

Jacques Derrida

Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 77/2, 251-267

1986

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

III. P R Z E K Ł A D Y
DEKONSTRUKCJONIZM W BADANIACH LITERACKICH. I

Pamiętnik Literacki LXXVII, 1986, z. 2
PL ISSN 0031-0514

JACQUES DERRIDA

STRUKTURA, ZNAK I GRA
W DYSKURŚIE NAUK HUMANISTYCZNYCH¹

Zaszło chyba coś w historii pojęcia struktury, co można by nazwać „wydarzeniem”, gdyby to przeciążone słowo nie pociągało za sobą znaczenia, którego redukcja czy podejrzliwe traktowanie jest właśnie funkcją myśli strukturalnej czy też strukturalistycznej. Ale mimo wszystko zastosujemy termin „wydarzenie”, używając go ostrożnie i jakby w cudzym słowie. W tym sensie wydarzenie to będzie miało zewnętrzną formę jakiegoś przerwania i powtórzenia.

Nie byłoby rzeczą trudną wykazać, że pojęcie struktury, a nawet samo słowo „struktura” są równie stare jak *epistèmè*, tzn. równe wiekiem nauce i filozofii zachodniej, i że zapuściły głębokie korzenie w glebie potocznego języka, w którego najgłębsze zakamarki pogrąża się *epistèmè*, by raz jeszcze je zebrać i uczynić swą częścią w metaforycznym przemieszczeniu. Mimo to aż do wydarzenia, na które chciałbym zwrócić uwagę i je zdefiniować, struktura — czy raczej strukturalność struktury — choć zawsze była obecna, to jednak ulegała neutralizacji lub redukcji, w wyniku procesu nadawania jej centrum lub odnoszenia jej do jakiegoś punktu obecności, stałego źródła. Funkcją tego centrum było nie tylko kierowanie, równoważenie i organizowanie struktury (w rzeczywistości nie

[Jacques Derrida, filozof francuski, profesor École Normale Supérieure oraz uniwersytetów amerykańskich. Autor m. in. książek: *De la grammatologie* (1967), *L'Écriture et différence* (1967), *La Voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (1967), *La Dissémination* (1972), *Marges de la philosophie* (1972). Koncepcje Derridy działają niezwykle silnie na amerykańskich teoretyków literatury, przede wszystkim przedstawicieli dekonstrukcjonizmu.

Przekład według: J. Derrida, *Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences*. W zbiorze: *The Structuralist Controversy: the Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Ed. R. Macksey and E. Donato. Baltimore and London 1975 (I wyd. 1970).]

¹ Tytuł oryginału francuskiego: *La Structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*. Tekst niniejszy jest sprawdzoną wersją komunikatu Derridy. Wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza.

można wyobrazić sobie niezorganizowanej struktury), ale przede wszystkim upewnianie się, czy zasada organizująca struktury ograniczy to, co moglibyśmy nazwać jej wolną grą. Niewątpliwie nadając kierunek i organizując spójność systemu, centrum struktury pozwala na wolną grę jej elementów wewnątrz całej formy. I nawet dzisiaj pojęcie struktury pozbawionej jakiegoś centrum jest rzeczą, jakiej nie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić.

Mimo to centrum także zamyka grę, którą otwiera i umożliwia. Jak przystało na centrum, jest to punkt, w którym zastąpienie treści, elementów i terminów nie jest już możliwe. W centrum przestawianie lub przekształcanie elementów (które mogą być oczywiście strukturami zamkniętymi wewnątrz struktury) jest zabronione. Przynajmniej przestawianie zawsze było objęte zakazem (używam tego słowa celowo). A zatem zawsze uważano, że centrum, które zgodnie z definicją jest jedyne, tworzy wewnątrz struktury to właśnie, co nią kieruje, unikając przy tym strukturalności. Dlatego właśnie myśl klasyczna dotycząca struktury mogła paradoksalnie twierdzić, że centrum znajduje się wewnątrz struktury i poza nią. Centrum jest w centrum całości, a jednak jako że nie należy do całości (nie jest częścią całości), całość ma swoje centrum gdzie indziej. Centrum nie jest centrum. Pojęcie scentrowanej struktury, chociaż samo w sobie reprezentuje spójność, warunek *epistèmè* jako filozofii czy nauki, jest przekornie spójne. I jak to zwykle bywa ze spójnością zrodzoną ze sprzeczności, wyraża ona siłę pewnego życzenia. Koncepcja scentrowanej struktury jest w istocie koncepcją wolnej gry opartej na podstawowym podłożu, gry polegającej na zasadniczym bezruchu i uspokajającej pewności, która sama znajduje się poza zasięgiem wolnej gry. Z tym przeświadczeniem można opanować niepokój, albowiem niepokój jest niezmiennie wynikiem pewnego sposobu bycia założonego w grze, bytu ogarniętego grą, bytu jak gdyby od samego początku wchodzącego w grę. A zatem na podstawie tego, co nazywamy centrum (i co, jako że może być albo wewnątrz albo na zewnątrz, jest równie chętnie zwane początkiem, jak i końcem, równie chętnie *archè* jak *telos*), powtórzenia, zastąpienia, przekształcenia i przestawienia są zawsze czerpane z historii znaczenia (*sens*), tzn. historii, okresu, których początek można zawsze odkryć lub których koniec może zawsze antycypować jakaś forma obecności. Dlatego właśnie można by przewidzieć, że mechanizm jakiegokolwiek archeologii, podobnie jak jakiegokolwiek eschatologii, jest w pewnej mierze współodpowiedzialny za tę redukcję strukturalności struktury i zawsze próbuje wyobrazić sobie strukturę na podstawie pełnej obecności, która nie bierze udziału w grze.

Jeśli tak jest, to całą historię pojęcia struktury przed zerwaniem, o którym już mówiłem, należy rozważać jako serię podstawień centrum za centrum, jako połączony łańcuch ustaleń tego centrum. Stopniowo i regularnie centrum przyjmuje różne formy i nazwy. Historia metafii-

zyki, podobnie jak historia Zachodu, jest historią tych metafor i metonimii. Jej matryca — proszę wybaczyć, że demonstruję tak niewiele i że operuję elipsami, ale chcę szybciej dotrzeć do głównego tematu — to ustalanie bytu jako obecności we wszystkich znaczeniach tego słowa. Można by wykazać, że wszystkie nazwy odnoszące się do podstaw, zasad czy centrum, zawsze dotyczyły jakiejś stałej obecności — *eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (istota, egzystencja, substancja, podmiot), *aletheia*, transcendentalność, świadomość, sumienie, Bóg, człowiek itd.

