

Bogdan Banasiak

Alternatywa myśli współczesnej: byt człowieka albo byt języka

Nowa Krytyka 6, 5-28

1995

Artykuł został 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.

NOWA KRYTYKA 6 Rok 1995

ISBN 0667-647X

Bogdan Banasiak

Alternatywa myśli współczesnej: byt człowieka albo byt języka

... język nie ma do wypowiedzenia niczego oprócz siebie, nie ma do zrobienia nic poza migotaniem w blasku swego bytu.

Michel Foucault

Zniknięcie pytania o język

Namysł nad światem, to zdystansowanie się doń, nabranie odległości. A zatem usytuowanie się na zewnątrz świata, ustanowienie nieuniknionej dla wszelkiej refleksji – a może nieuniknionej tylko do czasu – relacji wyłączenia podmiot–przedmiot. Wówczas jednak już nie świat, lecz my sami, myślący w nim, stajemy w centrum naszych dążeń poznawczych. Ale współczesna *episteme* – wyjaśnia Foucault¹ – *episteme* antropologiczna, jest konstruktem stosunkowo nowym. Ustanowienie człowieka jako pozytywnego przedmiotu (a także i podmiotu) wiedzy oraz Historii jako pola jego twórczej aktywności, datuje się począwszy od kantowskiego "przewrotu kopernikańskiego" (por. wykład Foucaulta

¹ Por. M. Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris 1966.

nt. Kanta i historii²), przewrotu zbieżnego z ówczesnymi przekształceniami dokonującymi się z wolna w obszarze nauk empirycznych³. Owa opcja transcendentálna objawiająca sferę ludzkiej podmiotowości ustalając stosunek rzeczy wobec człowieka formułuje takie warunki refleksji, że relacja ta (i sama podmiotowość) może się wreszcie wyartykułować⁴.

Znaczący jest niewątpliwie fakt, że kantowskiemu ujawnieniu problematyki człowieka towarzyszy uparte milczenie filozofa na temat języka, choć dwa wieki poprzedzające jego wystąpienie znaczone były ustawiczną dyskusją nad tym właśnie zagadnieniem ujawnianym przez F. Bacona, Locke'a, Hobbesa, Vico, Leibniza, Berkeleya, Hume'a, i choć J.G. Hamann wyraźnie zwracał uwagę królewieckiemu myślicielowi na ów istotny brak⁵.

Nieobecność ta, nieobecność pytania o język, skłania do rozważenia powodów, dla których filozof tak przenikliwy pominął – z całą konsekwencją – zagadnienie pochytywane za niezmiernie ważkie przez jego poprzedników. Rozstrzygnięcia tej kwestii dostarcza – w sposób pośredni – M. Foucault w analizach trzech – ujawnianych przez siebie – kolejnych okresach rozwoju myśli.

Renesansowy sposób ujmowania świata (obowiązujący od czasów stoików) oparty na Podobieństwie, o trójkowym systemie znakowym (*signifiant* związane jest z *signifié* poprzez trzeci element – podobieństwo; znak znaczy więc, gdyż jest niemal tą samą rzeczą, którą oznacza), ustanawiał język sytuujący się w tej samej płaszczyźnie co rzeczy, po stronie świata. Wiedza jest komentarzem, w zasadzie jednorodnych słów i rzeczy, interpretacją – sama stanowiąc część świata – w bezustannym ruchu rekonstrukcji tekstu pierwotnego ("prozy świata"), ukrytego poniżej różnorodności znamion i języków.

² M. Foucault: *Un cours inedit*. "Magazine Littéraire" 1984, nr 207, s. 35–39.

³ M. Foucault: *Les mots...*, s. 323.

⁴ M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977, s. 13–84.

⁵ Por. A. Gawroński: *Zwycięstwa i klęski strukturalizmu*, [w:] A. Gawroński: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*. Warszawa 1984.

W *episteme* klasycznej (I połowa XVII wieku) gra podobieństw zastąpiona zostaje przez Ład, tablicę wyliczającą różnice i identyczności. Wiedza przestaje być tekstem świata, wycofuje się zeń, stając się sposobem odtworzenia jego porządku, analizą dyskursu. Ponieważ znak traci łączący go z rzeczą związek, staje się znakiem o układzie dwójkowym (złożenie *signifiant/signifié*) sytuując się wobec rzeczy w relacji reprezentowania, system znaków staje się zaś tym samym systemem arbitralnym. Język więc "jest tak przezroczysty wobec przedstawienia, że jego byt przestaje być problemem – nie istnieje, lecz funkcjonuje"⁶.

Dokonane w XVII w. przejście od trójkowego (znaczące, znaczone, oznaczane) do dwójkowego (znaczące, znaczone) systemu znaków ujawnia nowy problem. Renesans stawiał pytanie o kryterium ustalenia czy znak faktycznie oznaczał to, co znaczył (rozstrzygnięcia dostarczało podobieństwo). Wraz z nastaniem wieku klasycznego stało się natomiast pytanie: w jaki sposób znak wiąże się z tym, co znaczy? Klasycyzm rozstrzygał problem oferując analizę przedstawienia, współczesność zaś analizę sensu znaczenia. Mowa będzie więc, odpowiednio, przypadkiem przedstawienia albo znaczenia, a tym samym ulega zatarciu, właściwa Renesansowi, przynależność języka do świata i świata do języka, przynależność uprzywilejowująca postać pisaną języka. "Znika owa jednolita warstwa – pisze Foucault – w której nieograniczenie spletało się i to, co widziane, i to, co czytane, widzialne i wyślawialne. Rzeczy i słowa ulegają rozdzieleniu. [...] Dyskurs otrzyma nowe zadanie: powiedzieć to, co jest; sam jednakże będzie tylko tym, co wypowiada"⁷.

Pociąga to za sobą wyraźne przekształcenie kultury, której nowa postać miałaby swe korzenie w okresie klasycznym, bo on właśnie – Foucault wyraźnie to podkreśla – "jest odpowiedzialny za ów nowy układ, w jakim po dziś dzień jeszcze tkwimy"⁸, bowiem i współcześnie język ma zadanie tylko wypowiadać świat,

⁶ T. Komendant: *Różnica systemów. Dwie lektury "Słów i rzeczy"*. "Człowiek i Światopogląd" 1979, nr 1, s. 118.

⁷ M. Foucault: *Les mots...*, s. 58.

⁸ Ibidem.

sam trwając jakby tylko chwilę, krótką jak mgnienie oka, nieobecny w swej obecności, która znika natychmiast, gdy zdąży wypowiedzieć rzeczy albo sensy. Sam zatem nie będzie niczym więcej poza tym, o czym mówi – neutralny nośnik sensu.

Albowiem mimo (a może raczej z powodu, gdyż – jak powie Foucault – byt człowieka i byt języka są niewspółmierne) rozpadu *episteme* klasycznej i ustanowienia w jej miejsce antropologii, język, jakim zwykliśmy traktować go dziś jeszcze, zawdzięczamy dziedzictwu XVII wieku, bo przecież nauki humanistyczne, jak cała wiedza klasyczna, mieszczą się w polu przedstawienia (mimo pewnych dokonujących się w nim przesunięć). A jest to język – komentuje Foucault – który "wycofuje się ze środowiska bytów, by wkroczyć w epokę przejrzystości i neutralności"⁹, a zatem – w ramach pokantowskiej antropologii – przestaje być problemem, a w swym czystym funkcjonowaniu nie broni, nie zakłóca w żaden sposób bezpośredniego dostępu do rzeczy.

