

Anna Grzegorzcyk

"Róża wiatrów" albo niekartezjańskie współrzędne dzisiejszej humanistyki

Sztuka i Filozofia 5, 182-201

1992

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.

V. Z metodologicznych problemów humanistyki

Anna Grzegorzcyk

„RÓŻA WIATRÓW” ALBO NIEKARTEZJAŃSKIE WSPÓLRZĘDNE DZISIEJSZEJ HUMANISTYKI¹

I

„Dla szukającego prawdy nieistotna jest abstrakcyjna wiedza o ogólnej naturze człowieka. Można tworzyć potężną konstrukcję, cały system obejmujący istnienie i historię świata, a samemu bynajmniej nie mieszkać w tym ogromnym pałacu, ale w szopie obok, albo w psiej budzie, albo co najwyżej w stróżówce”².

Ta myśl Kierkegaarda nad wyraz silnie zaktualizowała się w merytorycznie nowej, humanistycznej refleksji. Żaden globalny system nie może reprezentować prawdy egzystencji autentycznej. Kierkegaardowska prawda nie polega zatem na adekwatności teoretycznych systemów względem jakiegoś pozaludzkiego świata zewnętrznego, ale jest integralnym składnikiem całości tworzonej przez nas samych oraz doświadczanych przez nas sytuacji. Samooswiecająca się prawda tego rodzaju nosi fałsz uprzedmiotowionego bytu i pozwala zarazem na przekształ-

¹ Metafory „róża wiatrów” na określenie moich pomysłów wizualizujących sytuację dzisiejszej humanistyki użył R. Nycz na XXIV Konferencji Teoretycznoliterackiej w Stroniu k/Bolesławowa. Sądzę, że — jak każda metafora — obok ładunku poetyckiego, wnosi ona dodatkowe, pozadyskursywne aspekty poznawcze; stąd moje przypisanie się do niej, a zarazem podziękowanie koledze R. Nyczowi za interpretacyjne wzbogacenie tekstu.

² S. Kierkegaard: *Bojaźń i drżenie*. Warszawa 1982, s. 183.

canie się w kierunku ludzkich uniwersalnych potrzeb autentycznych; *verité à faire* — prawda do zrobienia, to prawda osiągnana na tej właśnie drodze, przekonują nas Frankfurczycy.

Postmoderniści w inny sposób nawiązują do cytowanej myśli Kierkegaarda. Są bardziej radykalni niż ich poprzednicy. Skoro nie ma w istocie prawdy systemowej, to nie ma jej nie tylko w odniesieniu do świata „zewnątrznego”, ale również i w odniesieniu do naszego stawania się „wewnętrznego”. To ostatnie znaczy, że nie wchodzą w grę żadne systemy uniwersalnych potrzeb czy wartości ludzkich. Kiedy posługujemy się słowem „prawda”, to czynimy tak w dwu zasadniczych przypadkach albo w ramach konkretnie prowadzonych, czasowo tylko stabilnych „gier językowych”, kiedy to słowem tym potwierdzamy aktualność stosowanych reguł gry, albo w ramach indywidualnej autokreacji, kiedy jest ono metaforą krystalizującego się domysłu o nas samych i naszych działaniach, domysłu pozostającego poza wszelką „grą językową”. Tę drugą prawdę upodobali sobie postmoderniści spod znaku dekonstrukcjonizmu Derridy: stanowi ją przemieszczanie, neglizowanie zastanego systemu wiedzy i pojęć.

Potrzeba szukania tej nietradycyjnej prawdy — tak rozmaicie formującej się — rodzi się wśród współczesnych intelektualistów zapewne wskutek przyjęcia, z jednej strony, krytycznej diagnozy postawionej naszej cywilizacji i jej podstawom, z drugiej zaś — wskutek uznania, iż do owych podstaw należy tradycyjna, scjentystyczna koncepcja prawdy, która służy w istocie irracjonalnemu kultowi efektywności i wydajności we współczesnych społeczeństwach zindustrializowanych. Podkreślał to już Marcuse. „Symptomy kulturowego obłądu” — twierdził, kontynuując na swój sposób tę ideę F. Capra — „objęły już wszystkie instytucje akademickie; gospodarze i polityczne, jak i całe społeczeństwa. Patogenność cywilizacji przemysłowej ujawnia się w wyobcowaniu jednostki, chorobach cywilizacyjnych, nierówności społecznej, ekonomii, niesprawiedliwym ładzie międzynarodowym, niszczeniu zasobów naturalnych Ziemi, zagrożeniu nuklearnym”³.

Hipoteza determinizmu systemu, napędzająca możliwości przewidystyczne i „wydajnościowe” nauki i sprzężonej z nią techniki w obliczu rozpoznania katastrofy ekologicznej — okazuje się założeniem w ogra-

³ F. Capra: *Punkt zwrotny*. Warszawa 1987.

niczonoj normatywnie obowiązującości. W takiej perspektywie dotychczasowy paradygmat nauki, tworzący analityczno-empiryczny wzorzec jej uprawiania⁴ — jest wszechstronnie kwestionowany. Jest „nierozumny” — powiedzieliby przedstawiciele teorii krytycznej, chociaż, czy właśnie dlatego, że jest instrumentalnie racjonalny. Reprezentujący tę perspektywę intelektualiści postulują odrzucenie lub radykalne ograniczenie podstawowych kanonów poznania naukowego, eliminację wyrażającego owe kanony pojęcia prawdy na rzecz alternatywnych sposobów jej rozumienia. Zajęcie się obszarem, znajdującym się poza granicami tradycyjnej kategoryzacji prawdziwościowej, a w gruncie rzeczy — dokładności sterowania, zajęcie się więc niezgodnościami niepełnej informacji, nieprzewidywalnymi katastrofami, pragmatycznymi paradoksami — wyznacza orientację nowych penetracji, nowe poszukiwania (lub wręcz tworzenia) prawdy alternatywnej. Negowanie stabilności „naukowej” metody, „pomysłowość” jako probierz akceptowalności, „narracyjność” (zastępująca abstrakcyjną konsekwencję) — to charakterystyczne rysy rzeczonoj wyżej orientacji.

„Nieciągłość”, „niestabilność” systemu (jako okazjonalnej tylko konfiguracji), indeterminizm, uznający co najwyżej pewne „wysepki determinizmu”, „nieprzewidywalność jako cecha specyficzna nauki” — to formuły sygnalizujące tendencję do budowania konkurencyjnego — względem „wzorca wydajnościowego” — „modelu niezgodności” opartego na *paralogii*⁵.

