

Andrzej Miś

Humanizm - antyhumanizm - postmodernizm - dekonstrukcjonizm

Sztuka i Filozofia 2, 11-37

1990

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.

Andrzej Miś

HUMANIZM - ANTYHUMANIZM - POSTMODERNIZM - DEKONSTRUKCJONIZM*

Sprzężoną ze sobą para pojęć: "humanizm - antyhumanizm" pojawia się coraz częściej we współczesnej refleksji filozoficznej. Przy tym warto zauważyć, że pojęcie pierwsze - humanizmu - dość już zbanalizowane, zaczęło odzyskiwać utracone sensy - czy nawet zyskiwać nowe - wtedy dopiero, gdy zyskał na sile i znaczeniu nurt antyhumanizmu. W tekście niniejszym chciałbym zastanowić się nad owymi pojęciami: zbadać ich treściową zawartość i granice stosowalności, dotrzeć do przesłanek humanistycznego i antyhumanistycznego myślenia, określić przydatność obu tych kategorii dla filozoficznych interpretacji.

Najbardziej dzisiaj rozpowszechnioną formą antyhumanizmu jest dekonstrukcjonizm. Termin "dekonstrukcja" wprowadził do technicznego języka filozofii Jacques Derrida, choć dzisiaj słowo to używane jest przez wielu autorów. Dekonstrukcjonizm uważa się w związku z tym za taki sposób myślenia, który uformował się dopiero w ostatnich latach. Nie wydaje mi się to słuszne - chciałbym więc zaproponować, aby dekonstrukcję traktować jako jedną z bardzo rozpowszechnionych i od dawna stosowanych w pracy filozoficznej procedur badawczych. Utworzenie terminu /a dokładniej: przejęcie go z lingwistyki i nadanie mu filozoficznego sensu/ umożliwiło jedynie wyodrębnienie dekonstrukcji ze spłotu innych dyskursów i ujrzenie jego osobliwości. Myślę bowiem, że termin "dekonstrukcjonizm" może się wykazać wielką nośnością

teoretyczną, że powinien stać się poręcznym narzędziem interpretacji historii filozofii. Przy takim ujęciu nie wiązałyby się już dekonstrukcjonizmu z przemijającymi wydarzeniami naszej współczesności - co prowadzi do traktowania tej idei jako "jeszcze jednej filozoficznej mody", którą najlepiej byłoby zlekceważyć. Pozwoliłoby to oddzielić najbardziej jaskrawe, krzykliwe, przesadne formy współczesnego dekonstrukcjonizmu od samej tej idei, ważnej i wartej tego, aby poddać ją poważnej analizie.

Zanim jednak zacznę mówić o dekonstrukcjonizmie, przedstawię pokrótce ideę, przeciwko której dekonstrukcjonizm skierował swój krytyczny impet, z negacji której wyrósł. Chodzi oczywiście o ideę humanizmu. Następnie omówione zostaną zasady myślenia antyhumanistycznego. Z kolei - jako przejście do rozważań nad dekonstrukcjonizmem - będą poddane interpretacji pojęcia modernizmu i postmodernizmu.

Humanizm

Termin "Humanismus" utworzony został dopiero w 1808 roku przez F.J. Niethamera, który - jak pisze Paul O. Kristeller - "kładł nacisk na studium klasyków greckich i łacińskich w szkolnictwie średnim w opozycji do podnoszonych wówczas żądań o bardziej praktyczne i scientyficzne ukierunkowanie kształcenia"¹. Oczywiście takie słowa jak "humanista" czy "studia humanitatis" istniały i były używane od dawna. Dzisiaj "humanistycznymi" nazywa się tak różne teorie, postawy i zainteresowania, że wprowadzenie nowej - choć nawiązującej do pewnych utartych znaczeń - projektującej definicji humanizmu nie wydaje się zbyt dużym uroszczeniem. Taką definicję chcę właśnie zaproponować.

Wychodzę przy tym od przekonania, obecnego w wielu epistemologicznych teoriach, że świadomość człowieka jest podporządkowana ludzkiej działalności praktycznej, co oznacza między innymi - bo stwierdzenie to należałoby wielostronnie dookreślić - że w poznaniu chodzi o określenie wyznaczników, uwarunkowań, determinant owej praktyki. Pytania, jakie sobie zadaje człowiek, nie są więc przypadkowe, lecz ostatecznie dotyczą jego sytuacji

w świecie. I otóż właśnie pytając o wyznaczniki swojej egzystencji człowiek musi stanąć przed kwestią następującą: czy on sam względem owych wyznaczników zajmuje /albo ma choćby' szansę zająć/ postawę podmiotową, czy też jest jedynie przedmiotem, wystawionym na ich oddziaływanie? Problem w tym pytaniu zawarty nazywam kwestią komunikacji, ponieważ chodzi tu o wielostronną łączność człowieka ze sobą, z innymi i ze światem zewnętrznym /por. łacińskie "communicatio" - społeczność, obcowanie, wspólnota, uczestnictwo/².

Łatwo spostrzec, że pytanie to jest tzw. pytaniem dopełnienia - dopuszcza więc wiele odpowiedzi. W istocie w historii myśli ludzkiej rzadkie są przypadki, kiedy to odpowiadając na to pytanie zajmowano stanowiska skrajne - głosząc tezę o absolutnej ludzkiej wolności, podmiotowości i komunikacji, bądź o absolutnej niewoli, urzeczowieniu i braku jakiegokolwiek łączności. Najczęściej spotykamy odpowiedzi kompromisowe. Dla naszych potrzeb skonstruujemy jednak dwa modelowe rozwiązania kwestii komunikacji.

Pierwsze jest wyrazem doświadczenia ludzkiej wolności /albo też - co chyba nawet częstsze - objawem tęsknoty do podmiotowej formy egzystencji czy choćby nadziei na nią/. Gdy człowiek jest wolny - albo gdy mu się wydaje, że zdobył czy też zdobędzie wolność - siebie pojmuje jako podmiot wobec zewnętrznej i "wewnętrznej" rzeczywistości. Taki człowiek jest pewien siebie: zna on swoje zamiary, uznaje je za oczywistą wartość i jest przekonany, że potrafi je urzeczywistnić. Dopełnieniem tego obrazu jest specyficzne pojmowanie rzeczywistości jako czegoś, co można poznać, nad czym można zapanować, co daje się kontrolować. Krótko mówiąc: doświadczenie wolności prowadzi do myśli, że możliwa jest niezakłócona komunikacja z sobą /teza o przejrzystości podmiotu dla samego siebie i teza o całkowitej władzy człowieka nad wszystkimi siłami w nim tkwiącymi/, z rzeczywistością zewnętrzną /zdobywczy optymizm poznawczy, teza o możliwości opanowania świata przyrodniczego i społecznego/ oraz z innymi ludźmi /teza o zasadniczej jedności gatunku ludzkiego, o możliwości porozumienia między ludźmi itd./. Zespół tych przekonań to właśnie teza humanizmu.

Jest ona wyrazem optymistycznej ufności człowieka wobec świata, siebie samego i innych ludzi. Natomiast rozwiązanie negatywne kwestii komunikacji - czyli teza antyhumanizmu - wyrasta z nieufności, jest przejawem poczucia niemocy i niewiary w siebie, a niekiedy świadomości zniewolenia i osaczenia, porażki i niespełnienia. Kiedy się siebie pojmuje jako zniewolonego - na stałe czy czasowo - przez świat zewnętrzny lub /oraz/ siły ukryte wewnątrz ludzkiego ciała czy ludzkiej psychiki, to świat i sam człowiek nie są już traktowani jako coś, co jest dane, co można opanować, nad czym można sprawować kontrolę, co więc jest przejrzyste, bez tajemnic, jeśli nie poznane, to poznawalne itd. Przeciwnie: świat jawi się wtedy jako tajemnica, jest obszarem niepewności, w którym wszystko może się zdarzyć. Dotyczy to nie tylko świata przyrodniczego, ale także bytu społecznego oraz drugiego człowieka - co oznacza, że neguje się zasadę intersubiektywności, porozumienia i zrozumienia. Jest jasne, że tak myślący /albo tylko tak czujący/ człowiek nie może ujmować siebie jako podmiotu /czy to działalności praktycznej czy podmiotu poznania/, że widzi on siebie jako przedmiot działania sił, nad którymi nie panuje i których nie może rozpoznać. Przy tym albo się sądzi, że jest to nieprzekraczalna ludzka kondycja, albo też ma się nadzieję, że sytuacja może ulec zmianie - mamy wtedy do czynienia z antyhumanizmem skrajnym, bądź w różny sposób ową skrajność łagodzącym.