Zatem w "wieku rozumu" język objawił się jako kwestia z zakresu oczywistości, jego byt zniknął, tak jak znika znak ujmowany w kategoriach przedstawienia (wiedza bowiem stała się ogólną teorią znaków, analizą znaku w jego funkcji przedstawiającej). Zaczął mówić to tylko, co oznacza, do czego odsyła (po jednej stronie świat, po drugiej przedstawiający go system znaków), sam usuwając się dyskretnie z pola widzenia, czyniąc niewidoczną swą materialną tkanę.

Usiłowanie nie-mówienia: erotyzm

Choć żyjemy w świecie, to jednak myślimy o nim, mówimy, piszemy za pomocą języka. Nie dość na tym. Wszelki niemal stosunek doń zapośredniczamy przez język. W języku usiłujemy uchwycić, zrozumieć to, co językiem nie jest, co sytuuje się poza nim. Pośród ludzkich działań jednym z wyjątków – być może w ogóle jedynym – które obywa się bez słowa, jest erotyzm. I być może dlatego w nim właśnie G. Bataille upatruje jedyny możliwy

⁹ Ibidem, s. 70.

sposób autentycznego sięgnięcia zewnątrz, bezpośredniego dotarcia do bytu.

"Zasadą wszelkiego aktu erotycznego – pisze Bataille – jest zniszczenie struktury zamkniętej, jaką jest partner gry w stanie normalnym. Aktem decydującym jest obnażanie. Nagość jest przeciwieństwem stanu zamkniętego, to znaczy stanu istnienia nieciąglego. [...] Jest to stan otwarcia, który ujawnia poszukiwanie możliwej ciągłości istoty poza nią samą"¹⁰. Nasze codzienne życie w uporządkowanych ramach społecznych jest bytowaniem osobnych indywiduów, stworzeń skazanych na nieciągłość, nie mogących wyrwać się ze stanu zamknięcia – świat pokawałkowany (jak nietzscheański Dionizos) na odrębne egzystencje pozbawione możliwości znalezienia przejścia do innej istoty. I jedynie erotyzm, milczące doświadczenie śmierci, jest przekroczeniem nieciągłości, realizacją jedności z innymi, ze światem.

Można niewątpliwie ową drogę (tak jednoznacznie i uparcie proponowaną przez Bataille'a), tę jawną tendencję wyrwania się poza język, usiłowanie nie-mówienia, uniknięcia języka, wymknięcia się mu, poczytywać jako pewien symptom (a symptom – powie Lacan – jest pewnym "wybuchem prawdy")¹¹, symptom znaczący, ujawniający coś, co da się określić jako dokonująca się z wolna utrata zaufania do języka, tego języka, jaki pozostawił nam w spadku wiek klasyczny, jako generalne podanie w wątpliwość jego czystego funkcjonowania, jako zakwestionowanie utartych przekonań o jego całkowitej przejrzystości i neutralności.

"Fantom czystego języka"

"Pielęgnowujemy w sobie wszyscy skrycie – ujawnia Merleau-Ponty – ów ideał języka, który w ostatecznym rozrachunku uwalniałby nas od siebie przybliżając nas do rzeczy"¹². Chodziłoby

¹⁰ G. Bataille: *Wprowadzenie do antropologii erotyzmu*. Przeł. M. Ochab, [w:] *Transgresje 2. Odmienicy*, red. M. Janion, Z. Majchrowski. Gdańsk 1982, s. 341.

¹¹ J. Lacan: *Écrits 1*. Paris 1966, s. 107.

¹² M. Merleau-Ponty: *Fantom czystego języka*. Przeł. S. Cichowicz, [w:] M. Merleau-Ponty: *Proza świata. Eseje o mowie*, oprac. S. Cichowicz. Warszawa 1976, s. 39.

zatem o "fantom czystego języka", miraż języka, którego materialna tkanka byłaby neutralnym nośnikiem sensu, doskonale przejrzystą szybą, nie przeszkadzającą w dostępie do rzeczy czy znaczenia, tkanką "która znika wraz z ukonstytuowaniem sensu"¹³, a więc język, którego ideałem byłaby nieobecność, bezpośrednio, pozbawione wszelkich, choćby najmniejszych, ograniczeń i utrudnień udostępnienie sensu. Język, niczym gest ręki wskazującej albo przysuwającej krzesło, gdy chcielibyśmy powiedzieć: "krzesło".

Znak zatem wiązałyby się – czy to przez podobieństwo, czy społecznie utrwalony nawyk – z określonym znaczeniem. I ono właśnie, i tylko ono, byłoby – bez przeszkód – przekazywane. "Faktycznie nie mieliśmy – rozwiewa złudzenia J. Derrida – i nie będziemy mieć nigdy do czynienia z jakimś «transportem» [...] czystych znaczonech, które instrument – czy «wehikuł» – znaczącego pozostawiałby dziewicze i nienaruszone"¹⁴.

Ale Merleau-Ponty ujawnia inny jeszcze – poza trwałością śladu znaczącego – aspekt zagadnienia zwracając uwagę, że aby owo znaczenie czy rzecz rozpoznać, trzeba je znać. A zatem – komentuje – "rozumiem, co do mnie mówią, właśnie dlatego, że z góry znam sens owych słów, które do mnie kierują, i ostatecznie rozumiem tylko to, co już sam wiedziałem, i nie stawiam sobie innych problemów niż te, które mogę rozwiązać"¹⁵.

A to z racji – wyjaśnia w urzekających słowach G. Deleuze – że "w filozofie istnieje przyjaciel. [...] Oczywiście jest tylko to, co umowne. Dzieje się tak dlatego, że filozofia, podobnie jak przyjaźń, ignoruje ciemne sfery, w których tworzą się siły skutecznie działające na myśl, determinacje, które nas zmuszają do myślenia. Nie wystarcza nigdy dobra wola ani wypracowana metoda, żeby nauczyć się myśleć; nie wystarcza przyjaciel, żeby się zbliżyć do prawdy. Umysły komunikują sobie nawzajem tylko to, co konwen-

¹³ T. Komendant: "Rycerz, śmierć i diabeł" (*Literatura i filozofia dziś*), [w:] *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński, J. Stawiński. Wrocław 1982, s. 105.

¹⁴ J. Derrida: *Positions*. Paris 1972, s. 31.

¹⁵ M. Merleau-Ponty: *Fantom czystego języka*, s. 44.

cjonalne; umysł rodzi tylko to, co możliwe. Prawdom filozofii brak konieczności i jej pazura. W rzeczywistości prawda nie oddaje się sama w ręce, ona się zdradza; nie komunikuje się, a interpretuje; nie jest chciana, jest mimowolna" ¹⁶.

