

WYMIAR PODMODERNIZMU

Współczesne myślenie formuje swe peryferie przez symulację jądra modernizmu, to znaczy postaci namysłu Marksa, Nietzschego, Heideggera. Tym, co wyróżnia odpowiednie stanowiska Merleau-Ponty'ego, Foucaulta i Derridy jako „postmodernistyczne”, jest rezygnacja z niejako „apokaliptycznego” umysłu i jego projektów innego świata przynależnego do innego człowieka jakiejś koniecznej, możliwej lub nie-nieemożliwej przyszłości.

Od pewnego czasu dużo mówi się o postmodernizmie. Do pewnego stopnia słusznie, gdyby dostrzegano przy tym, że modernizm sensu stricto¹ jest tworem zamkniętym, to zaś dlatego, że wypełnił zadanie oddzielenia naszego świata od jego dziejów. Gdy się to zrozumie, wówczas zrozumie się też, że postmodernizm jest tworem komplementarnym do p o d m o d e r n i z m u, to znaczy do takiego sposobu myślenia, dla którego istotne jest oddzielenie od naznaczonego apokaliptycznym piętnem rdzennego namysłu (Kernbesinnung) modernizmu – a więc namysłu Marksa, Nietzschego i Heideggera. Modernizm skupiał się na innej przyszłości innego człowieka. Wprowadzona tu i obowiązująca różnica wraz z podmodernizmem stała się indyferentna. I to właśnie tematyzuje podmodernistyczne myślenie. Myśl postmodernistyczna natomiast osadza się wśród rozumowego rozwijania struktur językowych.

Zarysowaną poniżej tektoniką włada przewodnie pytanie naszego postępowania: jakie pozycje myślenia czynią różnicę w całości? Takie pytanie stało się wszelako możliwe przez wzgląd na świat, a zwłaszcza na dzieje, na których można się uczyć odpowiedniego odróżniania – określania całości filozofii lub namysłu przez odróżnianie w samym tym określaniu. Dla uwydatnienia podłoża odróżniania przypomnijmy artykuł *Die Unterscheidung der Vernunft*.

Podejmiemy tu nasze zadanie – bezpośrednio i z dala od wszelkiego historycznego kojarzenia (zwłaszcza w manierze hermeneutycznej) i bez uzasadniających objaśnień – stawiając pytanie: jakie wspólne siedlisko myślenia odsłoniło się wraz z myślą M. Merleau-Ponty'ego? Swym położeniem przypomina ono ów wymiar, jaki ukształtował hermeneutyczny umysł modernizmu – związany z nazwiskami Diltheya, Husserla, Wittgensteina. Postawił on sobie zadanie pierwszej filozofii. Wypełnienie tego zadania zawsze jednak zawodziło – a nie ostatnim powodem było to, że wprawdzie dokonano symulacji metafizy-

¹ Por. H. B o e d e r, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Freiburg im Br.-München 1988.

cznego koncipowania (Concipierens) jakiegoś pozoru „prawdy”, tej jednak nie można już było brać w postaci z góry danej wiedzy, ściślej: sofia, lecz jako z góry dane: „byt” lub „życie”, uprzednie wobec wszelkiego myślenia. Nie była tu możliwa żadna filo-sofia, mianowicie oddawanie prawdy o przeznaczeniu człowieka pod ochronę logiki. Wstępna dana życia i jego doksyjnego tworu pozwalała jeszcze tylko na symulację dawnego koncipowania, którą jednak trzeba zdecydowanie odróżniać od naśladowania jakiegoś pierwowzoru.

Tak jak namysł modernizmu wykształca swój peryferyjny wymiar przez hermeneutyczną symulację filozoficznego koncipowania, tak współczesne myślenie formuje swe peryferie przez symulację jądra modernizmu, to znaczy postaci namysłu Marksa, Nietzschego i Heideggera. Tym, co wyróżnia odpowiednie stanowiska Merleau-Ponty’ego, Foucaulta i Derridy jako – zwykło się mówić – „postmodernistyczne”, jest rezygnacja z niejako „apokaliptycznego” umysłu i jego projektów innego świata przynależnego do innego człowieka jakiejś koniecznej, możliwej lub nie-nieemożliwej przyszłości. „Anarchiczny” niejako umysł zaciera ten ostatni ślad idei odróżnienia człowieka od samego siebie. Naślawiała ona kształty sofii naszych dziejów i ciągle pobudzała filo-sofię, już to do odrzucenia, już to do arbitralnej namiastki, już to do koncipowania.

Podczas gdy namysł płynący z jądra modernizmu znalazł sobie miejsce poza filo-sofią, jego symulacja obraca się w jej mglistym kręgu, popadając w ten sposób w „marne i bezładne niebezpieczeństwo”, jakim Heidegger widział „filozofowanie”². (Ocena, którą z innego powodu podzielał Wittgenstein.) Podmodernistyczna myśl nie stoi już, jak rdzenny namysł modernizmu, pod znakiem doświadczenia wywłaszczenia ze swoistych operationes tak człowieka, jak wcześniej Boga: mocy, woli, wiedzy. Nie poruszana już żadną inną przyszłością, wciąga ona idee Marksa, Nietzschego i Heideggera do filozofii, która trwa bezkryzysowo ponad wszelkim „sporem”. Znakomitej okazji po temu dostarcza owemu myśleniu Husserl, zwłaszcza jego rzekomy „idealizm”. Nawet tam, gdzie różnica między „transcendentalnym” i „empirycznym” ma znikome znaczenie, myślenie oddaje się wypytywaniu „możliwości” w sensie czegoś, co umożliwia określone empiryczne znaleziska, które podejmuje z nauk humanistycznych. Nie ma tu już jednak sensu wytykać odnośnemu umysłowi nieczystości. Nie ma on podstaw do oczyszczenia się, do odróżnienia się w sobie, a nawet od siebie.