Dwie te przedstawione wyżej tezy /czy może zespoły tez/ - tezę humanizmu i tezę antyhumanizmu - należy odróżnić od dyrektywy humanizmu i dyrektywy antyhumanizmu. Mówiąc o humanizmie ma się na myśli najczęściej ową dyrektywę - przekonanie, że człowiek jest najwyższą wartością i że przeto dobru człowieka, jego szczęściu i rozwojowi wszystko powinno być podporządkowane. Łatwo spostrzec, że takie zalecenia można głosić tylko wtedy, gdy zakłada się możliwość poznania czy samopoznania człowieka /nie tylko - by tak rzec - samego w sobie, ale i w relacjach łączących go z innymi i ze światem/, gdy dopuszcza się, że człowiek może utworzyć wspólnotę z innymi /bo nie chodzi tu o jakiegoś jednego człowieka, ale o cały gatunek ludzki/, gdy widzi się szansę na opanowanie przez ludzkość warunków jej egzystencji - gdy więc przyjmuje się tezę humanizmu.

Zauważmy przy tym, że uznając człowieka za najwyższą wartość /za miarę wszechrzeczy/ nie ma się na myśli każdego empirycznie tu i teraz żyjącego człowieka³. Jeśliby tak było, zasada humanizmu unicestwiałaby się sama - ludzie bowiem wykonują tak wiele sprzecznych ze sobą działań, tak różne są ludzkie intencje i wartości, że akceptując je wszystkie nie akceptowałoby się niczego, zrównywało się ze sobą wszystkie postęпки i zasady, a więc właśnie rezygnowało z jakiegokolwiek wartościowania. Głosząc dyrektywę humanizmu wprowadza się więc rozgraniczenie na esencję i egzystencję człowieka - i twierdzi się, że możliwe jest dotarcie do owej esencji, do człowieczeństwa samego w sobie, które następnie pragnie się urzeczywistnić. Tak więc stwierdzmy, że humanizm to albo określona teza dotycząca ludzkiej kondycji, albo dyrektywa, traktująca pewną formę ludzkiej egzystencji za wartość; dyrektywa zakłada ową tezę, ale i teza zawiera w sobie dyrektywę, bo jest ona równocześnie w swej intencji opisem faktu i artykulacją powinności, tak jak każda wypowiedź o istocie.

To właśnie - że humanizm jest nie tylko koncepcją etyczną, ale że zawiera w sobie określoną ontologię i epistemologię - pokazała dzisiejsza myśl antyhumanistyczna, odsłaniając w ten sposób głęboką filozoficzną treść tego pojęcia. Jeśli przez humanizm będziemy rozumieli tylko pewną postawę polegającą na zainteresowaniu się człowiekiem i jego sprawami, albo też dyrektywę nakazującą owo zainteresowanie - pozbawimy się możliwości lepszego zrozumienia struktury ludzkiego myślenia.

Idea humanizmu /a także antyhumanizmu/ obecna jest bowiem nie tylko w filozofii. Łatwo odnaleźć ją można na przykład w pedagogice czy też w samej koncepcji wychowania. Epoką, w której zyskała ona największe wzięcie, było Oświecenie, zwłaszcza francuskie. To, co składa się na oświeceniowe myślenie - a więc zasada krytyki /rzeczywistość postawiona przed trybunał rozumu/, zasada postępu, walka z metafizyką i akces do empiryzmu, idea uniwersalności rozumu, uznanie dla nauk przyrodniczych, idea równości i wolności, wreszcie właśnie idea wychowania - jest wyrazem /uzasadnionego przez zachodzące zmiany polityczne i ekonomiczne/ optymizmu, poczucia mocy i wolności. Jak już pisałem: w

takiej sytuacji człowiek wydaje się sobie przejrzysty, inni zrozumiali, świat poddający się poznaniu i możliwy do opanowania, znika ciemność i tajemnica - i możliwe się także wydaje, że dziecko a nawet człowiek dorosły mogą zostać, jeśli umiejętnie podejść do tego zadania, ukształtowani wedle rozumnych zasad, wychowani na "lepszego człowieka" czy "bardziej człowieka". Nie trudno w myśleniu takim dojrzeć zasadę humanizmu i to w dość radykalnej wersji.

Zasada nadziei, która rządzi powstawaniem takich myśli, rzadko kiedy rzuca całkowicie świadomość trudności, jakie czekają ludzkość na drodze dochodzenia do pełnej komunikacji: to nie prosty szlak, trakt królewski - to raczej labirynt.

Symbol labiryntu bywa często używany w rozważaniach nad ludzkim losem; nic w tym dziwnego, gdyż jest to przecież jedna z najstarszych figur myślowych, jakimi posługuje się ludzkość. Mircea Eliade tak o tym pisze: "Wejść do labiryntu i wyjść z niego - oto rytuał inicjacji par excellence, a jednak każdą egzystencję, nawet najmniej burzliwą, można porównać do drogi w labiryncie"⁴.

Istnieją jednak dwie odmienne wersje owego mitu człowieka w labiryncie. Według wersji pierwszej kondycja ludzka polega na szukaniu i walce; bywa, że nie dochodzi się do niczego i traci się swoje życie w zmaganiach z losem - ale szczególnie przemysłni, wytrwali i dzielni /albo tacy, którym się po prostu poszczęści/ przewyciężają niebezpieczeństwa i odnajdują drogę. Człowiek wie, że w labiryncie istnieje wiele ślepych dróg i że trzeba przejść całą drogę, aby dojść do celu; pomyłki, fałszywe kroki są nieuniknione - ale ostateczny sukces jest możliwy. Taki sens przypisać można mitowi Tezeusza, taką wymowę mają też labirynty w kościołach katolickich /symbolizują drogę do Ziemi Świętej, ale ta pielgrzymka odsyła z kolei do drogi, jaką każdy musi przejść do Królestwa Bożego/. Jest to humanistyczne rozumienie tego symbolu czy też raczej taki symbol zawiera humanistyczne przesłanie.

Ale są i inne labirynty: bez wyróżnionego centrum, a więc i bez wyjścia; tu każdy krok naprzód prowadzi donikąd; ostateczne zwycięstwo nie jest możliwe, pozostaje tylko błąkanie się.

Eliade wytropił mit labiryntu wyposażony w taki sens u Polinezyjczyków z plemienia Maori⁵. Taki labirynt byłby, oczywiście obrazem człowieka namalowanym przez antyhumanistę.

Antyhumanizm

Do mitu labiryntu, rozumianego w ten drugi sposób, nawiązali Gilles Deleuze i Felix Guattari w książce zatytułowanej "Rhizome". Autorzy swój labirynt - obraz bytu, myśli, sensu, losu - nazwali rhizomą. Rhizoma to roślina o poplątanych i długich korzeniach, nie wiadomo gdzie się zaczynających i kończących; nie można też odróżnić ich od właściwej rośliny, bo korzenie również unoszą się nad ziemią. Książka napisana jest w postmodernistycznym stylu - sama więc korzysta z wypowiedzianych czy raczej sugerowanych w niej przekonań - toteż trudno ją streścić w formie jasno wyrażonych tez. Najważniejszą właściwością rhizomy /już nie rośliny, lecz symbolu, nowego mitu/ jest to, że każdy fragment może się łączyć z każdym innym, nie ma wyróżnionego centrum, ze względu na które można by mówić o rhizomie jako określonej jedności czy całości; jest tylko wielość - rhizoma może być rozerwana, rozcięta w dowolnym fragmencie, nic tam nie wyrasta jedno z drugiego, nie ma żadnej głębokiej struktury /tzw. "zasada kartografii i dekalkomanii"/, wyrażając się językiem książki/. Świat nie jest więc drzewem /a to porównanie jest również stare i rozpowszechnione jak symbol labiryntu/, w którym panuje określony przejrzysty porządek, poszczególne elementy są od siebie wyraźnie oddzielone i każdy spełnia swoją funkcję; świat /ale i człowiek - ja sam i inny, społeczeństwo, tekst, rozum, filozofia itd./ jest rhizomą; czymś nieokreślonym, spletanym, pozbawionym struktury, anarchicznym. W tak rozumianym świecie tak rozumiany człowiek musi uznać za nierealizowalne dążenie do komunikacji.

