

Jan Woleński

O postmodernizmie (krytycznie), cz. 2*

Każdy filozof jest wyczulony na to, jak inni odnoszą się do jego filozofii i jej problemów. Podam cztery konkretne przykłady błędnego ujęcia przez postmodernistów kwestii istotnych dla filozofii analitycznej (zresztą nie tylko dla niej), a potem znowu przejdę do generalistów, głównie metafizycznych.

Michał Paweł Markowski pisze tak:

„Tak więc «cóż jest w imieniu?» Logicy i filozofowie analityczni odpowiadają bardzo prosto. Imię własne zapewnia przejście pomiędzy językiem a światem. Oznaczając swego nosiciela, wskazuje na realnie, poza językiem istniejący byt. Nazywając stwierdza jego istnienie [...] i to w taki sposób, że łączy jego istnienie z Prawdą, nieistnienie zaś z Fałszem [...] [i tu następuje odniesienie do przypisu o takiej oto treści: «Tak właśnie rozumował Frege: jeśli nazwę [*Name*] traktować dostatecznie szeroko (tak by równała się także imieniu własnemu [*Eigename*]), to ostatecznym znaczeniem nazwy jest Prawda i Fałsz]. Ponadto, w myśl tego, co twierdził Russell, imię własne (w przeciwieństwie do deskrypcji, która nie dotyczy przedmiotu, lecz jego właściwości, jest symbolem prostym (to znaczy nie zawiera innych części, które byłyby symbolami) oraz kompletnym (bo jego znaczenie jest całkowicie wyznaczone przez przedmiot oznaczany) [...] Derrida zbiera te wszystkie wątki w jednej definicji: imię własne to odniesienie czystego *signifiant* do jednostkowego bytu.» [...] Taka definicja pozwala domniemanym przeciwnikom dekonstrukcji argumentować następująco: imię własne, denotując coś lub kogoś istniejącego poza językiem, nawet jeśli założymy (jak chce Derrida), że język to tylko tkanka różnicujących się śladów, pozwala wyjść poza różnię, ślad i dyseminację i osiągnąć trwały grunt istnienia, pewność własnej tożsamości, która — podobnie jak pewność kartezjańskiego *cogito* — ocala nas od

* Pierwsza część tego artykułu ukazała się w nr 4(24)/1997 „Przeglądu Filozoficznego”.

niepewności i sceptycyzmu. Na co Derrida odpowiedziałby tak: imię własne nie istnieje, albowiem to, co jest w nim własne, «własne» jest tylko to, co różni go od imienia własnego (Stefan to nie tylko każdy, kto nosi to imię, ale też każdy, kto będąc kimś o imieniu Stefan, jest także kimś, kto nie jest kimś o imieniu Jerzy).” (M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Studio Phi & Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1997, s. 271).

Ogólne stanowisko „logików i filozofów analitycznych” w kwestii imion własnych zostało ujęte przez Markowskiego zbyt prosto (nie mam zresztą pewności, kiedy mówi on od siebie, a kiedy w imieniu Derridy i przyjmę, że obaj są zgodni w kwestii imion własnych). Jeśli już ktoś chce zaczynać od „przejścia pomiędzy językiem a światem”, to rzecz musi być ujęta ostrożniej, bo imię własne niczego nie zapewnia samo przez się. W XIX w. astronomowie starali się wyjaśnić anomalie w ruchu Merkurego (planety najbliższej Słońcu) przez przyjęcie, że istnieje jeszcze inna nieznaną planetę, mianowicie Wulkan. Wszelako nie udało się stwierdzić obecności owego ciała niebieskiego pomiędzy Merkurym a Słońcem. Przykład ten od razu pokazuje, że nazwa własna wcale nie musi czegoś oznaczać. W związku z tym, nie wolno powiedzieć, że imię własne „nazywając przedmiot stwierdza jego istnienie”. Nie można tak powiedzieć, przede wszystkim dlatego, że imiona własne wprawdzie nazywają, ale nie stwierdzają. Stwierdzają (istnienie i inne rzeczy) zdania. I to (wedle pewnych poglądów, wcale nie jedynych w filozofii analitycznej) właśnie one łączą istnienie z Prawdą a nieistnienie z Fałszem. Istotnie, w logice dysponujemy regułą umożliwiającą przejście od zdania „a jest F” (gdzie a jest imieniem własnym), do zdania „istnieje takie x, że x jest F”, ale tylko dlatego, że w standardowej logice predykatów wyklucza się puste stałe indywiduowe (tj. imiona własne). Tedy przejście od nazywania do istnienia jest (w świetle logiki standardowej, bo są tzw. logiki wolne, które nie opierają się na wspomnianej presumpcji egzystencjalnej) w pewnym sensie trywialne. Nie jest jednak trywialne dowodzenie istnienia lub nieistnienia czegoś, z tym, że wcale nie trzeba w tym celu nazywać tego, o czym argumentujemy, że istnieje lub nie istnieje, bo można posłużyć się deskryptem. Markowski miesza znaczenie z oznaczaniem, nazwy i zdania oraz źle referuje poglądy Russella i Fregego. Gdy powiada, że znaczenie imienia własnego jest, wedle Russella, kompletne, bo całkowicie wyznaczone przez oznaczany przedmiot, to chyba chodzi mu o znaczenie jako sens. Wszelako wedle Russella, tzw. logiczne nazwy własne (bo o tych wolno powiedzieć, że są symbolami prostymi) nie mają w ogóle sensu, natomiast mają denotację, tj. coś oznaczają. Gdyby jednak Markowski powiedział nam, że znaczenie logicznego imienia własnego jest tym, co jest oznaczane, to wtedy otrzymujemy niezbyt odkrywczy rezultat: przedmiot oznaczany przez dane imię własne jest całkowicie wyznaczony przez siebie samego. Gdy Markowski referuje Fregego, to termin „znaczenie” odnosi się do tego, co Frege nazywał *Bedeutung*. Wszelako podana przez Markowskiego (w przypisie) reprodukcja rozumowania Fregego

jest całkowicie błędna. Frege nie tyle rozszerzył pojęcie nazwy „tak, by równała się imieniu własnemu”, ile je zawęził, bo wykluczył z kategorii nazw to, co dawniej było określone jako nazwy ogólne; te ostatnie uznał za (z grubsza rzecz biorąc) predykaty. Identyfikacja nazw z imionami własnymi wcale jednak nie prowadzi do wniosku, że „ostatecznym znaczeniem [*Bedeutung* — J. W.] nazw jest Prawda i Fałsz”. (To sformułowanie jest zresztą wadliwe samo w sobie, bo pociąga za sobą, że takowym znaczeniem jest i Prawda, i Fałsz równocześnie. Trzeba albo zastąpić „i” przez „lub”, albo powiedzieć, że ostatecznymi znaczeniami nazw są Prawda i Fałsz.) Prawda i Fałsz są dla Fregego przedmiotami, co umożliwiło mu jednolitą teorię semantyczną: znaczenia nazw i znaczenia zdań są zawsze przedmiotami. W tym sensie zdania są podobne do nazw, a przy pewnych dodatkowych założeniach można uznać zdania za rodzaj nazw. Natomiast teza Markowskiego może znaczyć tylko coś dokładnie przeciwnego: wszystkie nazwy są zdaniami, bo Prawda i Fałsz są ostatecznymi znaczeniami tych pierwszych. Jest to pogląd niewątpliwie oryginalny, ale na bakier z tym wszystkim, co przyjmuje się w jakiegokolwiek semantyce znanej w filozofii analitycznej.