Jak miejsce podmodernizmu ukazuje się spojrzeniu, które zna jego granice, a nawet więcej – ich przekraczalność? Rozwińmy go tu zgodnie z jego najprostszymi stosunkami lub rationes na podstawie: a) określenia, b) rzeczy i c) myślenia.

² Zob. M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, s. 13.

I

Pierwszy z tych stosunków dochodzi do głosu w dziele M. Merleau-Ponty'ego.

b) Tak jak stosunek Husserlowski, łączy się on bezpośrednio z terminem rzeczy. Po tym wszelako, jak „świat życia” został oderwany od wymiaru podmiotowości transcendentalnej, wiążące jest stwierdzenie: tak jak stosunek Marksowski. W nim to rozwinęła się rzecz, mianowicie wartość, w następujący sposób: wartość występuje zrazu w światowej określoności jako rzecz użytkowa, potem przyjmuje język towarów, by w końcu stać się dziejową w postaci wyróżnionego, bo produktywnego towaru: „siła robocza”. Wraz z nią odsłania się rzecz w całości: stosunki produkcji lub dziejowo kształtujące się społeczeństwo. Z perspektywy Merleau-Ponty'ego wszelako jego swoista produktywność zostaje sprowadzona do pewnej szczególnej³ – w porównaniu do owej ogólnej, również „materialnej”, która oznacza: „faire du sens et le communiquer”⁴. Choć jest to „moje najbardziej własne”, to jednak zawsze już jest otoczone przez społeczeństwo, kształtowane nie dopiero przez intersubiektywność, lecz wcześniej przez „intercielesność”.

1. Pierwsza w owych ciałach jest ich językowość. Gdy nie mogą już być ciałami jednej duszy, która wyrazi ich idee, to przede wszystkim samo ciało musi doświadczyć wykładni, która radykalnie oddzieli je od jego obiektywistycznego wyobrażenia na podłożu fizycznym – z perspektywy tradycji filozoficznej biorąc: od *res extensa* i jej kategoryjnego określenia.

Percipere jest rzeczywistością Ja, które jest ciałem – ono zaś widziane nie jak zajmujące jakieś miejsce w przestrzeni, lecz jak ją zamieszkujące; postrzegając i poruszając się otwiera ono swą aktualną sytuację – na podstawie „ukrytej intencjonalności”. Ja-ciało jest wciągnięte w „uprzestrzeniająco-czasujący wir, który jest mięsem”⁵, bo jest „z wewnątrznie obrobionej masy”⁶.

„Wcielona” egzystencja ma zachowania i odnośne nawyki wyznaczone nie tylko przez tak zwane potrzeby materialne, lecz przede wszystkim przez to, że jest ona „ciałem seksualnym”, już nie tylko przeznaczonym do reprodukcji ciałem „proletariusza”. Jest ono seksualne najpierw w kontekście języka, a mianowicie z racji struktury relacji ekspresji, swoistych właśnie dla seksualności, relacji, w których ja-ciało jest dostępne dla siebie równych i spotyka się z innymi⁷. Tu

³ Zob. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1992, s. 199, przyp.

⁴ Tenże, *La prose du monde*, Paris 1992, s. 197 (dalej: PM).

⁵ Tenże, *Le visible et l'invisible*, Paris 1991, s. 297n.

⁶ Tamże, s. 193.

⁷ Zob. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, s. 184.

całe ciało mówi do całego ciała – nie język, tak jak się go rozumie jako znakowy system wyobrażeń „myślącej duszy”.

Jak wszelako rozumie siebie język, który musi wyróżniać ja-ciało, aby zastąpić wcześniejszą *differentia specifica* człowieka, mianowicie jego *ratio*? Swą równorzędność z umysłem język ten głosi tam, gdzie jako mówiący jest odróżniany od tego, co mówione⁸. Mówiący język jest przecież „zawsze zajęty tylko sobą”, to znaczy: różnicami wyrażeń, gestów i ciągów wyrazowych⁹. Nie jak czysty rozum, który istotnie obecny u siebie, zajmuje się czystymi pojęciami rozumowymi¹⁰. Słowa „nie pozostawiają w naszym umyśle ani zakątka wolnego dla czystych myśli”¹¹. Język więc sam w sobie nie mówi niczego, „wynajduje tylko skalę gestów, które tworzą między sobą różnice na tyle jasne, by za ich pomocą przewodnictwo językowe w mierze, w jakiej się ono powtarza, ogranicza się i utrwała, nieomylnie zapewniło nam zakres i obrys uniwersum sensu”¹². To zaś w trakcie nieskończonej pracy, bo przecież „wyraz nigdy nie jest absolutnie wyrazem, coś wyrażonego nigdy w zupełności wyrażone; istotne dla języka jest to, że logika jego poszczególnych konstrukcji nigdy nie przynosi takich konstrukcji, które dadzą się sprowadzić do pojęć”¹³. Jego logika zdecydowanie nie jest logiką racjonalności, która określała *animal rationale*. Człowiek powyższego języka jest więc też radykalnie inny. Jaki?

