz Dziamski

The Postmodernist Turn or the Return of Grand Theories in Social Sciences

The author of the essay identifies postmodernism with the rebellious spirit of the late 1960's which has been, in turn, underlain by poststructuralism (represented by Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard as well as Lacan and Barthes). The return of grand theories mentioned in the title refers to the impact of poststructuralism on social sciences and, more specifically, to their reorientation under the influence of poststructuralist explorations of discursive and textual practices. The essay focuses on the shift from a theoretically oriented historiography to a recognition of its inevitably narrative quality stressed by Hayden White, Frank Ankersmith or Dominick LaCapra. In social sciences, Dziamski argues, the shift implies a transition from universalistic sociological aspirations to local and particular discourses which should recognise their own limited applicability. That entails, first of all, rejecting the category of objective scientific truth which could control social development at large and, secondly, a turn to a theory which meets the requirements of specific social groups.

Ewa Bińczyk

On the Fringes of Constructivism; on the Fringes of Thinking

The essay is concerned with constructivism which, by analogy to Michel Foucault's genealogy, questions all those certitudes that we live by. By demonstrating that they are relative to particular historical paradigms, constructivism destabilises the universality of such experiential categories as the individual, body, pain or even death. At first, Ewa Bińczyk sets out to explore what lies at the very heart of constructivism, that is, the postulate of eliminating the world-knowledge dualism. Then, she analyses the issue of the social construction of the individual and pain as well as the category of violence. The final section of the essay offers a metatheoretical perspective on constructivism.

Projekt okładki
Marek J. Piwko

Redaktor
Sabina Stencel

Redaktor techniczny
Grzegorz Bociek

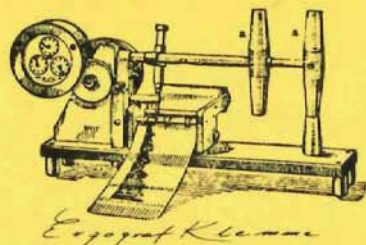
Korekta
Małgorzata Młynarczyk

Na pierwszej stronie okładki wykorzystano ilustrację z „Wielkiej Ilustrowanej
Encyklopedji Powszechnej Wydawnictwa »Gutenberg«”
Wydanie drugie, Warszawa 1994

„Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
al. W. Korfantego 51, 40-161 Katowice
tel. biuro (032) 25-80-756, 25-81-812, 25-83-228, 25-81-910, 25-81-913,
fax 25-83-229, dział handlowy 25-85-870
e-mail: redakcja@slaskwn.com.pl, handel@slaskwn.com.pl
<http://www.slaskwn.com.pl>

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura



W następnym numerach:

dyskurs historii

Niklas Luhmann

teleologia

Henri Bergson

inność

kultury jedzenia / jedzenie w kulturze

Gilles Deleuze

ciało / płeć

wirtualność / widzialność

schyłek / dekadencja

Frank Ankersmit • Zygmunt Bauman • Michał Buchowski
Scott Bukatman • Michel de Certeau • Ewa Domańska
Grzegorz Dziamski • Andrzej Gwóźdź • Georg G. Iggers
Barbara Kita • Erazm Kuźma • Elspeth Probyn • Wojciech Rączkowski
Fernando Sanchez-Marcos • Maria Solarska • Aleksander Wilkoń
Anna Zeidler-Janiszewska