Wróć jeszcze do Russella. Otóż, jakby rzeczy się nie miały z imionami własnymi i deskrypcjami, to nie można powiedzieć, że imię własne dotyczy przedmiotu, a deskrypcja nie, bo ma związek z „jego własnościami”. Jest bowiem dość tajemnicze jak deskrypcja może odnosić się do własności przedmiotu nie odnosząc się do niego samego. A wedle Russella to było tak: inaczej odnoszą się do przedmiotów imiona własne, a inaczej deskrypcje. Markowski wreszcie przeocza, że Russell ostro odróżniał logiczne imiona własne i potoczne imiona własne. Te drugie są skrótami deskrypcji, a jako takie mają zawsze pewien sens, który jednak nie jest kompletnie wyznaczony przez oznaczany przedmiot. Frege reprezentował podobny pogląd w sprawie potocznych imion własnych, ale nie uznawał logicznych imion własnych w sensie Russella. Wziąwszy to wszystko pod uwagę nie wiadomo, jakie „wszystkie wątki” zbiera Derrida w swej definicji określającej imię własne jako czysty *signifiant* odnoszący się do bytu językowego (nawiasem mówiąc, zwrot „imię własne to odniesienie czystego *signifiant* do jednostkowego bytu” wygląda na syntaktycznie wadliwy, gdyż imię własne odnosi się do czegoś, a nie jest odniesieniem). Literalne rozumienie wskazuje na logiczne imiona własne, a przykłady na potoczne nazwy indywidualne. Pominę przytoczoną przez Markowskiego argumentację domniemanego krytyka dekonstrukcji, zaznaczając tylko, iż nie znam nikogo, kto by twierdził, że imię własne „ocala nas od niepewności i sceptycyzmu”. Sprawa „Stefana” nie może jednak być pominięta. Zwrot „Stefan to każdy, kto nosi to imię” jest pełne uroku logicznego, bo nie wiadomo, czy wyjaśnia, kim jest każdy Stefan, czy też każde użycie nazwy „Stefan”. Pomijając tę kwestię i próbując wczuć się w domniemane intencje, wypada zauważyć niewystarczalność różnicy pomiędzy Stefanem a Jerzym, bo każdy z poszczególnych Stefanów (tj. osób noszących imię „Stefan”) różni się od każdego innego Stefana (tj. innej osoby noszącej to samo imię), co jednak ewidentnie nie wynika

z tego, że jeśli ktoś jest kimś o imieniu Stefan, to jest także kimś, kto nie jest kimś o imieniu Jerzy. To zaś, iż czyste imiona własne nie istnieją, bywa uznawane i w filozofii analitycznej: deskryptywna teoria nazw własnych jest niekiedy broniona w taki sposób, że przedmiot oznaczany przez imię własne to dokładnie ten, który nosi to imię. Trzeba jednak wtedy zrezygnować z definiowania imion własnych jako czystych *signifiantów*.

Wszystko w sprawie imion własnych (i wielu innych sprawach postmodernistycznie traktowanych) może być oczywiście uratowane przez powiedzenie, że uprzednio rozwinięta postmodernistyczna teoria imion własnych została potem zdekonstruowana przez jej twórców w taki oto sposób, że imię własne zostało wprowadzić zdefiniowane jako czysty *signifiant*, ale jednak nie istnieje (czytelnik raczej zauważył, iż sposób przytoczenia Derridiańskiego określenia imion własnych bynajmniej nie sugeruje, iż jest ono domniemaną własnością zwolenników istnienia takowej kategorii wyrażen). Markowski tak oto wyjaśnia dalsze losy imion własnych:

„Jeśli imię własne (to znaczy tylko i wyłącznie moje, niczyje inne, a więc do pewnego stopnia sekretne) miało istnieć, to mogłoby ono być tylko czystym zawołaniem, absolutnym wołaczem, co na mocy dekonstrukcyjnej logiki kontaminacji jest wykluczone, albowiem absolutna własność imienia nie byłaby komunikowalna [...] Imię własne jest więc — z zasady — pozbawione własności, by być własnym musi poddać się prawu różnicy (bez którego nie byłoby tym, czym jest), w tym samym jednak momencie, traci bezpowrotnie swoją czystą i absolutną własność. Akt nominacji, akt nazwania czegoś lub kogoś wystawiony jest więc nieustannie na ryzyko denominacji [...]: imię własne może przekształcić się w imię pospolite [...]” (j. w., s. 271/272).

Przy pierwszej lekturze tego fragmentu szczerze się uradowałem, a to z uwagi na słowo „logika”. Radość jednak zaraz przysła, gdy uświadomiłem sobie, że kontaminacja może być mieszaniami lub pomieszaniem, a w konsekwencji logika kontaminacji może polegać albo na mieszaniu lub pomieszaniu (albo zarazem jednym i drugim) czegoś z czymś w kontekście — w tym przypadku — imion własnych. Niestety, tekst nie przesądza natury kontaminowanych obiektów. Imiona własne? Ich własności? Absolutne? Inne? Nosiciele imion własnych? Własności owych nosicieli? Absolutne? Inne? Wszelako lektura ostatniego cytatu skłania do podejrzenia, że Markowski kontaminuje (w sensie „miesza”) słowa egocentryczne („ja”), potoczne imiona własne (np. „Stefan”), a co gorsza, własności słów i własności ich denotatów. Jest oczywistym fałszem, iż imiona własne są pozbawione własności, boć przecież imię „Michał” ma inne własności niż imię „Paweł”. Nie od rzeczy jest tutaj przypomnieć raz jeszcze pewne ustalenia semantyczne. Logicy zauważyli jakiś czas temu, że z własności imienia własnego — z zasady — nie sposób wywnioskować własności nosiciela tegoż imienia (to,

co Markowski nazywa „czystym zawołaniem” lub „absolutnym wołaczem” odpowiada do pewnego stopnia imieniu logicznemu w sensie Russella). Wszelako jeśli imię własne (logiczne lub potoczne) zostanie związane z deskryptem (deskryptami) traci swą semiotyczną niewinność (tj. brak treści), ale wcale nie staje się imieniem pospolitym. Dla zauważenia tego nie potrzeba ani logiki kontaminacji, ani prawa różnicy. Przechodzę do dalszych przykładów, zaczerpniętych z *Kondycji ponowoczesnej* Lyotarda.

Lyotard rozważa zdanie „Kopernik twierdzi, że tor ruchu planet jest okrężny”, informując (s. 79), że zapożyczył je od Fregego. Dalej powiada tak: „żeby zdanie to było prawdziwe lub fałszywe, musi [zwrócono mi uwagę, że oryginał nie upoważnia do słowa «musi» — J. W.] zawierać wiązkę wzajemnie na siebie oddziałujących napięć między pragmatycznymi pozycjami nadawcy, odbiorcy i desygnatu, które wprowadza ono do gry. Owe «napięcia» są swego rodzaju preskrypcjami, regulującymi akceptację danej wypowiedzi jako należącej do «nauki»” (tamże). Ale której wypowiedzi, czy zdania „Kopernik twierdzi, że tor ruchu planet jest okrężny”, czy też zdania „tor ruchu planet jest okrężny”? Zacytowany fragment sugeruje, że pierwszego, a cała dalsza analiza w *Kondycji ponowoczesnej*, że drugiego, gdyż, wedle Lyotarda, wiele kłopotów wiąże się z ustaleniem trafności zdania „tor ruchu planet jest okrężny”, zależnych i niezależnych od tego, że Kopernik tak właśnie twierdził. Sprawa trafności zdania „Kopernik, twierdził, że ruch planet jest okrężny” jest w zasadzie banalna, bo wystarczy zaglądając do pism samego Kopernika, natomiast nic z tego logicznie nie wynika na temat wartości logicznej zdania „ruch planet jest okrężny”.

Lyotard po prostu nie zrozumiał o co chodziło Fregemu w związku z rozważanym zdaniem (Frege jakoś nie ma szczęścia do postmodernistów). Wiadomo, że rzecz dotyczyła nie problemu astronomicznego, ale semiotycznego, dokładniej — intensjonalności, tj. z grubsza biorąc własności logicznych kontekstów wyrażonych w mowie zależnej. Nie ma to żadnego związku z kryteriami prawdy, bo jakiegokolwiek by nie były, to zagadnienie intensjonalności pozostaje. Po co jednak tyle krzyku? — może ktoś zapytać. Waga relacji pomiędzy mówcą a nadawcą dla ustaleń na temat prawdziwości lub fałszywości stwierdzeń, a tego właśnie dotyczą rozważania Lyotarda, nie zależy od takiego czy innego przykładu, nawet niezbyt fortunnego, bo jest to kwestia generalna. Otóż, nie twierdzę, że jest inaczej. Wszelako, my analitycy, aczkolwiek nie jesteśmy „mistrzami podejrzeń”, jesteśmy jednak podejrzliwi. Przypuszczamy, że jeśli ktoś nie zrozumiał pewnej prostej rzeczy, to mógł także pomylić się w innych kwestiach nas dotyczących. Ilustruje to przykład kolejny. Lyotard analizuje też (s. 44 i n.) pojęcie gry językowej, oczywiście odwołując się do Wittgensteina. Zaraz potem przytacza definicję pojęcia gry, zaczerpniętą ze sławnej książki von Neumanna i Morgensterna, *Theory of Games and Economic Behaviour* (1944), określającą gry przez zbiory regul. Lyotard zauważa, że taka definicja „jest obca umysłowości Wittgensteina”, gdyż wedle niego (Wittgensteina) definicja gry jest już grą językową. Ta