Obrazy to na tyle wyraziste, że nie ma potrzeby przekładać ich na pojęciowy język antyhumanistycznej teorii. Skądinąd zresztą antyhumanistyczne myślenie bardzo często przybiera formę odmienną od suchych filozoficznych traktatów, prowadzi swój dy-

skurs korzystając z artystycznych, środków artykulacji, bądź też po prostu wyraża się w utworach literackich. Jak już pisałem, pytanie o komunikację /i humanistyczna czy antyhumanistyczna odpowiedź na nie/ wyrasta z ludzkiej praktyki życiowej - nie zostało więc wymyślone przez filozofów w zaciszu ich gabinetów, lecz zostało narzucone przez życie, a więc musiało być podjęte przez każdego.

Oczywiście idea humanizmu /a pisząc tak mam na myśli i tezę i ideę/ była krytykowana nie tylko przez artystów, ale i teoretyków, używających języka pojęciowego. Przy tym była to krytyka podwójna: dotyczyła kwestii teoretycznych - ale i skutków praktycznych zaakceptowania humanistycznej idei.

Zacznijmy od tej drugiej sprawy. Pisałem już, iż humanistyczne myślenie bardzo często popada w wewnętrzną sprzeczność. Oto na początku zwolennik humanizmu głosi, że człowiek jest najwyższą wartością. Sugeruje się tu, że chodzi o każdego człowieka - gdyby bowiem sugestii tej /czy zapewnienia/ zabrakło, humanista mógłby zostać oskarżony o to, że po prostu głosi przewagę jednej jakiejś grupy społecznej, najczęściej swojej, nad innymi. Sens dyrektywy humanizmu odczytamy wtedy, gdy zrekonstruujemy stojącą za nią tezę: że możliwa jest międzyludzka komunikacja, a więc zniesienie sprzeczności i eliminacja walk, że ludzkość zdolna jest zbudować trwałą wspólnotę i stać się "człowiekiem zbiorowym". Jeśli ową możliwość ogłasza się jedynie - apelując do rozumu czy sumień ludzi z nadzieją, że otworzą im się oczy i zrozumieją swoje powołanie - wtedy humanista jest prorokiem czy moralizatorem, zazwyczaj zresztą nie słuchanym i bezsilnym. Jeśli jednak chce się urzeczywistnić dyrektywę humanizmu, trzeba zrezygnować z zasady, że dobro każdego ma się na względzie, gdyż wtedy - w obliczu tak różnorodnych i sprzecznych nawzajem ludzkich dążeń i wartości - doszłoby do samouniastwienia wyjściowego zamierzenia. Toteż humanizm - powiadają co bardziej zagorzali jego przeciwnicy - prowadzi do terroru: w imię człowieczeństwa /tzn. tego, co arbitralnie za człowieczeństwo się uważa, co przypisuje się ludzkiej naturze/ zwalcza się i represjonuje realnych ludzi.

Nic więc dziwnego, że ta niepokojąca możliwość ukryta w tak

szlachetnej w swych zamiarach idei była często przez różnych myślicieli rozważana. Zacytujmy Tadeusza Krońskiego: "Gdziekolwiek i kiedykolwiek w historii odzywał się chrzest spadającego topora, rozpalano stosy i przygotowywano tortury, człowiek jako taki nie był krzywdzony i zabijany, bo idea, z rozkazu której ginął, nie była wymierzona przeciw niemu. Prześladowany był heretyk i katolik, żyd i muzułmanin, rojalista i republikanin, reakcjonista i wolnomularz - ale nie człowiek. Bo nie dla żadnej innej idei ludzkość krwawiła od prześladowań, ale po to, aby ocalić człowieka"⁶. Nie pada tu słowo humanizm, ale jest to może jedno z najostrejszych oskarżeń humanistycznego myślenia, które i przedtem i potem było podejrzewane, że może prowadzić do represyjnej polityki.

Oceniając ten zarzut warto sobie uprzytomnić, że idea humanizmu nie tyle prowadzi do terroru, ile bywa używana jako jego legitymizacja i sankcja. To nie sprzeczności tkwiące w humanistycznym myśleniu prowadzą do represji. Zasada humanizmu może być przedstawiona jako wyraz ludzkiego zniewolenia - jako tęsknota do lepszego świata, rodząca się z niemożności zapanowania nad światem realnie istniejącym. Sprzeczności owej rzeczywistości rodzą także represyjne postępowanie. Teoria /humanistyczna/ i praktyka /represyjna/ mogą więc niekiedy mieć wspólne źródło, mogą sobie towarzyszyć, ale nie można mówić o związkach przyczynowo-skutkowych między nimi. Krótko mówiąc: oskarżanie idei humanizmu o to, że prowadzi czy może prowadzić do praktycznych skutków nie do zaakceptowania, jest moim zdaniem o tyle nie trafiona, że zakłada się tu idealistyczne ujęcie związków między myśleniem i działaniem. /Skądinąd związek między poglądami filozoficznymi współczesnych humanistów i antyhumanistów a ich postawami politycznymi bywa czasem rozpatrywany - dość wspomnieć o związaniu się Heideggera z ruchem nazistowskim - ale tu nie mogę sprawy tej podjąć/.

Ta przedstawiona wyżej krytyka idei humanizmu jest niekiedy odrzucana z jeszcze innego powodu - także praktycznego. Powiada się mianowicie, że prowadzi ona do nihilizmu i przygotowuje grunt do wiary w nagą siłę, likwiduje pojęcie praw człowieka podważa tym samym sens walki o ich realizację. Po "śmierci

Boga" "Śmierć Człowieka" pozbawiłaby jednostki ludzkie jakiegokolwiek oparcia dla wyborów moralnych. Oczywiście zwolennicy takiego poglądu wiedzą, że "pojęcie «człowieka» jest przestarzałe"⁷, czynią więc określone wyobrażenie natury ludzkiej przedmiotem wiary /Paul Thibaud: "człowieczeństwo jest przedmiotem wiary, a nie wiedzy; jest ono nieokreślone, ale nie jest byle czym"⁸/, albo też - przeszedłszy fazę humanizmu, następnie jego krytyki i nie chcąc zostać z niczym - uznają je na zasadzie za-kładu Pascala bądź też - szukając oparcia - powracają do paradoksalnej "wyrozumowanej wiary" w transcendentny, "pozaludzki byt wartości"⁹.

Najbardziej znany współczesny tekst skierowany przeciwko humanizmowi to "List o humanizmie" Martina Heideggera¹⁰. Ponieważ nie jest moim zamiarem wyczerpująca analiza tego eseju, poprzestaną na takim sformułowaniu, które zdaje sprawę raczej z tego, jak Heideggera interpretowano /dokładniej: jak go najczęściej interpretowano¹¹/, niż z faktycznej zawartości tego utworu. Jest w nim bowiem wiele twierdzeń, które nie pozwalają nazwać go antyhumanistycznym manifestem - co więcej, swoje stanowisko, acz z wahaniem, Heidegger także nazywa słowem "humanizm"¹². Ale znajdujemy tu również słowa jednoznacznie krytycznie oceniające humanizm: "Wszelki humanizm bądź opiera się na metafizyce, bądź sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki. Wszelkie określenie istoty człowieka, zakładające wykładnię bytu bez pytania o prawdę bycia, jest świadomie czy nieświadomie metafizyczne /.../ każdy humanizm jest metafizyczny"¹³. Oczywiście Heidegger zarzuca humanizmowi nie to, że źle określa istotę człowieka, lecz to, że ją w ogóle określa, traktuje jak byt - podczas gdy człowiek jest egzystencją. Humanizm zasługuje więc dlatego na krytykę, że nie pozwala, aby "istotę człowieka myśleć bardziej pierwotnie"¹⁴. Krytykując humanizm, Heidegger dopuszcza jednak, że Bycie /das Sein/ uobecni się kiedyś i odsłoni przed człowiekiem, pojmowanym jako Przytomność /Dasein/. Dokona się to dzięki wysiłkowi poetów i myślicieli - w mowie: "Mowa to domostwo bycia. Pod jego strzechą mieszka człowiek. Stróżami domostwa są myśliciele i poeci. Ich stróżowanie polega na tym, że dokonują jawności bycia; dzięki ich opowieści jaw-

ność ta staje się mową i w mowie jest przechowywana"¹⁵. Inaczej mówiąc: Heidegger widzi możliwość swoistej komunikacji człowieka ze światem, a więc z sobą i z innymi. Derrida, interpretując Heideggera, radykalizuje jego tezy: według niego żadna komunikacja nie jest możliwa, bo jeśli dla Heideggera "mowa to domostwo bycia", to dla Derridy wszelka "mowa", każda "świadomość" jest "nomadyczna", nigdy niezakończona, nie osiągnąca celu.

Zastanówmy się teraz, jakie argumenty pozytywne przedstawiano, chcąc dowieść niemożliwości komunikacji /albo przynajmniej zwrócić uwagę na przeszkody, z którymi człowiek dążący do komunikacji może się zetknąć/.