Czy zatem przyznać – jak Ricoeur – że "symbol daje do myślenia"? Symbol, a więc, szerzej, znak. "[...] symbol daje – sens nie jest więc ustanowiony przeze mnie, lecz dany jest przez symbol" ¹⁷. I nawet jeśli "wszystko już zostało powiedziane zagadkowo i [...] wszystko trzeba zawsze odtwarzać i przetwarzać w wymiarze myślenia" ¹⁸, to i tak nie ustrzegamy się jakiegś – nadanej czy ustalonej – intencji. Sens zatem jest trwale przypisany znakowi przez nadawcę albo społecznie utrwaloną tradycję, odbiorcy zaś pozostaje tylko – w procesie dekodowania – "odtworzać i przetwarzać", czyli zrozumieć, pojąć, odczytać przekazywane znaczenia.

Sięgamy zatem intencjonalności – warunku znaczenia znaku. Podmiotowa świadomość zamknięta we własnych ramach, wyposażona we własne sensy, które udostępnia w aktach ekspresji. Ale czy udostępnia? A może tylko wydaje jakieś dźwięki? Intencjonalność to także warunek rozumienia znaku, odczytania jego znaczenia, gdyż "komunikacja staje się możliwa – pisze Husserl – tylko wówczas, gdy również słuchacz rozumie intencję tego, kto mówi" ¹⁹. "Fantom czystego języka" – niczym bezustanne usiłowanie zapomnienia, że znaczenia te – jeśli chcemy mówić i być rozumiani – należy odziać w materię dźwięku albo pisma. Inaczej mówiąc, warunkiem komunikacji jest, choćby najmniejsza, nieprzezroczystość języka.

"Fantom czystego języka" – znak przesłonięty sensem. A zatem zinstrumentalizowany nośnik, który nie zatrzymuje uwagi na sobie samym, nie przykuwa spojrzenia, lecz, przeciwnie, bezustannie odsyła poza siebie i tylko tam, odsyła ku świadomości jako

¹⁶ G. Deleuze: *Proust: obraz myśli*. Przeł. K. Tarnowski, [w:] *Proust w oczach krytyki światowej*, red. J. Błoński. Warszawa 1970, s. 397–398.

¹⁷ P. Ricoeur: *"Symbol daje do myślenia"*. Przeł. S. Cichowicz, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz. Warszawa 1985, s. 39.

¹⁸ Ibidem. s. 39.

¹⁹ T. Komendant: *"Rycerz, śmierć i diabeł"*, s. 109.

samoświadomość i ustalonym przez nią intencjom. Tak więc mówiąc, pisząc, nie dokonujemy wymiany znaków, lecz w nieustannym ruchu czystej komunikacji, która nie zaprzęta umysłu nieistotną tkanką śladu, materialnego utrwalenia, przekazujemy sobie, a w zasadzie przypominamy – niczym w ramach platońskiej anamnezy – sensy, znaczenia, a więc to tylko, co już wiemy. Napotkany znak ma funkcję jedynie przypomnieć – drogą odczytania nadanej intencji – uaktywnić, to, co już od dawna znane.

"Oto dwaj osobnicy myślący – pisze Merleau-Ponty – zamknięci w kręgach swoich znaczeń; pomiędzy nimi krążące wieści, które nie niosą i które dla każdego z nich są tylko sposobnością do zwrócenia uwagi na to, o czym już sam wiedział"²⁰. Natrafiamy zatem na znaki, które odsyłają do znaczeń, ale warunek konieczny ich rozumienia – ich znajomość – przekształca istotnie cały proces komunikowania. Pozostajemy zamknięci w kręgu własnej myśli mogąc powiedzieć to tylko, co wiemy i co potrafimy usłyszeć. "W każdym razie zawsze natrafiamy w słowach innych tylko na to, co sami pod nie podkładamy, komunikowanie się jest pozorem, nie daje nam nic naprawdę nowego"²¹. Komunikowanie jest przypominaniem.

Obracamy się zatem w świecie znanych sensów. Uczestniczymy w spokojnym bytowaniu logosu, heraklitejsko-stoickiego rozumu, wewnątrz samo-się-uzasadniającego, całościującego systemu, w którym wszystko już zostało powiedziane. Nieznane – jeśli mamy je zaanektować – musi zostać sprowadzone do Znanego, Inne do Tego Samego. Tkwimy – bez możliwości wykroczenia – wewnątrz systemu, który miał umożliwić porozumienie, czyni je pozornym, niemożliwym. Ale oto Deleuze sformułuje niepokojącą myśl, budząc tym samym, jak niegdyś Kant, myśl zachodnią z "dogmatycznej (albo raczej antropologicznej) drzemki" – "nie ma logosu, są hieroglify"²².

²⁰ M. Merleau-Ponty: *Fantom czystego języka*, s. 44.

²¹ *Ibidem*, s. 43.

²² G. Deleuze: *Proust...*, s. 404.

Władza języka

Teza de Saussure'a o całkowitej arbitralności znaku oraz rozróżnienie *langue* (systemu językowego) i *parole* (mowy), gdzie to poszczególna wypowiedź jest domeną nieskrępowanej twórczości indywidualnych wyborów (choć np. w drugiej filozofii Wittgensteina pojawia się wyraźne odwrócenie – system językowy tworzą właśnie konkretne wypowiedzi realizowane w codziennej praktyce językowej)²³, ważyła niewątpliwie długi czas nad obrazem współczesnego namysłu nad językiem, będąc teoretyczną sankcją klasycznej teorii przedstawienia.

Ale oto R. Barthes burzy optymistyczną wiarę w neutralną plastyczność języka, jego bezwonną uległość wobec twórczych decyzji tych, którzy mówią, ujawniając, że "władza (*libido dominandi*) jest tutaj, przyczajona w każdym prowadzonym dyskursie"²⁴, formułując przekonanie, że wybory, chętnie przypisane przez de Saussure'a nieskrępowanej ekspresji mówiącego, nie mieszczą się bynajmniej w polu pozbawionej wszelkich uwarunkowań dowolności.

Mowa – jak utrzymuje Barthes – jest swego rodzaju systemem prawodawczym dysponującym własnym kodeksem – systemem językowym. Nie potrafimy dostrzec tkwiącej w nim władzy, owego wymogu mówienia w pewien określony przez sam język sposób, umyka nam bowiem oczywisty fakt, że mówienie jest represywnym ustanawianiem porządku – "ordo znaczy zarazem rozdział i zastraszenie"²⁵.

A władzę – myślący w ramach opcji antropologicznej czy społecznej – zwykliśmy traktować – nieodmiennie w kategoriach własności klasy albo aparatu państwa, co bynajmniej nie ułatwia dostrzeżenia niewyraźnych linii przymusu, jakimi pokreślony jest dyskurs. Tymczasem można – i trzeba – widzieć ją całkiem inaczej, jak choćby w ramach nowatorskiej propozycji Foucaulta, "jako

²³ A. Gawroński: *Druga filozofia Wittgensteina*, [w:] A. Gawroński: *Dlaczego Platon...*, s. 93 i n.

²⁴ R. Barthes: *Leçon*. Paris 1978, s. 10.

²⁵ R. Barthes: *Wykład*. Przeł. T. Komendant. "Teksty" 1979, nr 5, s. 10.

wielość stosunków siły immanentnie tkwiących w dziedzinie, w której zachodzą i się organizują; grę ustawicznych walk i starć, która je odmienia, wzmacnia, przestawia; wsparcia, jakich te stosunki wzajemnie sobie udzielają aż po utworzenie łańcucha albo systemu, czy też, na odwrót, przesunięcia, sprzeczności jedne od drugich oddzielające; w końcu owocne strategie, których ogólny zarys lub instytucjonalna krystalizacja przyoblekają się w ciało aparatów państwowych, formuł prawnych, społecznych hegemonii"²⁶.