Szczegółowych pomysłów na pozbycie się paradygmatu analityczno-empirycznego jest wiele. Dotyczy to zwłaszcza licznych koncepcji określaných zbiorczo mianem postmodernizmu. Różnią się one od siebie w zależności, między innymi, od wybranego do krytyki typu tradycji humanistycznej, do której specyficznie nawiązują; specyficznie — tzn. nie w żadnym z dotychczas funkcjonujących trybów korespon-

⁴ Dyrektywy wzorca analityczno-empirycznego najogólniej można by ująć następująco: a) należy starannie odnotować drogą obserwacji poszczególne fakty; b) w opisie owych faktów nie można przekraczać wymogów niesprzeczności logicznej, a ogólniej — zrozumiałości; c) opisy poszczególnych „granulek”, a następnie ich klasy należy pojmować jako autonomiczne względem siebie (jakkolwiek niesprzeczne ze sobą) jednostki wiedzy; d) nie należy formować eksplanacji wykraczających poza te opisy; zob. na ten temat J. Kmita: *Ideologia pozytywistyczna i „Pirandellowska”*. „Studia Filozoficzne”, (w druku).

⁵ Zob. na ten temat: J.F. Lyotard: *Kondycja postmodernistyczna*. „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9, s. 290.

dencyjnych (ściśłym bądź eksplanacyjnym czy adaptacyjnym), lecz „cytatologicznym”, dialogowym, który to tryb dekonstruuje istniejącą wiedzę, „rozchwiewając” reguły jej tworzenia. Tryb ten można by nazwać selektywno-dialektycznym. Nadal zatem zarysowują się pewne granice między linią strukturalistyczną i psychoanalityczną w wydaniu neostrukturalistycznym czy neopschoanalitycznym, jak i w ich najnowszych konsekwencjach: dekonstrukcjonizmie i lacanizmie, czy „paradygmacie wyobraźni”. Tym jednak, co jednoczy owe nurty, co zarysowuje się ponad ich granicami, jest wspólny atak na podmiotowo-przedmiotowy Kartezjański dualizm i Newtonowski mechanicyzm. „Znoszenie” więc tej kluczowej epistemologicznej opozycji: podmiotu i przedmiotu i jej ontologicznej konsekwencji, tj. ducha i materii (umysłu i ciała) oraz atomistyczno-izolacjonistycznego ich opisu” jest wspólnym celem wyłaniającej się nowej merytorycznie humanistyki; jest poszukiwaniem prawdy, której ujęcie nie mieści się w klasycznym jej rozumieniu empiryczno-analitycznego kanonu. Nowe propozycje współtworzą humanistykę usiłującą przezwyciężyć filozoficzny dualizm epistemologiczno-ontologiczny; tworzą wiedzę, która, w swym awangardowym wydaniu, zaprowadzić ją ma do „punktu zwrotnego”.

„Punkt zwrotny” współczesnej humanistyki uwidacznia się zatem — globalnie rzecz ujmując — w jej antykartezjańskim nastawieniu. Nastawienie to wyraża się głównie w próbie usunięcia relatywizacji do podmiotu badawczego i wykroczenie poza przedmiotową stylizację językową.

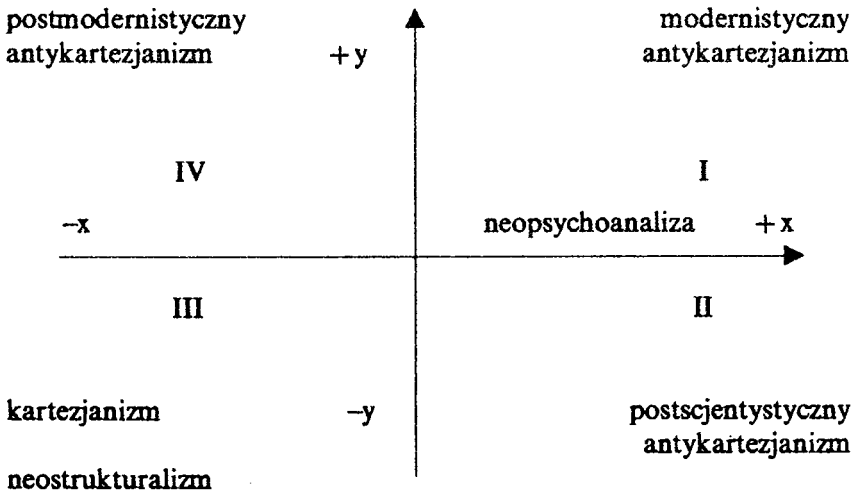
Ta gruntowna zmiana „widzenia świata” przebiega przez szereg szczegółowych dyscyplin humanistycznych, najpierw oczywiście przez filozofię, a potem przez psychologię, lingwistykę czy literaturoznawstwo. Poszukuje ona potwierdzenia we współczesnej filozofii, a w szczególności w filozofii przyrodoznawstwa. Warto zauważyć, iż czynni, profesjonalni przyrodoznawcy nie zdradzają „kartezjanizmu” — zobligowani wymogami skuteczności technologicznej, „wydajnościowej” swych badań.

Na „antykartezjańskie” myślenie pozwolić sobie mogą humanista czy właśnie filozof przyrodoznawstwa, którzy — z uwagi na swe usytuowanie — nie są związani praktycznie wymogiem efektywności technologicznej rezultatów swej refleksji. Narastający wpływ popodmiotowej optyki badawczej wskazuje stąd na ustępowanie dotychczas obowiązującego paradygmatu analityczno-empirycznego, gwarantują-

cego właśnie „wydajnościowość”, skuteczność technologiczną poszczególnych dyscyplin naukowych.

Dla zarysowania obrazu nowej humanistyki posłużmy się heurystycznym chwytem, który — paradoksalnie — zawdzięczamy tak atakowanemu na jej gruncie Kartezjuszowi.

Kartezjusz — jak wiemy — obmyślił był analityczną geometrię ujmującą każdy punkt na płaszczyźnie jako parę uporządkowaną miar liczbowych odległości tego punktu od dwóch osi liczbowych, od dwóch współrzędnych. Otóż uważam, że można by potraktować poszczególne koncepcje dzisiejszej humanistyki, w tym literaturoznawstwa, jako dające się zidentyfikować poprzez ich stosunek do tego, co ustala neostrukturalizm oraz od tego, co ustala neopsychoanaliza. Okazuje się bowiem, że współcześnie nie są to ustalenia „kontrowersyjne”, jak to miało miejsce w przypadku strukturalizmu i psychologizmu w analityczno-empirycznym kanonie pozytywistycznym; są one niekiedy zbieżne, kiedy indziej przeczą sobie. Neostrukturalizm i neopsychoanaliza nie reprezentują koncepcji absolutnie przeciwnych, lecz dwie współrzędne orientacyjne dla każdej dzisiejszej propozycji humanistycznej. Sens tytułu niniejszego tekstu, będący zarazem podstawową jego tezą: o możliwości szczególnie istotnego usytuowania poszczególnych stanowisk dzisiejszej humanistyki względem dwu wspomnianych antykartezjańskich tendencji, dałoby się zobrazować za pomocą następującej reprezentacji wizualnej:



I — obszar oznaczający zgodność z pierwszym i drugim wariantem antykartezjanizmu (np. lacanizm)

II — obszar oznaczający brak zgodności z wariantem pierwszym, ale zgodność z wariantem drugim (np. neognoza);

III — obszar oznaczający brak zgodności zarówno z wariantem pierwszym jak i drugim (np. klasyczny strukturalizm i psychologizm);

IV — obszar oznaczający zgodność z wariantem pierwszym, ale brak zgodności z drugim (np. dekonstrukcjonizm).