2. „Mówiący” język w swych dyferencjacjach znaków, które nie są jeszcze reprezentantami żadnych określonych oznaczeń¹⁴, rozumie najpierw tylko samego siebie¹⁵. Musi on dojść do świata ludzkiej komunikacji. Ta zaś otwiera się uprzedniej percepcji¹⁶ jako „cielesnemu stosunkowi” ciała do świata¹⁷, w którego mięsie jest ono „jamą” lub „fałdą”, wygładzającą się wraz ze śmiercią¹⁸.

Percypowane jest wszystko przeżyte w wyrazie, do którego ono dąży¹⁹. Sobie równych człowiek postrzega w gestach, które zna jako wspólne sposoby zachowania się²⁰. Charakteru jaźniowego nabiera komunikacja percypujących

⁸ Zob. PM, s. 123.

⁹ Zob. tamże, s. 161.

¹⁰ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1986.

¹¹ PM, s. 161.

¹² Tamże, s. 46.

¹³ Tamże, s. 52.

¹⁴ Zob. tamże, s. 45.

¹⁵ Zob. tamże, s. 35.

¹⁶ Zob. tamże, s. 174.

¹⁷ Tamże, s. 193.

¹⁸ Zob. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, s. 308.

¹⁹ Zob. PM, s. 106.

²⁰ Zob. tamże, s. 60.

ciał dopiero tam, gdzie gesty zostały przekroczone na rzecz słowa – nazywającego, oznaczającego, przekazującego sens²¹. Dopiero tu inny jest obecny jako inny – uobecniony jako ze swej strony uobecniający, mianowicie w podzielonej współczesności.

Tak komunikujące się Ja noszą w sobie – inaczej niż wcześniejsza samoświadomość – „zarodek depersonalizacji”²², obowiązuje tu bowiem w nowym sensie: *esse est percipi* – by przypomnieć *Film* Becketta. W świecie cielesnej percepcji bowiem wypowiedziana mowa jest zawsze w całości podzielona²³ – właśnie niezgodnie z uprzednią wspólnością umysłu i jego pojęć²⁴: „Mowa wypowiada się we mnie [...] przenoszę się w innego, wprowadzam go w siebie”²⁵. Wystawione na siebie nawzajem, dopasowując się wzajemnie²⁶, znikają „granice między moim i nie-moim”²⁷. Więcej jeszcze: zdolny do komunikacji każdy może „pozwolić się zużyć przez innego i opracować na nowo”²⁸ – już nie według wzoru pana, lecz sociusa w podmodernistycznym *societas*, które już nie w ekonomicznym, lecz w pierwotnym, bo z istoty języka płynącym znaczeniu jest „komunistyczne”. „Totalité sociale” jest tu tak radykalne, że Merleau-Ponty może powiedzieć: „Gdybym chciał dokładnie przetłumaczyć doświadczenie percepcji, musiałbym rzec, iż Się postrzega we mnie, a nie, że ja postrzegam”²⁹. Z tym „Się” wkracza egzystencja zamknięta dla Heideggerowskiego odróżnienia niewłaściwości i właściwości. Dla całej mądrości (sofia) istotna przesłanka, że człowiek odróżnia się od siebie, tu stała się niesłyszalna. W zamian głosi się: zmień styl swego odniesienia do świata³⁰, pozwól się kształtować na nowo przez innych!³¹. Doświadczenie komunikacji powiada: „Istnieje jakieś Ja, które jest inne, ma swą siedzibę gdzieś indziej i odbiera mi moje centralne stanowisko”³². Nad taką decentracją jednostki, wielu, a nawet wszystkich, ciało postrzegające, sięgające poza mnie, pracowało od zawsze³³.

²¹ Zob. tamże, s. 196.

²² Tamże, s. 29.

²³ Zob. tamże, s. 59.

²⁴ Zob. tamże, s. 56.

²⁵ Tamże, s. 28.

²⁶ Zob. tamże, s. 27.

²⁷ Tamże, s. 202.

²⁸ Tamże, s. 30.

²⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, s. 249.

³⁰ Zob. PM, s. 198.

³¹ Zob. tamże, s. 20.

³² Tamże, s. 187.

³³ Zob. tamże, s. 27.

3. Świat komunikacji słownej jest najpierw kulturowy³⁴; nie panuje w nim już jak w świecie natury miara zrównywania, perspektywa podobieństwa, lecz przekształcania, dlatego świat kultury rośnie warstwa za warstwą. Następuje odkładanie³⁵ i w tym dokładnie sensie stosunki komunikacji są dziejowo konkretne.

Odkładanie się dokonań oznaczania³⁶, a wraz z tym także genezy sensu³⁷, „nie tylko akumuluje dzieło za dziełem, lecz integruje”³⁸ zarazem – nawet inne kultury w te same dzieje, bo w tę samą współczesność³⁹ o wspólnej przyszłości i o tradycji, która każe zapomnieć źródła⁴⁰.

a) Patrząc od strony dziejowo skonkretyzowanych stosunków komunikacji (już nie produkcji), rysuje się określenie, pod którym mieści się rzecz tej ratio Merleau-Ponty’ego.

1. Jako ze swej strony dziejowa, polega ona na postulacie społecznego postępu drogą przekształcania samych stosunków komunikacji.