uwaga jest historycznie błędna, bo, wedle Wittgensteina, gra jest niedefiniowalna z uwagi na tzw. podobieństwo rodzinne, a nie moment podniesiony przez Lyotarda. Wittgenstein miał wątpliwości, czy pojęcie przestrzegania reguły ma sens w przypadku zachowania się człowieka, zwłaszcza językowego i dlatego unikał definiowania gier przez reguły. Nie to jednak uważam za najważniejsze, nie mówiąc już o tym, że mamy do czynienia z różnymi interpretacjami poglądów Wittgensteina na reguły. Znacznie bardziej intrygujące jest to, że Lyotard wprowadzie konstatację różnicy w kwestii gier pomiędzy Wittgensteinem z jednej strony a von Neumannem i Morgensternem z drugiej, lecz potem ją całkowicie ignoruje. Zastosowanie idei von Neumanna i Morgensterna do gier językowych (trzeba dodać, że obaj autorzy w ogóle nie zajmowali się tą kwestią) daje zupełnie inny rezultat niż ujęcie kwestii przez Wittgensteina. Czytelnik w końcu nie bardzo wie, do kogo Lyotard nawiązuje. Wygląda na to, że z „ducha” do Wittgensteina, a z „pisma” do von Neumanna i Morgensterna. A postmoderniści historycy postmodernizmu zgodnie utrzymują, że przecież do Wittgensteina, bo *Dociekania filozoficzne* są cytowane w związku z grami językowymi. *Habent sua fata fabulae fictae*.

I przykład ostatni. Lyotard omawia ograniczenia formalizmów matematycznych w związku z ich niezupełnością (twierdzenia Gödla o niezupełności) i powiada tak:

„Ograniczenia te znaczą, że metajęzykiem, jakiego logika używa do opisu języka sztucznego (aksjomatyki), jest «język naturalny» lub «potoczny», jest to język uniwersalny, ponieważ wszystkie inne dają się na niego przełożyć, ale nie jest spójny w stosunku do negacji: dopuszcza powstawanie paradoksów.” (s. 123-124)

Przytoczony fragment zaopatrzonej jest w odnośnik odsyłający do Tarskiego. Przypuśćmy teraz, że jakiś czytelnik będzie polegał na informacjach Lyotarda jako miarodajnych, a mniemam, że wielu postmodernistów tak czyni. Pomijając już błędne utożsamienie języka sztucznego i aksjomatyki, czytelnik taki może dojść do wniosku, że praktyka logików jest idiotyczna, bo używają w logice języka niespójnego względem negacji, tj. dopuszczającego paradoksy. Po pierwsze, o ile język jest niespójny, to nie tyle dopuszcza paradoksy, ale z konieczności je pociąga, bo właśnie dlatego jest niespójny (dodatek „względem negacji” jest przy tym całkowicie zbędny). Po drugie, i ważniejsze, język metamatematyki, bo o tym mowa, jest, o ile sam nie został sformalizowany, językiem zwykłej matematyki, tj. znormalizowanym i to znacznie językiem potocznym (dokładniej: językiem nawiązanej teorii mnogości). Metamatematyka jest budowana tak, aby wykluczyć sprzeczności, aczkolwiek z powodów wskazanych przez Gödla i Tarskiego, dowód jej niesprzeczności jest problematyczny, o ile miałby on być przeprowadzony środkami nie budzącymi żadnych podejrzeń co do tego, że do sprzeczności nie

prowadzą. Z kolei Tarski rzeczywiście wskazywał na uniwersalność języka naturalnego, wszelako dokładnie odróżniał uniwersalność jako możliwość przełożenia dowolnego innego języka na język potoczny oraz uniwersalność tego ostatniego w sensie zawierania własnego metajęzyka (tj. tzw. zamkniętość). W sumie, Lyotard po prostu trywializuje wszystko, o czym pisze w związku z Tarskim, językiem naturalnym i antynomiami. A szkoda, bo problem legitymizacji, by użyć żargonu postmodernistów, metateorii, istotnie bogatszej od opisywanej przez nią teorii, jest rzeczywiście pasjonujący. W przypadkach nietrywialnych, gdy rzecz dotyczy teorii obejmujących arytmetykę, owa legitymizacja wymaga mocniejszych środków niż wymagane dla uprawomocnienia teorii. Wszelako dla porządku trzeba zauważyć, że możliwość wystąpienia sprzeczności związana z brakiem bezproblematycznego dowodu niesprzeczności, nie znaczy, że sprzeczność ma miejsce.

Powracam do rzeczy ogólniejszych. Znany pogląd postmodernistów głosi, że wszystko jest tekstem. Można go rozumieć dwojako. Po pierwsze, dosłownie, tj. jako stwierdzenie, że wszystko, co istnieje jest tekstem, a po drugie, że wszystko może być potraktowane jako tekst. To drugie rozumienie znaczyłoby tyle, że dowolny przedmiot może być potraktowany jako fragment jakiegoś tekstu. Pomijając kwestię ogólnej charakterystyki kategorii tekstu w rozumieniu postmodernistów, przyjmijmy dla uproszczenia, że język i tekst to jedno i to samo (nic się nie zmieni w mojej argumentacji, gdy ta identyfikacja zostanie odrzucona). W ten sposób, pierwsza interpretacja zdania „wszystko jest tekstem” znaczy „wszystko jest językiem”, a druga „wszystko może być językiem”. Interpretacja pierwsza jest trudna do przyjęcia, bo jest chyba wiele takich rzeczy, które nie są językiem. Pozostaje zatem interpretacja druga. Istotnie są autorzy utrzymujący, że dowolny przedmiot fizyczny może być potraktowany jako znak językowy. U nas mniemał tak np. Leśniewski, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli warszawskiej szkoły logicznej. Powiadał ponoć (tak relacjonował to Ingarden na swych seminariach), że jeśli się chce, to można uznać psa w budzie za zdanie „pies siedzi w budzie”. Wszelako pojawia się ważne pytanie: pod jakimi warunkami coś może stać się znakiem językowym? Ktoś, kto pamięta o rozróżnieniu, wprowadzonym przez Twardowskiego, na czynności i wytwory zgodzi się zapewne, że elementy języka są wytworami pewnych czynności, powiedzmy znakotwórczych. Fenomenologowie, w szczególności Husserl i Ingarden, wiele wysiłku włożyli w wyjaśnienie natury owych aktów znakotwórczych, a właściwie sensotwórczych. Ich natura jest nadal sporna, ale od razu widać, że z przedstawionego tutaj punktu widzenia, podkreślana przez postmodernistów różnica pomiędzy mową a pismem jest całkowicie drugorzędna. Niewykluczone, że w dobie zalewu odpersonalizowanych komunikatów pismo jest czymś godnym szczególnej uwagi, wszelako to nie zmienia w niczym faktu, że ludzie najpierw mówią, potem dopiero piszą, a komunikują się przy pomocy jednego i drugiego przez całe życie. W świetle tego wszystkiego, pogląd Derridy minimalizujący rolę mowy na rzecz pisma zdaje się sztucz-

ny. W rzeczy samej, depersonalizacja tekstu uniemożliwia jakąkolwiek rozsądną filozofię języka, dla której problem konstytucji sensu przez podmiotowe operacje jest fundamentalny. Być może Derrida chciał otworzyć drogę dla nieskrępowanej niczym dekonstrukcji, bo skoro można pominąć sensotwórcze intencje, to rzeczywiście wszystko jest dowolnie reinterpretowalnym tekstem. Wtedy można twierdzić to, co Deleuze i Guattari, mianowicie:

„Realność jest fikcyjna, gdyż tworzą ją znaczenia, te zaś nie istnieją poza mówieniem i pisaniem. Język jest więc pierwotny wobec znaczeń, te zaś wobec realności przez nie konstytuowane.” (*Kłaczka*, „Colloquia Communia”, 1-3/1983, s. 237)

Założenie, że realność jest fikcyjna jest albo całkowicie arbitralne, albo sprowadza się do znanych problemów ze statusem przedmiotów intencjonalnych, tj. konstytuowanych, przy pewnym ujęciu tej kwestii, przez znaczenia. W tym drugim przypadku, słowo „realność” niekoniecznie znaczy to samo w pierwszym i drugim fragmencie zacytowanego fragmentu. A z tego, że znaczenia nie istnieją poza mówieniem i pisaniem, wcale nie wynika, że są wtórne wobec języka. Każdy, kto czytał przedwojenne prace Ajdukiewicza wie, że te relacje nie są bynajmniej proste.