A zatem władza – niczym zhierarchizowany nadzór, nieunikniony wymóg – "nie podlega rozporządzeniu jak rzecz, nie jest przekazywana jak własność; funkcjonuje jak maszyna"²⁷. Słowem, struktura albo – lepiej i bardziej precyzyjnie – Gramatyka i Retoryka.

Uwiedzeni i omamieni ustawicznym przekonaniem o "czystym funkcjonowaniu" języka, przyzwyczajeni widzieć w nim nośnik dla sensu i oznacznik dla rzeczy, wierzący, że mówiąc językiem mówimy o tym, co językiem nie jest, o tym, co poza nim, pełni zaufania do jego funkcji przedstawiającej, nie dostrzegamy tego, co w sposób wyraźny widzialne, choć może dlatego – jako przesłonięte oczywistością – niewidoczne. Tak jak – z racji przyzwyczajenia – przestajemy słyszeć tykanie zegara, choć ono nie milknie, tak też umyka naszej uwadze byt języka, jego – jak chce Barthes – charakter faszystowski, bo jak faszyzm, "zmusza do mówienia", i to do mówienia w określony – z konieczności taki, a nie inny – sposób.

"Jak pokazał Jakobson – argumentuje Barthes – idiom mniej określa się przez to, co pozwala powiedzieć, bardziej przez to, co każe mówić"²⁸. Jeśli bowiem mówię, to pewne rozstrzygnięcia co do słów, jakimi się posłużę, przypadków, trybów, czasów, już zapadły, podjęte poza moją decyzją, wpisane w sam język, we właściwy mu porządek. Niedostrzegalne, a przecież rozstrzygające. "W ten

²⁶ M. Foucault: *Histoire de la sexualité*. T. 1: *La volonté de savoir*. Paris 1976, s. 121–122.

²⁷ M. Foucault: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, éd. Gallimard. Paris 1975, s. 199.

²⁸ R. Barthes: *Wykład*, s. 10.

sposób w samej strukturze system językowy zawiera fatalną relację wyobcowania"²⁹.

Ale na tym nie wyczerpują się linie przymusu języka. Stereotyp – inne znamię językowej władzy – skostniałe wyrażenie zawarowane tradycją użytkowania, obarczone balastem nawarstwiających się pokładów znaczeniowych. "Obecnie – powie Nietzsche – przy każdym poznaniu potykamy się o skamieniałe, martwe słowa i łatwiej przy tym złamać nogę niż słowo"³⁰.

Bo przecież ulegamy – zawtóruje Wittgenstein – "zaczarowaniu językiem", owemu przymusowi wywieranemu na naszą myśl przez utarte, schematyczne wyrażenia języka potocznego, bo i myślenie – a od Mallarmégo wiemy, że "myślenie to pisanie bez akcesoriów" – oparte jest na schematach, za pośrednictwem których ujmujemy – i poznajemy – rzeczywistość³¹.

A zatem krok już tylko do gramatyki i objawionych na tym polu ustaleń dokonanych przez N. Chomsky'ego w ramach sformułowanego przezeń stanowiska gramatyki generatywno-transformacyjnej, stanowiska, które "powraca raczej [...] do dawnej tradycji myślenia, niż stanowi bezwzględnie nową innowację w dziedzinie językoznawstwa"³². Nawiązuje bowiem do przed-saussure'owskiej filozofii języka od Descartesa do W. von Humboldta, zwłaszcza zaś do przekonań szkoły Port-Royal o istnieniu "uniwersalnej gramatyki", głębszej warstwy pod powierzchnią zewnętrznej wielkości języków (a przecież i A. Jarry utrzymywał, że w idiomach każdego języka istnieje słowo podstawowe). Tę nową wersję gramatyki uniwersalnej określa Chomsky jako "badanie tych warunków, które musi spełniać gramatyka każdego języka ludzkiego". A zatem nie jest ona "niczym innym jak tylko teorią struktury języka"³³.

²⁹ Ibidem, s. 11.

³⁰ F. Nietzsche: *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*. Przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1912.

³¹ Por. A. Schaff: *Stereotypy a działanie ludzkie*. Warszawa 1981.

³² N. Chomsky: *De quelques constantes de la theorie linguistique*. "Diogene" 1965, nr 51, s. 21.

³³ N. Chomsky: *The Normal Nature of Language*, [w:] E.H. Lenneberg: *Biological Foundations of Language*. New York 1967, s. 407.

Chomsky uważa, że mowa rządzona jest określoną liczbą reguł, właściwych wszystkim ludziom posługującym się danym językiem. System ten umożliwia sformułowanie i rozumienie zdań, sama zaś jego budowa eliminuje zdania nie należące do języka, zdania bezsensowne. Ale poniżej struktury powierzchniowej (będącej czynnikiem różnicującym języki naturalne) sytuuje się struktura głęboka – owa uniwersalna gramatyka, powszechna, wspólna wszystkim językom organizacja o charakterze w znacznej mierze wrodzonym. Ona to wyznacza ogólną "potencjalność", w ramach której dokonują się poszczególne realizacje językowe, konkretne aktualizacje³⁴.

Dla de Saussure'a – zauważa Chomsky – tworzenie zdań, mowa, to "raczej dziedzina *parole* niż *langue*, wolnej twórczości niż systematycznego stosowania reguł. W jego systemie nie ma miejsca na pojęcie «uregulowanej twórczości», jaka występuje w codziennym użytkowaniu języka"³⁵. Ale być może nawet mówienie o "uregulowanej twórczości" jest nadużyciem, gdyż "w gramatyce Chomsky'ego – spieszy z wyjaśniającym komentarzem spółka autorska Deleuze-Guattari – symbol kategorialny S, który włada wszystkimi zdaniami, jest przede wszystkim znacznikiem władzy nim stanie się znacznikiem syntaktycznym: będziesz konstruował zdania gramatycznie prawidłowe, podzielisz każdą wypowiedź na syntagmę nominalną i syntagmę werbalną (pierwsza dycho-
tomia...)"³⁶.

Gramatyka generatywna byłaby niewątpliwie zarysem jednej jeszcze – obok, wskazanych przez Foucaulta, psychoanalizy i etnologii – z "kontr nauk", które porzucają orientację antropologiczną i sięgają do nieświadomości. Ta ostatnia ujawniła się bez wątpienia z całą mocą u odkrywcy sfery ludzkiej irracjonalności, Freuda, u którego pojawia się "problem pochodzenia nieświadomości, jej

³⁴ Por. szerzej G. Deleuze: *Po czym rozpoznać strukturalizm?* Przeł. S. Cichowicz, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 301 i n.

³⁵ N. Chomsky: *Current Issues in Linguistic Theory*. Hague 1964, s. 23.

³⁶ G. Deleuze, F. Guattari: *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*. Paris 1980, s. 14.

ukonstytuowania się jako języka"³⁷, cała bowiem jego koncepcja jest "egzegezą owych wszelkich niemych zdań, które podtrzymują, a zarazem złobią nasze wypowiedzi, urojenia, sny, nawet ciało"³⁸.

