



Wojciech Słomski
AEH w Warszawie, Poland

Systemy filozoficzne Derridy i Lyotarda */ The philosophical systems of Derrida and Lyotard*

Summary

Jacques Derrida and Jean-François Lyotard are the creators of a philosophical and cultural movement called postmodernism (Lyotard has also contributed to the popularization of the term “postmodernism”), but it should be remembered that currently the term “postmodernism” refers to the entire spectrum of various ideas, the ideas and texts from various fields, therefore, it is impossible to identify the philosophy of Derrida or the philosophy of Lyotard with the movement in philosophy or, more importantly, the humanities and social sciences, which we now call postmodernism. From today’s perspective, both Derrida and Lyotard belong to a large group of authors whose work constitutes broadly understood postmodernism, but it would be unwarranted to claim that this movement stems directly from their achievements. These philosophers have begun a new way of practicing philosophy and proposed a new point of view, but they did not create concepts that would be widely accepted by philosophers who describe themselves as postmodernists. They also did not raise any disciples or successors who would attempt to develop the concepts outlined by them, although undoubtedly some of their concepts have had a significant impact on both the development of philosophy and the humanities, and social sciences. The concept of Derrida’s deconstruction proved to be the most influential (by that, however, it is necessary to understand the general method of reading texts, but not the collection of Derrida’s views, sometimes referred to as “deconstruction”), and Lyotard’s thesis concerning the end of Grand Narratives. The detailed theses on aesthetic, social, semantic and, finally, political issues are, as it seems, known primarily to philosophy experts.

Key words: Deconstruction, Postmodernism, Post-structuralism.

Jacques Derrida i Jean-François Lyotard są twórcami prądu filozoficznego i kulturowego zwanego postmodernizmem (Lyotard przyczynił się także do upowszechnienia samego terminu „postmodernizm”), należy jednak pamiętać, że obecnie określenie „postmodernizm” odnosi się do całego spektrum rozmaitych poglądów, idei i tekstów z różnych dziedzin, nie sposób zatem utożsamiać filozofii Derridy czy Lyotarda z kierunkiem w filozofii czy tym bardziej

naukach humanistycznych i społecznych, który obecnie nazywamy postmodernizmem¹. Z dzisiejszej perspektywy zarówno Derrida, jak i Lyotard należą do licznego grona autorów, których twórczość składa się na szeroko rozumiany postmodernizm, nieuprawnione byłoby jednak twierdzenie, że nurt ten wyrasta wprost z ich dokonań. Filozofowie ci rozpoczęli raczej nowy sposób uprawiania filozofii i zaproponowali nowy punkt widzenia, nie stworzyli jednak koncepcji, które zostałyby powszechnie przyjęte przez filozofów określających samych siebie mianem postmodernistów. Nie doczekali się oni również uczniów czy kontynuatorów, którzy podjęliby próbę rozwijania zarysowanych przez nich idei, choć bez wątplenia niektóre ich koncepcji w znacznym stopniu oddziaływały zarówno na rozwój filozofii, jak i nauk humanistycznych i społecznych. Wpływową okazała się przede wszystkim koncepcja dekonstrukcji Derridy (przez którą należy rozumieć jednak ogólną metodę lektury tekstów, nie zaś zbiór poglądów Derridy, które określa się niekiedy mianem „dekonstrukcji”), oraz teza Lyotarda o końcu Wielkich Narracji. Szczegółowe tezy dotyczące zagadnień estetycznych, społecznych, semantycznych czy wreszcie politycznych są dzisiaj, jak się wydaje, znane przede wszystkim specjalistom².

1.

Jak wspominałem, filozofia Lyotarda kojarzy się dzisiaj przede wszystkim z jego krytyką Wielkich Narracji, dlatego omówienie poglądów tego filozofa zaczniemy od tej właśnie krytyki. Mianem Wielkich Narracji (czy też metanarracji, a więc narracji o narracjach) Lyotard określa opowieści stanowiące podstawę kultury europejskiej od czasów jej powstania. Do opowieści tych należy m. in. narracja o stopniowym poszerzaniu zakresu ludzkiej wolności dzięki postępowi rozumu poznającego obiektywną rzeczywistość i stopniowym eliminowaniu zła z życia społecznego. Metanarracje zawierają pewną obietnicę, która zrealizowana ma zostać w przyszłości, teraźniejszość natomiast traktowana jest jako etap przejściowy, wymagający pewnych wyrzeczeń właśnie w imię lepszej przyszłości. Obecne problemy państwa i społeczeństwa traktowane są jako przeszkody na drodze postępu, co usprawiedliwia podjęcie wysiłki w celu ich usunięcia. Metanarracje nie są mitem, mit bowiem jest opowieścią o przeszłości i w tejże przeszłości poszukuje swego uprawomocnienia. Przez „uprawomocnienie” Lyotard ma na myśli zdolność oddziaływania opowieści na świadomość odbiorców i a tym samym usprawiedliwiania określonych działań, praktyk czy instytucji, nie zaś jej relację do jakiejś normy czy wartości³. Mit znajduje zatem swoje uprawomocnienie

1 Zdaniem niektórych autorów postmodernizm jest zbyt wielowątkowy i zróżnicowany, by można było określić go mianem kierunku. Por. np. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm*, „Ethos”1996, vol. 33-34, s. 63 i nast.

2 Możliwe jest też rozróżnienie pomiędzy modernizmem/postmodernizmem jako zbiorem tekstów czy też teorii wyjaśniających nowoczesność/ponowoczesność. Por. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm...*, s. 64.

3 Ściśle rzecz biorąc, pojęcie uprawomocnienia ma w filozofii Lyotarda nieco bardziej złożone znaczenie. Uprawomocnienie sprowadza się mianowicie do odpowiedzi na pytanie o podmiot władny ustanawiać reguły. Jeżeli pytamy, „kto” decyduje o tym, że w społeczeństwie obowiązują takie a nie inne reguły, wówczas pytamy o uprawomocnienie tych reguł. Podmiotem takim może być np. lud. Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*., s. 93 i nast.

w przeszłości, ponieważ w oparciu o przeszłe wydarzenia wyjaśnia genezę i sens terażniejszości. Tymczasem Wielkie Narracje nie mówią nam nic o przeszłości i, jak wspominałem, w przeciwieństwie do mitów odnoszą się do przyszłości. Jak pisze Lyotard, metanarracje to opowieści, które „w odróżnieniu od mitów nie poszukują tej prawomocności w źródłowym akcie założycielskim, lecz w mającej nadejść przyszłości, to znaczy w pewnej Idei czekającej na realizację⁴”. Podkreślić należy, że metanarracje oświeceniowe nie są jedynymi metanarracjami służącymi uzasadnieniu określonych praktyk społecznych, do kategorii tej zaliczyć bowiem należy każdą opowieść, która swego uprawomocnienia poszukuje w przyszłości, np. chrześcijańską opowieść o zbawieniu grzesznej ludzkości lub też opowieść marksizmu o budowaniu społeczeństwa bezklasowego.

Metanarracje, krótko mówiąc, są więc określonymi projektami domagającymi się realizacji i jako takie mają moc oddziaływania na zachowania ludzi. Oznacza to, że nie są one jedynie zwykłym wytworem kultury, a więc swego rodzaju „produktem ubocznym” takich czy innych procesów kulturowych, przeciwnie, stanowią jeden z głównych czynników kulturotwórczych. Lyotard dopuszcza nawet możliwość, iż narracje zaspokajają jedną z uniwersalnych ludzkich potrzeb, czyli właśnie potrzebę snucia opowieści.