Inny charakterystyczny pogląd Derridy na język polega na odrzuceniu semantyki. Skoro wszystko uchodzi, to wolno oczywiście i tak. Wszelako jeśli już ktoś, tak jak Derrida i wielu innych postmodernistów, powołuje się na twierdzenie Gödla, to trzeba z tego wyprowadzać wszelkie konsekwencje filozoficzne, a nie tylko niektóre. Twierdzenie Gödla (dokładniej: I twierdzenie Gödla o niezupełności) głosi, że dla każdego niesprzecznego systemu formalnego zawierającego arytmetykę liczb naturalnych, istnieją zdania nierozstrzygalne, tj. w nim niedowodliwe, chociaż są wyrażalne w języku danego systemu. Jest to postać syntaktyczna tego twierdzenia, które ma też wersję semantyczną: dla każdego niesprzecznego systemu formalnego zawierającego arytmetykę liczb naturalnych, istnieją prawdziwe zdania wyrażalne w jego języku, ale niedowodliwe w tym systemie. Postmoderniści traktują twierdzenie Gödla jako argument, że legitymizacja napotyka na trudności nawet w matematyce. Tak jest w istocie, ale wyniki Gödla (i Tarskiego) sugerują coś znacznie więcej, mianowicie, by użyć języka postmodernistów, że narracja syntaktyczna jest niewystarczająca i musi zostać zastąpiona przez semantyczną. Wyniki te wręcz sugerują, że semantyka jest niezbędna, a w szczególności, że redukcja referencjalnych aspektów języka (postmoderniści bynajmniej nie twierdzą, iż takowych nie ma) do relacji wewnątrzjęzykowych jest niewykonalna. Znowu trzeba zauważyć, że asemantyczna postawa postmodernistów jest zrozumiała w kontekście dekonstrukcji, bo, na pierwszy rzut oka, można utrzymywać, iż skoro język nie odnosi się do niczego, to może odnosić się do czegośkolwiek, a więc jego relacje semantyczne są obojętne. W gruncie rzeczy, jest to całkowicie syntaktyczna i konwencjonalistyczna koncepcja języka, może charakte-

rystyczna dla modernizmu, ale odrzucona w latach trzydziestych. W tym przypadku, postmoderniści nie przekraczają horyzontu tak bardzo nie lubianych przez siebie wczesnych neopozytywistów, są więc w najlepszym wypadku paleomodernistami, podobnie zresztą jak w przypadku konstytucji rzeczywistości przez znaczenia.

Postmoderniści podkreślają, a jest to jeden z koronnych punktów ich doktryny, metaforyczność języka, jego wieloznaczności, niejasności, nieostrości, itd. Uważają to za godne aprobaty cechy języka. Oto charakterystyczna wypowiedź:

„[...] wieloznaczność, nieostrość, metaforyczność pojęciowa jest nie tylko chętnie podnoszoną skazą postmodernistycznego dyskursu. Jest ona także: [...] wykładnikiem analogicznej natury rozpatrywanego przedmiotu [...] ostentacyjnym znakiem nieufności i dystansu wobec roszczeń do jednoznaczności, klarowności, przezroczystości «scjencyficznego» języka nowoczesności [...] sygnałem, że specyfiki (i wartości) postmodernistycznego myślenia należy szukać nie w tym, co poddawać się może «ostatecznemu» rozstrzygnięciu i uporządkowaniu (w arbitralnie ustalonych oraz bezdyskusyjnie podzielanych precyzacjach zakresów pojęć i terminów), lecz w tym, co jest *poza* owymi określeniami, dlaczego *nie ma* właściwej nazwy, co pozostanie zawsze *inne*.” (R. Nycz, *Przedmowa*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 21)

To, że postmoderniści wykazują ostentacyjną nieufność wobec postulatów jednoznaczności itd. jest bezdyskusyjne, podobnie jak to, że specyfika ich filozofowania polega m. in. na tym, że nie respektują owych postulatów. Natomiast przejście jednym tchem od specyfiki do wartości, to już inna sprawa. Komentarz rozpocznę od uwagi historycznej. Twierdzenie, że język nowoczesności był jednoznaczny itd. jest zwyczajnie fałszywe. Gdyby nowoczesność pojmować jako czas modernizmu w sensie zastanym, to jest ono wielce wątpliwe, bo język modernistów nie grzeszył klarownością. Przypuszczam jednak, że Nycz ma na myśli postulaty dotyczące języka wysuwane w filozofii nowożytnej, tj. pokartezjańskiej. Istotnie, większość filozofów tego okresu nalegała na precyzję językową. Wszelako nie wszyscy. A przede wszystkim wcale nie zaczęło się to wraz z Kartezjańskim wymaganiem jasności i wyrazności. Już Heraklita nazywano w Grecji ciemnym, co wskazuje, iż zdawano sobie sprawę z różnicy pomiędzy jasnym i mętym wyrażaniem myśli. A świadoma praca nad wyjaśnianiem pojęć i likwidowaniem wieloznaczności rozpoczęła się co najmniej od Sokratesa. I odtąd większość filozofów zgadzała się, że jest to potrzebne. Kierowali się prostą myślą: o ile założymy, że celem filozofowania jest formułowanie myśli, a potem ich przekazywanie innym, to trzeba unikać nieporozumień wynikających z wieloznaczności, niejasności, nieostrości i innych podobnych cech języka. Niektórzy, jak Twardowski, dodawali, że skoro myśl jest nieodłączna od języka, to niejasność słów jest znakiem mętności myślenia, a tej trzeba unikać. Wiele rzeczy jest tutaj spor-

nych. Czy wszystko daje się ujednoznaczyć? Jakie metody są tutaj właściwe? Jakie są kryteria jasności i niejasności? I filozofowie analityczni mają rozmaite zdania w tych materiach. Jedni wierzą w logikę i są nieufni (niekoniecznie ostentacyjnie) wobec języka potocznego, inni, przeciwnie, są podejrzliwi wobec logiki i twierdzą, że język potoczny jest w porządku. Wszelako główna idea jest prosta: myśli trzeba formułować jasno i jest to osiągalne. Podkreślam, że nie jest to wyłącznie postulat analityków, ale większości filozofów, nie, jak utrzymuje Bauman (*Intimations of Postmodernity*, London 1992, s. XIV), obsesja na tle normowania, definiowania, klasyfikowania, strukturyzowania, rejestracji i uogólniania, ale wymaganie profesjonalne, konsekwencja określonego rozumienia filozofii, wcale nie tylko „scjencyficznego” (zapewne jest to zamiennik dla „scjentyistycznego”), jak sugeruje Nycz. I kto tutaj jest arbitralny.

Czy można filozofować inaczej? Pewnie, że można. Wszelako trzeba wyrazić nie to zadeklarować, a co ważniejsze, określić te wartości, których się w taki sposób broni. I nie tylko określić, ale też uczynić to w sposób zrozumiały, bo inaczej rzecz zatrzymuje się na utożsamieniu specyfiki i wartości, a to mało. Rozpatrzmy bliżej zacytowaną wypowiedź Nycza. Stwierdzenie, że wieloznaczność, nieostrość i metaforyczność pojęciowa jest wykładnikiem analogicznej natury przedmiotów, brzmi efektownie, ale tak naprawdę niewiele znaczy. Po pierwsze, trzeba dla porządku odróżniać słowa i pojęcia. Gdy się o tym pamięta, a powinno się przy krytyce filozofii tradycyjnej, wieloznaczne są nie pojęcia, ale słowa, gdyż pojęcie to znaczenie słowa, a więc, jeśli słowo jest wieloznaczne, to wyraża wiele pojęć. Po drugie, słowo „analogiczny” w odniesieniu do natury przedmiotów jest niejasne. Czy Nycz chce powiedzieć, że przedmioty są wieloznaczne, nieostre i metaforyczne tak jak pojęcia, czy też, iż przedmioty mają jakoweś cechy analogiczne do wieloznaczności, nieostrości i metaforyczności? Dalsza dyskusja tej fundamentalnej dla postmodernistów kwestii metafizycznej jest niemożliwa bez wyjaśnienia tej sprawy, przeto jej nie podejmuję. Po trzecie, metaforyczność nie jest wcale czymś, co filozof domagający się precyzji musi odrzucać. Nawet język nauki jest pełen metafor: czarne dziury, czerwone karty, białe olbrzymy, przestrzenie otwarte, granica ciągu, kwarki, napięcie powierzchniowe, dziwność, nadzieja matematyczna, niewidzialna ręka rynku itd. Metafora jest całkiem dobrym sposobem porozumiewania się, o ile daje się udosłownić w miarę jednoznaczny sposób. Podobnie jest z inną cechą dyskursu chętnie podnoszoną przez postmodernistów, mianowicie retorycznością. Zabiegi retoryczne są dopuszczalnymi sposobami argumentacji, wszelako tracą swą siłę, gdy wykaże się, że stosowane chwytły nie mają pokrycia. Wracając zaś do metafor, to nie twierdzi się tutaj, że każda z nich daje się udosłownić na jeden sposób. Nie jest tak w przypadku metafor literackich czy artystycznych. Te jednak pełnią inną funkcję niż naukowe czy nawet potoczne. To prawda, że filozofowie często posługują się metaforami, które nie mają jednoznacznych udosłownień (jaskinia Platona, sowa Minerwy, nadczłowiek, strumień świadomości, itp.) Takowe są źródłem rozmaitych sporów, niekoniecznie zresztą