W założonej tezie „niekartezjańskość” obydwu współrzędnych w zaproponowanej wizualizacji oznaczałoby: 1. metaforyczność tej kwalifikacji, 2. fakt, że obydwie orientacje „dodatnie” są „niekartezjańskie”. Oczywiście zaproponowana kwalifikacja jest wieloaspektowa. Dla uargumentowania przyjętej tezy wybierzmy tylko niektóre z nich. Wydaje się, że próba selektywno-dialektycznego „rozchwiania” paradygmatu analityczno-empirycznego uderzyła przede wszystkim w koncepcję prawdy, na której się on wspierał.

W optyce Kartezjańskiej, filozoficznie „obsługującej” ten paradygmat, sprawą podstawową była pewność przedstawiania przedmiotu podmiotowi, stanowiąca zarazem kryterium prawdy⁶. Pewność Kartezjańskiego „cogito” usankcjonowała podział filozofii na epistemologię i ontologię, „uzależniła” poznawaną rzeczywistość od poznającego podmiotu; usankcjonowała — inaczej mówiąc — dualizm podmiotu i przedmiotu na wyrazisty, epistemologiczny sposób (wtórnie ontologiczny). Jednocześnie jednak pewność ta i założenie o rzeczywistości istniejącej niezależnie od podmiotu, ograniczyły subiektywność „obrazu świata” poznawanego oraz umożliwiły jednostce (badaczowi) odkrywanie prawdy o rzeczywistości nie czyniąc z niej (niego) ostatecznego gwaranta obiektywności prawdy odkrytej. Prawda odkryta jest bowiem reprezentantem rzeczywistości istniejącej niezależnie od podmiotu; jest „bezinteresowną” wiedzą o tej rzeczywistości. Jest tak, ponieważ „Kartezjusz, wykrywszy subiektywną podstawę wszelkiego doświadczenia, utrzymywał, że podstwy tej nie tłumaczy ta właśnie indywidualna substancja myśląca”⁷. Pogląd ten pozwolił, mimo podmiotowego retuszu, na utrzymanie klasycznej definicji prawdy: „*veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum*

⁶ Zob. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*. Warszawa 1967.

⁷ *Ibidem* s. 20.

*intellectus dicit esse, quod est, et non esse, quod non est*⁸. Kartezjański podmiotowy retusz nałożony na tę definicję sprowadza się do stwierdzenia, że prawda jest w y k r y w a l n a w jednostkowych umysłach, co pociąga za sobą stwierdzenie dalsze, że kryterium prawdy jest owa p e w n o ś ć, oczywistość podmiotowa. Wybór takiego kryterium pozwolił określić Kartezjańską prawdę jako *verité de raison*. Ta zmiana akcentów z przedmiotowego na podmiotowy w klasycznym ujęciu prawdy jest właśnie — jak to się często mówi — „Kopernikańskim przewrotem” w zakresie filozofii; jest odwróceniem myśli realistycznej i zdroworozsądkowej; jest „ukorzeniem się *verité de fait* przed *verité de raison*. Prawda klasyczna może mieć zatem dwa ujęcia: jako prawda rozumu lub prawda rzeczy. Nie zmienia to faktu, że w obydwu przypadkach usankcjonowany zostaje dualizm podmiotowo-przedmiotowy; inne jest tylko akcentowanie członów tej dychotomii. Ważne w tym momencie jest to, że koncepcja *verité de raison* — prawdy o d k r y t e j przez „substancję myślącą” i poznania b e z i n t e r e s o w n e g o stanie się podstawą analityczno-empirycznego kanonu uprawiania nauki, jej scjentyistycznego nastawienia. Kanon ten nazwie się współcześnie paradygmatem kartezyjsko-newtonowskim, a poznanie Kartezjańskie — poznaniem bezinteresownym⁹.

Zarysowująca się w „nowej” humanistyce opozycja względem niego usiłuje zdezawuować bezinteresowność poznania „czysto teoretycznego”, a także „obiektywność” analityczno-empirycznych prawd odkrytych. Uwikłanie poznania w ontologię i „wpisanie” się ontologii w epistemologię skłania do spojrzenia na prawdę od strony jej konstytuowania się w owej jedni ontologiczno-epistemologicznej. Z tej perspektywy kategoria ta okazuje się *verité a faire* — prawdą „do zrobienia”, *prawdą wytwarzaną*, okazuje się j e d n o ś c i ą m y ś l e n i a i b y t u. Tak rozumując likwidujemy Kartezjański dualizm świadomości poznającej i poznawanego przezeń przedmiotu danego tej świadomości jako coś zewnętrznego; tak rozumując tworzymy nowy język filozoficzno-humanistyczny, w którym nie artykułuje się już badanego przedmiotu z pozycji teoretyczno-epistemologicznych i prawd odkrytych, lecz

⁸ Według definicji klasycznej, zwanej arystotelesowską, w sformułowaniu Tomasza z Akwinu (korzystającego z formuły Izaaka ben Salomona Israeli); por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa 1983, s. 290.

⁹ Por. F. Capra, op. cit.; szczególnie rozdziały *Dwa paradygmaty, Wpływ myśli kartezyjsko-newtonowskiej*.

w sposób dyskursywno-narratywny, który demonstruje procesualność prawdy w jego ramach wytwarzanej. Jest to sposób, w którym badany i dyskurs teoretyczny o nim okazują się tym samym.

II

„Duch antykartezjański”, który „od strony prawdy” opanował nowatorską myśl humanistyczną, w samej filozofii rozpoczął — jak wiemy — dość wcześnie swoją działalność.

Dla Kanta badacz (przyrodznawca) „wytwarza” prawdy aposterioryczne (fenomenalistyczne) ze samych danych zmysłowych dzięki ich „obróbce” przez formy i kategorie aprioryczne, oraz prawdy syntetyczne *a priori* dzięki danym narzędziom tej „obróbki”. I w tym względzie Kant nie jest kartezjanistą; prawda jawi mu się jako efekt ponadosobowej logiki. „Rzecz sama w sobie” — pozostaje poza tym poznaniem. „Kartezjanistą” jest o tyle, o ile swe filozoficzne poznanie — skutecznie drogą „dedukcji transcendentualnej” — uważa za prawdę „odkrytą” o tworzeniu prawd wytwarzanych.