Wydarzenie, które nazwałem zerwaniem, pęknięciem, o którym wspominałem na początku tego artykułu, nastąpiłoby przypuszczalnie wtedy, gdyby zaszła potrzeba podjęcia rozważań nad strukturalnością struktury, tzn. kolejnego ich podjęcia, i dlatego właśnie powiedziałem, że to zerwanie stanowiło powtórzenie we wszystkich znaczeniach tego słowa. Od tej chwili stało się konieczne wymyślenie prawa, które jak gdyby rządzi pragnieniem wykształcenia centrum przy tworzeniu struktury oraz procesem znaczenia ustalającym jego przemieszczenia i podstawienia dla tego prawa centralnej obecności, ale obecności, która nigdy nie była sobą, która zawsze była przenoszona poza siebie w swoim surogacie. Surogat ten nie zastępuje niczego, co w jakimś stopniu go poprzedzało w istnieniu. Przypuszczalnie od tego momentu trzeba było zacząć myśleć o tym, że nie ma centrum, że nie można wyobrazić sobie centrum w formie obecnego bytu, że centrum nie miało naturalnego *locus*, że nie było stałym *locus*, ale funkcją, czymś w rodzaju *non-locus*, w którym rozgrywała się nieskończona liczba podstawień znaków. Był to moment, w którym język wtargnął w to, co uchodzi za powszechnie problematyczne, kiedy wobec nieobecności centrum czy źródła wszystko stało się dyskursem (zakładając, że zgodzimy się na to słowo), tzn. kiedy wszystko stało się systemem, w którym centralne *signifié*, oryginalne czy transcendentalne *signifié* nigdy nie jest całkowicie obecne poza systemem różnic. Nieobecność transcendentalnego *signifié* wykracza *ad infinitum* poza teren i wzajemne oddziaływanie znaczenia.

Gdzie i w jaki sposób zachodzi ta decentracja [*decentering*], to wyobrażenie strukturalności struktury? Byłoby rzeczą nieco naiwną odwoływać się do jakiegoś wydarzenia, doktryny czy autora, aby określić to zjawisko. Jest to niewątpliwie fragment całości pewnej ery, naszej ery, ale przecież to już zaczęło się proklamować i zaczęło działać. Gdybym jednak chciał udzielić jakichś wskazówek, wybierając jedno czy dwa „nazwiska” i przywołując tych autorów, których dyskursy formułują to zjawisko w sposób najbardziej radykalny, zacytowałbym przypuszczalnie Nietzscheańską krytykę metafizyki, krytykę pojęć bytu i prawdy, które zastąpione zostały pojęciami gry, interpretacji i znaku (znaku bez obecności prawdy); Freudowską krytykę czy świadomość siebie, tzn. krytykę świadomości, podmiotu, własnej tożsamości oraz samokontroli czy samoopanowania; i jeszcze bardziej radykalną w ujęciu Heideggerowską

destrukcję metafizyki, ontoteologii, określania bytu jako obecności. Ale wszystkie te destruktywne rozprawy i wszystkie im pokrewne są jakby zamknięte w pewnym kręgu. Krąg ten jest jedyny w swoim rodzaju. Określa on formę związku między historią metafizyki a destrukcją historii metafizyki. Nie ma sensu obywać się bez pojęć metafizycznych, aby atakować metafizykę. Nie mamy języka — składni i słownika — który nie dotyczyłby tej historii; nie potrafimy wymówić ani jednego destrukcyjnego zdania, które już nie wśliznęło się w formę, logikę i dające się wywnioskować postulaty tego właśnie, co próbuje kwestionować. Wybierzmy jeden przykład spośród wielu: metafizyka obecności jest atakowana za pomocą pojęcia z n a k u. Ale w chwili, gdy ktoś chce pokazać, jak sugerowałem przed chwilą, że nie ma transcendentalnego czy uprzywilejowanego *signifié* i że w związku z tym teren czy wzajemne oddziaływanie znaczenia nie ma granic, powinien objąć swą negacją pojęcie i samo słowo znak, a tego właśnie nie można zrobić. Bo znaczenie „znaku” zawsze było rozumiane i określone w swoim znaczeniu jako znak czegoś, *signifiant* odnoszący się do *signifié*, *signifiant* różne od swego *signifié*. Jeśli zatrzymamy radykalną różnicę między *signifiant* i *signifié*, to właśnie samo słowo *signifiant* powinno zostać odrzucone jako pojęcie metafizyczne. Kiedy Lévi-Strauss stwierdza w przedmowie do *Le cru et le cuit*², że „starał się wyjść poza opozycję tego, co zmysłowe, i tego, co rozumowe, lokując się od samego początku na poziomie znaków”, konieczność, siła i zasadność jego postępowania nie mogą pozwolić nam zapomnieć, że pojęcie znaku nie może jako takie przekroczyć czy pominąć opozycji tego, co zmysłowe, i tego, co rozumowe. Pojęcie znaku jest zdefiniowane przez tę opozycję — przez całą jej historię i system. Ale nie możemy obejść się bez pojęcia znaku, nie możemy zrezygnować z tego metafizycznego współdziałania, nie rezygnując jednocześnie z krytyki, którą wymierzamy przeciwko temu współdziałaniu, nie ryzykując zatarcia różnicy (całkowitego) w tożsamości samego *signifié* lub wchłaniającego *signifiant* lub — co sprowadza się do tego samego — wyrzucającego je po prostu poza siebie. Istnieją bowiem dwa heterogeniczne sposoby zacierania różnicy między *signifiant* i *signifié*: jeden, klasyczny, sposób polega na zredukowaniu lub derywowaniu *signifiant*, tzn. na ostatecznym p o d p o r z ą d k o w a n i u znaku myśli; drugi, ten, który przeciwstawiamy tutaj pierwszemu, polega na podaniu w wątpliwość systemu, w którym powyższa redukcja funkcjonowała — przede wszystkim opozycji tego, co zmysłowe, i tego, co rozumowe.

Paradoks polega na tym, że metafizyczna redukcja znaku potrzebowała opozycji, którą redukowałam. Opozycja jest częścią systemu, razem z redukcją. A to, co mówię tutaj o znaku, można rozciągnąć na wszystkie pojęcia i wszystkie stwierdzenia metafizyczne, zwłaszcza na dyskurs dotyczący „struktury”. Ale jest wiele sposobów dostania się do

² C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*. Plon, Paris 1964.

tego kręgu. Są one mniej lub bardziej naiwne, mniej lub bardziej empiryczne, mniej lub bardziej systematyczne i w mniejszym lub większym stopniu bliskie sformułowaniu czy nawet sformalizowaniu tego kręgu. To właśnie te różnice tłumaczą mnogość destruktywnych dyskursów i brak zgody pośród ich autorów. To właśnie w obrębie pojęć przejętych z metafizyki działali np. Nietzsche, Freud czy Heidegger. Jako że pojęcia te nie stanowią elementów czy atomów i jako że zostały przejęte z jakiejś syntaksy i systemu, każde zapożyczenie pociąga za sobą całą metafizykę. To właśnie pozwala tym niszczycielom niszczyć się wzajemnie — np. Heidegger rozpatrujący Nietzschego z równą klarownością i ostrością co w złej wierze i z błędną interpretacją jako ostatniego metafizyka, ostatniego „platonika”. Można by to samo zrobić z samym Heideggerem, z Freudem i z wieloma innymi. I nie ma chyba dzisiaj bardziej popularnego zajęcia.