werbalnych. Niemniej jednak, tradycja filozoficzna wypracowała cały szereg sposobów demetaforyzacji poszczególnych alegorii filozoficznych. Niektórzy zaś filozofowie, w szczególności analityczni, zalecają unikanie metafor, bo otwierając drogę rozmaitym udosłownieniom, nie prowadzą do niczego dobrego. Twierdząc, że metafora w filozofii jest nieusuwalna, postmoderniści mają zapewne na myśli, że demetaforyzacja jest niemożliwa. W ten sposób jednak istotnie zmieniają rozumienie filozofii. Nie wypierają się tego, podkreślając, jak Derrida, że jest ona bardziej literaturą niż czymś innym. Nie jest to jednak zmiana niewinna, ale przekreślenie fundamentalnych roszczeń profesjonalnych, tradycyjnie uznawanych przez większość filozofów. Z owego tradycyjnego punktu widzenia, to co proponują postmoderniści jest rzeczywiście skazą, bo zaprzeczeniem celu filozofii. Wolno postmoderniście powiedzieć, że interesuje go to, co jest poza określeniami, dla czego nie ma właściwej nazwy, co pozostanie zawsze inne. Niech sobie zaznacza zasadnicze dla niego fragmenty (poza, nie ma, inne) kursywą. Nie powinien jednak absolutyzować swego poglądu przez przeciwstawianie go innej filozofii jako w pełni oczywistego. Nie jest tak, jak twierdzi Nycz, że nowoczesność, cokolwiek by to miało znaczyć, arbitralnie ustalała i bezdyskusyjnie podzielała precyzacje zakresów pojęć i terminów. Filozofowie i inni ludzie „nowoczesności” z reguły podawali racje dla swych precyzacji i różnili się co do ich trafności. Rzadko też twierdzili, że ich ustalenia obejmują wszystko, a nic nie pozostaje poza nimi. A nawet jeśli analityczna metoda Kartezjusza czy Leibniza *characteristica universalis* coś takiego implikują, wyraźnie lub domniemanie, to postmodernistyczny krytyk metodologicznych porządków winien zauważyć, że wiek XX rozstał się z pewnymi iluzjami. A stało się to za sprawą namysłu nad podstawami wiedzy, m. in. przez rozpatrzenie konsekwencji wspomnianych już twierdzeń Gödla. *Sen Leibniza* — tak brzmi tytuł mającej się niedługo ukazać książki M. Davisa, żadnego postmodernisty, a tylko wybitnego specjalisty od logiki matematycznej, o niewykonalności postulatu *calculemus* jako metody rozstrzygania wszystkiego, nawet w matematyce. A inna godna uwagi książka, to *Sen Kartezjusza* napisana przez Ph. Davisa i R. Herrscha, a traktująca o utopijności racjonalistycznych postulatów Kartezjusza w matematyce. Postmoderniści wyważają w tej mierze drzwi już dawno i na dobre otwarte.

Nycz dotyka w swym tekście problemu „inności”. Filozof analityczny nie ma rzecz jasna wątpliwości, że przedmiot nazwany jest inny niż nazywające go imię i to nawet „na zawsze”. Wszelako owa inność zaznacza, jak sędzę, ważny dla postmodernizmu problem różnicy (podniesiony też i przez Markowskiego w związku z imionami własnymi). Derrida powiada:

„W języku, w systemie językowym istnieją tylko różnice”. (*Różnia*, tłum. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, pod red. M. Siemka, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 386)

Odwołuje się przy tym do rozmaitych koncepcji z zakresu językoznawstwa wskazujących na rolę elementów kontrastywnych czy dystynktywnych w opisie języka. Tutaj muszę uczynić pewną uwagę historyczną. Otóż, dość często można spotkać się z poglądem, że Derrida, powiadając, że w języku istnieją tylko różnice powtarza po prostu myśl de Saussure'a. Literalnie to prawda, ale kontekst jest zupełnie inny. Od czasów młodogramatyków lingwiści poszukują przedmiotu naukowego językoznawstwa i nader często znajdują go w języku traktowanym jako twór czysto fonetyczny lub syntaktyczny, bo wobec takiego obiektu można formułować ściśle, niemal przyrodnicze prawa. O takim języku powiadają, że istnieją w nim tylko cechy dystynktywne. Nie moja to rzecz sądzić, czy mają rację, natomiast nie mam wątpliwości, że Derrida ekstrapoluje tezę o dystynkcjach w najzupełniej nieuprawniony sposób.

Drażnienie myśli Derridy nie jest zajęciem łatwym, ale spróbujemy postąpić tak jak przykazują analityczne bogi (czy bożki, jeśli ktoś woli). „Inny” i „różny” są słowami relatywnymi w tym sensie, że to, co jest różne czy inne nie jest takowe samo w sobie, ale z uwagi na coś jeszcze. Stąd owe słowa znaczą tyle, co „inny niż” czy też „różny od” i odnoszą się do relacji. Ale relacje mają to do siebie, że wymagają jakiegoś zbioru obiektów, na którym są określone. Cóż znaczy stwierdzenie, że w języku istnieją tylko różnice? Przy jednej interpretacji, tyle, co powiedzenie, że język składa się tylko z różnic, a przy innej, że wszystkie relacje określone na zbiorze obiektów językowych są różnicami. Pierwsza interpretacja jest dość osobliwa, bo podobna do powiedzenia np., że istnieje różnica pomiędzy słowami „postmodernista” i „filozof analityczny”, ale same te wyrazy nie egzystują. Trzeba więc chyba rozumieć wypowiedź Derridy jako stwierdzającą, że wszystkie relacje w języku są różnicami. W gruncie rzeczy Derrida nie podaje argumentów za tą tezą, tylko za słabszą, tj. że w języku istnieją różnice. Wyjaśnia natomiast skąd różnice się biorą:

„Różnice są więc «wytwarzane» — różnione — przez różnię.” (Tamże, s. 392)

Nawiasem mówiąc, słowo „róznia” nie oddaje całego smaku związanego z *différance*. Różni się ono od *différence* (różnica) tylko jedną literą. Słowa te różnią się graficznie, a nie fonetycznie, podczas gdy wyrazy „róznia” i „różnica” są odmiennie pod oboma względami. Niektórzy proponują inne twory za „róznia”, np. „róŻNica” lub coś w tym rodzaju. Jeśli w normalnej francuszczyźnie, ktoś napisze *différance* zamiast *différence*, popełni błąd ortograficzny. Należałoby tedy pisać „ruznica” lub „rórznica”, ale w polszczyźnie wygląda to nieładnie. Pozostaje więc przy „rózni” i różni.