2. Tym, co podtrzymuje ów postęp, jest określenie w znaczeniu językowym: wymóg kreatywności, która łamie odkłady ustanowionych już systemów oznaczeń i wchodzi w „wyjściowe położenie nie oznaczającego świata”, który „jest zawsze światem twórcy”⁴¹.

3. Do światowej konkretyzacji termin określenia dochodzi tam, gdzie stawia on cel postępowi w stosunkach komunikacji: „moment społeczny”⁴², tak jak chce on być powszechnie percypowany przez ja-ciała.

c) Filozofia ciągle ponawia pytanie, czym jest myślenie⁴³. Teraz pyta: czym ono jest przy podanym określeniu, uwarunkowane przez stosunki wspomnianej komunikacji – powtórzmy: już nie produkcji?

1. Myślenie „szuka styczności” z „surowym bytem”⁴⁴, tak jak jest on mu zapośredniczany przez percepcję i wyobrażenia ciała⁴⁵. Jego najwyższym zadaniem jest „oświecenie” wiary tkwiącej w perception⁴⁶. Ponieważ myślenie to

³⁴ Zob. tamże, s. 112.

³⁵ Zob. tamże, s. 195.

³⁶ Zob. tamże, s. 114.

³⁷ Zob. tamże, s. 116.

³⁸ Tamże, s. 142.

³⁹ Zob. tamże, s. 122.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 96.

⁴¹ Tamże, s. 82.

⁴² M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, s. 155.

⁴³ Zob. tamże, s. 20.

⁴⁴ Tamże, s. 31.

⁴⁵ Zob. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, s. 49.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 139.

angażuje się w określonej sytuacji⁴⁷ – głównie w sytuacji „wyzysku i uciemnienia”⁴⁸ – przez wzgląd na „moment społeczny” ma do czynienia z perception w „mięsie współczesności”⁴⁹, dlatego oświeceniowe myślenie musi być bezpośrednio upolitycznione.

2. Tym wszelako, co ono tu rozświetla, są ciągle percepcja i wyobrażenia w horyzoncie dziejowym⁵⁰. W sytuacji, którą modernizm widzi jako dobiegłą swych granic, oznacza to, że trzeba zrezygnować z marksistowskiego wyobrażenia struktury i celu dziejów walki klas⁵¹; wysłużyła się ona „jako matryca doświadczeń myślowych i historycznych”⁵² a wraz z nią priorytet „praktyki rewolucyjnej”⁵³. W odróżnieniu od historii filozofia staje się „działaniem na odległość”⁵⁴, mianowicie „teorią krytyczną”. Marksowska idea w tym nie ginie: będzie odtąd wywoływać „echa klasyka”⁵⁵.

3. Termin myślowy konkretyzuje się w znaczeniu językowym. Chodzi przecież w końcu o to, by „fetysze” tradycyjnych wyobrażeń przewyciężyć w „sztuce”⁵⁶ – tej właśnie, która jest możliwa tylko przez spowicie języka w język, mianowicie wymówionego w mówiący⁵⁷. Tylko dlatego krytyczne myślenie może dojść do przekształcania nie samych tylko wyobrażeń, lecz ich matryc⁵⁸, i do tego, by rzeczy widzialne poddawać „déformation cohérente”⁵⁹. Dzieło językowe potrafi naszą imago świata – jest ona już przekształceniem świata postrzeżonego w wypowiedziany⁶⁰ – „rozpiąć, pobudzić do nowego sensu”⁶¹. Tylko myślenie, które przełożyło „je pense” na „je parle”, osiąga twórczy wymiar mówiącego języka; tu „kontynuuje ono wychodząc, przechowuje burząc, interpretuje odstawiając na bok”⁶². To krytyczne myślenie, które język nie tylko stosuje, lecz skupiony na „tajemnicy jego swoistych wynala-

⁴⁷ Zob. tamże, s. 126.

⁴⁸ Merleau-Ponty, *Signes*, s. 399.

⁴⁹ Tamże, s. 10.

⁵⁰ Zob. PM, s. 159.

⁵¹ Zob. Merleau-Ponty, *Signes*, s. 298.

⁵² Tamże, s. 15.

⁵³ Tamże, s. 13.

⁵⁴ Tamże, s. 20.

⁵⁵ Tamże, s. 16.

⁵⁶ PM, s. 111.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 35.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 126.

⁵⁹ Tamże, s. 128.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 173.

⁶¹ Tamże, s. 128.

⁶² Tamże, s. 95.

zków stylistycznych”, mówi o słowie samym⁶³. Tu krytyka przechodzi w kreatywność, w polu owego świata percypowania, który jest „systemem ja-inny”⁶⁴. Tu nie chodzi już o prawdę opartą na „dorównaniu do rzeczy”⁶⁵, lecz o prawdę anticipation⁶⁶ – warto zauważyć, że nie projection. Tylko tak urzeczywistnia się krytyczne myślenie jako emancypacyjne.

A jaki inny umysł⁶⁷ wchodzi tu w grę? Ma on swą racjonalność – odpowiednio do stosunków komunikacji – w powiązaniu z „accord des esprits”, z porozumieniem myślących „emancypacyjnie”. Nie wymaga on już, „byśmy wszyscy dochodzili do tej samej idei na tej samej drodze lub żeby można było zawrzeć znaczenia w jakiejś definicji; racjonalność wymaga tylko, by każde doświadczenie niosło z sobą punkty pobudzenia wszystkich idei i by tak zwane idee tworzyły konfigurację”⁶⁸. Tu pluralizm wyobrażeń w podmodernistycznym społeczeństwie czuje się zabezpieczony – pośród pobudzających doświadczeń, wspólnych powszechnie innym, tak jak są oni percypowani.