Psychoanaliza freudowska ujawniła bowiem, że poza progiem treści świadomych kłębią się nieodparte siły bezustannie wkraczające i rzutujące na nasze działania i to działania wszelkiego typu, tak że nawet błędy językowe, przejęzyczenia nie są zjawiskami przypadkowymi, a przeciwnie – pewną koniecznością podyktowaną interwencją nieświadomości.

J. Lacan posunął jeszcze dalej koncepcję strukturalizacji tego, co nieświadome uznając, że nieświadomość jest podobnej natury, co język naturalny, jest uporządkowana w taki sam sposób, stanowiąc system, a jej bezustanne wkroczenia w mowę, w poszczególne wypowiedzi, dokonują w nich przesunięć zwanych przez francuskiego psychoanalityka metaforą i metonimią.

Tak jak psychoanaliza bierze za przedmiot swych dociekań ogólną, by tak rzec, formalną strukturę świadomości, tak etnologia struktury te ujawnia w określonych praktykach kulturowych. Stąd też pole indywidualnej ekspresji redukuje także Lévi-Strauss dopatrując się, pod pozorną odmiennością kultur i różnorodnością przejawów kulturowych, stałych nieświadomych struktur umysłu ludzkiego (nieuświadomianego poziomu myślenia), jednolitego schematu obecnego we wszelkich momentach czasowych i przestrzennych, którego uniwersalnym kodem – zdolnym objąć wspólne własności różnych aspektów kultury – jest język dostarczający ram pojęciowo-kategorialnych służących ujmowaniu i rozumieniu świata, schematu będącego zawsze "czymś pustym"³⁹, który jednak, aktualizując się w poszczególnych przejawach, wyznacza charakter wszelkich przedstawień i potrzeb. Stąd też każda realizacja wytworu ludzkiego (w dziedzinie sztuki, mitu, religii, kuchni itd.)

³⁷ G. Deleuze: *Po czym rozpoznać strukturalizm...*, s. 306.

³⁸ M. Foucault: *Les mots...*, s. 11.

³⁹ C. Lévi-Strauss: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian. Warszawa 1970, s. 282.

dokonuje się na przecięciu planu kultury (indywidualnych różnic) i planu natury (nieuświadomianych struktur)⁴⁰.

Również projekt nauki zwanej przez Foucaulta "archeologią"⁴¹ jawi się jako przedsięwzięcie odkrywania – pod warstwą tego, co wypowiedziane – nieświadomych pokładów tego, co owymi wypowiedziami rządzi. Owa *episteme* (albo w innej już optyce, późniejszej, formacja dyskursywna⁴², której odpowiednik Gadamer określi mianem "przesądu", Heidegger zaś "światoobrazem" albo "projektem"), epistemologiczne *a priori* wyznaczające przestrzeń danej kultury, określające sposób uporządkowania świata, jest kolejną strukturą, "tym właśnie – wyjaśnia Foucault – co w danej epoce wycina w obszarze doświadczenia pole wiedzy możliwej, określa sposób istnienia przedmiotów, które się w tym polu jawią, uzbraja potoczne spojrzenie zdolnością teoretyczną i określa warunki, w których można o rzeczach utrzymywać opinię uznawaną za prawdę"⁴³. *Episteme*, za sprawą to której na danym etapie czasowym coś pozwala się pomyśleć i to pomyśleć w taki a nie inny – określony – sposób, za sprawą to której jakaś myśl nie daje się pomyśleć, by stać się – może – myślna w ramach innej już *episteme*.

Ale dzieło ujawniania apriorycznych czynników myśli posunie jeszcze dalej J. Derrida, kreśląc ramy swego przedsięwzięcia dekonstrukcji – rozbiórki, rozczłonkowania i przemyślenia na nowo języka zachodniej kultury. Nie tylko *episteme*, rządząca poszczególnymi epokami, zmusza nas do myślenia w określony sposób. Cały dyskurs Zachodu uwarunkowany jest pewnym pierwotnym wyborem, gestem *distinguo*, wstępnym aktem wszelkiego filozofowania, pierwszym krokiem na drodze refleksji, krokiem decydującym z koniecznością o następnych, a zatem gestem – przesłoniętym wielowiekową tradycją posługiwania się językiem – podziału terytorium, jego rozdysponowania.

⁴⁰ Por. m.in. G. Sztabiński: *Koncepcja sztuki Claude Lévi-Straussa*. "Człowiek i Światopogląd" 1979, nr 2-3, s. 26.

⁴¹ Por. M. Foucault: *Archeologia wiedzy*. Przeł. A. Siemek. Warszawa 1977.

⁴² Por. *ibidem*.

⁴³ M. Foucault: *Les mots...*, s. 11.

Derrida ujawnia, zagubioną przez filozofię europejską a odzyskaną dopiero przez Nietzschego (tego "myśliciela pierwotnej, czy źródłowej, różnicy", jak powie Deleuze⁴⁶) i Freuda, ową *différance*, "grę-na-zwłokę-o-różnicę" będącą "możliwością pojęciowości, warunkiem *sine qua non* myślenia o czymś, kluczem do dziejów metafizyki zachodniej, opartej na swoiście europejskim doświadczaniu bytu, mianowicie na tzw. «obecności»"⁴⁵.

Différance, której pojęcie – a raczej ani pojęcie, ani nazwa, lecz "wiązka"⁴⁶ – ukute zostało od czasownika *différer* oznaczającego naraz "odwlekać, odsyłać świadomie lub nieświadomie do czasowego i czasującego pośrednictwa pewnego odstępu w czasie" (a więc rozsuniecie, odwleczenie), ale także "nie być identycznym, być innym, być do odróżnienia"⁴⁷, nie należy ani do porządku zmysłowości, ani rozumności, lecz sama umożliwia te i inne opozycje pojęciowe, zmuszając, by odwołać się do jakiegoś porządku nie dopuszczając tego fundamentalnego dla filozofii przeciwstawiania tego, co zmysłowe i tego, co myślowe, gdyż "sama gra różnic, będąca – o czym tylko przypomniał de Saussure – warunkiem możliwości i funkcjonowania wszelkich znaków, jest grą milczenia"⁴⁸.

Différance zatem w zasadzie nie jest, nie jest bytem obecnym, nie istnieje. "Otóż jeśli *différance* (~~jest~~) także przekreślam) tym, co umożliwia uobecnianie się bytu obecnego, sama nie uobecnia się nigdy"⁴⁹. *Différance*, tak jak francuskie *mouvance* czy *resonance* (końcówka *-ance*) nie ujawnia ani strony czynnej, ani biernej, nie pozwala się ująć jako działanie ani też doznanie (ani od strony podmiotu, ani przedmiotu), jest jakąś stroną pośrednią wykluczającą pytania "kto?", "co?", a "strona pośrednia – snuje przypuszczenia Derrida – pewna nieprzechodność jest być może tym, co

⁴⁶ Por. G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*. Przeł. B. Banasiak. Warszawa 1993.

⁴⁷ S. Cichowicz: *Bez złudzeń*. "Teksty" 1975, nr 3, s. 7.

⁴⁸ J. Derrida: *Różnica*. Przekład J. Skoczylas, przekł. przejrzał S. Cichowicz, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, s. 375.

⁴⁹ Ibidem, s. 381.

⁴⁶ Ibidem, s. 377.