Derrida nie ukrywa, że różnia jest czymś tajemniczym. Pisz:

„[...] nie może być wyłożona [...] umożliwia uobecnianie się bytu obecnego, sama nie uobecnia się nigdy. Nie objawia się nigdy jako obecna [...] Nie zalicza

się do żadnej kategorii bytów, ani obecnych, ani nieobecnych". (Tamże, s. 378/379)

Nie sposób odmówić temu wyjaśnieniu nieudostawialnej metaforyczności, ale spróbujmy to ująć w bardziej tradycyjnym języku tak: różnia jest (Derrida zwykle przekreśla „jest” w tym miejscu) tym, na czym ufundowane są różnice. Niech będzie i tak, ale to jeszcze nie uzasadnia tezy, że istnieją tylko różnice. Być może jest jakaś podobnia (lub „podobieństwo”), która podobni podobieństwa, np. to, że wyrażenia „postmodernista” i „filozof analityczny” należą do tej samej kategorii syntaktycznej, pomimo że leksykalnie są różne. Skoro jednak mamy i różnię, i podobnię, to muszą się one jakoś do siebie odnosić i wzajemnie „współpracować” w języku, dialektycznie, to rzecz oczywista, bo przecież wszelkie opozycje są względne. Strukturalnie rzecz ujmując bywa, że różnia podobni podobieństwa (np. „córka” i „górką”), podobnia różni różnice (np. „oryginalna pani Dul-ska” i „współczesna jej kontynuatorka”; podobnia polega tutaj na anaforze), różnia podobni różnice (np. „była wielbicielka analityka” i „obecna wielbicielka postmodernisty”; różnia wykorzystuje aspekt temporalny) oraz podobnia różni podobieństwa (np. „transcendentny” i „transcendentalny”). Ot i mamy kompletną teorię tego, co uobecnia uobecnione z powodzeniem stosowalną do pewnej zabawy (gry?) językowej ułożonej przez Witkacego. O ile dobrze pamiętam, zaczynała się tak:

Napisałem list do Chwistka
Nachwistałem pist do listka

Z tą podobnią, to oczywiście żart — nie będę protestował, gdy ktoś powie, że kiepski. Wróćmy jednak do różnic, bo to sprawa poważna.

Derrida ograniczył różnię i różnice do sfery językowej. Ale skoro wszystko jest tekstem lub jest konstytuowane przez znaczenia, to przecież różnia i różnice nabierają waloru uniwersalnego. Może więc wolno powiedzieć, że różnice są wszystkim, co w ogóle istnieje (jest rzeczywiste) i jest postrzegane. Doktrynę tę proponuję nazwać pandyferencjonalizmem onto-epistemologicznym. Wszystko wskazuje na to, że postmodernistyczne rozumowanie na rzecz tego poglądu jest takie: skoro każdy przedmiot różni się od innego pod jakimś względem, to różni się też pod każdym względem, co przesadza o wyłączonej rzeczywistości różnic. Jest to jednak zwyczajny paralogizm. Ma on jednak ważne konsekwencje ogólne. Kto utrzymuje, że tylko różnice są rzeczywiste wygłasza tezę niebagatelną i dla ontologii, a w szczególności dla sporu o uniwersalia, i dla epistemologii, bo przecież skoro podobieństwa nie istnieją, to tradycyjny opis poznania załamuje się. Można oczywiście przyjąć, że spór o uniwersalia i podkreślanie roli pojęć ogólnych stanowią kolejne przesady nowoczesności, ale nie jest to zbyt mocny argument. Bliższe rozpatrzenie problemu różni i różnicy ukazuje stopień degeneracji myśli postmodernistycz-

nej w kwestiach metafizycznych; wystarczy porównać „różniowe” pomysły Deridy z dyskusją, w Platońskim *Parmenidesie*, Sokratesa i gościa z Elei w sprawie Jedności i Wielości.

Różnice mają również zastosowanie w postmodernistycznym spojrzeniu na historię i etykę, m. in. w odpowiedzi na pytanie „co być powinno?”. Oto dwa fragmenty z Baumana:

„Prawo do odróżniania się jest jedyną zasadą uniwersalną, jaka nie podlega przetargom.” (*Ponowoczesność, czyli jak współżyć z wieloznacznością*, „Odra” 10/1994, s. 35)

„Wszak to właśnie wojna wypowiedziana różnorodności w imię przyszłego ładu uczyniła z odrębności zbrodnię [...] Oko przednowoczesne przyglądało się odmienności bez wzruszenia, były przecież odmienności między ludźmi częścią odwiecznego ładu na ziemi. Jako, że nie wywoływała emocji, odmienność wyglądu i obyczajów rzadko przykuwała wzrok. Po upływie stuleci, jakie skazały zróżnicowanie na banicję i zmusiły je do wegetowania w ukryciu, oko ponowoczesne [...] przygląda się temu, co odmienne z ciekawością i przyjemnością: odmienność jest Piękna i nie mniej z tego powodu dobra.” (*Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 292-293)

Pierwszy z zacytowanych fragmentów ma charakter normatywny czy też ocenny, bo rekomenduje uniwersalność i bezsporność reguły uznającej prawo do odróżniania się i to jako jedynej takowej. Wynika z tego, że np. reguła wskazująca na prawo do identyfikowania się z kimś lub czymś jest już wątpliwa, a w każdym razie nieuniwersalna. W istocie rzeczy, reguła różnorodności ma być fundamentem społeczności ponowoczesnej: formy życia społecznego winny być tak modelowane przez system kontroli społecznej, by sankcjonowały prawo do odróżniania się, gdy to właśnie jest gwarancją wolności i jej poszanowania. Fragment drugi jest daleko idącą generalizacją, podsumowującą dziejowe losy kategorii odmienności. Nowoczesność stanowiła tutaj czas szczególnie, bo „wydała wojnę odmienności” jako zbrodni. Inne prace Baumana wskazują na zbrodnie czasów najnowszych jako rezultat nowoczesności, właśnie ignorującej prawo do odmienności.

Uważam tego rodzaju roztrząsania za uproszczenia, oparte oczywiście na takich czy innych faktach, ale w ogólności malujące dość dowolne pejzaże historiozoficzne. Nigdy nie było tak, że różnice były postrzegane bez wzruszenia, a w szczególności nie było tak w przednowoczesności. Platon nienawidził różnorodności równie szczerze jak twórcy nowożytnych utopii totalitarnych. W burzliwych czasach zawsze traktowano „naszą” odrębność od „nich” za coś dobrego, a „ich” od „nas” za wyjątkowo szkodliwą. Grecy zalecali, aby Greków nie sprzedawać w nie-

wolę, ale nie mieli takowych skrupułów wobec barbarzyńców. Wszelkie idee Państwa Bożego od Augustyna z Hippony do naszych czasów były oparte na przekonaniu, że „my” różnimy się od „nich” dobrze, a „oni” od „nas” źle. To samo dotyczyło się odmienności Żyda i Aryjczyka w oczach nazistów, a wcześniej katolika od albigensa, purytanina od papisty czy białego od czarnego. To prawda, że zbrodnie były tłumaczone dobrem Wspólnoty, ale w równym stopniu i dobrem naszej Odmienności. Tak jak „my” jest rewersem „oni”, tak i Wspólnota jest rewersem Odmienności. Bywało jednak, że idea Powszechności (lub Wspólnoty) łagodziła obyczaje. Któż zaprzeczy wpływowi stoicyzmu na uniwersalizację prawa rzymskiego czy przeświadczenia o powszechności natury ludzkiej dla ruchów abolicjonistycznych. W istocie rzeczy, kontrastu pomiędzy „My” i „Oni”, tak ważnego w całej znanej historii, nie da się wyjaśnić ani wyłącznie przez podobieństwa, ani wyłącznie przez różnice. Nie mogę uwierzyć, że Zygmunt Bauman nie jest świadom tych faktów. Sam w swych pracach wielokrotnie analizował rozmaite okoliczności powodujące totalitarne (i inne) zbrodnie. A jednak głosi zwykły paralogizm, gdy twierdzi, że tylko różnice są godne rekomendacji, bo — co jest prawdą — (jakieś) różnice są wartościowe.

Paralogizmów jest w postmodernizmie znacznie więcej. Taki charakter mają nieuprawnione przejścia od kontyngentności do niemożliwości, od faktu, że coś uchodzi do stwierdzenia, że wszystko uchodzi, od tego, że coś jest intensjonalne do tego, że wszystko jest intensjonalne, od tego, że coś jest tekstem do tego, że wszystko jest tekstem, od tego, że pewne opozycje są wątpliwe do tego, że wszystkie są takowe i wiele innych koronnych argumentów postmodernizmu. A oto przykład bodaj najistotniejszy. Postmoderniści powiadają, że wieloznaczność, nieostrość, metaforyczność i retoryczność wyrażen są nieusuwalne, bo mogłyby być zniesione jedynie przy pomocy jakichś innych wyrażen, które same są wieloznaczne, nieostre, metaforyczne i retoryczne. Nie ma więc wyjścia z tego zakłętego kręgu. To, co możemy jednak stwierdzić naprawdę, to tyle tylko, że twory językowe w pewnych punktach, czy też czasem, są wieloznaczne, nieostre, metaforyczne czy retoryczne. Z tego jednak nie wynika, że wszystkie, we wszystkich punktach i zawsze są takie. A to postmoderniści twierdzą. Krótko mówiąc: postmodernizm na paralogizmach stoi. I to na niezbyt wyszukanych, bo polegających na wyprowadzeniu zdania typu „Każde *A* jest *B*” ze zdania „Niektóre *A* są *B*” lub zdania „*A* jest niemożliwe” ze zdania „*A* jest niekonieczne”. Kwestionowanie takich rozumowań nie jest żadnym wezwaniem do tyranii intelektualnej sprawowanej przez logikę w imię logocentryzmu, ale ujawnieniem zwyczajnego nadużycia retorycznego, stosownego być może w propagandzie (bo i w literaturze nie bardzo), ale nie w filozofii pojmowanej jako aktywność poznawcza.