II

Drugą ratio w figurze anarchicznego umysłu rozwinął Michel Foucault – symulując namysł już nie Marksowski, lecz Nietzscheański.

c) Wychodzi ona bezpośrednio od terminu myślenia – bez oparcia na jakiejś wcześniej rozjaśnionej rzeczy lub jakimś określeniu. Jak strukturuje się w samym sobie takie myślenie?

1. Od strony języka, który mówi nie we wnętrzu jakiegoś Ja, lecz na zewnątrz pewnego To – i nigdy nie cichnie. Nieprzerwany pomruk. Mówiący tym językiem nie ma tożsamości Ja jako rzeczy myślącej, nie jest autorem czegoś wymówionego, tym bowiem, co on artykułuje lub wyraża w słowach, jest pierwotnie odbierany pomruk To, zwłaszcza pomruk jego nieświadomych żądź.

2. Ta „idea z zewnątrz” przychodzi na świat, gdy natrafia na coś już wymówionego przez innych, na ich wyartykułowane żądze. Gdy dochodzi do takiej artykulacji, jest ona już ujęta w prawidła, ma utarty charakter już w kręgu „porządku mowy”. Podporządkowuje współmówców w rozmaity sposób, zmuszając nawet do uznania języków sztucznych, z których gry idea ta jest

⁶³ Zob. tamże, s. 143.

⁶⁴ Tamże, s. 27.

⁶⁵ Tamże, s. 93.

⁶⁶ Zob. tamże, s. 181.

⁶⁷ Zob. tamże, s. 34.

⁶⁸ Tamże, s. 198.

wykluczona. W obliczu takich ograniczeń, które zawsze są zarazem społeczne, myślenie to uczy, by mieć swobodę „transgression”, przekraczania. Chce ono być nieregularne – zwłaszcza ze względu na wypowiedanie indywidualnych pragnień. Zawiera się w tym, że myśli ono subwersywnie w stosunku do panujących porządków. Swoistym zaś środkiem takiej subwersji wszelkich sztucznych ograniczeń jest dla niego najpierw odkrycie genealogii porządków.

3. Właśnie ze względu na to realizuje się ostatecznie myślenie jako dziejowe. Jego tematem jest poddanie jednostki woli prawdy, postaciom społecznej przemocy, a w końcu pierwotnie chrześcijańskiej etyce. Zwłaszcza analiza i przewodnictwo sumienia poddaje pod nakazy, pod ogólność i jej rzekome konieczności.

b) Rzeczą tego dziejowo się rozumiejącego myślenia jest jednostkowy człowiek:

1. Początkowo jako dziejowy podmiot owej wiedzy o sobie, jaką nowożytne nauki humanistyczne przyniosły o jego życiu, pracy, mowie. Stworzyły reprezentację człowieka, której jednostka podporządkowuje się jako swej ogólności. Na końcu wola wiedzy o sobie zareprezentowała mu jego seksualność. Jej dzieje wszelako odsyłają ponad epoką reprezentacji do świata greckiego i rzymskiego, w którym samopoznanie zostało opracowane w technikę prowadzenia życia, w „troskę o samego siebie” – troskę w sensie ekonomii pragnień i żądz, własnego zarządzania zawsze własnym dobrym samopoczuciem. W to dziejowe odróżnienie wkracza chrześcijaństwo jako burzyciel dawnej techniki życia, mianowicie jako skrajnie podporządkowująca regulacja, jako adwokat powszechnego „powinieneś” przeciw samowoli.

2. Tak dziejowo otwarta rzecz nabiera obecnie językowego znaczenia, mianowicie wraz z samolikwidacją humanizmu, a w końcu humanistycznej reprezentacji człowieka; jej podmiot bowiem gubi się na „niczyjej ziemi”, którą otwarły strukturalistyczna antropologia i psychoanaliza. Wspomniane wcześniej To okazuje się tu strukturą językową⁶⁹.

3. Tym bardziej chwiejny i kruchy staje się grunt, na którym stoją światowe realizacje naukowego humanizmu. Jego autorytatywna wiedza stworzyła autorytarne instytucje, które w społeczeństwie miały charakter skrajnej przemocy: zakład psychiatryczny, klinikę i w ogóle rozmaite instytucje korygowania, dozoru i dyscyplinowania jednostek, a wreszcie stale gęstniejącą sieć administracji publicznej, która ingeruje w samoregulację jednostki, w jej wybór sposobów na dobro-byt, a nawet wmawia jej obraz trwałej tożsamości jako osoby. W ten sposób wiedza ta nie tylko szkodzi jej byciu-inną niż inni, ale też stawaniu się raz po raz kimś innym. Właśnie zaś w tę możliwość mierzy określenie według ratio Foucaulta.

⁶⁹ Zob. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une Archéologie des sciences humaines*, Paris 1966.

a) W świecie dyscyplinujących przemocy określenie to przybiera:

1. Najpierw znaczenie kontrprzemocy – skupia się ono w oporze nie jakiejś jednej klasy czy choćby partii, lecz w masowym proteście jednostek, z których każda nalega na usunięcie ograniczeń w realizacji jej własnego odróżnienia przyjemności i przykrości. Pozytywną stroną takiej emancypacji jest postulat wobec społeczeństwa, by wszystkim umożliwiło samourzeczywistnienie. Ich jaźń wszelako nie ma żadnej w jakiś sposób zadanej tożsamości, nie jest jakimś ideałem, lecz każdorazowym projektem bycia-inaczej, które odnosi się do innych, z tego tylko odniesienia przyjmując określoność.