Według Lyotarda, istnieją dwa główne rodzaje Wielkich Narracji: opowieści o wolności, których podmiotem jest lud (lub niekiedy cała ludzkość) oraz opowieści „spekulatywne”, czyli narracje o dziejach świata jako emancypacji Ducha. Opowieści wolnościowe to „o postępującej emancypacji rozumu i wolności (?) o bogaceniu się całej ludzkości dzięki postępowi kapitalistycznej, stechnologizowanej nauki, a nawet jeśli zaliczyć samo chrześcijaństwo do nowoczesności, o zbawieniu ludzkich stworzeń dzięki zwróceniu się dusz ku chrystologicznej narracji męczeńskiej miłości⁵”. Odwołując się do filozofii Hegla, Lyotard argumentuje, że ten drugi rodzaj narracji stanowi wynik dążenia Ducha do wykrycia uniwersalnych praw rządzących jego własnym rozwojem. W praktyce przejawem owej dążności stało się dążenie dziewiętnastowiecznej i dwudziestowiecznej historiografii i filozofii do wykrycia ogólnych praw rządzących historią. Opowieści spekulatywne wskazywały bowiem wprawdzie ogólny kierunek postępu, nie zawierały jednak szczegółowych wyjaśnień jego mechanizmów. Lyotard zwraca także uwagę, że poczynając od Hegla prawa wyjaśniające bieg dziejów traktowano jako obowiązujące równie realne i obiektywnie co prawa nauk przyrodniczych, co świadczy o mocy oddziaływania opowieści spekulatywnej.

W wywodzącym się z oświecenia modelu kultury, który Lyotard określa mianem modernizmu, metanarracje służyły przede wszystkim uprawomocnieniu określonych praktyk i instytucji życia społecznego, takich jak systemy prawne, normy etyczne, sposoby myślenia, wszelkie formy symboliczne itd. W jaki jednak sposób dokonywało się owo uprawomocnienie? Lyotard sądzi, że poczynając od oświecenia aż do połowy XX stulecia szczególną rolę miała do odegrania nauka, bez niej bowiem nie byłaby możliwa ani nowoczesność, ani przejście od nowoczesności do ponowoczesności.

4 J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, Warszawa 1998, s. 30.

5 Tamże, s. 30.

Metanarracje służą więc bezpośrednio uprawomocnieniu nauki (czy też, szerzej, wiedzy). „Sposób uprawomocniania, o którym tu mówimy – pisze Lyotard – wprowadzający opowieść jako podstawę prawomocności wiedzy, może zatem rozwinąć się w dwóch kierunkach, w zależności od tego, czy ukazuje podmiot opowieści jako podmiot poznawczy, czy też jako podmiot praktyczny: w roli bohatera poznania czy bohatera wolności”⁶. Zgodnie z opowieścią wolnościową (stanowiącą jeden z dwóch filarów legitymizacji wiedzy) zakładano, że każdy człowiek (a więc ludzkość jako podmiot) ma prawo do wiedzy, a jeśli jakaś część społeczeństwa nie ma aktualnie dostępu do edukacji, to przyczyną tego stanu rzeczy są określone relacje społeczne, które należy zmienić. Podmiotem, któremu przysługuje to prawo, jest więc naród (lud) i to naród powinien wywalczyć sobie możliwość coraz większego rozprzestrzeniania się wiedzy w imię postępu. Według narracji wolnościowej, jeżeli władza tworzy warunki powszechnego dostępu do edukacji, to nie czyni tak ze względu na własny interes, lecz ze względu na interes ludu.

Według Lyotarda, również opowieść spekulatywna służy do uprawomocnienia wiedzy. Opisując historię powstania Uniwersytetu Berlińskiego, przekonuje on, że idea, zgodnie z którą uniwersytet powinien służyć pomnażaniu wiedzy dla samej wiedzy, nigdy nie została urzeczywistniona w czystej postaci. Ideę rozwijania uniwersytetu ze względu na wiedzę jako wartość samą w sobie sformułował Wilhelm von Humboldt, który jednakże domagał się równocześnie, by uniwersytet nie zatrzymywał zdobytej wiedzy dla siebie i by została ona spożytkowana w celu kształcenia społeczeństwa. Humboldt wyznaczył jednak tym samym dodatkowy cel uniwersytetowi, i to cel ściśle praktyczny, ponieważ w odróżnieniu od społeczności uczonych społeczeństwo nie interesuje się wiedzą ze względu na pragnienie poznawania świata, lecz ze względu na możliwość praktycznego zastosowania wiedzy. Zdaniem Lyotarda, w ten sposób Humboldt znalazł się w sytuacji konfliktu pomiędzy dwoma rodzajami gier językowych (o których więcej powiemy za chwilę): grą złożoną z wypowiedzi denotujących, czyli poddających się weryfikacji według kryterium prawdziwości, charakterystyczną dla nauki, oraz grą właściwą dla działania, zawierającą wypowiedzi odnoszące się do wartości etycznych, których prawdziwości lub fałszywości nie sposób wykazać, takich jak decyzje i zobowiązania. Chcąc stworzyć uniwersytet realizujący te dwa odmienne rodzaje celów, należało scalić dwa odmienne dyskursy w jeden dyskurs, a syntezę taką miała umożliwiać właśnie metanarracja spekulatywna, czyli metanarracja odnosząca się do heglowskiego Ducha dziejów. Duch bowiem kieruje się jednocześnie zasadą właściwą nauce (aby całość wiedzy wynikała z jednego źródła) oraz ideałem etycznym, czyli określoną praktyką społeczną. Z tego punktu widzenia „podmiotem wiedzy nie jest lud, lecz duch spekulatywny. Jego wcieleniem nie jest, jak w porewolucyjnej Francji, Państwo, ale System. Gra językowa właściwa dyskursowi uprawomocniającaemu nie jest grą polityczno-państwową, lecz filozoficzną”⁷. Nawiasem mówiąc w dziele uprawomocnienia wiedzy filozofii przypada miejsce szczególne, ponieważ musi ona scalić w jedność wiedzę pochodzącą z różnych dyscyplin naukowych, powinna także dokonać syntezy wiedzy naukowej i wiedzy potocznej. Przykładem takiej syntezy jest napisana przez Hegla *Encyklopedia*.

6 J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna...*, s. 96.

7 Tamże, s. 101.

Lyotard dowodzi zatem, że wiedza w epoce modernizmu nie ma i nigdy nie miała takiej formy, jaką skłonni jesteśmy jej przypisywać i od samego początku potrzebowała określonych opowieści po to, by uprawomocnić samą siebie. Autor *Kondycji ponowoczesnej* zwraca ponadto uwagę, że nauka jest rodzajem gry językowej, złożonej, jak przed chwilą wspomnieliśmy, z wypowiedzi denotacyjnych, czyli podlegających kryterium prawdziwości. Nauka jako gra językowa składa się zaś z reguł, do których należy m.in. kryterium prawdziwości. Lyotard uważa zaś, że zarówno w przypadku nauki, jak i wszelkich innych gier językowych reguły ustalają zawsze sami uczestnicy, co siłą rzeczy odnosi się również do kryterium prawdziwości. Ponieważ zaś nie istnieje zatem żaden sposób ustalenia kryterium prawdziwości poza samą grą językową (czyli nauką), oznacza to, że kryteria te muszą ustalić w sposób całkowicie arbitralny uczeni jako uczestnicy gry zwanej nauką. Ma to istotne reperkusje dla naszego rozumienia nauki i wiedzy, jako że nie możemy mieć pewności, czy kryterium prawdziwości jest w jakimkolwiek tego słowa znaczeniu „poprawne”. O „poprawności”, „słuszności”, „akceptowalności” itd. kryterium prawdziwości decyzje wyłączenie konsensus uczonych⁸.

W wyniku rozwoju technologicznego i ekonomicznego a także powstania dwudziestowiecznych ideologii społeczeństwa uświadomiły sobie jednak arbitralny charakter Wielkich Narracji, co doprowadziło do ich upadku. Zdaniem Lyotarda, istotną funkcję w przejściu od modernizmu do postmodernizmu odegrała kategoria skuteczności będąca następstwem szybkiego rozwoju techniki. Również skuteczność stała się ostatecznie rodzajem gry, w której o wygranej lub przegranej decyduje wyłącznie przydatność w rozwiązaniu określonego problemu praktycznego. Związek rozwoju ekonomicznego z postępowaniem technologicznym wynika natomiast z faktu, że im wyższy jest poziom rozwoju technicznego, tym mniej energii włożyć „na wejściu” danego układu dla osiągnięcia takiego samego rezultatu „na wyjściu”. Jako że we współczesnej rzeczywistości rozwój techniki jest uzależniony od nakładów finansowych, które podlegają zasadzie maksymalizacji zysku i minimalizacji kosztów, nadrzędnym celem postępu technicznego i związanego z nim postępu nauki stało się „zwiększanie mocy”⁹, a więc budowanie takich układów, które dawałyby największy rezultat przy jednocześnie najmniejszym zaangażowaniu środków. W ten sposób skuteczność stała się siłą napędową nie tylko postępu technologicznego, lecz także postępu w nauce, także bowiem badania naukowe jako zależne od finansowania (prywatnego i państwowego) zostały podporządkowane kryterium skuteczności.