Otóż destrukcji uległo przede wszystkim pojęcie podmiotu - ale tym samym i przedmiotu /krytyka metafizyki obecności/; zaczęto też podejrzliwie patrzeć na urządzenia /język - w przypadku filozofii i nauki, środki wyrazu artystycznego - w przypadku sztuki/ używane do nawiązywania komunikacji i -- po trzecie - krytycznie badać to, co dotąd uważane było za świadcstwo osiągnięcia kontakty człowieka z sobą, z innymi i z bytem /czyli teksty, dzieła sztuki/.

Chcąc przedstawić wszystkie te wysiłki, trzeba by przywołać bardzo wielu autorów z wielu dziedzin wiedzy /jeszcze jeden to dowód na to, że humanizm - i tym samym antyhumanizm - to idea pojawiająca się na wszystkich poziomach ludzkiego myślenia/. Tu więc zostaną oni raczej wymienieni niż dokładnie przedstawieni - i to w porządku, jaki każdemu z nich by się należał - w związku z wpływem na dzisiejszą świadomość i głębię oraz rozległość analiz.

Nie zamierzając odtwarzać przebiegu owego procesu, pozwolę sobie jednak na małą próbę zarysowania najkrótszej historii współczesnego antyhumanizmu, co stworzy także okazję do paru potrzebnych tutaj uwag terminologicznych.

Modernizm i postmodernizm

Otóż zespół mniej czy bardziej powiązanych ze sobą zjawisk w sztuce najnowszej /w tym i architekturze/, filozofii i nauce

- oraz w obyczajowości - które wyrastają ze sprzeciwu wobec tradycyjnego humanizmu, niekiedy przeradzając się w radykalny antyhumanizm, określany jest często nazwą "postmodernizmu". Aczkolwiek niekiedy - zwłaszcza w języku angielskim - słowa "modern" używa się w odniesieniu do pisarzy współczesnych, z czego by wynikało, że pisarz postmodernistyczny, to ktoś, kto wybiega w przyszłość, wyprzedza dzisiejszy stan literatury - to jednak częściej terminu "postmodernizm" używa się dla oznaczenia tych tendencji w kulturze współczesnej, które kontynuują - i najczęściej radykalizują - modernistyczną literaturę i filozofię z końca XIX i początków XX wieku. Tak to na przykład ujmuje Ihab Hassan¹⁶, choć Frederic Jameson¹⁷ szczyt - ale i koniec - ruchu modernistycznego datuje na przełom lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, używa więc terminu "modernizm" w znaczeniu o wiele rozleglejszym, niż się to zazwyczaj czyni. Czasem też podważa się przydatność pojęcia modernizmu¹⁸, a tym samym i postmodernizmu. Używa się też często - zamiennie - terminu "poststrukturalizm". Nazwa ta jest o tyle usprawiedliwiona, że strukturaliści - od Ferdynanda de Saussure'a do Claude Lévi-Straussa - rzeczywiście tworzyli jeden z tych nurtów myślowych, które przygotowywały nadejście postmodernizmu /myślę o strukturalistycznej idei języka jako systemu opartego na różnicach czy koncepcji człowieka "mówionego przez język" albo regulowanego przez głęboką strukturę mentalną/. Ale właśnie jest to jeden z wielu czynników - i tylko wtedy, gdyby udowodniło się, że rzeczywiście strukturalizm odegrał najważniejszą rolę w kreacji postmodernizmu, można by w pełni zasadnie używać nazwy "poststrukturalizm"¹⁹.

To, co wspólne było modernistom - tzn. artystom i myślicielom, którzy pojawili się w Europie na przełomie XIX i XX wieku - to przekonanie, że ich czas jest całkowicie inny od dotychczasowego, że nastąpił przełom czy nawet zerwanie z przeszłością. Zaczęto manifestować rozczarowanie dotychczasową kulturą i głosić jej upadek /decadence/. Niektórzy przyjmowali to ze zgrozą, inni z masochistyczną radością, jeszcze inni z nadzieją na nowe życie, które powstanie na gruzach starego świata. Nastroje nihilistyczne i katastroficzne - ale i wzmocnienie się rewolu-

cyjnych dążeń; ironia i autorefleksyjność - ale i sztuka zaangażowana - takie były między innymi symptomy tego stanu rzeczy. Jeśliby użyć przyjętego tu przeze mnie słownictwa, można by modernistyczne myślenie określić jako opanowane przez przekonanie, iż komunikacja człowieka z sobą, z innymi i z całym światem albo nigdy nie istniała - a ci, którzy o niej mówili, ulegali złudzeniom - albo właśnie została przerwana. Stąd w sztuce ucieczka w narkotyki, alkohol, erotyzm - traktowana jako poszukiwanie nowych sposobów zakorzenienia się w bycie; stąd eksperymenty formalne, uznanie dla sztuki prymitywnej - jako poszukiwanie nowych środków wyrażenia samego siebie i przedstawiania rzeczywistości. Rozum bowiem - ze swoją logiką, ze swoimi kategoriami - stał się czymś podejrzanym. Okazało się, że dawne jego wyobrażenia - że jest autonomiczny, od niczego innego niezależny i że przez to właśnie zapewnia człowiekowi status podmiotu - nie da się już utrzymać. Tym samym podejrzana stała się filozofia i nauka.

Już przecież analizy Marksa pokazywały, że ludzkie poznanie może być poddane takiemu ciśnieniu interesów ekonomicznych i politycznych, że człowiek poznający rezygnuje z dążenia do prawdy i zaczyna produkować fałszywą świadomość. Filozofia i nauka - a zwłaszcza wiedza społeczna - bardzo często bywa ideologią.

Nietzsche swoją niszczącą energią myślową kierował wprost przeciwko humanizmowi. "Nietzscheański obraz Grecji przedsokratecznej przeciwstawiał się więc z miejsca humanizmowi klasycyzmu, żywotnemu jeszcze w Niemczech i w Europie - pisze Janusz Kurczyński. Krytyka Sokratesa była krytyką racjonalizmu i pozytywizmu współczesnego z pozycji głębi niemieckiej /.../. która jest dionizyjska, tak samo jak dionizyjska jest filozofia niemiecka wypływająca z Kanta i Schopenhauera, pogłębiająca poglądy na etykę i sztukę /.../"²⁰.

Zresztą cała tzw. filozofia życia dokonywała krytyki ówczesnej kultury jako nie przystającej do potrzeb "życia" /kategorię tę rozumiano różnorodnie i specyficznie, stąd potrzebny jest cudzysłów/, fałszującej i krępującej jednostkę. Najgwałtowniej występowano przeciwko nadmiernym uroszczeniom rozumu teoretycz-

nego i wykazywano, że myśl ludzka podlega uwarunkowaniom, z których nie zdaje sobie sprawy, a które czynią ją narzędziem w służbie życiowych popędów. Negacja naukowego obiektywizmu, relatywizm poznawczy i aksjologiczny, utrata wiary w możliwości racjonalizacji życia jednostkowego i społecznego, odrzucenie pojęcia postępu - takie były najważniejsze rezultaty tej krytyki. I tu więc zostały podważone humanistyczne ideały.

Tezę - podstawową dla humanizmu - o autonomiczności rozumu ludzkiego podważała także psychoanaliza Freuda. Rozum został w niej potraktowany jako instancja pozostająca na usługach nieświadomości, wytwarzająca tylko takie formy, które odpowiadają kształtującym się w owej podświadomości pragnieniom i wartościom, nad którymi człowiek w ograniczonym tylko stopniu może sprawować kontrolę.

Używając już sformułowań dzisiejszych postmodernistów powiemy, że nastąpił rozpad ego jako spójnej podstawy działania i myślenia, tworzenia i odczuwania; że dokonano decentracji, fragmentaryzacji podmiotu /jednostkowego - ale i społecznego/ oraz - w rezultacie - jego wytworów /na przykład tekstów filozoficznych, naukowych, czy artystycznych/; że /przeciwko ewolucjonizmowi/ zaproponowano tezę dyskontynuizmu i historyzmu /a więc i relatywizmu/ w pojmowaniu dziejów /wszelkich - a więc i przebiegu życia jednostki, rozwoju wiedzy i ciągłości poszczególnego tekstu, wreszcie w historii politycznej i społecznej/.

Postmodernizm - jak pisałem - jest kontynuacją tych tendencji. Zauważmy jednak, że jeśli postmodernizm wyrósł jako kontynuacja modernizmu, to kontynuacja może - z grubsza biorąc - przybrać trzy formy.