Połowicznie antykartezjańskie z tego samego powodu są rozstrzygnięcia Hegla. Różnica między Kantem a Heglem polega na tym, że u Hegla prawda „tworzona” powstaje stopniowo, wedle historycznego mechanizmu logicznego (a właściwie jest procesem), natomiast Kant prawdę „tworzoną” traktuje statycznie. Obydwaj jednak zakładają, że jest ktoś, kto owo tworzenie prawdy „odkrywa” (śledząc historię lub stosując dedukcję transcendentualną): Hegel i Kant — jako filozofowie w tym względzie są Kartezjanistami. Są nimi — można by powiedzieć — na metapozioście: podmiot (filozof) — przedmiot (formowanie się prawd tworzonych). W samym akcie tworzenia prawdy obaj łamią dualizm podmiotowo-przedmiotowy, przy czym wychwycenie jego procesualnego aspektu przez *Aufhebung* — w przypadku Hegla — uwalnia tę koncepcję do końca od dualizmu ontologiczno-epistemologicznego.

Hegel prze swe likwidatorskie gesty względem Platonskiej („metafizycznej”) tradycji myślowej, stanie się prekursorem późniejszych filozoficznych przewartościowań i zmian w optykach badawczych poszczególnych dyscyplin naukowych. W wielu przeświadczeniach bliski będzie neoidealistom we Włoszech i Niemczech, a egzystencjalistom w szcze-

gólności. Langan odczyta go jako pierwszego antykartezjańskiego fenomenologa. Współczesne językoznawstwo przyzna się również do „ducha Hegłowskiego”. Interesujące tu nas wersje neostrukturalistycznej i neopsychoanalitycznej humanistyki, jak i ich postmodernistyczne konsekwencje: dekonstrukcjonizm, lacanizm czy „paradygmat wyobraźni” zgłoszą również swą zależność od inspiracji Hegłowskich¹⁰.

Dla toku naszych rozważań istotna jest współczesna perspektywa, z której widoczne są podobieństwa i różnice między przywołanymi przed chwilą orientacjami, perspektywa, poprzez którą odwołują się one do antycypującej je myśli Hegłowskiej.

Rzecznikiem punktu widzenia, który stanowi konkretną egzemplifikację jednego z możliwych wariantów konsekwentnego „antykartezjanizmu”, okazuje się Heidegger, który, jako skandal filozoficzny określił zadawanie pytania o istnienie świata, skoro z perspektywy „tu bycia” (*Dasein*) bycie ludzkie jest zawsze „byciem-w-świecie”, wszelkie zaś filozofowanie możliwe jest tylko w tej perspektywie.

Problem Kartezjański, a więc najogólniej problem przeciwstawienia przedmiotu podmiotowi, dla Heideggera nie istnieje. Istotne pozostaje, w jaki sposób coś w ogóle może być podmiotem lub przedmiotem; chodzi mu zatem nie o podmiotowość (przedmiotowość) lecz o „bycie”.

Wykraczając poza ustalenie filozofii podmiotu Heidegger argumentuje: świat z a s t a j e m y, choć nigdy nie jest on gotowy; nie zaczynamy go od początku. Stąd samo bycie nasze, jak i świata nie jest zależne od nas. Zanim cokolwiek pomyśleliśmy, zrobiliśmy, chcieliśmy — b y l i ś m y — i świat już był. Zatem zadaniem naszej egzystencji jest doświadczanie bycia jako stałej obecności: o tym, czym jest byt, decyduje sposób, w jaki coś w ogóle może być, a więc to, czym jest „bycie”. Nie jest ono ani r z e c z ą, ani p r z e d m i o t e m obecnym w pamięci. Jawi się jako „prześwit” kształtujący za każdym razem sens czasu, w którym żyjemy — stale ucieka myśli, więc stale trzeba pytać o nie na nowo. W tym sensie „bycie” mówi naszym myśleniem, ono już wcześniej „ugodziło” je, czyniąc je takim właśnie jakim jest; dlatego „bycie” jest „żywiółem myśli”. A więc myślenie, gdy jest sobą, gdy jest w swoim żywiole, nie może być „unaocznieniem” przedmiotu podmiotowi. Podmiot nie jest stałym punktem odniesienia. Pełna prawda nie jest osiągalna dla

¹⁰ Zob. E. Gilson, op. cit.; E. Fromm: *Szkice z psychologii religii*. Warszawa 1966; R. Zimand: *Cóż u diabła?* (maszynopis).

ludzkiej myśli, sens nigdy nie jest w pełni dany, lecz stale otwarty na przyszłość. Myśl dochodząca do sensu, do prawdy jest zawsze w „drodze”¹¹.

Można zatem powiedzieć — choćby po tych ogólnych, z konieczności uwagach — że filozofia Heideggera w sposób modelowy niejako likwiduje opozycję podmiotu i przedmiotu poznania, wpisując w jej miejsce pierwotniejsze i prawdziwsze od niej „bycie”, a więc istnienie jako pierwotną je d n i ę przedmiotowo-myślową.

Tak więc kategoria „bycia” — jako „coś trzeciego”, znajdującego się ponad opozycją podmiot-przedmiot, jest tym, co wyprzedza poznanie, a o którym poznanie ciągle w istocie mówi i w stosunku do czego wszelka determinacja naukowa jest abstrakcyjna i symboliczna. Kategoria ta przez swą antykartezjańskość stanowi współczesną płaszczyznę odniesienia dla interesujących nas neostrukturalistycznych i neopsychoanalitycznych koncepcji.

Można by poprzestać na wskazaniu Heglowsko-Heideggerowskiej ich kwintesencji i uogólnić naszą tezę w stwierdzeniu, że antykartezjanizm, który zawiądła współczesną, merytorycznie nową wiedzę humanistyczną i filozofią przyrodoznawstwa, ukonstytuowany został przez samą filozofię. Nie sądzę jednak, aby taka formuła zdawała w pełni sprawę z całej różnorodności zjawisk związanych z tym humanistycznym przełomem.

Przyjęło się uważać, iż kultura XX wieku — pojęta *en bloc* — zdominowana jest przez myślenie językowe; przez zwrot lingwistyczny w nauce, który pokazuje, iż związek myślenia z bytem jest dziełem języka. Przeświadczenie to krążące — jak slogan — w Lacanowskim sformułowaniu: *La langue nous parle*, odniesione do interesującej nas problematyki może ujawnić dodatkowe przyczyny dokonujących się przemian w „organizowaniu wiedzy”.