Można byłoby mniemać, że skuteczność będzie w stanie zastąpić oświeceniowe metanarracje, Lyotard odrzuca jednak taką możliwość, argumentując, że skuteczność nie jest w istocie narracją. Bez wątplenia nadaje ona pewien autorytet nauce, której tezy postrzegane są jako tym bardziej wiarygodne, im bardziej rozbudowanej i skomplikowanej aparatury użyto do ich zweryfikowania, nie jest jednak w stanie zapobiec rozpadowi wiedzy. W istocie, uważa Lyotard, mamy do czynienia z rozpadem języka nauki na szereg nieprzystających do siebie dyskursów.

8 Tamże, s. 87.

9 Tamże, s. 131.

Przyznać należy, że stanowisko Lyotarda w kwestii przejścia od modernizmu do postmodernizmu nie jest do końca jednoznaczne. Utrzymuje on z jednej strony, że modernizm dobiegł końca z tej jedynie przyczyny, że wyczerpały się możliwości jego dalszego trwania. W *Kondycji ponowoczesnej* przekonuje, że doszło do tego wskutek pojawienia się nowych technologii i rozwoju gospodarki kapitalistycznej, czego skutkiem jest m. in. zmniejszenie się wpływu państwa na życie społeczne oraz rozluźnienie tradycyjnych relacji społecznych. Gdzie indziej sugeruje on jednakże, że proces przejścia od modernizmu do postmodernizmu został zakończony czy też przerwany za sprawą pojawienia się systemów totalitarnych i holocaustu. Np. w *Postmodernizmie dla dzieci* pisze, że modernizm jest projektem, który „nie został zarzucony, zapomniany, lecz zniszczony, „zlikwidowany”. (...) Można przyjąć ‚Auschwitz’ jako nazwę paradygmatyczną, odnoszącą się dotragicznego ‚niedokończenia’ nowoczesności”¹⁰. Nie brak też wypowiedzi Lyotarda sugerujących, że modernizm nie dobiegł całkowicie końca, dlatego, chcąc uniknąć odrodzenia się totalitaryzmu, powinniśmy przeciwstawiać się wszelkim totalizującym tendencjom w łonie kultury postnowoczesnej. Wypowiedz takie wskazywałyby, że filozof ten dopuszcza możliwość odrodzenia się jakiejś formy „totalności”, co z kolei poddawałoby w wątpliwość zasadność głównej tezy jego filozofii, czyli twierdzenia o definitywnym końcu Wielkich Narracji.

Żyjemy więc obecnie w świecie postnowoczesnym, w którym wiedza spajana dotąd w całość przez metanarracje uległa rozpadowi na szereg dyskursów. Żaden z tych dyskursów nie może sobie rościć prawa do spełniania funkcji narracji nadrzędnej wobec pozostałych, odtąd skazani więc jesteśmy na kakofonię rozmaitych sposobów mówienia. Czym jednak w istocie są owe dyskursy i w jaki sposób Lyotard uzasadnia tezę o ich wzajemnej nieprzystawalności?

Dochodzimy tutaj do drugiej ważnej koncepcji Lyotarda, czyli jego koncepcji języka. Czerpiąc z późnej filozofii Wittgensteina, Lyotard stanął na stanowisku, że użycie języka jest rodzajem gry, w której zawsze wskazać można przegranego lub wygranego. Gra ta toczyć się może o różną stawkę, niekiedy podejmujemy ją jedynie dla rozrywki, innym znów razem w celu rozwiązania określonych problemów praktycznych, za każdym razem jednak, gdy formułujemy wypowiedzi językowe, nawiązujemy pewien rodzaj gry. Lyotard nie tyle odrzuca zatem klasyczny model komunikacji w sensie wymiany informacji pomiędzy adresatem a odbiorcą na temat obiektywnej rzeczywistości, co uznaje go za jedną z wielu równoprawnych gier językowych. Filozof ten stoi także na stanowisku, zgodnie z którym nie mamy dostępu do obiektywnej rzeczywistości, ponieważ całe nasze poznanie jest zapośredniczone przez język. W filozofii Lyotarda język „poprzedza” rzeczywistość czy też, co na jedno wychodzi, stanowi dla nas jedyny dostępny rodzaj rzeczywistości. Wrażenie, że nasze wypowiedzi dotyczą obiektywnej rzeczywistości, powstaje wskutek reguł posługiwania się językiem, które sami, choć rzecz jasna nieświadomie, ustalamy i akceptujemy jako użytkownicy języka. Jedną z konsekwencji tego poglądu jest teza, że rzeczywistość jest zmienna, skoro bowiem nie istnieją żadne stałe reguły tworzenia wypowiedzi językowych ze zdań i język ma charakter płynny, także rzeczywistość uznać powinniśmy za płynną i amorficzną.

10 J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci...*, s. 31.

Jednym z zagadnień związanych z teorią języka jest pytanie o najmniejszą podstawową jednostkę komunikacji językowej. Za jednostkę taką możemy uznać bądź pojedynczy wyraz (znak), bądź elementy mniejsze od wyrazu, będące wciąż nośnikami znaczenia, np. morfemy lub fonemy. Niektórzy autorzy (np. R. Barthes) za podstawową jednostkę uznawali z kolei tekst, czyli ciąg powiązanych ze sobą zdań. Rozstrzygnięcie to jest o tyle istotne, że chcąc skonstruować teorię języka, należy wskazać reguły łączenia owych podstawowych jednostek w jednostki wyższego rzędu, czyli określić relacje między tymi jednostkami. Lyotard uznał, że podstawową jednostką języka jest zdanie, mogłoby się zatem wydawać, że stanął on przed koniecznością zdefiniowania reguł łączenia zdań w wypowiedzi wielozdaniowe. Tymczasem Lyotard zaprzecza, by istniały jakiegokolwiek utrwalone reguły łączenia zdań. Sądzi on, że istnieją wprawdzie różne modalności używania zdań, które określa on mianem dyskursów, zdania jednakże nie są przypisane do dyskursów na stałe. Reguły obowiązują jedynie w obrębie poszczególnych dyskursów, przy czym (i to wydaje się stanowić trzon teorii języka Lyotarda), niemożliwe jest „przekładanie” reguł jednego dyskursu na reguły innego dyskursu, brak jest bowiem metareguł, które umożliwiałyby tego rodzaju translację. Dyskursy różnią się ze względu na cel będący zarazem nadrzędną regułą w obrębie dyskursu (np. pytanie, argumentacja, uwodzenie, wykład itd), jednak jedno i to samo zdanie może należeć do wielu różnych dyskursów i zostać użyte w wielu różnych celach. Drugim pojęciem, które wprowadza Lyotard, jest pojęcie porządku zdaniowego. Porządki zdaniowe są zbiorami reguł łączenia zdań obowiązujących w ramach dyskursów, przy czym zdanie może stanowić element wielu różnych dyskursów i tylko reguła nadrzędna sprawia, że zdania pochodzące z różnych porządków zdaniowych łączą się w spójną, sensowną całość.