Po pierwsze może to być wzmocnienie, radyzacja tez modernistycznych. Myśliciele idący w tym kierunku to - by wymienić najważniejszych - J. Derrida, M. Foucault, P.K. Feyerabend, J. Lacan, P. Bourdieu /spośród filozofów - bo pomijam tu teoretyków sztuki i krytyków literackich/.

Po drugie reakcja na modernizm może i tak wyglądać, że postuluje się powrót /świadomy, krytyczny/ do tego, co niegdyś modernizm zakwestionował, albo przynajmniej wykorzystanie pewnych elementów przedmodernistycznej kultury. Nastawienie takie jest

widoczne w architekturze i literaturze. Natomiast w filozofii polegałoby ono na powrocie do sacrum, religijnego czy mitycznego - z całą świadomością, że choć Bóg nie jest możliwy, jest jednak konieczny /sądzę, że tak można by interpretować Ricoeura, Eliadego, Kołakowskiego/. W tym przypadku głosi się, że prawda, sens, racjonalność społeczna i jednostkowa, całość, podmiot, przedmiot itd. - czyli wszystko to, co zakwestionowali moderniści - ma zostać przywrócone, ale jako idea regulatywna, bez której nie można się obejść /człowiek nie może funkcjonować w życiu praktycznym, pisarz pisać, a filozof myśleć/, ale która nie ma dostatecznego przedmiotowego uprawomocnienia.

Wreszcie - po trzecie - stwierdziwszy, iż świat utracił sens, można chcieć wycofać się z owego świata lub dążyć do tego, aby go zmienić. To pierwsze może być realizowane przez ukształtowanie odmiennej wrażliwości /"Nowa Wrażliwość" Susan Sontag, "Etos estetyczny" Herberta Marcuse, "Świadomość III" Charlesa Reicha/, przez ucieczkę w inną rzeczywistość - jak w przypadku Castanedę, czy rehabilitację psychicznej odmienności - jak w przypadku psychiatrii humanistycznej. Natomiast intencja zmiany "niehumanistycznego" świata - tzn. nie odpowiadającego ludzkiemu powołaniu, niszczącego ludzką godność, nie pozwalającego człowiekowi urzeczywistnić się w pełni - obecna jest w wielu formacjach umysłowych, przenikających duchem rewolucyjnym, w tym także w marksizmie. Marks i jego kontynuatorzy - oglądani w takiej perspektywie - byłiby więc myślicielami modernistycznymi czy - w niektórych wydaniach - postmodernistycznymi²¹.

Jak z tego wynika, postmodernizm może być pesymistyczny, ale bywa też optymistyczny, a w każdym razie niekiedy przynajmniej próbuje ocalić nadzieję. G. Graff pisze o tym następująco: "W kompleksie postaw uchodzących za postmodernistyczne ogólnie biorąc daje się wyróżnić dwie tendencje: apokaliptyczną i wizjonerską. /.../ W pierwszym nurcie dominuje przekonanie o śmierci literatury i krytyki /a także innych rzekomych ludzkich osiągnięć - A.M./ - kultura /.../ przyjmuje postawę uznającą własną nicość. Drugi kierunek, wskrzeszający nową wrażliwość z ruin starej cywilizacji, wyraża nadzieję na rewolucyjną zmianę społeczną, wywołaną przez radykalne przemiany świadomości"²².

Dekonstrukcjonizm

Jest to dobry moment, by przejść do charakterystyki dekonstrukcjonizmu. Jacques Derrida - który puścił w obieg słowo "dekonstrukcja" - powiedział kiedyś bowiem, gdy zarzucano mu, że jego program jest tylko negatywny: "Dekonstrukcja jako taka nie redukuje się ani do metody /redukcja do czegoś prostszego/, ani do analizy; jest czymś innym niż chęć krytykowania, wykracza nawet poza samą ideę krytyki. Dlatego nie jest negatywna, choć często, mimo tytułu zastrzeżeń, tak się ją przedstawia. Według mnie, towarzyszy ona zawsze pewnemu pozytywnemu oczekiwaniu, powiedziałbym nawet, że nie odbywa się nigdy bez miłości"²³. Nie oznacza to, że Derrida ma nadzieję dotrzeć kiedykolwiek do prawdy jako stałej obecności bezpośrednio danej - takie pojęcie prawdy uważa za ideologiczne. Mówi tylko, że za dekonstrukcjonizmem nie stoi intencja wyłącznie negatywna, że - przeciwnie - dekonstrukcja jest trudnym, ale jedynie możliwym sposobem komunikacji z cudzymi tekstami, a więc i z innymi osobami.

Chciałbym tu określić dekonstrukcjonizm jako jeden z nurtów składających się na myślenie postmodernistyczne. Korzystając z tego, co zostało powiedziane o postmodernizmie apokaliptycznym i wizjonerskim, można przypisać dekonstrukcjonizm do tego drugiego nurtu. Nie jest on bowiem li tylko destrukcją, choć sam Derrida początkowo tego właśnie słowa, przejętego od Heideggera, używał²⁴ i choć w obrębie dekonstrukcjonistycznej krytyki literackiej są autorzy, którzy uprawiają właśnie interpretację destrukcyjną, tzn. bezlitosną, sięgającą ostatecznych założeń, zjadliwą krytyką.

Wydaje mi się, że objaśniając znaczenie terminu "dekonstrukcjonizm" i próbując wyłączyć sens dekonstrukcyjnych zabiegów, zacząć trzeba właśnie od oddzielenia zasady krytycyzmu i zasady dekonstrukcji. Gdy tylko człowiek zaczął odróżniać swoje halucynacje i wyobrażenia od rzeczywistości, zaczęła go obowiązywać ta pierwsza zasada - zasada krytycyzmu. Głosi ona, że należy dokładnie przyglądać się każdemu pojęciu, gdyż może się zdarzyć, że jest ono jedynie hipotezą, czyli urojeniem ludzkiego umysłu. Z takiego przeglądania się wyrosły wszystkie teorie

epistemologiczne: wprawdzie najpierw /w porządku wykładu/ starają się one odpowiedzieć na pytanie genetyczne /"Skąd coś wiemy?"/, ale chodzi w nich przede wszystkim o kwestię metodologiczną /"Jaki jest stosunek tego, co wiemy, do rzeczywistości?"/.

Owymóg krytycznej czujności obowiązuje w całej filozofii. Wielu filozofów uważa, że jest to środek wystarczający, aby osiągnąć prawdziwą wiedzę. Zakładają oni, że prawdziwa wiedza jest podmiotowi poznającemu dana - bądź ofiarowana przez świat za pośrednictwem zmysłów, bądź wpojona przez Boga, bądź też wyznaczona /w postaci transcendentálnych kategorii umysłu/ przez fakt przynależności do gatunku ludzkiego. Trzeba tylko, aby to co dane, doszło do ludzkiego umysłu w całości, aby nie dodawać do owych danych wytworów ludzkiej wyobraźni, aby wreszcie robić z tego daru prawidłowy użytek. Inaczej mówiąc: należy tylko dokonać krytyki świadomości - usunąć idole, oddzielić pojęcia dane od wytworzonych przez nas itd. - aby uzyskać prawdziwą wiedzę.

Zasada krytycyzmu nie sprzeciwia się więc - czy nie musi się sprzeciwiać - zasadzie humanizmu: krytyka - tzn. pewien rodzaj interpretacji - zmierza przeciw do tego, by odsłonić poznawany przedmiot, udostępnić go podmiotowi, "marzy - jak pisze Derrida - o rozszyfrowaniu prawdy czy źródła, które jest wolne od wolnej gry i od reguły znaku". Ale może być jeszcze inna interpretacja. "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 /.../ marzyła o pełnej obecności, uspokajającej podstawie, źródle i końcu gry"²⁵.

Są jednak filozofowie, którzy - uznając nieodzowność zasady krytycyzmu - uznają ją za niewystarczającą. Głoszą więc konieczność przyjęcia zasady dekonstrukcji²⁶, uzasadniając to przy tym dwojako.