Opisywanie wszelkich systemów społecznych w terminach strukturalno-językoznawczych spowodowało stopniowe o d p o d m i o t o w i e n i e nauki: „Zainteresowanie znakami odwróciło uwagę od tego, kto z nich korzysta, osłabiło „h u m a n i s t y c z n y” (podk. A.G.) ton dociekań, które nadawały im zwłaszcza doktryny egzystencjalistyczne, lecz w zamian stworzyło w postaci semiologii ogólnej wspólny dla

¹¹ Zob. Gilson..., op. cit., 148–163; K. Michalski: *Wstęp do: M. Heidegger: Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1977; tenże: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978.

filozofii i nauki schemat znoszący ich dawne przeciwieństwo”¹².

„Wzorzec semiologiczny” pozwala jednoczyć strukturalizm etnologiczny C. Lévi-Straussa i fenomenologiczny M. Merleau-Ponty’ego, strukturalizm językowy i psychoanalizę. Stało się to możliwe, gdy systemy społeczne zaczęto traktować jako systemy symboliczne, a ich organizację umieszczono na nieświadomym poziomie myślenia. Ów nieświadomy poziom zaczęto rozumieć jako intencjonalność funkcjonalną, którą szczególnie dobitnie egzemplifikuje nieświadoma intencjonalność organizmu, a nie — jako intencjonalność podmiotową, przez co możliwe było zbliżenie się do nieświadomych czynników psychicznych, które dają się opisać także w terminach językoznawczych.

Tak więc mimo różnic przedmiotowych, dzielących poszczególne dyscypliny, zaprojektowane zostało ich zjednoczenie z uwagi na zmierzanie w nich ku temu samemu poziomowi ludzkiego istnienia, leżącemu ponad rozczłonkowaniem na podmiot-przedmiot, ku „czemuś trzeciemu”. Ku „myśli nieoswojonej” czy nieświadomej, które — jak powiedział Merleau-Ponty — „tkwią w samym sercu ludzkiej praxis, wylaniającej z surowego bytu pejzaż dany do poznania i do przekształcenia”¹³ (podkr. A.G.).

III

Przyjrzyjmy się obecnie konkretnym rozwiązaniom antykartezjańskim we współczesnym neostrukturalizmie i neopsychoanalizie.

Propozycja semiotyczna Greimasa zdaje się modelowa w zakresie pierwszej orientacji. Nie będę wprowadzała całej skomplikowanej aparatury pojęciowej tego badacza, aby rzecz w pełni przedstawić¹⁴. Ograniczę się jedynie do uchwycenia tych rysów jego koncepcji, które bezpośrednio wskazują na antycypację przełomu postmodernistycznego w humanistyce.

¹² S. Cichowicz: *Wstęp do: M. Merleau-Ponty: Proza świata. Eseje o mowie*. Warszawa 1976, s. 10.

¹³ *Ibidem*, s. 11.

¹⁴ Dokładniej poszë na ten temat: *Rekonstrukcja mitu w semiotyce A.J. Greimasa*. W: E. Leach, A.J. Greimas: *Rytuał i narracja*. Warszawa 1989; *Neostrukturalistyczne ujęcie wartościowania* (w druku).

Najogólniej mówiąc, dla Greimasa i jego szkoły instruktywna jest definicja semiotyki, w której semiotyka oznacza proces zarówno myślenia, jak i tworzenia się odpowiedniego przedmiotu tego myślenia — poznania. Zatem semiotyka to „całość” znacząca, co do której nie suponuje się, iż z góry cechuje ją myślowa i przedmiotowa, autonomiczna organizacja wewnętrzna, lecz że właśnie stopniowo wytwarza się ona w obydwu aspektach równocześnie. Inaczej mówiąc, dana semiotyka-przedmiot konstytuuje się równolegle do rozwijającego się opisu, co w efekcie przesądza, iż obydwą jej aspekty zachowują swoistą tożsamość (izomorficzność).

Aby zrozumieć ową tożsamość trzeba mieć na względzie sytuację następującą. Wykreowanie semiotyki-przedmiotu przez semiotykę-dyskurs teoretyczny jest, w gruncie rzeczy, wykreowaniem przez „logikę” stosowanego przez badacza (z uwagi na tę „logikę” — niezależnego od niego) układu pojęć, przez ich strukturę. Owa „logika”, struktura narzuca mu przedmiot jego dyskursu, redukujący tę samą „logikę”, strukturę. W tym sensie obie semiotyki są identyczne, analogicznie jak w tym zakresie identyczne są plan wyrażania i plan treści.

Owa logiko-struktura — jak widzimy — plasuje się ponad semiotyka-przedmiotem i semiotyka-dyskursem teoretycznym, i jako taka znosi ich dychotomię.

Chcąc dokładniej określić ową strukturę, muszę wprowadzić kolejne kluczowe dla Greimasa pojęcie, mianowicie pojęcie kwadratu semiotycznego, powstałego z alternatywnej elementarnej struktury znaczenia, przez uzupełnienie jej relacjami implikacji i sprzeczności. Kwadrat semiotyczny uzyskany tą drogą nawiązuje do Arystotelesowskiego kwadratu logicznego. Nie wdając się w zawiłe kwestie odpowiedniości tych dwu narzędzi badawczych, stwierdzmy jedynie, że utrzymany zostaje w kwadracie Greimasowskim binaryzm — dwuwartościowość arystotelesowskiej logiki. W kontekście przedstawionych założeń znaczy to tyle, że jesteśmy — jako badacze kultury, podmioty dyskursów semiotycznych — przez taką logikę sterowani; logikę opartą o prawo identyczności, niesprzeczności i wyłączonego środka. Arystotelesowskie prawa zaadaptowane na grunt semiotyki porządkują nasze myślenie dwubiegunowo, są „starterem” dla wszelkich dyskursów mieszczących się w semiotyce lub wytwarzających semiotykę.

Greimas twierdzi, że taki model konstytuowany leży u podstaw naszego myślenia o świecie, jest generatorem wszelkiego sensu. Ten

model semiotyczny (model partycypacji w semiotyce-przedmiocie, ale także model konstruowania się semiotyki-przedmiotu), miałby — według niego — zawierać formy klasyfikacyjne i programujące inteligencji ludzkiej, określającej w szczególności zdolność (kompetencję) narracyjną jako potencję ograniczoną jego ramami.