Teza o nieprzekładalności dyskursów pełni w filozofii Lyotarda istotną rolę nie tylko ze względu na fakt, że pozwala mu ona wyjaśnić sposób posługiwania się językiem. Służy mu także ona jako uzasadnienie o wiele bardziej doniosłej tezy, mianowicie tezy o niemożności ostatecznego rozstrzygnięcia sporów w inny sposób niż przy użyciu procedury, którą w ostatecznym rozrachunku uznać można za formę przemocy. Skoro bowiem nie istnieją reguły pozwalające przekładać różne rodzaje dyskursów, a rozstrzygnięcie sporu wymagałoby istnienia tego rodzaju reguł, to spór ze swej istoty jest nierozstrzygalny. Ściśle rzecz biorąc, Lyotard dokonuje rozróżnienia pomiędzy dwoma zasadniczymi rodzajami sporu: sporem w sensie pewnego konfliktu, który może zostać rozwiązany poprzez zastosowanie określonych norm (np. prawnych) oraz sporem („zatargiem”) jako nieusuwalną sprzecznością wynikającą z faktu, że obydwie strony sporu posługują się różnymi dyskursami. Zwykły spór dotyczy zawsze wartości akceptowanych przez obydwie strony, z których jedna uznaje, że poniosła określony uszczerbek, zaś jego rozwiązanie jest możliwe jedynie poprzez ustanowienie instancji będącej w stanie wydać werdykt (a więc np. sądu w sporze prawnym). Rozwiązanie zatargu wymagałoby natomiast użycia metareguł językowych, którymi jednak, według Lyotarda, nie dysponujemy, jeśli więc w praktyce zatarg zostaje przewyciężony, to jedynie pod warunkiem skrzywdzenia którejś ze strony, co dla Lyotarda stanowi właśnie rodzaj przemocy. Akt przemocy dokonuje się poprzez ustanowienie czegoś w rodzaju metajęzyka, których jednak w istocie nie zawiera reguł umożliwiających

wzajemny przekład dyskursów pozostających ze sobą w zatargu. Ustanowienie quasi-metajęzyka stanowi jedynie grę pozorów przesłaniających zasadniczą nierozwiązywalność zatargu¹¹. Wydawać by się mogło, że społeczeństwo jako całość nie będzie w stanie przetrwać w sytuacji rozpadu języka. Jakie wyjście proponuje zatem Lyotard z tej sytuacji? Otóż sądzi on, że istnienie w społeczeństwie zatargu jest zjawiskiem nie tylko naturalnym, ale i pozytywnym. Zagrożenie pojawia się dopiero wówczas, gdy ów zatarg pragniemy za wszelką cenę rozwiązać, kierując się wartościami, które zgodnie z logiką metanarracji miałyby zostać urzeczywistnione dopiero w przyszłości. Uświadomienie sobie, że znajdujemy się w sytuacji rozpadu postoświeceniowych metanarracji, może wprawdzie rodzić poczucie zagubienia, zdaniem Lyotarda nie istnieją jednak żadne racjonalne przesłanki uprawniające do sformułowania tezy o rozpadzie więzi społecznych. Wrażenie chaosu powstaje wskutek przyzwyczajania do istnienia metaopowieści, w istocie jednak, przekonuje Lyotard, jako ludzie jesteśmy zdolni podjąć odpowiedzialność za nasze własne wybory i stworzyć społeczeństwo, w którym panować będzie pluralizm dyskursów.

Rozwiązaniem, które proponuje Lyotard, nie jest oczywiście zastąpienie dawnych metanarracji nowymi metanarracjami, lecz całkowita rezygnacja z metanarracji. Jako że człowiek prawdopodobnie nie byłby w stanie snuć nowych opowieści, Lyotard proponuje jedynie, abyśmy ograniczyli się do mikronarracji, czyli opowieści mających jedynie lokalny, ograniczony zasięg, często tymczasowych i zależnych od zmiennych okoliczności. Również owe mikronarracje zawierałyby pewną ideę możliwą do urzeczywistnienia w przyszłości, ponieważ jednak nie rościłyby one sobie pretensji do „totalności”, tzn. do powszechnej akceptowalności, nie stanowiłyby zagrożenia dla pluralizmu dyskursów. Upadek metanarracji nie oznacza bowiem wcale, że wszelkie inne narracje straciły raz na zawsze wiarygodność. „Przez metanarrację lub wielką narrację - konkluduje Lyotard - rozumiemy właśnie narracje wyposażone w funkcję uprawomocniającą. Ich schyłek nie przeszkadza miliardom drobnych i mniej drobnych historyjek tkąć nadal osnowy życia codziennego”¹².

Wspomnieć też warto o teorii sztuki Lyotarda, bowiem także ze swoich rozważań nad sztuką wyciąga on pewne wnioski etyczne. Zastanawiając się nad wartościami estetycznymi w sztuce, dochodzi on do wniosku, że wartością nadrzędną nie jest, a przynajmniej być nie powinno piękno, lecz wzniosłość. Różnica pomiędzy pięknem a wzniosłością polega zaś na tym, iż piękno odsyła do czegoś, co może zostać przedstawione (pokazane, wyobrażone), podczas gdy wzniosłości nie sposób „przedstawić”, można ją jedynie w pewien szczególny sposób zrozumieć. „Przedstawienie” jako sposób wyrażenia piękna nie dotyczy oczywiście jedynie sztuk plastycznych (choć w malarstwie czy rzeźbie jest najbardziej oczywiste), lecz w równej mierze literatury a nawet muzyki. Oznacza to, że wzniosłość dochodzi do głosu wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z brakiem formy i przeciwnie, sztuka posługująca się formą stanowi urzeczywistnienie piękna jako idei nadrzędnej.

11 Por. M. Wróblewski, *Zatarg Jean-François Lyotarda, czyli o postmodernizmie raz jeszcze*, „Diametros” 2010, nr 24, s. 125 i nast.

12 J.F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci...*, s. 32.

Lyotard nie był wprawdzie pierwszym filozofem, który zastanawiał się nad rolą piękna i wzniosłości w sztuce, bowiem rozważania takie podejmował już Kant, jest jednak pierwszym myślicielem, który tak zdecydowanie opowiedział się za prymatem wzniosłości. Równie zdecydowanie wystąpił on przeciwko wszelkim szkołom, kierunkom, programom czy konwencjom w sztuce. Jego zdaniem, zachodzi zasadnicza rozbieżność pomiędzy rozumieniem dzieła sztuki a rozumieniem sztuki jako twórczości samej w sobie. Jako odbiorcy pragnący zrozumieć sztukę, tworzymy określone interpretacje, co samo w sobie jest zjawiskiem nieuniknionym, jeśli jednak interpretacje te przekształcają się w określone postulaty wobec sztuki, a więc oczekiwania typu „co byłoby dobrze, żeby zdarzyło się następnie”, wówczas mamy do czynienia z próbą narzucenia twórcom pewien ogólnej, całościowej wizji sztuki. Istotą twórczości jest natomiast „zdarzenie” się, czyli powstawanie czegoś w sytuacji całkowitej pustki, braku jakichkolwiek wskazówek czy punktów odniesienia. Dzieło „wydarza” się tu i teraz, nie zaś kiedy indziej czy gdzie indziej, i sam fakt, że wydarza się właśnie tu i teraz stanowi o jego wzniosłości. „Wyrwanie się z inteligencji - pisze Lyotard - która dąży do ujęcia rzeczy w swe karby, jej rozbrojenie, wyznaczenie, że to, że zdarzenie malarskie nie było konieczne, ani nawet przewidywalne (..) jest właśnie rygiem awangardy”.¹³ Z tego powodu Lyotard szczególną uwagę przywiązuje do sztuki awangardowej, co więcej, sądzi on, że sztuka powinna pozostać awangardą w ścisłym tego słowa znaczeniu, tzn. każde dzieło powinno wymykać się wszelkich istniejącym regułom, nie tylko regułom klasycznym i awangardowym, lecz nawet tym istniejącym jedynie w umyśle swego twórcy.