Po pierwsze twierdzą, że przedmiot poznania /wszelkiego czy też tylko jakiegoś wyróżnionego - w zależności od tego, czy przyjmuje się pierwszą czy drugą możliwość, mielibyśmy słabszą czy mocniejszą wersję zasady dekonstrukcji/ ze względu na swoje istotne właściwości nie jest poznawalny /całkowicie albo tylko częściowo/. W ten sposób zostaje zanegowana idea poznawania ja-

ko odwzorowywania rzeczywistości - a tym samym podważone mniemanie o prawdziwości takich czy innych teorii naukowych czy filozoficznych. Teraz zostają one ujęte jako tylko konstrukcje ludzkiego umysłu - czemu towarzyszy często przekonanie, że samo poznawanie jest czymś wtórnym wobec jakiegoś innego przejawu ludzkiej egzystencji /"praktyki, życia", "bycia-w-świecie" itd./ i że jest mu przeto funkcjonalnie albo i nawet instrumentalnie podporządkowane. Ukazać taki charakter /wszelkiego czy tylko jakiegoś wyróżnionego/ ludzkiego poznania - oto cel destrukcjonisty. Niekiedy ma on nadzieję, że ów przedmiot poznania odsłoni się kiedyś, stanie się przejrzysty dla ludzkiego rozumu /albo tylko dla wybranych ludzi/. Wtedy negowanie istniejących teorii jako nieadekwatnych /poprzez ukazywanie, że adekwatna teoria tego oto przedmiotu nie jest możliwa/ jest czymś w rodzaju oczyszczania terenu, robienia miejsca dla późniejszej prawdy. Częściej sądzi się wtedy jednak, że ów stan nieinteligibilności jest stały, nie do przekroczenia. Wtedy negacja jest celem samym w sobie, zmierza do unaocznienia owego stanu wiecznego niespełnienia ludzkich aspiracji do osiągnięcia prawdy.

Zasadę dekonstrukcji wprowadza się - po drugie - w ten sposób, że podmiot poznający uznaje się za niezdolny do uzyskania prawdziwej wiedzy /przy czym znowu może tu chodzić albo o wszelki podmiot, albo tylko o jakiś określony; jego niemoc można uważać za stałą albo tylko czasową, za absolutną albo tylko względną itd./. Wtedy również twierdzi się, że istniejąca wiedza to konstrukcja podmiotu poznającego, że poznawanie to w gruncie rzeczy konstruowanie. Tak mówił o tworzeniu wiedzy Kant - dla niego nauka była konstrukcją ludzkiego umysłu, ale według już danych ludzkiemu gatunkowi zasad. Tymczasem dekonstrukcyoniści zakładają, że podmiot nie jest skrepowany w swym działaniu żadnymi nakazami czy zakazami, ale też - z tego właśnie powodu - łatwo może zejść ze ścieżki prawdy /jeśli w ogóle się zakłada - w słabszych wersjach dekonstrukcjonizmu - że dotarcie do prawdy jest możliwe/. W którą stronę idzie - o tym decyduje /użyjmy terminu Husserla, bo też współczesny dekonstrukcjonizm bardzo często posługuje się w swoich autoprezentacjach pojęciami brajnymi z fenomenologii/ nastawienie, które wybrał, przyjął lub któ-

re zostało mu narzucone. W pewnym nastawieniu uzyskanie prawdziwej wiedzy nie jest możliwe /o ile - powtórzmy raz jeszcze - w ogóle zakłada się istnienie takiego uprzywilejowanego punktu widzenia/. W takiej sytuacji krytyka nie wystarczy - musi nastąpić zmiana nastawienia. Prowadzi do tego właśnie dekonstrukcja istniejącej wiedzy /albo też dekonstrukcja jest niezbędnym warunkiem zmiany/. Zakłada się tutaj, że poznawanie może zostać oczyszczone z tych wszystkich czynników, które uniemożliwiają osiągnięcie prawdziwej wiedzy, że /znowu korzystając z terminu Husserla/ można i należy dokonać odpowiedniej redukcji, czyli sprowadzić poznawanie do jego czystej, właściwej postaci.

Jak widać, dekonstrukcjonistą jest ktoś, kto wątpi w ludzkie zdolności poznawcze, kto odrzuca humanistyczne przekonanie o /już urzeczywistnionej czy możliwej tylko/ komunikacji. Nie wątpił Derrida jest kimś takim. Jak już pisałem, radykalizuje on myśl Heideggera /bo określenie Ferry'ego i Renaut: "Derrida = Heidegger + le style de Derrida"²⁷ uważam za celowo niesprawiedliwe/ i za nim - razem z wieloma modernistycznymi i postmodernistycznymi filozofami - usiłuje dokonać dekonstrukcji "metafizyki obecności". Radykalizacja polega na tym - najkrócej mówiąc - że Derrida przejmuje Heideggerowską krytykę metafizyki, która uwzględnia tylko byt rozumiany jako obecność /przedmiot/, ale odrzuca pytanie o Bycie; Richard Rorty wyraził to mówiąc, że Derrida chciałby "Heideggera bez Seinfrage"²⁸. Oczywiście Heidegger nie jest jedynym filozofem, z którego czerpał, którym się żywił Derrida - metafory te nawiązują do jego koncepcji lektury jako pasożytnictwa, interpretatora jako pasożyta²⁹.

W odczycie zatytułowanym "Różnia"³⁰ Derrida mówił /czy raczej odczytywał zapisany tekst, co dla sensu w tym wypadku nie było bez znaczenia/, że zamiast szukać substancji, arche, absolutu, bytu - zjaw, za którymi uganiłi się wszyscy metafizycy - on dokonuje "afirmacji różni"³¹. "A teraz - jak zacząć mówić o a w différence? Jest samo przez się zrozumiałe, że różnia /différance/ nie może być w y ł o ż o n a. Można wyłożyć jedynie to, co w pewnej chwili może stać się obecne, jawne, co może się ukazać, uobecnić jako obecne, jako byt obecny w swej prawdzie - w prawdzie czegoś obecnego lub w obecności czegoś obecnego. Otóż

jeśli różnia /«jest» także przekreślam/ tym, co umożliwia uobecnienie się bytu obecnego, sama nie uobecnia się nigdy. Nie pojawia się nigdy jako obecna. Nikomu³². "Różni" nie można więc określić - jeśli już, to negatywnie /Derrida używa nawet terminu "teologia negatywna"³³ - co oczywiście interpretatorowi od razu daje możliwość kojarzenia tych tez z rozważaniami o Bogu Ukrytym czy z problematyką istnienia jako orzecznika/. Ta krytyka ontologii obecności pociąga za sobą odrzucenie koncepcji znaku jako "odroczonej obecności"³⁴, czyli podważenie przekonania o referencjalności języka. /Derrida odwołuje się przy tym do de Saussure'a³⁵, który pierwszy zdefiniował język jako system oparty na wewnętrznych różnicach, dający się opisać bez odnoszenia go do pozajęzykowej rzeczywistości i do podmiotu mówiącego - albo raczej, używając sformułowań później powstałych, ale utrzymanych w duchu de Saussure'a - kogoś, kto jest mówiony językiem/. Było to rozszerzenie estetycznej teorii konstruktywizmu: jeśli bowiem konstruktywiści - od starożytnych poczynając - w przeciwieństwie do zwolenników teorii mimesis - uważali dzieła sztuki za ludzkie konstrukcje, nie odnoszące się do niczego innego poza nimi samymi /pozbawione referencji/, to bardzo rzadko tezę swoją odnosili do tworców językowych, a nigdy do tekstów naukowych i filozoficznych³⁶. Tymczasem według Derridy filozofia jest właśnie rodzajem pisarstwa³⁷, a filozoficzne teksty odnoszą się nie do rzeczywistości, lecz do innych tekstów.

Takie pojmowanie języka było - jak pisałem - konsekwencją odrzucenia metafizyki obecności. Zamiast używać tego ostatniego terminu, Derrida pisze też często o logocentryzmie metafizyki zachodniej, czyli przekonaniu, że istnieje jakiś logos, który da się wykryć i pozytywnie wyrazić. Środkiem wyrazu ma być język - język więc odnosi się do zawsze obecnego bytu. Derrida za Ernstem Curtiusem przypomina metaforę świata jako bożej Księgi³⁸ - w metaforze tej skupia się cała zachodnia metafizyka: wyobrażenie świata jako czegoś uporządkowanego i przejrzystego, jako kosmosu; myśl o języku jako odbitce, kalce rzeczywistości. Jeśli jednak zamiast trwania bytu wszędzie rozpościera się /zob. Łacińskie differo/ różnia /różność/, to oczywiście trzeba zrezygnować z idei księgi. W zamian Derrida przyjmuje teorię pisa-