W ten sposób określona przez kwadrat semiotyczny elementarna struktura znaczenia wyznacza uniwersum semantyczne dla poszczególnych semiotyk, a model konstytutywny, charakteryzujący się ponadto uniwersalnością, paradygmatycznością, taksonomicznością, a przede wszystkim *generatywnością* przesądza o tym, że obie semiotyki traktowane są jako dyskursy narracyjne. Dyskursy te wytwarzają się w procesie przebiegającym od głębokiej narracji formy treści, poprzez jej formę powierzchniową (kombinacje aktantowe i syntagmy narracyjne) do formy wyrażania — struktury przekazu narracyjnego (funkcje, tryby narracyjne, figury składniowe sekwencji). Obie semiotyki zatem „na wyjściu” stają się narracjami — przez „potencję” kwadratu semiotycznego, zapewniającego ponadto identyczne dla nich — z uwagi na elementarną strukturę znaczenia — uniwersum semantyczne.

Koncepcja ta — jak widzimy — stara się „gubić” podmiotowość badacza, a także podmiotowość uczestników narracji poszczególnych semiotyk przedmiotowych, zamieniając ich na aktanty, role narracyjne, które przychodzi im odegrać zgodnie z regułami narzuconymi przez systemy tych semiotyk. Dzieje się tak dlatego, że kwadrat semiotyczny „mówi” badaczom, konstruując semiotykę-dyskurs teoretyczny o równoległe „mówiącej się” semiotyce-obiekcie. „Mówi” podmiotami semiotyki języka naturalnego i poszczególnych semiotyk-przedmiotów. Wszyscy jesteśmy — uczestnicy komunikacji kulturowej — tym „kwadratem mówiącym”.

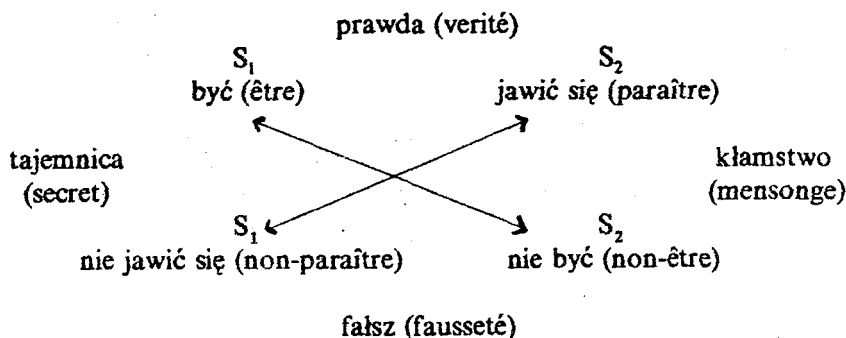
W tym momencie możemy pokusić się już o kilka słów komentarza. Wydaje się dosyć oczywiste — w kontekście uruchomionej przed chwilą perspektywy filozoficznej — że propozycja semiotyki Greimasa nawiązuje do koncepcji poznania Hegłowskiego. Zauważmy bowiem, że w koncepcji tej uwidacznia się *procesualność* organizowania wiedzy i przedmiotu tej wiedzy w ramach poszczególnych semiotyk; procesualność, która polega na ich wytwarzaniu. Nie ma gotowej teorii i nie statycznego, autonomicznego przedmiotu poznania. Dana podmiotowo-przedmiotowa semiotyka jawi się — na wzór Hegłowskiej stadialności — jako a) projekt poznania, b) jako stające się poznanie i c)

jako poznanie osiągnięte.

Można by w tym miejscu powołać się na znany komentarz U. Eco do *Imienia róży*, w którym — mając w pamięci ustalenia Greimasa — mówi on o fazowym wytwarzaniu się powieści i możliwości takiegoż jej odczytywania „przebiegającego” trasę różnych izotopii.

Kolejna z podniesionych kwestii — kwestia kwadratu semiotycznego — ewokuje odniesienie Heideggerowskie. Ta logiko-struktura — tak jak „bycie” — jest owym „czymś trzecim”, znoszącym dychotomię podmiotu i przedmiotu; semiotyki-teorii i semiotyki-przedmiotu; jest jedną likwidującą owe dualizmy. Problem ten — jak sądzę — wymaga rozwiązania. Wiąże się on bowiem z *leitmotivem* tego szkicu — mianowicie kategorią prawdy.

Koncepcja prawdy Greimasa łączy się z aksjologizacją kwadratu semiotycznego na metapoziomie, stąd można powiedzieć, że metaterminy i kategorie, które tu wchodzi w grę są terminami i kategoriami drugiej generacji. Poniższa „wizualizacja” ilustruje tę koncepcję:



Odwołując się do tej wizualizacji można powiedzieć, że prawda i fałsz są metaterminami sprzecznymi, podczas gdy tajemnica i kłamstwo metaterminami przeciwstawnymi¹⁵.

Spróbujmy skomentować poglądy Greimasa w zakresie przedstawionych kategorii. Z powyższego schematu można odczytać, iż relacja:

¹⁵ A.J. Greimas, J. Courtés: *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, s. 32, t. I.

1. coś jest X i jawi się jako X — to prawda,
2. coś nie jawi się jako X i nie jest X — to fałsz,
3. coś jawi się jako X i nie jest X — to kłamstwo,
4. coś jest X i nie jawi się jako X — to tajemnica.

Weźmy pod uwagę dwie pierwsze kategorie. Zauważmy, iż razem wzięte, „przywołują” klasyczną definicję prawdy z dwiema wszakże zasadniczymi różnicami: 1. Greimas „tnie” definicję Arystotelesowską na dwie części, biorąc początek jako definicję prawdy, koniec zaś jako definicję fałszu, 2. kategorie te, jak i pozostałe, ujmuje w stylizacji odpodmiotowionej. Ta druga różnica — wzmocniona dotychczasowymi ustaleniami na temat aniy podmiotowych rysów tej koncepcji — jest bardzo istotna dla uchwycenia cech szczególnych charakteryzowanej kategorii. „Przywołanie” klasycznej definicji prawdy, w kontekście dotychczasowych rekonstrukcji poglądów autora *Du sens*, okazuje się złudne. Kategoria prawdy nie może posiadać bowiem takiego statusu, gdyż nie jest ona „umieszczona” w myśli, lecz w systemie pozapodmiotowym, w strukturze antykartezjańskiej — w kwadracie semiotycznym, który stanowi jej podstawę. Stąd możemy powiedzieć, że jest ona przez niego wytwarzana, że jest prawdą językową, pewnym — jakby powiedział „późny” Wittgenstein czy „dzisiejszy Rorty — elementem towarzyszącym „grze językowej”; „grze”, do której nie są potrzebne żadne odniesienia do zewnętrznej rzeczywistości pozajęzykowej. Zatem kategoria prawdy w tej koncepcji jest prawdą semiotyczną, wynika bowiem, tak jak znaczenie, z relacji wewnątrzsystemowych. Dlatego Greimas może powiedzieć: „Nie jest daremne podkreślić, że «prawda» sytuuje się wewnątrz dyskursu, gdyż jest ona rezultatem operacji prawdziwościowych, co znaczy, że wyklucza w ten sposób wszystkie relacje (lub wszystkie homologie) z odniesieniem zewnętrznym”¹⁶.