⁴⁸ Ibidem, s. 378.

filozofia – ustanawiając się pod tym naciskiem – zaczęła dzielić na stronę czynną i bierną”⁵⁰. A zatem *différance*, o której mówić można niemal wyłącznie w kategoriach teologii negatywnej, choć nią nie jest, bo – będąc tym, co ją umożliwia – nie daje się sprowadzić do żadnej ontologii ani też teologii. Jest ona (choć powiedzieć, że „jest”, to już nadużycie) „źródłową różnicą”, która wytwarza, ale nie przez działanie, albo też różni różnice (*différences*) i to, co różne (*différents*). Ale jako niepełne źródło nie jest źródłem. Leży u początku, ale ponieważ „tym, co zostaje tu zakwestionowane, jest wymóg prawomocnego początku, absolutnego punktu wyjścia, zasadniczej odpowiedzialności”⁵¹, nie jest ona żadną *arche*. Dlatego też Derrida mówi o niej w akcentujących pewną znakowość kategoriach „śląd” albo „rys” nie odsyłających do żadnej przyczynowości ani podmiotowości.

Borykając się bezustannie z językiem tej metafizyki, którą właśnie podaje w wątpliwość, którą usiłuje przemyśleć na nowo (a chcąc mówić o tym, co jeszcze – jak problematyka *différance* – nie posiada własnego języka, musi posłużyć się zastanym, usiłując jednocześnie wymknąć się z sidła przezeń zastawianych, pułapek zmuszających co krok, by mówić z nim, z językiem, nie zaś przeciw niemu), ujawnia Derrida – raz jeszcze i to z całą mocą – jak język ten wyznacza sposób myślenia właściwy naszej kulturze, potwierdzając tym samym przekonanie Barthesa, że „cała powierzchnia dyskursu ujęta jest [...] w siatkę reguł, przymusów, nacisków, wymuszeń, rozległych i niewyraźnych na płaszczyźnie retorycznej, subtelnym i ostrym na płaszczyźnie gramatycznej”⁵².

Zewnątrze języka

Skoro zatem język znaczony jest władzą, skoro jawi się jako kolejna – a może podstawowa – i, zdawałoby się, niezbywalna postać przymusu, to wolność możliwa jest wyłącznie poza językiem. „Na nieszczęście – zauważa Barthes – ludzki język nie ma zewnątrz:

⁵⁰ Ibidem, s. 383.

⁵¹ Ibidem, s. 379.

⁵² R. Barthes: *Wykład*, s. 21.

to drzwi bez klamki"⁵³. Albowiem jego druga strona, to milczenie, uporczywe doświadczenie nie-mówienia (i nie-dawania znaków), milczenie, które jednak wszelki, choćby najdrobniejszy komentarz, choćby komentarz – jak ten tu się dokonujący – mający właśnie na celu wskazać, ustanowić milczenie jako wymknięcie się władzy języka, narusza, bezpowrotnie przerywa i niweczy nieodwołalnie, bo przecież – ujawnia Derrida – "pochwała milczenia dokonuje się zawsze w logosie, w języku, który obiektywizuje"⁵⁴. Być może milczenie wschodnich praktyk jogi czy zen, doświadczanie nirwany, odzyskanie – we wszechogarniającej ciszy i uspokojeniu – pełnej jedności ze światem, bycie nim.

Ale Zachód nie jest Wschodem. "W powszechności *ratio* zachodniego – wyjaśnia Foucault – istnieje podział, który jest Wschodem: Wschód rozumiany jako początek, wymarzony jako oszałamiający punkt, w którym rodzą się tęsknoty i obietnice powrotu, Wschód ofiarowany rozumowi kolonizacyjnemu Zachodu, ale nieskończenie niedostępny, ponieważ zostawia zawsze granicę: noc początku, w której Zachód uformował się, ale w której wytyczył linię podziału, Wschód jest dla niego tym wszystkim, czym on nie jest, chociaż winien tam szukać tego, co jest jego prawdą pierwotną"⁵⁵.

Wschód ujawnia granice Zachodu, co nie znaczy, że jego odzyskanie – jeśli w ogóle jest możliwe – jest czymś więcej niż tylko drugą drogą mającą prowadzić (ale czy skutecznie?) do tego samego celu – realizacji tego, co wyraźnie ustanowione w obu kulturach: jedności podmiotu i przedmiotu. Tym bardziej, że sama ta jedność mieści się w opcji tożsamości, sugerując jakiś, bliżej nieokreślony, identyczny ze sobą, nieruchomy początek. A tę właśnie opcję filozofia różnicy jawnie podaje w wątpliwość.

Przy tym wątpić można (jeśli w ogóle przyjąć myśl wschodnią jako wymarzoną alternatywę) czy Zachód miary i ładu, jasnych prawd i zasad (krótko: systemu – uporządkowanej władzy dys-

⁵³ Ibidem, s. 12.

⁵⁴ J. Derrida: *L'écriture et la différence*. Paris 1967, s. 60.

⁵⁵ M. Foucault: *Préface*, [w:] M. Foucault: *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris 1961, s. II (wyd. I; następne wydania pozbawione są tej przedmowy).

kursu), byłby zdolny anektować doświadczenie tak odmienne (nie-dyskursywne), nie niweczając go przy tym, czy byłby w stanie przyjąć na łonie Tego Samego to, co Inne, nie usiłując jednocześnie upodobnić go do siebie.

Jakkolwiek okres przymusowej normalizacji, cywilizowania "dzikiego" (tj. Innego) jest już tylko nieślawnym wspomnieniem, to jednak europocentryzm nadal – choć w zmienionej postaci – ujawnia swą ekspansję. Albowiem Zachód rządzony, przypomnijmy to miano, "rozumem kolonizacyjnym", jest – a Foucault ujawnia to raz po raz w analizach szaleństwa, więzienia, systemu prawnego, seksualizmu, psychologii, medycyny⁵⁶ – z gruntu represyjny.

Zachód, od początku do dziś dnia, mówiony, a także, co nie jest bez znaczenia (jeśli sięgnąć nie tylko do litery, ale także do rysunku np. w Altamirze czy Lascaux), pisany, z pewnością nie jest zdecydowany wyrzec się swego języka, zamilknąć, przestać komunikować. A przecież oparty jest na komunikowaniu i represjonuje tego, kto komunikację zakłóca, tego, kto nie uczestniczy w jasności jego *ratio*. I w ten to właśnie sposób rozum zachodni swego Innego, bliźniaczą i symetryczną postać – Szaleństwo – wypchnął w milczenie⁵⁷. Nie jest zatem Zachód zdolny wyrzec się zmuszania do słuchania – i do posłuchu – gdyż ten, kto mówi – jeśli nie dopuszcza dialogu, a Zachód go nie dopuszcza (nie ma dyskursu szaleństwa nad rozumem, tak jak rozumu nad szaleństwem – zauważa Barthes⁵⁸) – zmusza właśnie do milczącego posłuchu. Albowiem, konkluduje T. Komendant, "myśl współczesna zmierza w kierunku, gdzie Inny człowieka musi stać się Tym Samym, co on"⁵⁹.