nia /l'écriture/³⁹, które nigdy się nie kończy /i zresztą nie ma radykalnego początku/, do niczego nie odsyła /chyba tylko do swojej własnej przeszłości/. W takim kontekście wyrażenie "obiektywna prawda", "opis", "odzwierciedlenie", "wiedza absolutna", "samoobecność cogito", "subiektywność", "intersubiektywność", "bezpośredniość", "rzeczywistość sama w sobie" itd. są oczywiście bezsensowne. Nie ma czegoś takiego jak "lektura", "odczytywanie" - każda lektura jest bowiem "pisanie", wytwarzaniem nowego sensu, autotelicznym działaniem. Myśl zostaje określona jako "mémoire productrice de signes"⁴⁰, przy czym Derrida owo określenie przypisuje Heglowi - "ostatniemu filozofowi księgi i pierwszemu myślicielowi pisania"/. Zacytujmy wielce instruktywne określenie dekonstrukcjonizmu przedstawione przez Vincenta B. Leitcha: "Ostatecznie rzecz biorąc, omawiany kierunek poddaje krytyce myślenie tradycyjne. Byt /Sein/ staje się zdekonstruowanym "ja", tekst staje się obszarem różnicujących śladów, rozumienie - wybuchem służącym - poza prawdą - rozplenieniu sensów /dissemination/, wypowiedź krytyczna natomiast - zawiłym i wprowadzającym różnice procesem odkrywania kolejnych tropów mowy /supplemental troping/. Stabilność otwiera drogę utracie równowagi, tożsamość - różnicy, całość - rozczłonkowaniu, centralizacja - decentralizacji /infinite centers/ /lub do nie uprzywilejowanych ośrodków/, ontologia - filozofii języka, epistemologia - retoryce, obecność - nieobecności, literatura - tekstualności, aletheia - wolnej grze, poprawność - pomyłce, hermeneutyka i semiotyka - dekonstrukcjonizmowi"⁴¹.

Jak wspominałem, słowo "dekonstrukcja" nie zostało wymyślone przez Derridę, lecz przejęte z lingwistyki. Dekonstrukcją mianowicie nazywają lingwiści czynność przemieszczania słów w jakimś zdaniu napisanym w jednym języku, aby je ułożyć w takim porządku, jaki jest właściwy dla jakiegoś innego języka - a to po to, by łatwiej wytłumaczyć sens owego zdania. Na przykład zdanie łacińskie: "Tuas ego hodie accepi litteras" przekształca się poprzez dekonstrukcję w zdanie "Ego accepi hodie tuas litteras" - i tłumaczy się je w tym samym porządku na francuski: "J'ai reçu aujourd'hui ta lettre".

W filozoficznej dekonstrukcji także chodzi o dekonstrukcję

istniejących konstrukcji myślowych i - ewentualnie - złożenie z uzyskanych w ten sposób elementów na oczyszczonym w ten sposób terenie /na którym nie wiążą nas już zasady pierwotnego dyskursu/ nowej całości. Etap pierwszy tej operacji ma polegać na ukazaniu prawdziwych a ukrytych czy bezpośrednio wprost niewidocznych sensów w poddawanej dekonstrukcji wiedzy, innych niż znaczenia prezentowane bezpośrednio. Zamiar taki można urzeczywistnić na wiele sposobów. Najbardziej rozpowszechnione to analiza semiotyczna, analiza genealogiczna i analiza funkcjonalna.

Analiza semiotyczna nie polega na badaniu znaczeń, obecnych w dekonstruowanej teorii, i wykazywaniu, że na przykład nie jest ona spójna wewnątrznie, czy też że składającym się na nią znakom nic w rzeczywistości nie odpowiada, że jest to teoria pusta. Takie postępowanie byłoby realizacją zasady krytycyzmu. Dekonstrukcja zmierza raczej do tego, aby zburzyć samo przekonanie o możliwości przedstawienia czegokolwiek, uobecnienia bytu poprzez znak. Prekursorem takich rozważań byłby zapewne Gorgiasz ze swoim dziełem "O niebycie albo o naturze", zaś w czasach nowożytnych najważniejsze analizy tego typu przedstawił Charles S. Peirce, do którego Derrida często się odwołuje. O koncepcji Peirce'a pisze Hanna Buczyńska-Garewicz: "Zgodnie z jego epistemologią semiotyczną, żaden przedmiot nie jest dany bezpośrednio, żaden przedmiot nie jest dany sam przez się, lecz jest on zawsze reprezentowany przez coś innego. Przedmiot jest zapośredniczony przez znak. Znak zaś z natury samej, jako reprezentacja, jest tylko ujęciem częściowym; nie zastępuje przedmiotu pod każdym względem, lecz pod jakimś względem lub ze względu na jakąś cechę"⁴². Podobne poglądy głosi dziś Derrida, wyrażając je i rozwijając je po swojemu. Jak widzieliśmy, chce on dokonać destrukcji "mitu obecności" /obecności niezapośredniczonej bytu, który następnie mógłby być zaprezentowany przez znak/. Krytykuje więc fonocentryzm i fallocentryzm metafizyki zachodniej, wyobrażenie samoprzejrzyistości podmiotu mówiącego i tezę o podmiotowości człowieka, który mówi /złudzenie panowania nad językiem/, mit porozumienia i samozrozumienia itd.

Analiza genealogiczna /nazwana tak od tytułu książki Nietzschego "Z genealogii moralności"/ zmierza do tego, by ukazać u-

kryty sens jakiejś teorii czy pojęcia przez odkrycie jej pocnodzenia. Wśród myślicieli stosujących taką operację można wymienić Platona, św. Augustyna, Montaigne'a, Pascala, Burke'a, de Maistre'a, Marksa, Nietzschego, Freuda, Foucault, Althussera, Derridę. Wzorcowe przykłady analizy genealogicznej znajdujemy u Nietzschego. Pisze on, że "potrzeba nam krytyki moralnych wartości, samą wartość tych wartości należy raz poddać w wątpliwość. Do tego zaś konieczna jest znajomość warunków i okoliczności, wśród których się rozwijały i przesuwały /.../"⁴³. Nietzsche ukazuje moralność dzisiejszą jako twór resentymetu, a więc jako efekt odwrócenia "ustanawiającego wartości spojrzenia". Moralność jest tworem takich istot, "którym właściwa reakcja, reakcja czynu, jest wzbroniona". Owi niewolnicy, ów "motłoch", owo "stado" zdołało "słabość na zasługę łgarstwem przenicować /.../, a niemoc, nie szukającą odwetu, na dobroć; trwożliwą niskość na pokorę; uległość wobec tych, których się nienawidzi, na posłuszeństwo"⁴⁴.

U Derridy analiza genealogiczna przybiera postać specyficzną - mianowicie analizy tego, co "poza ramą", co jest parergon⁴⁵. Ponieważ mówi on o tym w związku z malarstwem i literaturą, to padają słowa o tym, że wydzielenie przedmiotu estetycznego, zamykanie go w ramy jest zawsze sztuczne /w odniesieniu do literatury przybrało to postać teorii intertekstualności, głoszącej zależność każdego dzieła od wszystkich pozostałych i tropiącej te zależności/, skoro wchodzi on w związki z tym wszystkim, co znajduje się poza nim i z czego się zrodził. Tezy te można jednak rozciągać na inne przedmioty poznania - i wtedy powie się na przykład, że człowiek nie może być określany niejako sam w sobie, bo zależny jest od tego wszystkiego, co zdarzyło się przed nim; kwestionuje się wtedy to, co zawsze wiązano z pojęciem podmiotu - zamkniętość, autonomię, jedność i homogeniczność.

Analiza funkcjonalna ma na celu dyskredytację określonych teorii czy pojęć poprzez wykazanie, że są one jedynie wyrazem partykularnych interesów, że służyc mają ich ochronie, a więc że ogólna ich ważność jest złudzeniem - bądź też że są one jedynie wyrazem określonego momentu historycznego i jako takie mogą czo-

wiązywać tylko w tym momencie. Wiele takich analiz przeprowadził w swoich pismach Marks. Na przykład pisząc o pojęciu własności prywatnej środków produkcji Marks ciągle powtarzał, że nie należy uznawać prawa własności za wiekuiste prawo natury, jak to głosi burżuazyjna ekonomia, lecz za ideę klasy panującej, ideę narzuconą przez ową klasę całej reszcie społeczeństwa. Spośród dekonstrukcjonistów dziś tego typu analizy z największym sukcesem przeprowadza Pierre Bourdieu⁴⁶.