Piękno jest źródłem rozkoszy estetycznej, a więc oddziałuje ono na odbiorcę bezpośrednio. Wzniosłość natomiast prowadzi do odczucia przyjemności niejako okrężną drogą, jej doświadczenie wiąże się bowiem z początkowym uczuciem przykrości, a nawet bólu i cierpienia. Pierwotną przyczyną tej różnicy jest fakt, że istotą sztuki jest odniesienie do nieskończoności, którą sztuka pragnie wyrazić przy pomocy skończonych środków. Piękno prowadzi do przeżycia rozkoszy estetycznej, stwarzając wrażenie zgodność przedstawienia z tym, co owo przedstawienie transcenduje, czyli właśnie nieskończonością. Innymi słowy, piękne dzieło przedstawia nieskończoność jako zgodną z przedstawionym przedmiotem, co oznacza, że istota piękna polega na złudnym wrażeniu identyczności skończoności (przedstawienia) z nieskończonością. Doświadczenie wzniosłości natomiast rozpoczyna się w momencie zetknięcia się odbiorcy dzieła z chaosem czy też ogromem bodźców, których początkowo nie jest on w stanie połączyć w sensowną całość, co wywołuje w nim wrażenie własnej znikomości i skończoności, sytuując go tym samym w perspektywie własnej przemijalności. Jednakże w przeciwieństwie do piękna, które oddziałuje na odbiorcę wprost i poza uczuciem rozkoszy estetycznej nie wzbudza w nim żadnych dodatkowych doznań, oddziaływanie wzniosłości nie wyczerpuje się na wywołaniu w odbiorcy przeżycia swej własnej skończoności. Wzniosłość prowadzi do intelektualnej refleksji nad dziełem, skutkiem czego w umyśle odbiorcy pojawiają się idee przedmiotów transcendentalnych, takich jak idea wolności, nieśmiertelności, całości itp. W ten sposób przeżycie

13 J.-F. Lyotard, *Wzniosłość i awangarda*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1996, nr 2/3, s. 176.

czysto zmysłowe zostaje zastąpione szczególnym rodzajem przeżycia intelektualnego, odbiorca zaś wykracza poza pierwotne odczucie przykrości wyzwolone przez doznanie własnej śmiertelności.

Sztuka nie rozwija się jednak w społecznej próżni, toteż twórcy mierzyć się muszą z oczekiwaniami odbiorców wobec dzieła. Oczekiwania te zaś ukształtowane zostały w wyniku obcowania ze sztuką figuratywną, czyli sztuką realizującą idee piękna. Ma to ważne konsekwencje tak dla sytuacji twórców w społeczeństwie, jak i dla samego społeczeństwa. Każde oczekiwanie wobec twórcy stanowi wszak zaprzeczenie istoty awangardy, którą jest brak jakichkolwiek oczekiwań. Autentyczne dzieło sztuki powinno za każdym razem wyrastać ponad to, co zostało już powiedziane, powinno być nową awangardą i nowym manifestem. W ten sposób twórcy zmuszony zostaje do wykraczania poza samego siebie za każdym razem, gdy dokonuje aktu twórczego. Lyotard domaga się, aby pozostał on twórcą awangardowym nie tylko wobec tego, co dotychczas dokonane zostało w sztuce, lecz również wobec samego siebie, jako że ustalać reguły tworzenia wolno mu dopiero w momencie tworzenia¹⁴.

Tak pojęta sztuka awangardowa wyklucza jednak istnienie „wspólnoty odbiorców”. Dzieło awangardowe nie może wszak stać się elementem wspólnego repozytorium kulturowego, a w każdym razie nie może stać się nim w funkcji, którą spełnia. „W tej sytuacji wyizolowania i mylnego rozumienia - konkluduje Lyotard - sztuka awangardowa jest podatna na zranienie i represję”¹⁵. Zwraca się ona ku odbiorcy, który przywykł do określonych form i funkcji sztuki i który w związku z tym wysuwa wobec twórcy określone roszczenia. Lyotard sądzi jednak, że jakiegokolwiek oczekiwania wobec sztuki w istocie zagrażają swobodzie twórczej, niszczą bowiem to, co stanowi istotę dzieła sztuki, czyli jego „zdarzeniowość”. Oczekiwania te nie są w ostatecznym rozrachunku niczym innym niż żądaniem uniformizacji, ustanowienia jednolitości, a więc narzucenia swego rodzaju metadyskursu, który pozwałaby na wzajemne przekładanie „języka” dzieł włączonych do owego metadyskursu. W ten sposób również na terenie sztuki Lyotard dostrzega zagrożenie totalnością, któremu w imię nieskrępowanej wolności i pluralizmu powinniśmy się przeciwstawić.

2.

Także Jacques Derrida był filozofem, którego poglądy zrewolucjonizowały dwudziestowieczną humanistykę w większym nawet stopniu niż koncepcja upadku Wielkich Narracji Lyotarda. Popularność przyniosła mu krytyka strukturalizmu, z którą wystąpił w 1966 r. na Uniwersytecie Johna Hopkinsa w słynnym wykładzie *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*. Krytykę tę rozpoczął od stwierdzenia, że każda struktura posiada określone „centrum”, które wprawdzie umożliwia wolną grę elementów w obrębie struktury, jednocześnie jednak grę tę organizuje i ogranicza. Centrum jest bądź pewnym początkiem, *arche*, bądź też pewnym *telos* struktury, usprawiedliwiającej niejako jej istnienie, samo jednak do struktury nie należy. W obrębie samego centrum jednakże wolna gra elementów

14 J. Rogucki, *Ucieczka od przedstawialnego. Uwagi na marginesie estetyki wzniosłości F.-J. Lyotarda*, „Nowa Krytyka” 2002, nr. 12, s. 145 i nast.

15 J.F. Lyotard, *Wzniosłość i awangarda...*, s.

nie jest już możliwa, centrum pozostaje więc nieruchome i niezmiennie (a w każdym razie jest za takie uznawane przez dotychczasową filozofię).

W historii filozofii owo centrum przybierało różne nazwy i formy, toteż dzieje filozofii możemy potraktować jako ciąg wysiłków zmierzających do określenia centrum. „Historia metafizyki - pisze Derrida - podobnie jak historia Zachodu, jest historią tych metafor i metonimii”¹⁶.

Podobnie jak Lyotard, Derrida wiele uwagi poświęcił dociekaniami nad problemem komunikacji językowej. Swoją teorię języka sformułował on m. in. w polemice ze strukturalizmem, w tym przede wszystkim z Lévi-Straussem, dlatego zrozumienie argumentów jego nie jest możliwe bez znajomości poglądów Lévi-Straussa. Chodzi tu zresztą nie tyle o samego Lévi-Straussa, co o strukturalizm wraz z jego przekonaniem o możliwości odkrycia ogólnych, trwałych i obiektywnych praw rządzących naszym myśleniem i poznaniem. To właśnie przeciwko temu pogładowi tak zdecydowanie występował Derrida.

Przedmiotem badań Lévi-Straussa było zatem m. in. myślenie mityczne, które porównał on do *bricolage*, czyli czegoś, co na język polski przełożyć można jako „majsterkowanie”. Według autora *Smutku tropików*, istnieją mianowicie dwa typy myślenia o świecie. Pierwszy z nich przypomina pracę inżyniera, drugi natomiast właśnie pracę majsterkowicza. Zarówno inżynier, jak i majsterkowicz są w stanie skonstruować określone przedmioty, różnica między nimi polega zaś na tym, że majsterkowicz potrafi zestawiać jedynie te elementy i posługiwać się jedynie tymi narzędziami, które aktualnie ma do dyspozycji. Jest on zatem w stanie wytwarzać zupełnie nowe przedmioty, jednak ilość możliwych kombinacji, jakie może uzyskać, jest ograniczona poprzez ograniczoność narzędzi i materiałów. Inżynier z kolei nie jest w swoim działaniu ograniczony do istniejących elementów inarzędzi, bowiem pragnąc wykonać określone zadanie potrafi stworzyć nowe prefabrykaty i narzędzia służące do ich łączenia, przeznaczone specjalnie do wykonania określonego zadania. Dzięki temu ilość możliwych kombinacji, a tym samym ilość przedmiotów, jakie potrafi on skonstruować, jest nieograniczona.