Jakie znaczenie ma ten formalny schemat w odniesieniu do tzw. nauk humanistycznych? Jedna z nich zdaje się zajmować uprzywilejowaną pozycję — etnologia. Można właściwie przyjąć, że etnologia mogła się narodzić jako nauka dopiero w chwili, gdy nastąpiła decentracja: w momencie, gdy kultura europejska — a w wyniku tego historia metafizyki i jej pojęć — uległa dyslokacji, została pozbawiona swego *locus* i zmuszona do tego, by przestać uważać się za kulturę referencyjną [*culture of reference*]. Moment ten nie jest przede wszystkim momentem filozoficznego czy naukowego dyskursu, jest to także moment polityczny, ekonomiczny, techniczny itd. Można stwierdzić z całkowitą pewnością, że nie ma nic przypadkowego w fakcie, iż krytyka etnocentryzmu (która stanowi właśnie warunek etnologii), jest systemowo i historycznie współczesna destrukcji historii metafizyki. Obie należą do jednej i tej samej ery.

Etnologia — jak każda nauka — zajmuje miejsce w obrębie elementu dyskursu. Jest to przede wszystkim nauka europejska wykorzystująca tradycyjne pojęcia, jakkolwiek zajadłe by je zwalczała. W rezultacie etnolog, bez względu na to, czy chce tego, czy nie (a to nie zależy od decyzji z jego strony), przyjmuje do swego dyskursu przesłanki etnocentryczne w tej samej chwili, gdy zajęty jest ich demaskowaniem. Ta konieczność jest niemożliwa do zredukowania; nie jest to historyczna ewentualność. Powinniśmy zastanowić się bardzo dokładnie nad jej wszystkimi implikacjami. Ale jeśli nikt nie może uciec przed tą koniecznością i jeśli nikt nie jest w związku z tym odpowiedzialny za poddanie się jej, choćby nawet najmniejsze, nie znaczy to, że wszystkie sposoby takiego poddawania się są równie słuszne. Miarą wartości i płodności dyskursu jest chyba krytyczna surowość, z jaką ujęty zostaje ten stosunek do historii metafizyki i przejętych z niej pojęć. W tym wypadku jest to problem krytycznego stosunku do języka nauk humanistycznych i kwestia krytycznej odpowiedzialności dyskursu. Jest to kwestia wyraźnego i systematycznego rozważenia statusu dyskursu, który zapożycza z jakiegoś dzie-

dzictwa materiały konieczne do dekonstrukcji tego właśnie dziedzictwa. Problem ekonomii i strategii.

Jeśli teraz przejdę do zbadania tekstów Lévi-Straussa jako przykładu, to nie tylko ze względu na uprzywilejowaną pozycję zajmowaną przez etnologię wśród nauk humanistycznych, ani też ze względu na to, że myśl Lévi-Straussa szczególnie ciąży na współczesnych stanowiskach teoretycznych. Robię to przede wszystkim dlatego, że w pracach Lévi-Straussa widać wyraźnie pewien wybór i że wypracowana tam została pewna doktryna odnosząca się właśnie w mniej lub bardziej wyraźny sposób do wspomnianej krytyki języka i języka krytycznego w naukach humanistycznych.

Aby prześledzić ten mechanizm w tekstach Lévi-Straussa, pozwoliłem sobie obrać za główny wątek opozycję między naturą i kulturą. Mimo wszelkich prób odmładzania i kamuflowania opozycja ta nieodłącznie towarzyszy filozofii. Jest starsza nawet od Platona, a co najmniej równa wiekiem sofistom. Od chwili ustanowienia tej opozycji — *physis / nomos*, *physis / technè* — jest ona przekazywana nam przez cały łańcuch historyczny, który przeciwstawia „naturę” prawu, edukacji, sztuce, technice, a także wolności, arbitralności, historii, społeczeństwu, umysłowi itd. Od początków swych poszukiwań i od pierwszej swej książki — *Les structures élémentaires de la parenté*³ — Lévi-Strauss odczuwa potrzebę wykorzystania tej opozycji, a jednocześnie niemożność jej zaakceptowania. W *Les structures élémentaires* zaczyna od takiego oto aksjomatu czy definicji: to należy do natury, co jest powszechne i spontaniczne, niezależne od żadnej określonej kultury czy normy. Z kolei do kultury należy to, co jest zależne od systemu norm kierujących społeczeństwem i co w związku z tym może różnić się w zależności od struktury społecznej. Są to definicje typu tradycyjnego. Ale już na pierwszych stronach *Les structures élémentaires* Lévi-Strauss, który zaczął nadawać tym pojęciom możliwą do przyjęcia pozycję, napotyka coś, co nazywa skandalem, tzn. coś, co nie dopuszcza już opozycji natura/kultura, którą przyjął, i co zdaje się wymagać jednocześnie predykatów natury i kultury. Ten skandal to zakaz kazirodztwa. Zakaz kazirodztwa jest powszechny; w tym sensie można by go określić mianem naturalnego. Ale jest to także zakaz, system norm i nakazów — w tym sensie można by go nazwać kulturowym.

Załóżmy zatem, że wszystko, co jest uniwersalne w człowieku, wywodzi się z naturalnego porządku i charakteryzuje się spontanicznością, i że wszystko, co podlega jakiejś normie, należy do kultury i reprezentuje cechy relatywne i indywidualne. Ale nagle stajemy w obliczu faktu, czy raczej zbioru faktów, które w świetle poprzednich definicji wydają się niemal skandalem: zakaz kazirodztwa reprezentuje w sposób absolutnie jednoznaczny nierozzerwalnie związane ze sobą

³ C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*. Presses Universitaires de France, Paris 1949.

dwie własności, w których rozpoznajemy sprzeczne cechy dwóch wykluczających się wzajemnie porządków. Zakaz kazirodztwa stanowi zasadę, ale jest to jedyna zasada spośród wszystkich norm społecznych posiadająca przy tym charakter uniwersalny (s. 9).

Oczywiście skandal ten tkwi jedynie w obrębie systemu pojęć sankcjonujących różnicę między naturą a kulturą. Zaczynając swą pracę od faktu zakazu kazirodztwa, Lévi-Strauss sam przyjmuje pozycję sprawiającą, że ta różnica, którą zawsze przyjmowano z góry za oczywistą, zostaje zatarta lub zakwestionowana. Od chwili bowiem kiedy zakazu kazirodztwa nie można już pojmować w ramach opozycji natura/kultura, nie sposób dłużej mówić, że jest to fakt skandaliczny, mętna cząsteczka w sieci przejrzystych znaczeń. Zakaz kazirodztwa nie jest już skandalem, na który napotyka się czy natrafia na terenie tradycyjnych pojęć; jest to coś, co wymyka się tym pojęciom i oczywiście je wyprzedza — przypuszczalnie jako warunek ich istnienia. Można by chyba powiedzieć, że cała filozoficzna konceptualizacja systematycznie odnosząca się do opozycji natura/kultura jest tak zaprojektowana, by zostawiać w sferze rzeczy niewyobrażalnych to właśnie, co umożliwia tę konceptualizację: pochodzenie zakazu kazirodztwa.