Zauważmy ponadto, iż przywołany wyżej schemat operacji prawdziwościowych potwierdza nasze wstępne rozpoznania, dotyczące zniesienia w filozoficznym antykartezjanizmie opozycji między ontologią i epistemologią. W „tradycyjnym” języku filozoficznym kategorie ontologiczne „być” i „nie być” wyraźnie oddzielone byłyby od epistemologicznych „jawić się” i „nie jawić się”:

poziom ontologiczny: być — nie być

poziom epistemologiczny: jawić się — nie jawić się.

¹⁶ Ibidem, s. 420.

U Greimasa natomiast mamy do czynienia z „zatarciem” granic epistemologiczno-ontologicznych:

być — jawić się

nie jawić się — nie być.

Prawda to Hegłowska j e d n o ś ć bytu i myślenia. Jest to zasadniczy argument na rzecz antykartezjańskości tej koncepcji; argument za tworzeniem w jej ramach nowego filozoficzno-semiotycznego języka.

Wróćmy w tym momencie do perspektywy filozoficznej, w której rozpatrujemy dorobek twórcy semiotyki strukturalnej. Zmierzenie ku „czemuś trzeciemu” — „byciu” czy „kwadratowi semiotycznemu” — wskazuje na antykartezjańskie (w wyłożonym wcześniej sensie) „spotkanie” propozycji Greimasa z filozofią Heideggera. Zauważymy jednak, iż to niekwestionowane i pryncypialne podobieństwo zaczyna produkować różnice. Otóż, po pierwsze: Greimas arbitralnie przyjmuje strukturę jako byt znoszący dychotomię podmiotu i przedmiotu (semiotyki-teorii i semiotyki-przedmiotu); po drugie: struktura owa — wcześniejsza myślowo od tej dychotomii — uprawniona ma być przez jej naukowość. Nie będę tu rozwijać tej kwestii. Zaznaczę tylko, że wiąże się ona z koncepcją uprzywilejowywania w konstruowaniu badawczym semiotyk denotatywnych, a eliminowaniem semiotyk konotatywnych, jako „psujących” bezpodmiotowość struktur. Eliminowanie to następować ma za pomocą denotatywnych semiotyk biologii ewolucyjnej. Tymczasem dla Heideggera „naukowość” jest nie tylko nieistotna dla myśli znoszącej ową dychotomię, ale wręcz przeciwnie: nie może prowadzić ona do rzeczywistego jej zniesienia. „Naukowe” powody znoszenia tej dychotomii mogą jedynie prowadzić do uprzedmiotowienia struktur rzekomo ją kwestionujących. Rzeczywiste racje likwidacji podmiotowo-przedmiotowej opozycji znajdujemy w przedrefleksyjnym, a więc i w przednaukowym doświadczeniu naszego „bycia-w-świecie”. To właśnie doświadczenie jest niearbitralne: tak a nie inaczej żyjemy, tzn. nie odróżniając świata, którego doświadczamy przedrefleksyjnie, od jego doświadczenia, a zatem „naukowość” może jedynie być czymś wtórnym wobec tego podmiotowo-przedmiotowego doświadczenia pierwotnego. Ono jedynie tłumaczy pierwotną nieodróżnialność podmiotu i przedmiotu, ono też czyni ową nieodróżnialność czymś niearbitralnym.

Kolejna różnica wynikająca — paradoksalnie — z tego spotkania, to ujęcie owej antykartezjańskiej jedni: kwadratu semiotycznego i „bycia”.

Dla Greimasa „jednia” ta — jak ustaliliśmy — gwarantuje procesualne wytwarzanie się prawdy w obrębie semiotyki-dyskursu i semiotyki-przedmiotu. Jeśli weźmiemy pod uwagę dalsze semiotyczne założenia, chociażby o wewnątrzsystemowym konstytuowaniu się znaczenia, o dochodzeniu w interpretacji poprzez kolejne izotopie do lektury jedynej, odczytanej na głęboko-strukturalnej izotopii¹⁷, to narzuca się stwierdzenie, że dla Greimasa „jednią” jest spójność semantyczna. Spójność ta gwarantowana jest przez określone zasady semiozy, zmierzające do nadania znaczenie systemowi, usensownienia go, stanowi zatem jego cel. Jest to spójność systemowa, której bezrefleksyjnie ulegamy i którą przez owo uleganie utwierdzamy. Nadanie przez badacza sensu semiotyce-przedmiotowej w „poznaniu osiągniętym”, na drodze od „projektu” poprzez „stające się poznanie” jest, w gruncie rzeczy, osiągnięciem „prawdziwego” znaczenia. Antykartezjańskie ujęcie jedni ontologiczno-epistemologicznej, w przypadku Greimasa, nie dochodzi zatem do postmodernistycznych rozwiązań. Heideggerowskie „bycie”, które jest takim rozwiązaniem, jest bowiem bezcelowe, każdorazowo usensowniające życie na nowo, każdorazowo nas stwarzające, bez reguł i szans na osiągnięcie „bycia” do końca prawdziwego.

Konkwencje postmodernistyczne z neostrukturalistycznych założeń typu Greimasowskiego wyciągają natomiast dekonstrukcyjniści. Najważniejsze ich posunięcie w stosunku do tej orientacji to usunięcie dystynkcji: *signifiant/signifié*, *system/proces*, więc instancji — jakby powiedział Greimas — produkującej sens. Będąc czystym łańcuchem *signifiants*, tekst — w ujęciu dekonstrukcjonistów — rozprasza się, a dyseminacja (*dissémination*) sensu jest nieskończona; granice tekstu „pękają”, a interpretator porusza się w nieograniczonych polach intertekstualnych. Nawet, gdy utrzyma się granice tekstu (np. jak u H. Millera czy Paula de Mana), przy posunięciach dekonstrukcyjnych¹⁸

¹⁷ Izotopia: „(...)redundantny zbiór kategorii semantycznych, który czyni możliwym jednolitą lekturę opowiadania, taką, jaka jest rezultatem częściowych lektur wypowiedzeń i rozwiązań ich niejasności poprzez poszukiwanie lektury jedynej” (A.J. Greimas, J. Courtés, op. cit., s. 135).