Działania majsterkowicza są, według Lévi-Straussa, podobne do myślenia mitycznego. Myślenie to charakteryzuje się dążeniem do tworzenia nowych całości z istniejących już elementów, czyli z potocznych postrzeżeń, skojarzeń czy wyobrażeń. Istotą myślenia mitycznego jest zatem zestawianie ze sobą obrazów świata, które stworzyliśmy w wyniku jego codziennej obserwacji. Obrazy te możemy ze sobą łączyć na rozmaite sposoby, w istocie jednak ilość możliwych kombinacji jest o wiele bardziej ograniczona w porównaniu z tym, co można osiągnąć poprzez pierwszy typ myślenia. Z tego powodu ilość mitów, jakie różne społeczeństwa są w stanie wytworzyć, jest ograniczona, a same mity wykazują podobną strukturę.

Istnieje jednak również drugi typ myślenia, czyli właśnie myślenie podobne do pracy inżyniera. Ilość możliwych kombinacji jest w tym przypadku nieograniczona, co umożliwia ciągły, nieograniczony postęp. Dzięki temu rodzajowi myślenia

16 J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 1986, nr 77/2, s. 253.

kultura europejska wytworzyła naukę, która rozwija się, tworząc wciąż nowe elementy i narzędzia służące rozwiązywaniu wciąż nowych problemów. Myślenie mityczne jednakże, zdaniem Lévi-Straussa, nie jest cechą wyłącznie tzw. ludów pierwotnych, lecz cechuje także nasze własne myślenie o świecie. Według niego, „owe formy myślenia są zawsze żywe, obecne wśród nas. Często dajemy im wolną rękę. Współistnieją z formami myślenia, które powołują się na naukę; są współczesne z tego samego tytułu”¹⁷.

Lévi-Strauss był przekonany, że zrozumienie struktury myślenia mitycznego stanowi klucz do zrozumienia struktury myślenia i poznania jako takiego. Wynika z tego, że myślenie mityczne miało być prostsze, bardziej pierwotne niż racjonalne myślenie właściwe nauce. Ów drugi typ myślenia stanowić miał, według Lévi-Straussa, rodzaj naddatku czy też nadbudowy, bez której na dobrą sprawę mogliśmy się obejść, tak jak obchodzą się bez niego tzw. ludy pierwotne.

Rozróżnienie pomiędzy myśleniem racjonalnym a mitycznym zostało poddane radykalnej krytyce przez Derridę. Sposób argumentacji jest w tym przypadku charakterystyczny dla całej filozofii autora *O gramatologii*, nie atakuje on bowiem ani samego pojęcia myślenia mitycznego, ani tym bardziej tezy, że myślenie to stanowi element naszego własnego myślenia o świecie. Sądzi on natomiast, że ze względu na naturę języka nasze myślenie jest zawsze rodzajem *bricolage*, majsterkowania. W istocie wcale nie wytwarzamy nowych pojęć - narzędzi, chcąc rozwiązywać nowe problemy, ponieważ to, co mamy do dyspozycji, okazuje się wystarczające do rozwiązania każdego problemu. Niezależnie od tego, czy konstruujemy mity czy teorie filozoficzne, posługujemy się zawsze dostępnym już materiałem złożonym z gotowych pojęć. Derrida podkreśla przy tym, że wszystkie pojęcia, które mamy do dyspozycji, pozostają zakorzenione w określonym kontekście historycznym, co oznacza, że za każdym razem, gdy używamy danego pojęcia, używamy *de facto* całego kontekstu, z którym to pojęcie jest związane. Nie istnieją pojęcia neutralne, a więc takie, które nie przywiąłyby żadnego historycznego kontekstu, a ponieważ nie potrafimy wytwarzać pojęć całkowicie nowych, nie związanych z resztą naszej wiedzy, inżynier jako metafora myślenia racjonalnego sam stanowi wytwór *bricolage*. Metafora ta jest również rodzajem mitem, inżynier nie może bowiem istnieć z tego prostego powodu, iż nie jest możliwe stworzenie języka całkowicie oderwanego od historii. Aby stworzyć neutralny język, musielibyśmy zerwać wszystkie więzi łączące nas z otaczającą nas rzeczywistością i stanąć poza nią, czego rzecz jasna wykonać nie sposób. Nie potrafimy wykroczyć poza własny horyzont poznawczy i oderwać się od całego naszego dotychczasowego doświadczenia. Inżynier musiałby stać się Bogiem stwarzającym świat od podstaw.

Jako że inżynier nie istnieje, rozróżnienie pomiędzy nim a „majsterkowiczem” traci sens, tym samym zaś nieprzydatne staje się samo pojęcie *bricolage*¹⁸. Ponieważ zaś nasza własna kultura nie zawiera niczego, co odróżniałoby ją od innych kultur, bezpodstawne staje się także przekonanie o jej wyjątkowości czy wyższości.

17 C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Z bliska i z oddali*, Łódź 1994, s. 132.

18 J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki”, 1986, z. 2, s. 258.

Derrida mówi w tym kontekście o logocentryzmie lub etnocentryzmie, mając na myśli właśnie wiarę w to, że kultura europejska dzięki filozofii i nauce wyrastająca ponad wszelkie inne kultury, stając się jednocześnie punktem odniesienia i kryterium oceny wszelkich innych kultur. Zwraca on ponadto uwagę, że nie jest dziełem przypadku, iż upadek etnocentryzmu zbiega się w czasie z krytyką tradycyjnej metafizyki, tylko bowiem wykazanie bezzasadnych roszczeń metafizyki pozwala uzasadnić tezę, że kultura europejska nie wyróżnia się w żaden zasadniczy sposób spośród innych kultur. Jego zdaniem, „można stwierdzić z całkowitą pewnością, że nie ma nic przypadkowego, że krytyka etnocentryzmu, jest systemowo i historycznie współczesna destrukcji historii metafizyki”¹⁹. Derrida posuwa się nawet dalej, uważa bowiem, że rozpad kluczowych dla kultury europejskiej pojęć, w tym przede wszystkim pojęć metafizyki, jest skutkiem upadku etnocentryzmu.

Etnologia nie jest jednak w stanie zastąpić krytyki filozoficznej, mimo że jej główną zasługą jest właśnie krytyka etnocentryzmu. Główną przeszkodą uniemożliwiającą jej wykonanie tego zadania jest fakt, że wciąż posługuje się ona aparaturą pojęciową uwikłaną w tradycyjną metafizykę. Z jednej strony zwraca się ona zatem przeciwko tym pojęciom, na których ufundowany został zachodni etnocentryzm, z drugiej zaś nie dysponuje językiem, który nie byłby zakorzeniony w metafizyce, co wydatnie ogranicza jej możliwości. Według Derridy, etnologia dotarła więc do tych samych granic, do których zbliżył się m. in. Heidegger, usiłując dokonać rehabilitacji metafizyki, i granic tych nie była w stanie przekroczyć.

Jako że ograniczenia zarówno etnologii, jak i filozofii (oprócz Heideggera Derrida wymienia także Nietzschego i Freuda) związane są z językiem, kolejnym obszarem filozoficznych poszukiwań Derridy stał się właśnie język. Co ciekawe, wychodząc od analizy pisma jako sposobu utrwalania komunikatów werbalnych, filozof ten przedstawił ogólną koncepcję poznania stającą w opozycji wobec wszystkiego, co w filozofii powiedziano na ten temat dotychczas. Główną tezę Derridy jest twierdzenie, że wbrew potocznemu, intuicyjnemu mniemaniu pismo jest pierwotne względem mowy. Zgodnie z owym mniemaniem, powszechnym zresztą również w filozofii, ludzie piszą, ponieważ mają pewne „myśli”, „idee” czy też „przekonania”, które pragną zakomunikować, ponadto zaś osiągnęli uprzednio zdolność komunikowania się przy pomocy mowy (dźwięków). Pismo ma być jedynie nośnikiem treści, nie oddziałując na ową treść i niczego w niej nie zmieniając. Według zakorzenionej zarówno w potocznej świadomości, jak i w filozofii opinii, pismo stanowiło pierwotnie proste obrazy odwzorowujące przedmioty, które miało komunikować (pismo obrazkowe) i dopiero z biegiem czasu przekształciło się stopniowo w symbole, których związek z oznaczanym przedmiotami jest jedynie umowny. Zgodnie z owym potocznym rozumieniem, związek pomiędzy znakiem/obrazem a przedmiotem przez znak oznaczanym zostaje zachowana nawet w przypadku pisma fonetycznego, jego istotą jest bowiem relacja idea - znak (znaczone – znaczące).