Zająłem się zbyt pobieżnie tym przykładem, zaledwie jednym spośród tak wielu innych, ale mimo to ukazuje on, że język nosi w sobie potrzebę własnej krytyki. Krytykę tę można podjąć dwutorowo, na dwa „sposoby”. Kiedy tylko ograniczenia opozycji natura/kultura dadzą się odczuć, można zechcieć kwestionować systematycznie i surowo historię tych pojęć. Jest to pierwsze posunięcie. Takie systematyczne i historyczne kwestionowanie nie byłoby ani filologicznym, ani filozoficznym działaniem w klasycznym rozumieniu tych słów. Zajmowanie się podstawowymi pojęciami całej historii filozofii, ich dekonstruowanie, nie oznacza podejmowania zadań filologa czy klasycznego historyka filozofii. Wbrew pozorom jest to przypuszczalnie najśmielszy sposób przygotowania się do uczynienia kroku poza filozofię. Krok „poza filozofię” jest znacznie trudniejszy, niż zwykle wyobrażają sobie ci, co sądzą, że uczynili go już dawno temu z brawurową łatwością, i którzy zwykle w metafizyce są w pełni wchłonięci przez dyskurs, od którego — jak twierdzą — się uwolnili.

Aby uniknąć ewentualności sterylizującego działania pierwszego sposobu, ten drugi, który jest, jak sądzę, bliższy drodze obranej przez Lévi-Straussa, polega na przechowywaniu na polu odkryć empirycznych wszystkich tych starych pojęć z jednoczesnym eksponowaniem gdzieś tam ich ograniczeń, traktowaniem ich jako narzędzi, które wciąż mogą być użyteczne. Nie przypisuje się już im wartości prawdy; istnieje gotowość porzucenia ich, jeśli zajdzie taka potrzeba i jeśli inne narzędzia okażą się bardziej przydatne. Tymczasem wykorzystuje się ich względną skuteczność i używa do niszczenia starego mechanizmu, do któ-

rego należą i którego same są częściami. W taki to właśnie sposób język nauk humanistycznych krytykuje sam siebie. Lévi-Strauss sądzi, że w ten sposób może oddzielić metodę od prawdy, narzędzia metody i obiektywne znaczenia, które ma na celu. Można by niemal powiedzieć, że jest to podstawowe twierdzenie Lévi-Straussa; w każdym razie pierwsze słowa *Les structures élémentaires* brzmią:

Zaczynamy rozumieć, że rozróżnienie stanu natury i stanu społeczeństwa (dzisiaj powiedzielibyśmy raczej: stan natury i stan kultury), choć pozbawione jest jakiegokolwiek możliwego do przyjęcia znaczenia historycznego, przedstawia sobą wartość, która w pełni tłumaczy posługiwanie się tym pojęciem przez współczesną socjologię: jego wartość jako narzędzia metodologicznego.

Lévi-Strauss pozostanie zawsze wierny tej dwojakiej intencji: zachować jako narzędzie to, czego wartość krytykuje.

Z jednej strony będzie więc dalej spierał się o wartość opozycji natura/kultura. Ponad trzynaście lat po *Les structures élémentaires*, *Myśl nieoswojona* wiernie powtarza echem tekst, który przed chwilą cytowałem: „Opozycja natury i kultury, do której dawniej przywiązywaliśmy wielką wagę, dziś zdaje nam się posiadać głównie metodologiczne znaczenie”. A na to metodologiczne znaczenie nie wpływa „ontologiczna” wartość zerowa (jak by można powiedzieć, gdyby to pojęcie nie brzmiało tutaj podejrzenie):

Nie wystarcza jednak włączenie poszczególnych grup ludzkich w ludzkość powszechną: ten pierwszy krok jest jednak wstępem do dalszych poczynań (<...>), które należą do nauk ścisłych i przyrodniczych: reintegracji kultury w naturze i wreszcie reintegracji życia w całokształcie jego fizycznochemicznych warunków⁴.

Z drugiej strony, także w *Myśli nieoswojonej* przedstawia to, co nazywa *bricolage*⁵, a co można by określić jako dyskurs tej metody. *Bricoleur* zdaniem Lévi-Straussa to ktoś, kto korzysta ze „środków znajdujących się pod ręką”, tzn. tych, które znajduje w pobliżu do dyspozycji, które tam już są, które nie były specjalnie wymyślone ze względu na operację, do której mają zostać użyte i do której stara się je przystosować na drodze prób i błędów, nie wahając się ich zmienić, kiedy tylko okazuje się to konieczne, czy też spróbować kilka naraz, nawet jeśli ich forma i pochodzenie są heterogeniczne, itd. W formie *bricolage* zawiera się zatem krytyka języka i można nawet powiedzieć, że samo *bricolage* jest językiem krytycznym. Mam na myśli zwłaszcza artykuł G. Genette'a *Structuralisme et critique littéraire* opublikowany w specjalnym wydaniu „L'Arc” poświęconym Lévi-Straussowi (nr 26, 1965), gdzie znajduje-

⁴ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*. Przełożył A. Zajączkowski. Warszawa 1969, s. 370. Dalsze odesłania wprost w tekście.

⁵ [*Bricolage* — majsterkowanie, *bricoleur* — majsterkowicz. — Przypis tłum. pol.]

my stwierdzenie, że analizę *bricolage* można by niemal „słowo w słowo zastosować” do krytyki, a zwłaszcza do krytyki „literackiej”⁶.

Jeśli mianem *bricolage* określa się potrzebę zapożyczania własnych pojęć z tekstu o dziedzictwie mniej lub bardziej spójnym czy zniszczonym, trzeba powiedzieć, że każdy dyskurs to *bricoleur*. Inżynier, którego Lévi-Strauss przeciwstawia *bricoleur*owi, powinien być tym, który konstruuje całość języka, składni i słownika. W tym sensie inżynier jest mitem. Podmiot, który rzekomo byłby absolutnym źródłem własnego dyskursu i rzekomo konstruowałby go „z niczego”, „z całego materiału”, byłby twórcą *verbe* [słowa], *verbe* jako takiego. Wyobrażenie inżyniera, który rzekomo zerwał ze wszystkimi formami *bricolage*, jest zatem ideą teologiczną; a ponieważ Lévi-Strauss mówi nam gdzie indziej, że *bricolage* jest mityczno-poetycki, wszystko wskazuje na to, że inżynier stanowi mit stworzony przez *bricoleur*’a. Z chwilą gdy przestaniemy wierzyć w takiego inżyniera i w dyskurs zrywający z przyjętym dyskursem historii, gdy tylko przyznamy, że każdy skończony dyskurs jest związany jakimś *bricolage* i że inżynier i naukowiec również należą do gatunku *bricoleurs*, wtedy sama idea *bricolage* będzie zagrożona, a różnica, w której przyjęła swe znaczenie, ulegnie rozkładowi.

Ukazuje nam to ten drugi wątek, który mógłby nas zaprowadzić do tego, co ulega tutaj rozwikłaniu.