2. Masowe żądanie jednostkowego samourzeczywistnienia z konieczności pozostaje w negatywnej relacji do dziejów *mancipatio*, której miarodajnie domagało się chrześcijaństwo (mianowicie jako złożenia samowoli w ręce Boga) i którą odnowił nowożytny wymóg poddania człowieka jako obywatela woli powszechnego rozumu w postaci, jaką przyjmuje ona w kontrakcie społecznym.

3. Przeciw istotnej dla pojęcia ogólności samourzeczywistnienie przybiera w końcu postać językową, mianowicie w wypowiedaniu już nie noetycznych, lecz estetycznych wartości, które zawsze własną egzystencją pozwalają uczynić dziełem sztuki, nie znającym wszelako ani nie pragnącym żadnego spełnienia. Właśnie dlatego głosi ono kreatywność, dla której jaźń jako za każdym razem inna pozostaje otwarta do urzeczywistnienia, istniejąca w grze o zawsze nie przewidzianym wyniku. Samourzeczywistnienie to nieograniczone samozarządzanie zawsze własnymi pragnieniami i żądzami. Bez ulegania ogólnie obowiązującej moralności.

Czy występujące u Merleau-Ponty'ego *Się* znikło u Foucaulta czy też zostało usunięte? To, co zwykle zarzuca mu się jako „indywidualizm”, swą indywidualność ma właśnie w *Się*, bo sobość samookreślenia jest – większościami lub mniejszościami – czymś dostarczonym masowo, co właśnie nie potrafi nakłonić *Ja* do odróżnienia tego od samego siebie.

III

Trzecia *ratio* – którą przedstawił Jacques Derrida – zamyka figurę anarchicznego lub raczej poliarchicznego rozumu. Podmodernistyczny sposób myślenia symuluje nim namysł Heideggera. *Ratio* Derridy wychodzi od terminu określenia, rozumiejąc mianowicie powszechne prawo jako sprawiedliwość Boga, który jest całością bycia-inaczej, mianowicie zupełnie-Innym. Nie tylko jest on w swej inności odlogizowany – nie można go pomyśleć jako racji, gdyż jest on w sobie samym sprzeczny, i to aż po nieokreśloność. Tym Bogiem może być każdy, bo dewiza Derridy brzmi: „*tout autre est tout autre*”, mianowicie w tym znaczeniu, że każdy inny jest zupełnie inny. Znajduje tu wyraz

prymat inności bez tożsamości – ostatni krok po wyjściu od innych, którzy są konstytutywni dla Ja, i przejściu do bycia-inaczej właśnie tej jednostki. W solidarności innego z innymi, w stosunku do których jest on inaczej, podmodernistyczny Bóg wyłania się jako inny bytujący zupełnie inaczej. Odrzucił on charakteryzujący całą zachodnią tradycję „przywilej obecności” – po noetycznej obecności u samego siebie także aisthetyczną obecność dla innych. Obecność zaś była uprzywilejowana dlatego, że jest ona istotna dla pana i jego panowania.

a) Właśnie w stosunku do tego możemy rzec: występującym tu bezpośrednio określeniem jest pustka. Wraz z nią wyczerpuje się myślenie podmodernizmu w ogóle.

1. Aby ująć to określenie w językowym zrazu znaczeniu: z określenia jako odwspółcześnionego nie pozostaje nic „sauf le nom” – lecz nic jednoznaczne. Raczej miano w rodzaju „Bóg”, o ile ten pozwala oczekiwać wielu imion. Radykalnie pluralistyczny jak już społeczeństwo u Foucaulta. W swej niepojmowalności Bóg ten upodabnia się do Platońskiego ogółu czegoś bezpojęciowego, mianowicie hora⁷⁰. Jest on czymś niemożliwym, co nie daje się wykluczyć przez wewnętrzną sprzeczność. Jest jako zupełnie inny tajemnicą, ale tajemnicą bez jakiegokolwiek treści.

2. Jak przychodzi na świat ta istota językowa, która nawet nie gaworzy? Jako „différance” – odróżnianie, które nie zakłada niczego identycznego. Mówi się o niej: „niczego nie nakazuje, niczym nie włada i nigdzie nie stanowi autorytetu [...] Nie tylko nie ma żadnego państwa différence, raczej uprawia ona subwersję wszelkiego państwa”⁷¹. Wydarza ona pustkę przestrzeni i czasu, mianowicie jako gdzie-indziej i kiedy-indziej, już nie na podłożu obecności tu i teraz, jaka cechuje bycie-u-siebie umysłu, jego wszechobecności. Pierwotna otwierająca siła pożądania nie dba o wykluczenie sprzeczności: „być samemu sobie czymś innym”.

3. W otchłannej grze jego świata boskie pożądanie, zostawiające i zacierające ślady, jest nastawione zarówno na roztrwonienie się, samopożarcie, jak i na odroczenie swego zaspokojenia. Samopożarcie to zupełne spalanie się w sobie: holocaust. Strona odroczenia natomiast to jego dzieje, w których jest tłumiona pierwotna tajemnica. Ich skrajnością jest inny holocaust, zadający gwałt temu właśnie ludowi, który jako jedyny wiedział: „Sprawiedliwość jest doświadczeniem niemożliwego”⁷². Tu właśnie nie można pytać: jak holocaust był możliwy? Ogłasza on kres dziejów zachodniego umysłu i ich kultury prawa.