Jak wyjaśniłem na początku tego artykułu, moja krytyka postmodernizmu ma na uwadze profesjonalne obowiązki filozofa. W szczególności, uważam, że profesjonalista ma obowiązek bronić swej dziedziny przed kompromitacją. Alan Sokal, fizyk amerykański, opublikował w „Social Text” (piśmie postmodernis-

tycznym) 46/47, 1996, s. 21-255 artykuł *Trangressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*. Najogólniej mówiąc, jest to postmodernistyczna interpretacja podstawowych odkryć w fizyce. Tekst ten roi się od cytatów z literatury postmodernistycznej i zachwyty nad postmodernizmem jako filozofią. Wszelako w „Lingua Franca”, May/June 1996, s. 62 - 64, Sokal wyjaśnił swą prawdziwą intencję:

„Przez szereg lat, byłem zakłopotany przez widoczny upadek standardów ścisłości intelektualnej w niektórych obszarach amerykańskiej humanistyki akademickiej. Jestem jednak tylko fizykiem; jeśli więc nie mogłem sam rozróżnić się w *jouissance* i *différance*, być może to odbijało moją własną niekompetencję.

Aby sprawdzić owe przeważające wzorce intelektualne, zdecydowałem się na skromny (choć otwarcie niekontrolowalny) eksperyment: czy czołowe kulturoznawcze pismo północnoamerykańskie, którego redakcja grupuje takich luminaarzy jak Frederic Jameson i Andrew Ross opublikuje artykuł naszpikowany nonsensem, o ile (a) dobrze brzmi, i (b) odpowiada ideologicznym koncepcjom redaktorów?

Niestety, odpowiedź jest: tak [...] Czy redaktorzy «rzeczywiście» nie zorientowali się, że mój artykuł został napisany jako parodia? [...] Podsumowując, całkowicie świadomie napisałem ten artykuł w taki sposób, że każdy kompetentny fizyk czy matematyk (lub nawet student starszego roku fizyki lub matematyki) zrozumiałby, że jest to naciąganie. Jasne jest, że redaktorzy „Social Text” poczuli się znakomicie publikując artykuł o fizyce kwantowej bez kłopotania się o konsultację z kimś obznajmionym z przedmiotem”.

Tyle Sokal. Wcale nie trzeba być zresztą matematykiem lub fizykiem, aby powziąć niejaką podejrzliwość wobec rzeczzonego artykułu, skoro Deleuze i Guattari są tam wymieniani jako czołowi specjaliści w filozofii matematyki, a Lyotard chwalony za wprowadzenie funkcji nie będących funkcjami ani funkcjonalami, natomiast bardziej podstawowymi obiektami. Wystarczy być kompetentnym filozofem, aby zauważyć, że coś tu nie gra. Jestem oczywiście całkiem świadom, że historie *à la* Sokal zdarzały się w dziejach nauki i filozofii. Wszelako nie należy ich prowokować. A postmoderniści to właśnie czynią, gdy lekceważą profesjonalne obowiązki filozofa.

Zacząłem ten artykuł od cytatu i komentarza. Chciałbym go skończyć w podobny sposób, mianowicie znowu odwołując się do Michała Pawła Markowskiego:

„[...] ostentacyjne milczenie polskich filozofów na temat Derridy można interpretować dwojako. Albo jako świadectwo wyniosłości, albo jako oznakę ignorancji. W pierwszym wypadku filozofia polska milczy na temat Derridowskich tekstów bo — w jej mniemaniu — tak naprawdę nie ma o czym mówić.

wieć: Derrida nie jest filozofem godnym pogłębionej refleksji z tej prostej przyczyny, że w ogóle nie jest filozofem. Raczej szarlatanem, uzurpującym sobie prawo do przebywania w gronie poważnych myślicieli, ekscentrycznym pisarzem, nieśluszenie aspirującym do rangi filozofa, grafomanem, którego teksty urągają wszelkim standardom racjonalnego dyskursu [...] [tutaj jest odnośnik do przypisu rozwijającego kwestię naukowej frustracji — J. W.] Drugi przypadek wynika poniekąd z pierwszego i, niestety, stawia polską filozofię w o wiele gorszym świetle. Nie wypowiada się ona na temat Derridowskich tekstów, bo ich po prostu nie czyta, jeśli zaś to robi, to wrywkowo, niesystematycznie, przygodnie i wybiórczo [...] Dlaczego tak się dzieje [...]? Myślę, że z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego, że Derrida pisze swoje teksty. Dla dwóch wielkich tradycji określających współczesność polskiej filozofii, tradycji analitycznej z jednej strony i fenomenologicznej z drugiej, wypowiedź filozoficzna powinna być — by tak rzec — maksymalnie przezroczysta i znikliwa, nieostentacyjna, zredukowana do roli posłusznego narzędzia przenoszącego gotowe treści. Wszelkie tekstualne odstępstwo od tej reguły traktowane być musi jako występna «literaryzacja» filozoficznego dyskursu, uwolnienie stylistycznych możliwości mowy [ejże, chyba «pisma» — J. W.] — jako zagrożenie dla Bardzo Poważnego Rozumu, wypróbowywanie nowych — performatywnych — sposobów dowodzenia równoznaczne byłoby ze sprowadzaniem Go na manowce [...] świadczy to o tym, że — wedle naszych myślicieli — repertuar możliwości filozoficznego dyskursu zamknięty jest na cztery spusty [...] świadczy to jednak także o czymś innym: o metodologicznej bezzadności naszych filozofów, nie posiadających w swoich pudłach z narzędziami odpowiednich instrumentów. Prześledzić bieg rozumowania, zrekonstruować przedłożone argumenty? Zgoda. Prześledzić stylistyczną niejednoznaczność? Ujawnić pracę tekstu? Jak? To, co w tekście nie daje się sprowadzić do porządku pojęć, do takiego lub innego schematu argumentacji, «to, co pozostaje [...] w takim znaczeniu reszty, która nie daje się sprowadzić do idei filozoficznej» [...], pozostać musi poza metodologicznym uchwytym [...] Drugim powodem, dla którego filozofowie (uczniowie uczniów Ajdukiewicza i Ingardena [dla jasności sprawy, jest jeszcze w Polsce trochę i bezpośrednich uczniów obu filozofów — J. W.]) nie przepadają za Derridą jest to, że Derrida czyta. Nie chodzi tu, oczywiście o to, że czyta klasyków [...], bo od tego rozpoczyna każdy szanujący się filozof [...] Chodzi natomiast o to, jak on te teksty czyta i do jakich dochodzi wniosków. Mówiąc wprost: lektura Derridy [...] każdorazowo zmierza do wykazania w czytanych tekstach obszarów niezgodności między tym, co zamierzone, i tym, co zrealizowane, do ujawnienia sfer oporu tekstu wobec rozwijanej idei [...] uzależnienia od niekoniecznie świadomie przyjmowanych założeń [...] Derrida czytając nie zbliża się do tekstu od jego, by tak rzec, frontu [...], od strony jego najistotniejszej zawartości (argumentu, treści, idei, *etc.*). Raczej sadowi się na jego pozornych peryferiach: w tym, co pominięte, marginalne, wydawałoby się poboczne i tylko uzupełniające. Czyta nie po to, by wysłowić sens tekstu, ale

wskazać na to, co w tekście nieredukowalne i nieoswajalne. Czyta, by odsłonić nieczytelność tekstu.” (*Efekt inskrypcji*, j. w., s. 20-24)

Znowu znajdujemy tutaj serię faktualnych stwierdzeń o nas (tj. analitykach) i dodatkowo o fenomenologach. Otóż, stosunek analityków (zapewne fenomenologów także) do Derridy niekoniecznie bierze się z wyniosłości albo ignorancji, aczkolwiek możliwe, że bywa jedna lub druga. Każdy ma prawo wyboru swych lektur, wedle swych kryteriów. Niepodobna odrzucić takich lub innych w sposób niewybiórczy, boć przecież kryteria sprawdza się na próbkach. Filozof ma jednak prawo do własnego towarzystwa intelektualnego, a nawet do pewnej ignorancji wobec obcych. W istocie rzeczy, polemiki pomiędzy filozofami różnych orientacji są wymianą zdań pomiędzy jakimiś ignorantami. Inaczej być nie może. Nie ma w moim przekonaniu innej metody polemiki, jak tylko zainteresowanie się konkretnymi tekstami lub tezami. Tak starałem się postępować w tym artykule, ale oczywiście nie mogę mieć żadnej pewności, że wywiązałem się z postawionego zadania należycie. Zapewniam jednak, że bez wyniosłości i z samoświadomą ignorancją.