Lévi-Strauss opisuje *bricolage* jako działalność nie tylko intelektualną, ale także mityczno-poetycką. Czytamy w *Myśli nieoswojonej*:

Jak *bricolage* w dziedzinie techniki, tak w dziedzinie myśli refleksja mityczna może osiągnąć wyniki wspaniałe i niespodziewane. I odwrotnie, wielokrotnie dostrzegano mityczno-poetycki charakter *bricolage*’u (s. 31).

Ale niezwykle wysiłek Lévi-Straussa nie polega jedynie na tym, że przedstawia, zwłaszcza w swych najnowszych badaniach, naukę strukturalną czy wiedzę o mitach i działalności mitologicznej. Jego wysiłek widać również — powiedziałbym, że od samego początku — w statusie, jaki nadaje on własnej wypowiedzi dotyczącej mitów, temu, co określa mianem *mythologiques*. To właśnie tutaj jego mówienie o micie szkodzi samo sobie i krytykuje samo siebie. I ten moment, ta krytyczna faza, ma wyraźne znaczenie dla wszystkich języków, które dzielą pole nauk humanistycznych. Co mówi Lévi-Strauss o swych *mythologiques*? To właśnie tutaj odkrywamy ponownie mityczno-poetycką wartość (moc) *bricolage*. W rezultacie najbardziej fascynującą rzeczą w tym krytycznym poszukiwaniu nowego statusu dyskursu okazuje się właśnie stwierdzenie o porzuceniu wszelkich odniesień do c e n t r u m, p o d m i o t u, u p r z y w i l e-

⁶ G. Genette, *Structuralisme et critique littéraire*. „L’Arc” 1965, nr 26. Przekładowane w: *Figures*. Éditions du Seuil, Paris 1966, s. 145. Przekład polski: *Strukturalizm a krytyka literacka*. Przełożyła W. Błońska. „Pamiętnik Literacki” 1974, z. 3, s. 275.

jowanego punktu odniesienia, źródła czy absolutnego *archè*. Motywy tej decentracji można śledzić w *Uwerturze* jego ostatniej książki *Le cru et le cuit*. Ograniczę się do kilku uwag na temat kluczowych zagadnień.

1) Od samego początku Lévi-Strauss uznaje, że mit Bororo, którym posługuje się w swej książce jako „mitem referencjalnym”, nie zasługuje na tę nazwę i na takie potraktowanie. Nazwa jest zwodnicza, a użycie mitu niewłaściwe. Mit ten nie zasługuje bardziej niż jakikolwiek inny na swoją uprzywilejowaną pozycję:

Właściwie mit Bororo, który odtąd będziemy określać mianem mitu referencjalnego, jest — jak postaram się wykazać — niczym innym jak niemalże wymuszonym przekształceniem innych mitów mających swe źródła albo w tym samym społeczeństwie, albo w społeczeństwach w mniejszym lub większym stopniu od niego odległych. Byłoby zatem słusze wybrać sobie jako punkt wyjścia jakiegokolwiek przedstawiciela tej grupy. Z tego punktu widzenia znaczenie mitu referencjalnego nie zależy od jego typowości, ale raczej od jego nie ustalonej pozycji w grupie (s. 10).

2) Mit ten nie jest jednolity i nie posiada absolutnego źródła. Ognisko czy źródło mitu stanowią zawsze cienie i pozory, które są nieuchwytny, niemożliwe do zrealizowania, a przede wszystkim nieistniejące. Wszystko zaczyna się od struktury, konfiguracji, związku. Dyskurs tej acentrycznej struktury, tzn. mit, nie może zatem jako taki mieć absolutnego podmiotu czy absolutnego centrum. Aby nie fałszować formy i ruchu mitu, trzeba unikać przemocy, która polega na centrowaniu języka opisującego acentryczną strukturę. W związku z tym trzeba wyrzec się naukowego czy filozoficznego dyskursu, zrezygnować z *epistèmè*, która jest bezwzględnie wymagana, stanowi absolutny warunek naszego powrotu do źródła, do centrum, do podstawy, zasady itd. W opozycji do dyskursu epistemicznego dyskurs strukturalny dotyczący mitów — dyskurs mitologiczny — musi sam być mitomorficzny. Musi mieć formę tego, o czym mówi. To właśnie stwierdza Lévi-Strauss w *Le cru et le cuit*, skąd chciałbym teraz zacytować długi i znamienity fragment:

W rezultacie badanie mitów nastęrcza problem metodologiczny przez niemożność dostosowania się do kartezjańskiej zasady dzielenia trudności na tyle części, ile tego wymaga jej rozwiązanie. Nie istnieje żaden prawdziwy koniec czy kres analizy mitycznej, żadna utajona jedność, którą można by uchwycić pod koniec procesu dekompozycji. Motywy powtarzają się w nieskończoność. Kiedy już sądzimy, że je rozplątaliśmy i że możemy trzymać je oddzielnie, nagle uzmysławiamy sobie, że one znów się łączą w odpowiedzi na przyciąganie nieprzewidzianego pokrewieństwa. W wyniku tego jedność mitu jest tylko dążeniem i wyobrażeniem; nigdy nie odzwierciedla stanu czy momentu mitu. Będąc wyimaginowanym zjawiskiem implikowanym przez wysiłek interpretacyjny ma za zadanie nadawać mitowi syntetyczną formę i utrudniać jego rozpad w plątaninie przeciwieństw. Można by zatem powiedzieć, że nauka czy wiedza o mitach jest anaklastyczna, przyjmując ten starożytny termin w jego najszerszym pojęciu usankcjonowanym przez jego etymologię, nauka, która dopuszcza do swej definicji badanie od-

bitych promieni na równi z tymi, które uległy załamaniu. Ale w przeciwieństwie do odbicia filozoficznego, które rości sobie prawo do źródła, odbicia, o których mowa, dotyczą promieni obdarzonych jedynie domniemanym ogniskiem. (...) Chcąc naśladować spontaniczny bieg myśli mitycznej, moje przedsięwzięcie, zarazem zbyt pobieżne i zbyt długie, musiało ulec jego żądaniom i uszanować jego rytm. A zatem jest ta książka o mitach na swój sposób mitem.

Stwierdzenie to powtarza się trochę dalej (s. 20):

Ponieważ same mity opierają się na kodach drugiego rzędu (kody pierwszego rzędu to te, na których opiera się język), książka ta prezentuje pobieżny zarys kodu trzeciego rzędu, przeznaczony do zapewnienia obustronnej możliwości przekładu kilku mitów. Dlatego nie byłoby błędem uważać ją za mit, jak gdyby mitologii.

Właśnie przez tę nieobecność jakiegokolwiek realnego i stałego centrum mitycznego czy mitologicznego dyskursu, model muzyczny wybrany przez Lévi-Straussa dla kompozycji jego książki jest na pozór uzasadniony. Nieobecność centrum jest tutaj nieobecnością podmiotu i nieobecnością autora:

Mit i utwór muzyczny są zatem jakby dyrygentami orkiestry, której słuchacze są cichymi wykonawcami. Gdyby zapytano, gdzie można znaleźć prawdziwe ognisko utworu, trzeba by odpowiedzieć, że jego określenie jest niemożliwe. Muzyka i mitologia stawiają człowieka w obliczu domniemanych przedmiotów, których cień tylko jest rzeczywisty. (...) Mity nie mają autorów (s. 25).