⁷⁰ Zob. J. Derrida, *Khrôa*, Paris 1993.

⁷¹ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972.

⁷² Zob. tenże, *Force de loi*, „Cordozo Law Review” 1990, s. 946.

c) Określenie jest w sobie puste i nie może wywołać żadnego umysłu, jako coś całkowicie innego pozostaje „niepojmowalnym nieznanym”.

1. Dopiero w swej dziejowej konkretyzacji pobudza ono myślenie ku powrotności holocaustu⁷³ o określoności zrazu dziejowej. Myślenie to zwraca się przeciw tradycji filozoficznej, za wynik której uznaje technikę masowego „donner la mort”. W obliczu tego daru, perwersji źródłowego „es gibt” w myśli Heideggera, myślenie owo pozbywa się wszelkiej treści tak zwanego logocentryzmu tradycji. „Dekonstruuje” ono jego konstrukty, wymacuje szczeliny, które pozwoliłyby rozsadzić ich spoistość. Widzi je zorientowane na zewnątrz, na które się zamknęły. Doprowadza systemy w częściach do wyslizgiwania się na zewnątrz, a w ten sposób do upadku; dzwoni – zwłaszcza heglowskemu jako najdojrzalszemu – systemowi w „dzwon pogrzebowy”⁷⁴.

2. Jego określoność językowa zdobywa uwolnione od panowania logosu myślenie, które wymazuje konstytutywną dla logosu obecność: uobecnianie czegoś uprzednio pomyślanego lub poznanego. Odpowiadający mu prymat mowy przed zapisem zostaje odwrócony na korzyść pisma, które ze swej strony nie jest już jako fonetyczne związane z myślami we wnętrzu mówiącego⁷⁵. Gdy sprowadza się coś wcześniej powiedzianego do języka mówionego, ten zaś znów do pisanego, który jest już tylko szczątkowym „śladem” lub „pomnikiem nagrobnym” czegoś myślanego, wówczas myślenie, które obraca się wśród intercielesności takich znaków, ma wolną rękę do tego, by wprowadzać do gry ich „polisemię”, staje się więc samo radykalnie pluralistyczne.

3. Co to oznacza dla światowości, w której myślenie staje się konkretne? Wchodzi ono w świat innych, w którym każdy ma prawo myśleć inaczej. Jakkolwiek inaczej mógłby on myśleć – myśli, jak Się myśli, bo w opinii publicznej jego dnia powszedniego rozstrzyga się, która myśl jest „odpowiednia”, a która nie. Jest tu zawsze z góry już jasne, że pierwszej wagi nie jest ontologiczna różnica filozofii, lecz różnica płci⁷⁶. Potwierdza się to podczas zagładania przez szczeliny systemów metafizycznych; w logocentryzmie uwiadczenia się tu fallocentryzm zachodniego myślenia.

b) Opróżnione z tej tradycji myślenie spotyka swą rzecz w przedmyślanym owego Się, gdy pretenduje ono do roli obowiązującego⁷⁷.

1. Rzecz jest określona najpierw światowo z ambicją obchodzenia każdego innego. Są to problemy, których gdzie-indziej i kiedy-indziej nie pozwalają już na obojętność – przez tradycyjne zakotwiczenie w tu i teraz. Uwagi pluralisty-

⁷³ Zob. t e n ż e, *Feu la cendre*, Paris 1987.

⁷⁴ Por. t e n ż e, *Glas*, Paris 1974.

⁷⁵ Zob. J. D e r r i d a, *De la grammatologie*, Paris 1967.

⁷⁶ Zob. t e n ż e, *Heidegger et la question*, Paris 1987.

⁷⁷ Zob. t e n ż e, *Force de loi*, s. 972.

cznego społeczeństwa wymaga cały świat. Tam, gdzie każdy inny porównuje się z każdym innym – zarówno indywidualnie, jak i masowo – najdotkliwszym problemem musi być nierówny udział w możliwościach życia, mianowicie pod szyldem „niesprawiedliwości” odniesionej nie do pojęcia sprawiedliwości, lecz do mnogich zapatrywań na równość.

2. Panująca niesprawiedliwość chce wszelako, by ją rozumieć jako wynik dziejowy. Istnieją przecież dzieje panowania ludzi, którzy głosili swą szczególność jako „Europejczycy, dorośli, mężczyźni, biali, mięsożerni i zdolni składać ofiary”⁷⁸. A więc dzieje są dziejami eurocentryzmu, ucisku młodocianych, kobiet i kolorowych, dziejami oprawców zwierząt, a także zdolnych do rozpętania holocaustu. Przeciw tej krzyczącej niesprawiedliwości trzeba domagać się praw dla zawsze inaczej bytujących. Jak?

3. Czym jest rzecz myślenia, musi znaleźć ostatecznie określenie językowe. Wychodząc od „uwrażliwienia” społeczeństwa w sensie responsiveness zawsze innych wobec innych. Od tej strony rozumieć należy „bezgraniczną odpowiedzialność” wszystkich za wszystkich. Uwidoczniona w tym niemożliwość powszechnego roszczenia nie jest dopuszczana jako znoszący taką odpowiedzialność zarzut, lecz tylko jako przypomnienie owego doświadczenia niemożliwego lub Boga podmodernizmu.