Wydaje się, że również "początek", ów – wzmiankowany przez Foucaulta – "oszałamiający punkt", "noc początku", gdzie, być

⁵⁶ Por. M. Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris 1981; *Surveiller et punir...*; *moi, Pierre Riviere, ayant égorgé ma mere, ma soeur et mon frere...* Paris 1973; *Maladie mentale et psychologie*. Paris 1962; *Histoire de la sexualité; Le désordre des familles. Lettre de cachet des Archives de la Bastille*. Paris 1982; *Naissance de la clinique. Une archeologie du regard medical*. Paris 1978.

⁵⁷ Por. M. Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris 1981, s. 56 i n.

⁵⁸ R. Barthes: *Savoir et folie*. "Critique" 1961, nr 174, s. 917.

⁵⁹ T. Komendant: *Charakter pisma*. "Nowy Wyrzaz" 1977, nr 7, s. 78.

może, tkwią korzenie Zachodu, jest mu niedostępny. Moment nie znający *principium individuationis*, doświadczenie dionizyjskie, boga szału, upojenia⁶⁰, doświadczenie niekomunikowalne, nie dające się zwerbalizować, nie pozostawiające czasu do namysłu, miejsca na refleksję, bo nie dopuszczające dystansu, odległości, stosunku chłodu, nie pozwalające usytuować się w pozycji świadka, obserwatora, lecz zmuszające do ekstatycznego uczestnictwa. Doświadczenie znane Europie przez wieki, przyjmujące postać greckich kroniów i dionizjów, rzymskich saturnaliów czy średnio-wiecznego karnawału⁶¹, lecz potem zagubione – albo, lepiej, stłumione i wyparte – przez systemowy rozum naszej kultury, i dziś przejawiające się – być może – w karłowatej i nędznej formie południowoamerykańskiego karnawału, święta, które, czasowo zawieszając porządek codzienności, ma funkcję wyłącznie ten porządek potwierdzać. "Rytualna forma zakwestionowania wpisuje się w ten sposób w dziedzinę strategii, które pozwalają władzy powracać okresowo z nową żywotnością"⁶². Zakwestionowanie mające funkcję odnowienia, oczyszczenia systemu społecznego, katartycznego usunięcia sił negatywnych, jest ostatecznie niczym innym jak tylko ponowną, efektywną konsolidacją. Ale tego typu odwrócenie porządku nie wydaje się być dobrą – ani tym bardziej możliwą – drogą odzyskania pierwotnego doświadczenia.

Może jeszcze – akcentowany jest wyraźnie – erotyzm (i tak bliskie mu doświadczenie śmierci) byłby, jako usiłowanie wymknięcia się językowi, jego zewnątrzem. Erotyzm dający się wyjaśnić (podobnie jak dionizyjskość) w kategoriach "ekonomii generalnej" Bataille'a, ekonomii straty, czystego marnotrawstwa, bezproduktywnego wydatkowania energii dla samego wydatkowania, ekonomii działań nie odsyłających do przyczynowości, podejmowanych ze względu na nie same, ze względu na terażniejszość, natychmiastowy skutek, nie mających prowadzić do niczego, odwrotnie niż

⁶⁰ Por. F. Nietzsche: *Narodziny tragedii czyli hellenizm i pesymizm*. Przeł. L. Staff. Warszawa 1907.

⁶¹ Por. M. Bachtin: *Twórczość Franciszka Rabelais'ego a kultura ludowa średnio-wieczna i renesansu*. Przeł. A. i A. Goreniewie. Kraków 1975.

⁶² G. Balandier: *Anthropologie politique*. Paris 1967, s. 137.

tradycyjne Europie formy działalności podejmowane ze względu na coś innego, na późniejsze rezultaty, odsyłające do przyszłości, a zatem formy działalności celowej, pracy⁶³.

Alternatywa myśli współczesnej

Język – w którym myślimy – stanowiący dla nas proste przedstawienie (odbicie) świata jest, być może, konsekwencją podmiotowo-przedmiotowej relacji wyłączenia, która, wyraźnie wyartykułowana u Kanta, gdy ten wyznacza perspektywę jej widzialności, skłania go do milczenia na temat języka, zaanektowanego przez podmiot, sprowadzonego do jego funkcji i wkraczającego w "epokę przejrzystości i neutralności". I poprzez tę właśnie regulację usiłujemy zrozumieć świat, obstając uparcie przy dystansie, jak gdyby wyraźnie można było widzieć jedynie z odległości, jak gdyby wiedza nieodmiennie musiała być znaczone chłodem skupionego badacza (gdyż chłód to jedyna dopuszczalna temperatura relacji poznawczej), a więc dalej multiplikujemy metaforyczne znaczenie heglowskiej "sowy Minerwy"⁶⁴.

Język przedstawienia to zatem komunikowanie znaczeń stałych i niezmiennych niczym platońskie idee, znaczeń, których nie narusza materialność wypowiedzi ani zapisu (owych podrzędnych środków przekazu), znaczeń niczym prawda Augustyna, która trwa wiecznie i nie ginie nawet wówczas, gdy giną rzeczy prawdziwe, tak jak materialna tkanka pisma, która "znika wraz z ukonstytuowaniem sensu".

Ale w tej perspektywie pewne projekty, którym – zadufani w moc rozumu – chętnie przypisujemy deprecjonujące miano mistycyzmu, projekty, jak choćby "doświadczenie wewnętrzne" Bataille'a⁶⁵ wykwitające raz po raz na tak przecież racjonalnym gruncie Europy, w mniejszym stopniu byłyby poszukiwaniem niekwestionowalnych ośrodków dla myśli i rękojmi dla świata,

⁶³ Por. G. Bataille: *La part maudite précédé de La notion de dépense*. Paris 1967.

⁶⁴ Por. J. Garewicz: *O metaforze w filozofii: Sowa Minerwy*, [w:] *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*.

⁶⁵ G. Bataille: *L'expérience intérieure*. Paris 1980.

bardziej za to pewną alternatywą dla refleksji, alternatywą nieodmiennie towarzyszącą poprzez dzieje panującej nam *ratio*, która usiłuje zniweczyć przeciwstawne człony stosunku wyłączenia formułując milczący domysł, czy istotnie relacja ta jest konieczną i nieuniknioną perspektywą poznawczą.

Tekst ten, daleki rzecz jasna od wysiłku restytuowania tradycyjnie mistycznych prądów teoriopoznawczych (a Bataille wyraźnie przecież odżegnuje się od mistycyzmu), chce tylko widzieć w nich symptom pewnej ogólnej tendencji drażącej podskórnie wielowiekową tradycję racjonalnej metafizyki, chce widzieć w nich zapowiedź – choćby odległą, pośrednią i enigmatyczną – dokonujących się obecnie przewartościowań w poglądach na język.

Rozlegające się współcześnie głosy, głosy brzmiące coraz donośniej i dochodzące z różnych stron (obok bowiem komentowanego tu tzw. "drugiego strukturalizmu", jeśli w ogóle przystać na to miano, nie należy zapominać o niektórych dokonaniach fenomenologii, hermeneutyki i Heideggera) składają się na pewien ogólny obraz demistyfikacji naszych przekonań co do charakteru języka traktowanego – powszechnie – jako prosty środek komunikowania. Ujawniają, że wiara w jego neutralność (niczym neutralność plastycznego tworzywa) i przejrzystość (niczym przejrzystość źródlanej wody) jest tylko fantomem.