A zatem w tym właśnie punkcie ów etnograficzny *bricolage* celowo przyjmuje swą mityczno-poetycką funkcję. Ale w ten sam sposób funkcja ta sprawia, że filozoficzny czy epistemologiczny wymóg centrum okazuje się mitologiczny, tzn. okazuje się historycznym złudzeniem.

Mimo to nawet jeśli ulegniemy konieczności tego, co zrobił Lévi-Strauss, nie można zlekceważyć ryzyka, jakie to za sobą niesie. Jeśli mitologiczne znaczy mitomorficzne, to czy wszystkie dyskursy o mitach są równoznaczne? Czy będziemy musieli porzucić wszelkie wymogi epistemologiczne, które pozwalają nam wyróżnić kilka jakości dyskursu o micie? Pytanie klasyczne, ale nieuniknione. Nie możemy na nie odpowiedzieć (i nie sądzę, że Lévi-Strauss na nie odpowiada), dopóki nie postawimy wyraźnie problemu związków między filozofem czy teorem z jednej strony, a mitem czy mitopoemem z drugiej. Nie jest to błahy problem. Z braku wyraźnego postawienia tego problemu skazujemy się na przekształcanie domniemanej transgresji filozofii w niedostrzeżony błąd w obrębie pola filozoficznego. Empiryzm stanowiłby rodzaj, którego te wady byłyby zawsze gatunkami. Transfilozoficzne koncepcje uległyby przekształceniu w filozoficzne naiwności. Można by dać wiele przykładów dla zademonstrowania tego ryzyka: koncepcja znaku, historii, prawdy itd. Pragnę tylko podkreślić, że wykroczenie poza filozofię nie polega na przewróceniu karty filozofii (co zwykle sprowadza się do kiepskiego filozofowania), ale na dalszym czytaniu filozofów w o k r e ś l o-

ny sposób. Ryzyko, o którym mówię, jest zawsze uwzględniane przez Lévi-Straussa i jest to właśnie cena, jaką płaci za swój wysiłek. Powiedziałem, że empiryzm jest matrycą wszystkich błędów zagrażających dyskursowi, który nie przestaje — jak to się dzieje zwłaszcza w przypadku Lévi-Straussa — pretendować do rangi nauki. Gdybyśmy chcieli zgłębić problem empiryzmu i *bricolage'u*, skończylibyśmy pewnie bardzo szybko na szeregu zdań absolutnie sprzecznych, jeśli chodzi o status dyskursu w etnografii strukturalnej. Z jednej strony strukturalizm słusznie uważa się za krytykę empiryzmu. Ale jednocześnie nie ma ani jednej książki czy artykułu Lévi-Straussa, który nie byłby esejem empirycznym i którego nie można by uzupełnić lub unieważnić przez nową informację. Schematy strukturalne zawsze są wysuwane jako hipotezy, które wynikają ze skończonej ilości informacji i które poddane są próbie doświadczenia. Można by użyć wielu tekstów dla zademonstrowania tego podwójnego postulat. Zwróćmy się znów do *Uwertury z Le cru et le cuit*, gdzie wydaje się jasne, że jeśli ten postulat jest dwojaki, to dlatego, że jest to problem języka o języku:

Krytycy, którzy zarzucaliby mi, że nie zacząłem od sporządzenia wyczerpującego inwentarza mitów południowoamerykańskich przed przystąpieniem do ich analizy, popełniliby poważny błąd dotyczący charakteru i roli tych dokumentów. Całość mitów danego ludu należy do klasy dyskursu. Zakładając, że lud ten nie wygasa pod względem fizycznym czy moralnym, całość ta nigdy nie ulega zamknięciu. Krytykę taką można by przyrównać do zarzucenia językoznawcy, że pisze gramatykę jakiegoś języka, nie zapisawszy uprzednio wszystkich słów, które zostały wypowiedziane od chwili pojawienia się tego języka, i nie znając wszystkich wypowiedzi, które będą się zdarzały tak długo, jak długo będzie istniał ten język. Doświadczenie dowodzi, że śmiesznie mała ilość zdań (...) pozwala językoznawcy opracować gramatykę języka, który bada. I nawet częściowa gramatyka czy zarys gramatyki stanowi cenny nabytek w przypadku nieznanych języków. Składnia nie czeka ze swym ujawnieniem się, aż możliwe będzie wyliczenie teoretycznie nieskończonej serii wydarzeń, albowiem składnia to zbiór reguł, które kierują generowaniem tych wydarzeń. A ja właśnie chciałbym sporządzić zarys składni jakiejś mitologii południowoamerykańskiej. Jeśli pojawią się nowe teksty wzbogacające mityczny dyskurs, stworzy to okazję do sprawdzenia czy zmodyfikowania sposobu, w jaki pewne reguły gramatyczne zostały sformułowane, okazję do odrzucenia niektórych z nich, a odkrycia nowych. Ale w żadnym wypadku nie można wysunąć jako zarzutu wymogu całościowego dyskursu mitycznego. Właśnie bowiem przekonaliśmy się, że taki wymóg nie ma sensu (s. 15—16).

Ujęcie całościowe jest zatem określane raz jako *bezużyteczne*, to znów jako *niemożliwe*. Jest to niewątpliwie wynik faktu, że istnieją dwa sposoby pojmowania granic ujęcia całościowego. I zapewniam raz jeszcze, że te dwa sposoby współlistnieją w dyskursach Lévi-Straussa. Ujęcie całościowe można uznać za niemożliwe w sposób klasyczny: odwołujemy się wówczas do empirycznych wysiłków podmiotu czy skończonego dyskursu polegających na próżnym i męczącym poszukiwaniu nieskończonego bogactwa, którego nigdy nie sposób opanować. Jest tego