Responsiveness Się w nim samym musi mieć znaczenie globalne. Wyraża się masowo w języku ciała podczas różnych demonstracji; ich znaki chcą być hasłami skutecznymi w świecie intercielesności. Niepojęciowe, jak musi być każda sprawiedliwość, jej Więcej jest eskalowane w nieskończoność. Przełożone na społeczne stosunki władzy oznacza to: Więcej-demokracji.

Nie chodzi tu o jakąś dobrze zdefiniowaną formę konstytucyjną. Jej pojęcie jako tylko formalne jest przekraczane w kierunku nieskończonego procesu „demokratyzacji” wszelkich stosunków społecznych. Ta konkretna rzecz myślenia ma swoje odniesienie do beztreściowej tajemnicy określenia tylko w przypadku literatury: „Nie ma demokracji bez literatury, nie ma literatury bez demokracji”, tylko ona bowiem urzeczywistnia prawo do mówienia wszystkiego⁷⁹ – jest to możliwe wskutek oddzielenia w tym, co napisane, języka od autora jako podmiotu prawa. To swoiste prawo do kwestionowania również obowiązującego prawa, do zwracania sprawiedliwości przeciw niemu, wskazuje na tylko literacko strzeżoną tajemnicę demokracji – z tą właśnie nieokreślonością, która pozwala żądać w nieskończoność „więcej demokracji”. Tym, kto tego żąda, jest Się, to znaczy każdy, kto jest innym w stosunku do innych i kto chce, by właśnie to, że jest on zupełnie inaczej, było przez innych chronione.

⁷⁸ Tamże, s. 950.

⁷⁹ Zob. J. Derrida, *Passions*, Paris 1993, s. 65.

IV

Czy rozwinięty tu wymiar podmodernizmu jest wszystkim w całości języka, a przeto w horyzoncie wspólnej nam współczesności? Nie: zna ona drugi wymiar. Jaki?

Dla przypomnienia: hermeneutyczny umysł modernizmu miał do czynienia z „sensem” w doksyjnych pre-danych życia i przeżywania, przeciwstawionych naukowo-technicznemu poznaniu świata. Gdy czynna przy tym symulacja wcześniejszej metafizyki wyczerpała się, po modernizmie rangę dawnej nauki pierwszej uzyskuje lingwistyka (R. Jakobson). Jest ona najpierw „czystą lingwistyką” – oczyszczoną już nie z empirii, lecz z Ja mówiącego i ze swoistości jego „języków”. Potem rozszerza się w semiologię (R. Barthes), a na końcu konkretyzuje w kierunku rozważania właśnie owych struktur językowych, którymi zajmują się antropologia strukturalistyczna (C. Lévi-Strauss) i psychoanaliza (J. Lacan).

Także ten strukturalistyczny wymiar kryje możliwość „logo-tektonicznego” otwarcia odnośnego języka – nieprzypadkowo na podstawie systemu kategorii relacyjnych. Zgodnie z tym trzeba dostrzegać niejako substancjalne ujęcie instrumentalnie rozumianego języka w jego funkcji wyrażania, ponadto niejako przyczynowe ujęcie – w jego funkcji informacyjnej, wreszcie stosunek wzajemności – w jego funkcji komunikacyjnej. Tu uwidacznia się, że tak uzupełnione funkcje mają w rzeczywistości w tej ostatniej swą funkcję pierwszą i miarodajną. I to tym bardziej zdecydowanie, że język słowny wchodzi w zakres języka ciał – w sensie Merleau-Ponty’ego: w „intercielesność”. W ten sposób tradycyjny miernik logos lub „wypowiedzi” – mówienia czegoś-o-czymś – służący rozumieniu, czym jest język, zostaje radykalnie wymazany. Wraz z nim także oparcie na wypowiedaniu tego, co uchwycone „w duszy”. Czym w pod- i postmodernizmie byłaby jeszcze „dusza”? Jest niema. Sens znaku jako takiego – uwydatnia to Derrida – uległ zmianie. Widać to już stąd, że sens ten rozszerzył się po bezgraniczną wieloznaczność.

O ile ten wymiar samointerpretującej się całości językowej jest tylko complementum do pierwszego, to Się wchodzi w stosunek wykluczania się z postaciami mądrości, a więc wiedzy, jakie zostały wykoncypowane w dziejach filo-sofii: wiedza muz o sprawiedliwości, wiedza chrześcijańskiego objawienia o dobru, poetycka wiedza z wnętrza człowieczeństwa człowieka o świętości. Tu w żaden sposób nie przemawiało Się. Nie w tym sensie, iżby Się nie wiedziało o tym wszystkim, ale wiedziało nie jak o powiedzianym, nie jak o wprowadzeniu człowieka w odróżnienie od samego siebie, lecz jak o czymś tylko mówionym, jak o wplecionych we wcześniejsze społeczne stosunki „tekstach”.

W kontekście wymiaru tego, co czysto powiedziane przez postaci mądrości, kończy się sąsiedztwo z całkowicie i na wskroś Dzisiejszymi. Poza nimi lub

dokładniej: przed nimi ponownie rozbrzmiewają popadłe w „niewiarygodność” *grand récits* (wielkie opowieści) naszej tradycji. Dotyczą one zamieszkiwania człowieka. Aby jednakże dały się słyszeć, potrzebują ciszy, która zyskuje swą przestrzeń i swój czas tylko wraz z ich logotektonicznym otwarciem.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Bogdan Baran*