Derrida odrzuca jednak powyższy pogląd. Drugą ważną cechą pisma, z którego filozofia mgliście zdawała sobie sprawę już od dawna, jest coś, co Derrida określa

19 J. Derrida, *Struktura, znak i gra...*, s. 255.

mianem nieobecności. Czym jest jednak nieobecność i czy stanowi ona kategorię charakteryzującą wyłącznie pismo? Derrida podejmuje próbę dokładnego określenia pojęcia nieobecności, a następnie stara się odnieść pojęcie nieobecności najpierw to pozostałych form komunikacji (także komunikacji niewerbalnej), a ostatecznie do całości ludzkiego doświadczenia.

Pojęcie nieobecności obejmuje w pierwszym rzędzie fizyczną nieobecność odbiorcy pisma, a więc po prostu fakt, że pismo zwrócone jest do adresata, „nieobecnego” w momencie utrwalania pisma. Oczywiście wszak jest, że gdyby adresat był obecny w chwili powstawania przekazu pisanego, nie byłoby potrzeby utrwalenia tego przekazu w formie pisma. Derrida uważa jednakże, że nieobecność w tym znaczeniu jest jedynie pozorna. Pojęcie nieobecności nie może oznaczać jedynie fizycznego oddalenia adresata w przestrzeni lub czasie, w takim bowiem wypadku byłby to jedynie inny rodzaj obecności. Adresat byłby wszak w dalszym ciągu w jakiś sposób obecny, chociażby w wyobraźni piszącego. Tymczasem pismo, sądzi Derrida, zakłada nieobecność całkowitą, obejmującą wszystkie aspekty tekstu pisanego, w tym także jego adresata oraz przedmioty, o których pismo rzekomo mówi. Pojęcie nieobecności odnosić się więc musi, mówiąc nieco metaforycznie, do całkowitej nieobecności. Pismo zakłada więc po pierwsze nieobecność autora (nadawcy komunikatu), i to również nie tyle w sensie nieobecności fizycznej np. w wyniku śmierci, lecz także nieobecności jako braku chęci powiedzenia czegoś, kodowania, potwierdzenia tego, co zostało przez niego napisane. Autor i odbiorca pisma z punktu widzenia jego czytelnika znajdują się zatem w tej samej pozycji czy też odległości wobec pisma i pozostają nieobecni w tym samym stopniu. Dzięki temu pismo posiada zdolność oderwania się od wszelkiego realnego kontekstu towarzyszącego jego powstaniu, zarówno zewnętrznych okoliczności towarzyszących pisaniu, jak i osobistego doświadczenia i intencji autora. Po drugie, pismo nie jest zależne nawet od kodu, w którym zostało napisane, można je bowiem odtworzyć także w dowolnym innym kodzie. Wreszcie po trzecie, każdy fragment pisma, każdy pojedynczy znak może funkcjonować poza kontekstem, w którym pojawił się pierwotnie, może zostać „przeszczepiony” w inny kontekst, w którym wciąż pozostawać będzie zrozumiały. „Wszelki znak językowy lub poza językowy, mówiony lub pisany (w potocznym sensie tego przeciwstawienia), jako większa lub mniejsza jednostka, może być cytowany, umieszczony w nawiasach, tym samym może oderwać się od wszelkiego danego kontekstu, tworzyć w nieskończoność nowe konteksty, które są niewyczerpane”²⁰.

Derrida argumentuje następnie, że całe nasze doświadczenie można scharakteryzować w podobny sposób. Sądzi on, że najważniejszą cechą doświadczenia jest nieobecność jego przedmiotu. Nie chodzi tu o to, że każde doświadczenie zakłada fizyczną nieobecność przedmiotu, lecz przede wszystkim o fakt, że obecność przedmiotu nie jest koniecznym warunkiem doświadczenia. Warunkiem doświadczenia nie jest nawet istnienie „znaczonego”, czyli przedmiotu, którego istnienie jest możliwe do pomyślenia. Wypowiedź „koło jest kwadratowe” posiada sens, możemy bowiem stwierdzić, że jest ono fałszywe, mimo że nie istnieje

20 J. Derrida, *Pismo i telekomunikacja*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1975, nr 3 (21), s. 92 i nast.

przedmiot, do którego wypowiedź ta mogłaby się odnosić. Derrida uważa zatem, że posługiwanie się językiem nie zakłada istnienia desygnatów znaków językowych.

Oczywiście pamiętać należy, że Derrida pojmuje pojęcie doświadczenia w sposób szeroki, uznając za rodzaj doświadczenia wszystko to, co przywołuje w naszym umyśle jakąś myśl. Myślenie o kwadratowym kole jest więc swego rodzaju doświadczeniem, ponieważ skłania nasz umysł do działania. Równie dobrze moglibyśmy zawęzić pojęcie doświadczenia, definiując je wyłącznie w kategoriach takich stanów umysłu, których wywołanie wymaga działania bodźców ze świata zewnętrznego. Szerokie rozumienie pojęcia doświadczenia umożliwi natomiast Derridzie sformułowanie tezy będącej bez wątpienia jednym z podstawowych twierdzeń jego filozofii. Według Derridy istnieją jedynie znaki językowe, których możemy używać w różnych kontekstach (stąd twierdzenie Derridy, że istnieją jedynie konteksty). Dotyczy to w równej mierze języka potocznego, jak i języka filozofii.

Tradycję filozoficzną, która nie akceptuje powyższego punktu widzenia, obstając za obecnością przedmiotu doświadczenia, Derrida określa mianem metafizyki obecności. Mówiąc o metafizyce obecności, ma on więc na myśli przeświadczenie, że język odnosi się do rzeczywistych przedmiotów i że istnienie tych przedmiotów jest absolutnym warunkiem użycia języka. Metafizyka ta stanowi główny obiekt krytyki Derridy, choć rzecz jasna powyższe tezy nie są jedynymi zarzutami, jakie filozof ten kieruje pod adresem całej europejskiej tradycji filozoficznej.

Filozofem, który zwrócił uwagę na ograniczenia metafizyki, jednocześnie jednak nie był w stanie ograniczeń tych przekroczyć, był, zdaniem Derridy, Heidegger. Filozof ten podkreślał znaczenie różnicy pomiędzy bytem a byciem, wskazując, że zachodnia filozofia od czasów presokratyków zrezygnowała z refleksji nad byciem, koncentrując się na rozważaniach dotyczących samego bytu. Filozofia ta stała się właśnie metafizyką obecności i stopniowo przenikać zaczęła całe nasze myślenie o świecie. Heidegger podjął próbę rehabilitacji pojęcia bycia i oparcia metafizyki ponownie na tym właśnie pojęciu, próba ta jednak, według Derridy, okazała się ostatecznie nieudana.

Jedną z centralnych kategorii filozofii Derridy jest kategoria różni. Derrida unikał przedstawienia jej wyczerpującej definicji, podkreślając, że różnia nie jest ani pojęciem, ani rodzajem bytu, ani nawet rodzajem świadomości, lecz stanowi pewien ogólny, pierwotny warunek wyłaniania się wszelkich różnic. Pojęcie to jest w jego filozofii ważne dlatego, że w odróżnieniu od F. de Saussure'a opjmował on język jako system wzajemnych odniesień. De Saussure sądził, że znaczenie pojedynczego znaku jest wynikiem jego opozycji względem innego znaku, język natomiast stanowi system takich właśnie binarnych opozycji. Derrida zwrócił jednak uwagę, że każdy znak pozostaje w opozycji nie tylko wobec swojego przeciwieństwa, lecz także wobec innych znaków danego systemu językowego. Np. wyraz „jasny” pozostaje w opozycji nie tylko do wyrazu „ciemny”, lecz także do takich wyrazów, jak „czerwony”, „zwierzę”, „słońce” itd. O znaczeniu znaku decyduje więc całość jego opozycji względem wszystkich pozostałych znaków systemu.