zbyt wiele, dużo więcej, niż można powiedzieć. Ale brak ujęcia całościowego można także wytłumaczyć w inny sposób: nie z punktu widzenia koncepcji skończoności przypisującej nas empirycznemu punktowi widzenia, ale z punktu widzenia koncepcji wolnej gry. Jeśli ujęcie całościowe nie ma już żadnego znaczenia, to nie dlatego, że nieskończoności pola nie można objąć skończonym spojrzeniem czy skończonym dyskursem, ale dlatego, że charakter tego pola, tzn. język, i to skończony język, wyklucza ujęcie całościowe. Jest to w istocie pole wolnej gry, tzn. pole nieskończonych podstawień w zamknięciu skończonego zbioru. Pole to pozwala na te nieskończone podstawienia tylko dlatego, że jest skończone, tzn. tylko dlatego, że zamiast być niewyczerpalnym polem, jak to ma miejsce w klasycznej hipotezie, zamiast być zbyt rozległym czegoś mu brakuje: centrum, które hamuje i daje podstawę grze podstawień. Można by powiedzieć — ściśle używając słowa, którego skandaliczne znaczenie ulega zawsze zatarciu w języku francuskim — że ten mechanizm wolnej gry umożliwianej przez brak, nieobecność centrum czy źródła to mechanizm uzupełniania [*supplementarity*] ⁷. Nie można określić centrum, znaku, który je uzupełnia [*supplements*], który zachodzi pod jego nieobecność, albowiem znak ten dołącza się, pojawia się dodatkowo, jako dodatek, przychodzi jako uzupełnienie [*supplement*]. Mechanizm znaczenia dodaje coś, czego wynikiem jest fakt, że jest go zawsze więcej, ale ten dodatek jest ruchomy, ponieważ pojawia się, by spełnić funkcję zastępczą, uzupełnić brak ze strony *signifié*. Choć Lévi-Strauss, używając słowa „uzupełniający”, nigdy nie podkreśla, jak ja to tutaj robię, dwóch kierunków znaczenia, które są tak przedziwne w nim złączone, nie jest przypadkiem, że używa tego słowa dwa razy we *Wprowadzeniu do twórczości Marcela Maussa* ⁸ w punkcie, gdzie mówi o istnieniu „nadwyżki tego, co znaczące [*signifiant*], w porównaniu z tymi elementami znaczonymi [*signifiés*], do których może być ono zastosowane”:

W swym dążeniu do zrozumienia świata człowiek dysponuje nie zawsze nadwyżką znaczenia (dzieli je między rzeczy zgodnie z prawami myśli symbolicznej, które winni wyjaśnić etnologowie, językoznawcy). To rozdzielanie dodatkowego przydziału (*ration supplémentaire*) — jeśli można się tak wyrazić — jest absolutnie nieodzowne, aby w całości to, co znaczące (*signifiant*) i co jest do dyspozycji, oraz to, co znaczone (*signifié*), i co jest już zidentyfikowane, pozostawały względem siebie w stosunku dopełniania się, stanowiącym konieczny warunek myślenia symbolicznego (<s. LV>).

⁷ Ang. *to supplement*, franc. *suppléer*; w obu tych językach słowa te oznaczają z jednej strony „uzupełniać lukę”, a z drugiej — „dopełniać”.

⁸ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*. W: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*. Przełożyli M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa 1973. Dalsze odesłania wprost w tekście.

(Można by niewątpliwie wykazać, że ta *ration supplémentaire* znaczenia jest źródłem samej *ratio*). Słowo to pojawia się znów trochę dalej, gdy Lévi-Strauss wspomina „to płynne znaczenie, które jest udziałem wszelkiej skończonej myśli”:

Innymi słowy, czerpiąc natchnienie z twierdzenia Maussa, że wszystkie zjawiska społeczne mogą być przyrównane do języka, widzimy w *mana*, *Wakau*, *oranda* i innych pojęciach tego samego typu świadomościowy wyraz funkcji semantycznej, której rolą jest umożliwić myślenie symboliczne mimo właściwej mu sprzeczności. Tak tłumaczy się nierozstrzygalne na pozór antynomie połączone z tym pojęciem (...) siła działania; jakość i stan; zarazem rzeczownik, czasownik i przymiotnik; abstrakt, konkret; wszechobecne i zlokalizowane. Także istotnie *mana* jest tym wszystkim na raz; ale czy nie jest tym właśnie dlatego, że nie jest niczym określonym, lecz prostą formą albo raczej symbolem w stanie czystym, a więc zdolnym do przyjęcia dowolnej treści symbolicznej? W tym systemie symboli, który stanowi wszelką kosmologię, byłaby to poprostu zerowa wartość symboliczna, tzn. znak wskazujący na konieczność dołączenia dodatkowej treści symbolicznej do tej, która już obciąża *signifié*, ale zdolny przyjmować dowolną wartość pod warunkiem, by należała ona jeszcze do rezerwy pozostającej w dyspozycji, a nie była już — jak mówią fonologowie — terminem grupy (s. LV—LVI).

Lévi-Strauss dodaje w przypisie:

Językoznawcy formułują już hipotezy tego typu. Tak np. „fonem zerowy [...] przeciwstawia się wszystkim innym fonomom języka francuskiego, ponieważ nie posiada żadnej cechy dystynktywnej i żadnej stałej wartości fonetycznej. Natomiast fonem zerowy ma za właściwą funkcję przeciwstawienie się brakowi fonemu”⁹. Podobnie można powiedzieć, schematyzując poglądy, które zostały tu przedstawione, że funkcją pojęć typu *mana* jest przeciwstawienie się brakowi znaczenia, choć nie mają one jakiegokolwiek szczególnego znaczenia (s. LVI).

N a d m i a r *signifiant*, jego u z u p e ł n i a j ą c y charakter, jest zatem wynikiem skończoności, tzn. wynikiem braku, który trzeba u z u p e ł n i ć.

Można teraz zrozumieć, dlaczego koncepcja wolnej gry jest ważna u Lévi-Straussa. Odniesienia do wszystkich rodzajów gier, zwłaszcza do ruletki, są u niego bardzo częste, szczególnie w *Rozmowach*, w *Rasie i historii*¹⁰ i w *Myśli nieoswojonej*. To odniesienie do gry czy wolnej gry zawsze prowadzi do napięć, przede wszystkim do napięcia z historią. Jest to klasyczny problem, do którego zastrzeżenia są już oklepane lub zużyte. Wskażę tylko na to, co wydaje mi się stroną formalną tego problemu: redukując historię, Lévi-Strauss potraktował tak, jak na to zasługuje, koncepcję, która zawsze pozostawała w związku z teleologiczną i eschatologiczną metafizyką, innymi słowy, mówiąc paradoksalnie, w

⁹ R. Jakobson, J. Lotz, *Notes on the French Phonemic Pattern*. „Word” 5 (1949), nr 2.

¹⁰ G. Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*. Przełożył J. Trzaniel. Warszawa 1968. — C. Lévi-Strauss, *Rasa a historia*. W: I. C. Dunn, O. Klineberg, C. Lévi-Strauss, *Rasa a nauka*. Przełożyła J. Dembska. Warszawa 1961.