Bo przecież udowadnia się nam bezustannie (posiłkując się niekiedy, jak czynią to choćby Sapir i Whorf, obszernym materiałem empirycznym), że to właśnie język wyznacza naszą wizję świata, strukturuje nasz sposób jego poznawania, strukturuje świat, tak iż rzeczywistość ujęta w różnych językach zdaje się być inną rzeczywistością. "Idea – napisze Canguilhem – że język jest siatką dla doświadczenia nie jest nowa"⁶⁶. Był bowiem siatką dla rzeczy w klasycyzmie, tak jak w Renesansie ich sygnatura. I ten jego aspekt skomentuje wyraźnie Wittgenstein – "Granice mego języka

⁶⁶ G. Canguilhem: *La mort de l'homme ou l'épuisement du cogito*. "Critique" 1967, nr 242, s. 610.

oznaczają granice mego świata" ⁶⁷. "Ale idea, że sama siatka wymaga rozszyfrowania oczekiwała, by ją sformułować" ⁶⁸.

Staje zatem przed współczesną refleksją wybór, trudny wybór, gdyż "możliwe jest – snuje przypuszczenia Foucault – że na zawsze zabroniono nam myśleć naraz byt człowieka i byt języka, możliwe, że jest tu jakaś nieusuwalna luka (w której właśnie istniejemy i mówimy), tak że trzeba zaliczyć do urojeń wszelką antropologię, w której problemem byłby byt języka, wszelkie koncepcje języka czy znaczenia, które chciałyby osiągnąć, objawić i wyzwolić byt właściwy człowiekowi. Być może tu zakorzenia się najistotniejszy filozoficzny wybór naszej epoki" ⁶⁹. Wybór tym bardziej trudny, gdyż "jesteśmy zupełnie bezradni, by myśleć migotliwy, choć szorstki byt języka, podczas gdy stara teoria przedstawienia czeka gotowa" ⁷⁰, aby zaoferować rozleniwionemu rozumowi spokojne bytowanie w przezroczystości neutralnego znaku, gdzie miejsce Boga przejąłby w wieczne władanie człowiek. A Foucault twierdzi uparcie, że "nigdy w kulturze zachodniej byt człowieka i byt języka nie mogły współistnieć i artykułować się nawzajem. Ich niewspółmierność była jedną z fundamentalnych cech naszego myślenia" ⁷¹.

A zatem alternatywa jest prosta: albo myśleć byt człowieka, ale wówczas – jak chce antropologia – język jest funkcją podmiotu, albo też myśleć byt języka, a wtedy – wedle określenia Nietzschego – podmiot, człowiek (podobnie jak i Bóg) jest przyzwyczajeniem naszej gramatyki.

Rozstrzygnięcie jest sprawą przyszłej refleksji, choć, jak się wydaje, jeśli wybrać pierwszy człon alternatywy, jeśli opowiedzieć się po stronie dialektyki, to zapoznaje się język, wpisana weń władzę, wybory przezeń dokonane, gubi się jego specyfikę, charakter materialnie utrwalonego śladu (pismo), sprowadzając go

⁶⁷ L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Przeł. B. Wolniewicz. Warszawa 1970, s. 67.

⁶⁸ G. Canguilhem: *La mort de l'homme...*, s. 610.

⁶⁹ M. Foucault: *Les mots...*, s. 350.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

w ramach klasycznej wersji znaku do prostej komunikacji, do roli zinstrumentalizowanego nośnika dla znaczeń, obstając tym samym przy uobecniającym Przedstawieniu, a pomijając to, co dlań konstytutywne: Gramatykę i Retorykę.

Może trzeba zatem – biorąc na swe barki wszelkie konsekwencje "śmierci człowieka", człowieka, który "uległ zatarciu niczym na granicy morza twarz na piasku"⁷² – pozostać w języku podejmując trudny i raczej obcy kulturze Europy wysiłek mówienia o mówieniu i pisania o pisaniu, bo – jak mówi Gadamer – "utworzenie pojęcia «język» zakłada uświadomienie sobie faktu, że się mówi. Jest to jednak rezultat pewnego ruchu refleksyjnego, w wyniku którego człowiek już nie tylko mówi, lecz i nabiera dystansu do tego, że mówi. Właściwa zagadka języka polega zaś na tym, że w rzeczywistości nigdy nie potrafimy tego zrobić do końca. Myślenie o języku nie jest nigdy w stanie wyprzedzić języka"⁷³. Może trzeba milcząco wyrazić zgodę, by – jak chce Foucault – język "mówił się sam", bo przecież – zaświadcza Nietzsche – "myśl przychodzi, gdy «ona» chce, a nie gdy «ja» chcę"⁷⁴, może trzeba dostrzec dotychczasowe ograniczenia humanistyki, ograniczenia tak powszechne, że niemal nie uświadamiane, tak nieoddzielne od refleksji, że całkiem przesłaniające swą postać spokojną oczywistością.

A w tej perspektywie nie budzą już zdziwienia i nie oszałamiają słowa Lacana: "Jesteśmy nie istotami mówiącymi, lecz mówionymi, nie istotami myślącymi, lecz myślonymi", te i inne słowa, słowa Nietzschego, Derridy, Foucaulta, Deleuze'a będące – być może – symptomami nowej, tworzącej się z wolna na naszych oczach *episteme*, której nieodpartą diagnozę daje Foucault: "Za naszych dni można już myśleć tylko w pustce po zniknięciu człowieka. Bo pustka nie pogłębia braku, nie pozostawia luki do wypełnienia. Jest niczym więcej, niczym mniej, jak tylko wyrównaniem terenu, w którym nareszcie znów można myśleć"⁷⁵.

⁷² Ibidem, s. 389.

⁷³ H.G. Gadamer: *Człowiek i język*. Przeł. K. Michalski, [w:] H.G. Gadamer: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, oprac. K. Michalski. Warszawa 1979, s. 49–50.

⁷⁴ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*. Przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1906, s. 25.

⁷⁵ M. Foucault: *Les mots...*, s. 353.

W świecie, który pozbawiony zostaje ośrodka krystalizacji, gdy rękojmie, punkty oparcia dla jego sensów (znaczeń) uległy – jak Bóg – albo właśnie ulegają – jak człowiek – zakwestionowaniu, język staje się hieroglifem, który – jak chce Deleuze – zmusza do myślenia. Co więcej – do ponownego przemyślenia. I jakby nie dość na tym – do bezustannego przemyśliwania na nowo tego wszystkiego, co zachodnia metafizyka ustanowiła, skutkiem wielowiekowej tradycji, jako oczywistość. Bo przecież – przypomnijmy – "nie ma logosu, są hieroglify".

I nawet jeśli komentowane tu poglądy nie rozstrzygają wszystkich problemów, a z pewnością tak właśnie jest, bo przecież myśl ludzka nigdy w swych dziejach nie zdołała tego uczynić (zbyt mocno wpisane w nas jest doświadczenie niepowodzenia Heglowskiego pragnienia realizacji wiedzy absolutnej), to niewątpliwą wagę mieć będzie postawienie kwestii języka, próba ujawnienia właściwego mu bytu, uwolnionego od nawarstwionych metafizycznych przesądów. Bo choć kultura nasza jest kulturą pisaną, to sama zapomniała o tym rozstrzygającym przecież fakcie, zagubiła, przesłoniła "migotliwy, choć szorstki byt języka", który, wspólnie, powoli, z trudnością, zaczyna się artykułować.