Ale nie tylko na drodze takich analiz można doprowadzić do dekonstrukcji wiedzy. Biorąc się za owe analizy, wchodzi się na poziom metateoretyczny - ale refleksja nad nauką czy filozofią wcale nie musi przybierać formy bezpośrednich wypowiedzi. Można bowiem wyrażać swoje poglądy inaczej: tak konstruując swoje wypowiedzi, że widoczna staje się sama konstrukcja, że zostają ukazane same zasady konstruowania. Spośród współczesnych filozofów tę sztukę demonstrowania swoich przemyśleń na temat natury filozofowania w sposób najbardziej błyskotliwy uprawia znowu Derrida. Nie tylko stwierdza on wprost, że teoria bytu jako czegoś, co jest obecne, "dane" podmiotowi, co więc może być myślowo uchwycone, poznane i przedstawione w postaci naukowego czy filozoficznego tekstu, tak samo logicznie ułożonego jak byt, który opisuje - że cała ta metafizyka obecności jest mitem, ale chce to jeszcze pokazać, komponując swoje teksty w kunsztowny bezład, rozpoczynając od środka zdania /"Parergon" i "Glas"/, powracając nieoczekiwanie do motywów już poruszanych, pozwalając sobie na dygresje i skojarzenia wywołane czasem brzmieniem słów. "Niemożliwe jest więc próbować streścić myśl Derridy, czy zrobić wykaz podejmowanych przez niego tematów"⁴⁷ - pisze Sara Kofman. Derrida nie tylko mówi, że intersubiektywność nie istnieje, ale dodatkowo jeszcze udowadnia to na swoim przykładzie, tak konstruując swe dzieła, że nie mogą one być zrozumiałe do końca, co oznacza, że pisanie nigdy się nie zaczyna, że nasze teksty zawsze już są umiejscowione w innych tekstach, że pisząc dokonujemy czegoś w rodzaju szczepu, osadzamy swoje słowa w gąszczu słów cudzych. Chce on to pokazać - samemu powtarzając /ale bez zaznaczenia najczęściej/ i wykorzystując bezlitośnie innych, ciągnąc z nich soki /jak pasożyt wrastający na swoim żywicielu/, cy-

tując całymi stronami cudze teksty itd. Być może teksty Derridy są najlepszym przykładem dostosowania się języka do przedmiotu, o którym się mówi. O samoprezentującym się logosie można pisać traktaty - różność zaś oddać można jedynie przez migotanie słów.

^xFragmenty opracowania wykonanego w ramach programu resortowego RP-22.II.C.

¹P.O. Kristeller: Humanizm i filozofia. Cztery studia. Warszawa 1985, s. 18.

²Można by też mówić o problemie wolności -- gdyby wolność pojmowało się dostatecznie szeroko - czy też ludzkiej podmiotowości.

³O kwestii tej dyskutowano już w starożytności - por. na ten temat L.N. Stołowicz: Čelovek jest mera vsech veščej. W: B. B. Piotrowski /red./: Antičnaja kultura i sovremennaja nauka. Moskwa 1985, s. 13-17.

⁴M. Eliade: Traktat o historii religii. Warszawa 1966, s. 376.

⁵Por. też S. Morawski: W labiryncie aksjologicznym. W: S. Sawicki, W. Panas /red./: O wartościowaniu w badaniach literackich. Lublin 1986, s. 95-138.

⁶T. Kroński: Faszyzm a tradycja europejska. W: T. Kroński: Rozważania wokół Hegla. Warszawa 1960, s. 325.

⁷L. Ferry, A. Renaut: La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain. Paris 1985, s. 72.

⁸P. Thibaud: Droit et société. "Esprit" 1983, nr 3, s. 87.

⁹Tak przedstawia ewolucję ideową niektórych "nowych filozofów" G. Schiwy: Les nouveaux philosophes. Paris 1979.

¹⁰M. Heidegger: List o "humanizmie". W: M. Heidegger: Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane. Warszawa 1977.

¹¹Por. R.H. Cousineau: Humanism and Ethics. An Introduction to Heidegger's Letter on Humanism with a Critical Bibliography. Louvain - Paris 1972.

¹²Por. M. Heidegger: List..., op. cit., s. 107-108.

¹³Tamże, s. 84.

¹⁴Tamże, s. 107.

¹⁵Tamże, s. 76.

¹⁶Por. I. Hassan: Postmodernizm, W: S. Morawski /red./: Zmierzch estetyki - rzekomy czy autentyczny? Warszawa 1987, t. 2, s. 53-65.

¹⁷Por. F. Jameson: Postmodernizm albo kulturowa logika późnego kapitalizmu. "Pismo" 1988, nr 4, s. 64-95.

¹⁸Por. R. Wellek: Pojęcia i problemy nauki o literaturze. Warszawa 1979, s. 345-346.

¹⁹Taka linia rozwoju współczesnego myślenia zarysowana jest w książce J. Sturrock /ed./: Structuralism and Since. From Levi-Strauss to Derrida. Oxford 1979.

²⁰J. Kuczyński: Zmierzch miészczanstwa. Immoralizm - Nihilizm - Faszyzm. Warszawa 1967, s. 72.

²¹W tej krótkiej uwadze nie sposób uzasadnić takiej tezy. Już samo zestawianie Marksa z filozofią życia może budzić sprzeciw - por. na przykład Z. Kuderowicz: Swiatopogląd a życie u Diltheya. Warszawa 1966, s. 96 - z drugiej zaś strony bardzo często wymienia się Marksa pośród prekursorów postmodernizmu.

²²G. Graff Mit przełomu modernistycznego, W: Z. Lewicki /red./: Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne. Warszawa 1983, s. 57.

²³Entretiens avec "Le Monde". 1. Philosophie. Paris 1984, s. 84.

²⁴Przede wszystkim w: De la grammatologie. Paris 1967.

²⁵J. Derrida: Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych. "Pamiętnik Literacki" 1986, z. 2, s. 266.

²⁶Różnicę między krytyką a dekonstrukcją dobrze ilustruje przykład - z jednej strony - Hume'owskiej krytyki idei związku przyczynowo-skutkowego, z drugiej zaś - dekonstrukcjonistyczna - analiza tego pojęcia przeprowadzona przez Nietzschego w "Woli mocy".

²⁷L. Ferry, A. Renaut: La pensée 68, op. cit., s. 167.

²⁸Por. R. Rorty: Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy. "Journal of Philosophy" 1977, s. 673c-681.

²⁹W specjalnym numerze pisma "L'Arc" /1977, nr 54, s. 3/ zamieszczono schemat, który przedstawia tych, u których Derrida "znalazł oparcie". Są tam wymienieni następujący myśliciele: Platon, Hegel, Heidegger, Husserl, Lévinas, Bataille, Freud, Leroi-Gourhan, Lévi-Strauss, Rousseau, Artaud, Foucault, Mallarmé, Genet, Leiris, Sollers.

³⁰Stworzone przez Derridę słowo "une différence" - pisane przez a - można by też tłumaczyć jako "różność"; tak przekłada łacińskie "differentia" Grzegorz Knapski, jest ono już prawie nie używane, byłoby więc odróżnione od "różnicy", a jednocześnie łatwo z tym słowem kojarzone.

³¹J. Derrida: Różnia /différance/. W: M.J. Siemek /red./: Drogi filozofii współczesnej. Warszawa 1978, s. 411. /Zauważmy, że w spisie rzeczy - co wzbogaca sens tekstu - jest "różnica"/.

³²Tamże, s. 378.

³³Tamże, s. 378.

³⁴Tamże, s. 383.

³⁵O związkach Derridy z de Saussurem por. D. Giovannangeli: Ecriture et répétition. Approche de Derrida. Paris 1979.

- ³⁶Derrida wypowiedział się o mimesis parokrotnie, najobszerniej w: *La dissémination*. Paris 1972.
- ³⁷Por. J. Derrida: *Marges de la philosophie*. Paris 1972, s. 348-349; por. też J. Derrida: *De la grammatologie*, op. cit., s. 229.
- ³⁸Por. J. Derrida: *De la grammatologie*, op. cit., s. 27-28.
- ³⁹Por. tamże, s. 30-31.
- ⁴⁰Tamże, s. 41.
- ⁴¹V.B. Leitch: *Hermeneutyka, semiotyka i dekonstrukcjonizm*. "Pamiętnik Literacki" 1986, z. 3, s. 343.
- ⁴²H. Buczyńska-Garewicz: *Znak i interpretacja*. *Semiotyka Peirce'a i hermeneutyka Heideggera*. "Studia Filozoficzne" 1985, nr 8 - 9, s. 36.
- ⁴³F. Nietzsche: *Z genealogii moralności*. Pismo polemiczne. Warszawa 1904, s. 8.
- ⁴⁴Tamże, s. 43.
- ⁴⁵Por. J. Derrida: *La vérité en peinture*. Paris 1978.
- ⁴⁶Por. na ten temat mój artykuł: *Marksizm krytyczny Pierre'a Bourdieu*. W: *Marksizm po Marksie*. *Studia i szkice z dziejów filozofii marksistowskiej*. Warszawa 1988, s. 345-373.
- ⁴⁷S. Kofman: *Lectures de Derrida*. Paris 1984, s. 31.