¹⁸ Posunięcia dekonstrukcyjne charakteryzuje się w sposób następujący: odkrycie opozycji, która dominuje w danym tekście i terminu w niej uprzywilejowanego; odsłonięcie presupozycji metafizycznych i ideologicznych opozycji; pokazanie jak ta opozycja jest sprzecznie rozwiązana w samym tekście, który uważany jest za utworzony przez nią; odwrócenie opozycji, przez co termin przedtem nieuprzywilejowany teraz jest uwidoczniiony; przesunięcie opozycji i ustawienie w ten sposób nowego pola pro-

interpretacja jest „nierozstrzygalna” (*indécidable*), wiele interpretacji jest równocześnie możliwych, a przy każdej z nich tekst zawsze okaże się w którymś miejscu sprzeczny z samym sobą. Ten poststrukturalistyczny efekt jest konsekwencją — jak sądzię — odmiennego od neostrukturalistycznego ujęcia „jedni”. Neostrukturaliści, którzy również posługują się operacją dekonstrukcji, czynią z niej jedynie „moment” analizy: kontestowanie izotopii powierzchniowo-narracyjnych. Uwzględnienie jednakże produkcji sensu na poziomie głębokim jest tym momentem, który doprowadza do re-konstrukcji sensu, do ponownej jego konstrukcji. „Nierozstrzygalność” interpretacji, postulowana przez dekonstrukcjonistów, semiotycznie wyjaśniałaby się przez obecność w tekście różnych izotopii, perspektyw aktantowych, struktur polemicznych i prawdziwościowych. Jeśli zatem interpretator pozostaje na poziomie *signifiants*, nigdy — z tej perspektywy — nie jest w stanie dokonać wyboru interpretacji i jej uprawomocnienia. Krok taki bowiem jest możliwy, gdy opuści „labirynt dyseminacji” i podąży drogą jednej lub wielu izotopii, które zrekonstruuje się na poziomie głębokiego tekstu.

Poststrukturalistyczne „rozwiązanie” (pozbycie się) „jedni” utrzymuje antykartezjańskie zniesienie dualizmu podmiotu i przedmiotu w wytwarzaniu pomysłów interpretacyjnych drogą dekonstrukcji. Będąc jednak reakcją, między innymi, na arbitralną decyzję utworzenia ze struktury „jedni” gwarantującej spójność znaczeniową doprowadza do „rozerwania” jej binarnych opozycji. W efekcie tej konsekwentnej decyzji dochodzi do proponowania owych dekonstrukcjonistycznych pomysłów stabilizujących się chwilowo, w postaci chwilowo nawiązywanych „gier językowych”. Tworząc ciągle nowe „pomysły interpretacyjne”, a nie „całe”, stabilne, systemowe interpretacje, nie zmuszamy siebie i nikogo z nas do ich przyjęcia czy kontynuowania. Możemy — w ramach tej orientacji — wynajdywać następne pomysły, wytwarzając się w ten sposób jako nowi interpretatorzy, którzy nigdy nie są jakąś stałą substancją podmiotową, albo wytwarzając w ten sposób

blematycznego jako kwestii. Trzeba więc podkreślić, że dokonstrukcja nie redukuje się ani do prostego odwrócenia hierarchii, ani globalnego odrzucenia opozycji; przeciwnie, opozycja jest utrzymana, cały czas odwracając swą hierarchię wewnętrzną i przesuując swoje miejsce artykulacji. Dlatego to dekonstrukcja ma pewną siłę wywrotową i — przez nią — kreacyjną. Dekonstruując pewne hierarchie lub systemy normatywne, pokazuje charakter ideologiczny i/lub retoryczny tego, co uznawało się poprzednio za „naturalne” i oczywiście, zrozumiałe samo przez się; zob. A.J. Greimas, J. Courtés: op. cit., s. 62–63.

nowy obraz świata, który nie jest także jakąś stałą substancją przedmiotową. Odwołując się do Greimasowskiej koncepcji prawdy — można by rzec, że w pełni wytwarzana, nieuprawomacniana przez „spójność systemową” prawda-znaczenie dekonstrukcjonistów, jest w gruncie rzeczy „nieprawdziwa”; jest kłamstwem — jawi się, a nie jest.

Rozważając antykartezjańskość koncepcji Greimasa, reprezentującej neostrukturalistów, można powiedzieć, że swymi propozycjami w zakresie prawdy, jedni, badacz ten otworzył drogę do poststrukturalizmu, jakkolwiek sam na nią nie wyruszył. Nie wyruszył, aczkolwiek przyjął wyzwanie dekonstrukcjonistów w kwestii „statusu, pochodzenia, źródła, centrum uniwersum dyskursu”. Uznając go za realny problem dla semiotyki¹⁹, Greimas jednak sądzi, że dyseminacja sensu, nawet jeśli odrzuca się pierwotny termin — kwadrat semiotyczny, może być podporządkowana regułom. Obrona „antykartezjańskiej jedni” — mimo przyznania częściowej racji dekonstrukcjonistycznym konsekwencjom wyciągniętym z neostrukturalizmu — budzi zdziwienie w przypadku tak „logicznie zdyscyplinowanego” badacza, jakim jest Greimas. Zdziwienie to zostaje jednak usunięte po lekturze jego ostatniej książki *O niedoskonałości* (*De l'imperfection*), w której pokazuje on powinowactwa swojej semiotyki z estetyką i etyką. Dookreśla w niej dotychczasowe ujęcie jedni — jako pełni znaczenia (prawdy) wynikającej z połączenia podmiotu i przedmiotu — o aspekty doskonałości (piękna) i bycia estetycznym (dobra). Ale ta „utopia Greimasowska”, już nowy problem²⁰, osadzony jest w nowym kontekście semantycznym, bliskim nadziei jako rozstrzygającej aksjologicznej zasadzie estetycznego doświadczenia, gdzie „spójność” semantyczna uzyskuje walor doskonałości. Problem ten wskazuje jednak na próbę obrony przed siłą alienującą

¹⁹ Ibidem.

²⁰ W swej książce *O niedoskonałości* Greimas sugeruje, że semiotyczne rozumienie świata prowadzi także do podmiotowości, zdolności, aby go zmieniać. W. Krysiński w swej interpretacji nowych przemyśleń badawczych Greimasa twierdzi: „Greimasowski dyskurs o estetyce czyni aluzję do politycznego projektu, w którym w jakimś lepszym lub utopijnym społeczeństwie, estetyczna aksjologia byłaby dominująca. Utopijny aspekt *O niedoskonałości* jest oczywisty, tak jak jest *index* zamkniętej części Greimasowskiego semiotycznego przedsięwzięcia, zrealizowanego od *Sémantique structurale* do *Du Sens II*. Jego dążenia do konceptualizacji i opisanie estetycznego doświadczenia semiotyki i próbę przyciągnięcia semiotyki do związków z życiem.” (W. Krysiński: *Toward Defining Aesthetic Perception: Semiotics and Utopian Reflection*. „New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation”. Volum. 20, nr 3, Spring 1989).

„potężnych konstrukcji naukowych”, na chęć — jakby powiedział Kierkegaard — ich „zamieszkania”, a nie w „szopie obok, albo w psiej budzie, albo co najwyżej w stróżówce”.