Derrida mógłby poprzestać na tej konstatacji, sądzi on jednak, że u samych podstaw języka, a więc jednocześnie u samych podstaw myślenia można dostrzec pewien „obszar”, z którego wyłaniają się wszelkie rozróżnienia. Zastanawia się on, innymi słowy, nad genezą różnic determinujących znaczenia pojęć oraz nad warunkami, jakie muszą zostać spełnione, by mogły się one wyłonić.

Czym zatem jest różnica? Pewną wskazówką ułatwiającą zrozumienie intencji Derridy jest sam źródłosłów „różni”. Francuski wyraz oznaczający różnię, *différance*, różni się od wyrazu oznaczającego różnicę *différence* jedynie sposobem zapisu, bowiem obydwaj wyrazy wymawia się w języku francuskim tak samo. Derrida wskazuje w ten sposób, że nie istnieje pismo całkowicie fonetyczne, co oznacza, że pismo nie jest tożsame z mową. Chcąc zapisać mowę, musimy posługiwać się znakami, które nie mają odpowiednika w formie dźwięku, takimi jak chociażby znaki przestankowe. Różnica pomiędzy wyrazami *différance* i *différence* niewątpliwie istnieje, nie jesteśmy jednak w stanie ani tej różnicy usłyszeć, ani nawet zrozumieć (w sensie odniesienia do czegoś przez tę różnicę znaczonego). Sam fakt istnienia tego rodzaju różnicy wskazuje, że wszelkie rozróżnienia biorą swój początek w sferze, do której nie mamy bezpośredniego dostępu, a bez której rozumienie różnicy nie byłoby możliwe. Określenie „różnia”, mówiąc słowami Derridy, oznacza „przyczynowość konstytutywną, wytwórczą i źródłową, procesu rozszczepiania i podziału, którego wytworami lub ukonstytuowanymi skutkami byłiby różni lub różnice, *différentes* lub *différences*”²¹.

Trudno powiedzieć, jaką rolę odegrało pojęcie różni w konstytuowaniu się poglądów Derridy na problem języka i wiedzy. Z pewnością pojęcie to nie odegrało w humanistyce drugiej połowy XX w. tak znaczącej roli jak pojęcie dekonstrukcji. Pojęcie to funkcjonuje we współczesnej humanistyce w wersji nieco strywalizowanej, oznacza bowiem po prostu analizę tekstu mającą odsłonić jego ukryte znaczenia, w filozofii Derridy wiąże się ono jednak z całością jego poglądów, ma zatem znaczenie o wiele bardziej złożone. Ogólnie rzecz biorąc, dekonstrukcja jest, według Derridy, pewnym sposobem lektury tekstu. Pojęcie tekstu jest w filozofii Derridy pojęciem ogólnym, mieści ono bowiem zarówno teksty pisane jak i wszystko to, co można uznać za twór symboliczny, a więc m. in. instytucje polityczne. Dekonstrukcja nie jest zwykłą metodą analizy tekstu, ponieważ metoda składać by się musiała ze ściśle określonych zasad, tymczasem Derrida nie sformułował żadnego zbioru zasad, których w dekonstrukcji należałoby przestrzegać. Wbrew temu, co wydaje się sugerować samo określenie „dekonstrukcja” nie jest analizą tekstu poprzez rozłożenie go elementy składowe, co byłoby równoznaczne ze zburzeniem tekstu jako całości. W jednym z wywiadów Derrida podkreślał, że „dekonstrukcja nie jest negatywna. Nie jest destrukcyjna, nie ma na celu rozłożenia, rozproszenia czy odjęcia elementów, aby objawić wewnętrzną istotę”²². Celem dekonstrukcji jest natomiast dotarcie do tych wszystkich znaczeń, które na pierwszy rzut oka są w tekście niewidoczne i z których istnienia nie zdawał sobie sprawy nawet sam autor. Chodzi więc o zrozumienie genezy tekstu, jego odniesień do innych tekstów, a także przyczyn, dla których w tekście pomięte zostały określone

21 J. Derrida, *Różnia (différance)*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 382.

22 Cyt. za: W. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, s. 61.

treści. Każdy tekst bowiem, zdaniem Derridy, posiada określone ograniczenia, które nie są dziełem przypadku, a których dostrzeżenie stanowi nieodzowny warunek zrozumienia tekstu. Sprawą bezwzględnie kluczową jest zatem dotarcie do granic tekstu, czyli tego wszystkiego, czego autor nie tyle nie mógł, ile nie chciał powiedzieć.

Pierwszym krokiem w kierunku realizacji tego celu jest identyfikacja w dekonstruowanym tekście kluczowych par pojęciowych. Całe nasze dotychczasowe myślenie o świecie opiera się bowiem na opozycjach pojęciowych, których nigdy nie poddawaliśmy w wątpliwość, uznając je za coś oczywistego. Do opozycji tych należą takie pary pojęciowe, jak „natura - kultura”, „struktura - wydarzenie”, „centrum - peryferie”, „zmysłowość - rozumowość”, „znaczące - znaczone” itd. Jeden z członów tych opozycji traktujemy zawsze jako dominujący w stosunku do drugiego, jeśli więc myślimy o świecie przy pomocy tego rodzaju opozycji, to nasze myślenie ma z zasady charakter wartościujący. Derrida nie proponuje jednak rezygnacji z wszelkiego wartościowania w imię jakkolwiek pojętego obiektywizmu, sądzi jedynie, że powinniśmy uświadamiać sobie istnienie tychże opozycji oraz rozumieć ich wpływ na nasze myślenie.

Dekonstruując tekst, Derrida dokonuje odwrócenia porządku w obrębie owych par pojęciowych. Pojęcie, które dotychczas funkcjonowało w tekście jako dominujące, należy więc uznać za drugorzędne, i odwrotnie. Np. w przypadku opozycji „mowa - pismo” członem dominującym jest pojęcie mowy, pismo bowiem, jak widzieliśmy, stanowi według potocznego mniemania jedynie rodzaj odwzorowania mowy przy pomocy symboli. Derrida tymczasem odwrócił ów porządek, traktując pojęcie pisma jako dominujące wobec pojęcia mowy. Oczywiście nie sposób określić, na ile ów sposób lektury tekstu wynika u Derridy z namysłu nad samą dekonstrukcją, na ile jest zaś pewnym ogólnym sposobem uprawiania filozofii lub też, co na jedno wychodzi, pewnym stylem myślenia, który stosował on do wielu różnych kwestii. Jego analizy poświęcone pojęciu struktury i centrum, pisma i mowy, metafory i potoczności itd., wydaje się stanowić przejaw takiego właśnie dualistycznego myślenia o świecie. Rezultaty, które osiągnął on dzięki takiemu właśnie sposobowi analizy problemów filozofii, należą z pewnością do najbardziej oryginalnych i odkrywczych osiągnięć dwudziestowiecznej filozofii, choć z drugiej strony także i one opierają się na pewnych ogólnych założeniach dotyczących języka i poznania. Akceptacja tych założeń pozostaje, jak się wydaje, sprawą arbitralnej decyzji, należy jednak pamiętać, że decyzja ta ma nie tylko wymiar teoretyczny, lecz także praktyczny. Podobnie bowiem jak Lyotard, także Derrida wysnuł ze swoich rozważań wnioski dotyczące określonych praktyk społecznych, które starał się poddawać dekonstrukcji w taki sam sposób, w jaki dekonstruował tezy filozoficzne. Przejście od teorii do praktyki oznacza jednakże, że każda teza staje się postulatem domagającym się realizacji w imię ogólnych założeń filozoficznych, co zbliża filozofię Derridy do ideologii. Z tego punktu widzenia zarówno Lyotard, jak i Derrida przedstawili pewien program społeczno - polityczny, wykraczając tym samym poza czysto spekulatywną filozofię.