związku z tą filozofią obecności, której — jak sądzono — można przeciwstawić historię. Motyw historyczności, choć pojawił się chyba dość późno w filozofii, zawsze był wymagany przy określaniu bytu jako obecności. Z etymologią czy bez niej wbrew klasycznemu antagonizmowi, który w całej myśli klasycznej przeciwstawia sobie te znaczenia, można by pokazać, że pojęcie *epistèmè* zawsze przywołuje pojęcie historii, jeśli historia jest zawsze jednością stawania się, jako tradycja prawdy czy rozwoju nauki i wiedzy mającej na celu przyswojenie sobie prawdy w obecności i świadomości siebie, dążącej do wiedzy w samoświadomość. Historia była zawsze pojmowana jako mechanizm powracania historii, różnica dwóch obecności. Ale jeśli zasadne jest podejrzliwe traktowanie tej koncepcji historii, istnieje ryzyko, że redukując ją bez wyraźnego postawienia problemu, który mam tutaj na uwadze, popadniemy w ahistorycyzm klasycznego typu, tzn. w rozstrzygający moment w historii metafizyki. Tak wygląda moim zdaniem formalna strona tego problemu w ujęciu algebraicznym. Mówiąc bardziej konkretnie, trzeba przyznać, że w dziele Lévi-Straussa szacunek dla strukturalności, dla wewnętrznej oryginalności struktury zmusza do neutralizacji czasu i historii. Np. pojawienie się nowej struktury, oryginalnego systemu, zachodzi zawsze — i jest to właśnie warunek jego strukturalnej odrębności — w wyniku zerwania z przeszłością, źródłem i przyczyną. Można zatem opisać to, co jest specyficzne dla organizacji struktury, nie uwzględniając po prostu w samym momencie tego opisywania jego minionych warunków: nie stawiając problemu przejścia z jednej struktury do drugiej, umieszczając historię w nawiasie. W tym „strukturalistycznym” momencie pojęcia trafu i nieciągłości okazują się nieodzowne. I Lévi-Strauss istotnie często się do nich odwołuje, np. do tej struktury struktur, języka, o którym mówi we *Wprowadzeniu do twórczości Marcela Maussa*, że „mógł się zrodzić tylko w całości, za jednym razem”:

Bez względu na to, jaki był moment, jakie były okoliczności pojawienia się języka w drabinie życia zwierzęcego — mógł się on zrodzić tylko w całości i za jednym razem. Rzeczy nie mogły stopniowo nabierać znaczenia. W następstwie przeobrażeń, których badanie należy nie do nauk społecznych, ale do biologii i psychologii, dokonano się przejście od stadium, w którym nic nie miało sensu, do innego, w którym miało go już wszystko (s. LIII).

Stanowisko to nie powstrzymuje Lévi-Straussa od uznania powolności, procesu dojrzewania, nieustannego trudu faktycznych przekształceń, historii (np. w *Rasie i historii*). Ale zgodnie z postępowaniem, które było także charakterystyczne dla Rousseau i Husserla, musi „odsunąć na bok wszystkie fakty” w momencie, gdy chce uchwycić specyfikę struktury. Podobnie jak Rousseau zawsze musi tworzyć źródło nowej struktury na podstawie modelu katastrofy — przewrót natury w naturze, naturalne przerwanie naturalnego ciągu, odsunięcie na bok natury.

Poza napięciem między wolną grą a historią zachodzi także napięcie

między wolną grą a obecnością. Wolna gra oznacza niszczenie obecności. Obecność danego elementu stanowi zawsze znaczące i zastępcze odniesienie wpisane w system różnic, w mechanizm jakiegoś łańcucha. Wolna gra jest zawsze grą między nieobecnością a obecnością, ale jeśli ma zostać pojęta skrajnie, to trzeba ją stworzyć przed alternatywą obecności i nieobecności; być należy pojmować jako obecność czy nieobecność zachodzącą się od możliwości wolnej gry, a nie odwrotnie. Choć Lévi-Strauss lepiej niż ktokolwiek inny naświetlił wolną grę powtarzania i powtarzanie wolnej gry, niemniej dostrzegamy w jego dziele rodzaj etyki obecności, etyki tęsknoty za źródłami, etyki archaicznej i naturalnej niewinności, czystości obecności i świadomości siebie w mowie — etyki, tęsknoty, a nawet wyrzutów sumienia, które często przedstawia jako motywację etnologicznego przedsięwzięcia, zwracając się ku społecznościom archaicznym — jego zdaniem społecznościom wzorcowym. Teksty te są dobrze znane.

Jako zwrot w stronę obecności, straconej lub niemożliwej, nieobecnego źródła, ten strukturalistyczny motyw naruszonej bliskości to nie innego jak smutna, n e g a t y w n a, nostalgiczna, obarczona poczuciem winy Rousseauwska faseta myślenia o wolnej grze, której Nietzscheańska a f i r m a c j a — radosna afirmacja wolnej gry świata bez prawdy, bez źródła, poddana aktywnej interpretacji — stanowiłaby drugą stronę. Ta afirmacja określa brak centrum inaczej niż utratę centrum. I odgrywa swą rolę bez zabezpieczenia, bo istnieje przecież bezpieczna wolna gra: ta, która jest ograniczona do przedstawiania danych i istniejących, obecnych części. Przy absolutnym trafie afirmacja także ulega g e n e t y c z n e j nieokreśloności, n a s i e n n e j przygodzie śladu.

Istnieją zatem dwie interpretacje interpretacji, struktury, znaku, wolnej gry. Jedna dąży do rozszyfrowania, marzy o rozszyfrowaniu prawdy czy źródła, które jest wolne od wolnej gry i od reguły znaku i żyje niczym wygnaniec potrzebą interpretacji. Ta druga, która nie jest już zwrócona w stronę źródła, pochwała wolną grę i próbuje wykroczyć poza człowieka i humanizm, a nazwa człowiek jest nazwą istoty, która w całej historii metafizyki czy ontoteologii — innymi słowy w historii całej swej historii — marzyła o pełnej obecności, uspokajającej podstawie, źródle i końcu gry. Ta druga interpretacja interpretacji, do której drogę wskazał nam Nietzsche, nie szuka w etnografii, jak tego chciał Lévi-Strauss, „inspiracji dla nowego humanizmu” (znów z *Wprowadzenia do twórczości Marcela Maussa*).

Istnieje dzisiaj aż nadto wiele wskazań sugerujących, że możemy przestrzegać te dwie interpretacje interpretacji (które są absolutnie nie do pogodzenia, nawet jeśli prowadzimy je jednocześnie i pogodzimy je w poczuciu niejasnej ekonomii) jako te, które razem dzielą pole, noszące kontrowersyjne miano pola nauk humanistycznych.

Ze swej strony, to choć te dwie interpretacje muszą potwierdzać i akcentować swe różnice i określać swą nieredukowalność, nie wierzę, żeby dzisiaj istniał problem wyboru: po pierwsze dlatego, że znajdujemy się na obszarze (powiedzmy umownie — na obszarze historyczności), gdzie kategoria wyboru wydaje się szczególnie nieistotna, a po drugie dlatego, że musimy najpierw spróbować stworzyć wspólny grunt i *différence* tej nieredukowalnej różnicy. I tu pojawia się problem — nazwijmy go historycznym — którego poczęcie, formowanie, dojrzewanie i rozwiązanie wydają nam się dzisiaj jeszcze bardzo niewyraźne. Przyznaję, że używam tych określeń, mając na uwadze poród, ale także z myślą o tych, którzy w towarzystwie (a siebie z niego nie wykluczam) odwracają wzrok na widok tego, co jak dotąd nie jest możliwe do nazwania, a co ogłasza swoje istnienie i co może tak czynić, ponieważ jest to konieczne zawsze, gdy narodziny są bliskie, tyle że w postaci bezgatunkowego gatunku, w bezkształtnej, niemej, raczkującej i przerażającej formie potworka.

Przełożyła Monika Adamczyk