Tak, to prawda, że tradycja filozofii polskiej jest mocno związana z ideą przezroczystości tekstu i to rzeczywiście maksymalnej. Natomiast dalsze uwagi Markowskiego o posłusznych narzędziach, zamknięciu na cztery spusty *etc.* stanowią zwyczajne niezrozumienie tych obu tradycji i nie będę tego prostował, poza jedną krótką uwagą: maksymalna przezroczystość, to taka, która jest możliwa, a nie absolutna. Każdy może rozprawiać ze swojej perspektywy o metodologicznej bezradności innych. Niemniej jednak metoda, to sposób systematycznie stosowany, którego stadia mogą być oceniane z punktu widzenia jakichś kryteriów poprawności, np. konsekwencji, związków logicznych pomiędzy przesłankami i wnioskami czy nawet adekwatności metafor. Jeśli postmoderniści nie zgadzają się na nasze, to niech podadzą swoje. Na razie ograniczają się do enuncjacji, że *p i s z a* swe teksty, *c z y t a j a* teksty innych i stosują dekonstrukcyjną logikę kontaminacji. Rozstrzelony druk jest jednak w przeważającej mierze inskrypcyjnym zabiegiem perswazji, podobnie jak kursywa u Nycza (p. wyżej). Dla nas analityków, *p i s a n i e* jest w pierwszym rzędzie *p i s a n i e m*. Niech *p i s a n i e* będzie tekstualnym odstępstwem, uwalnianiem stylistycznych możliwości czy też wypróbowywaniem nowych — performatywnych — sposobów dowodzenia. My zauważamy tylko, że dowód jest dowodem, niezależnie od swej performatywności i kontaminacji, a jeśli nie jest, to stanowi co najwyżej *d o w ó d*, ale nie dowód. Jeśli tekstualne odstępstwa i uwalnianie stylistycznych możliwości mają zastępować dowody dowodami, to chcielibyśmy dowiedzieć się, kiedy coś zostało *d o w i e d z i o n e*, a kiedy nie (lub nie). A o ile z dowodzeniem mamy do czynienia zawsze, to trzeba powiedzieć *b*, powiedziawszy *a*: przeszliśmy od filozofii jako przekazywania myśli do filozofii jako wyrażania impresji. W istocie rzeczy, każdy tekst przekazuje jakieś impresje, ale nie każdy czegoś dowodzi.

Z czytaniem sprawa ma się nieco inaczej. Jak już zauważyłem przy okazji dekonstrukcji nie jest ona niczym specjalnie nowym w historii filozofii. Filozofowie od dawna czytali teksty innych wskazując na niezgodność zamierzenia i realizacji, wytykając pominięcia, ujawniając nieświadomie przyjęte założenia i odsłaniając (niekiedy) nieczytelność tekstu. Tak więc, nie na tym chyba polega czytanie. O ile nie myłę się, polega ono na usadowieniu się na pozornych peryferiach, koncentracji na marginaliach, pobocznościach i uzupełnieniach, a przede wszystkim na czymś innym niż ujawnienie sensu tekstu. Wszelako ten ostatni punkt jest właśnie nie do przyjęcia dla tradycyjnie myślącego filozofa, bo oznacza zaprzeczenie powołania filozofii. Pytania, które stawia Markowski w sprawie powodów małej popularności Derridy w Polsce znajdują trywialną odpowiedź: większość filozofów polskich uważa, że nie spełnia on profesjonalnych wymagań stawianych filozofom. Niewykluczone, że mylimy się, ale nasz ewentualny błąd na pewno nie wynika tylko z tego, że postmoderniści mówią, że błądzimy.

Jeszcze raz powtarzam: można filozofować tak jak to czynią postmoderniści, można zaprzeczyć tradycyjnym wartościom filozofii i filozofowania. Trzeba jednak sobie postawić pytanie podstawowe: czy jesteśmy za nihilizmem logicznym w świecie myśli, czy też przeciw niemu? A jest to równocześnie pytanie o zadanie filozofii. Każdy winien na nie jakoś odpowiedzieć, w każdym razie niemetaforycznie. W filozofii, jak w życiu, nic nie jest za darmo, za wszystko trzeba płacić. Chcesz doświadczać dreszczy metafizycznych rozpatrując nieobecną a uobecnioną różnię przechodzącą w efekt inskrypcji, musisz rzeczywiście odmówić ważności pewnym kanonom metodologicznym. I na odwrót, jeśli uznajesz je za obowiązujące, musisz pożegnać się z nadmierną głębią bytu i jego bycia. Z pochwałami i naganami, w którąkolwiek zresztą stronę, trzeba się powstrzymać do czasu powzięcia decyzji w kwestii natury filozofii. Sam czuję się rozgrzeszony za swe uwagi o postmodernizmie (no, może nie za wszystkie), gdyż od samego początku ujawniłem swe metafizyczne *credo*.

P.S. Już po ukończeniu niniejszego artykułu „Gazeta Wyborcza” zaproponowała mi napisanie krótkiego krytycznego tekstu na temat postmodernizmu i Derridy. Rzecz została zamówiona w związku z doktoratem *honoris causa* nadanemu Derridzie przez Uniwersytet Śląski w Katowicach. W przeciwieństwie do afery z Cambridge nie mam w tej sprawie nic do powiedzenia, bo rzecz została postanowiona przez filologów. Ich sprawa. Decyzję redakcji kultury „Gazety Wyborczej” w sprawie opublikowania rozmaitych komentarzy o Derridzie przyjąłem z nieukrywaną satysfakcją.

W związku z otrzymaniem przez Derridę rzeczowej godności, przebywał on w Polsce. Miałem okazję uczestniczyć w spotkaniu z nim, które odbyło się w Instytucie Filozofii UJ w dniu 10 XII 1997 r. Derrida odpowiadał na szereg pytań, m. in. w sprawie stosunku języka i tekstu oraz dekonstrukcji. W pierwszej, *expli-*

cite zaprzeczył jakoby można je było utożsamić. W związku z tym moje rozważania pytania „czy wszystko jest językiem?” nie są rzecz jasną analizą pytania „czy wszystko jest tekstem?”. Pomagają jednak jakoś sprecyzować to drugie, gdyż jednak trzeba zapytać o jakąś semiotyczną charakterystykę tekstu. W swej odpowiedzi Derrida zauważył, że tekst jest jakimkolwiek zapisem doświadczenia, także i tego, które pochodzi od naszej animalności. Uwaga ta po części wyjaśnia czym jest tekst, ale też prowadzi do dalszych komplikacji epistemologicznych, gdyż nadal jest ważne pytanie, czym tekst różni się od nietekstu.

Wyjaśniając naturę dekonstrukcji Derrida stwierdził, że jest ona bezczasowa, a tak naprawdę jest oczekiwaniem, metaforycznie mówiąc, na Mesjasza. Niektórzy uznali tę metaforę za zgrabną — dla mnie nie ma żadnej mocy wyjaśniającej. I wreszcie, Derrida zapytany o swój stosunek do postmodernizmu wyjaśnił, że nie jest postmodernistą.

Ukazało się też polskie tłumaczenie książki Ch. Johnsona, *Derrida*, Amber, Warszawa 1997 (tłum. J. Hołówni). Znajdujemy w niej m. in. (s. 47-48) to, że Derrida proponuje strukturalną definicję imion własnych. Ma to polegać na tym, że (a) imiona własne są nimi pod warunkiem, że różnią się od innych imion własnych, (b) same nic nie znaczą, (c) nazywają dzięki relacji w jakich pozostają z innymi „terminami w tym samym systemie klasyfikacji”. Wszelako (a)-(c) można odnieść również i do spójników, które nie są przecież imionami własnymi. Mamy tutaj klasyczny przykład wprowadzenia mądrego terminu „strukturalna definicja imion własnych” dla oznaczenia serii niejasnych tez. Johnson proponuje też nową wykładnię różni, tłumacząc *différance* jako „odroczenie”:

„Wykorzystując to zasadniczo nieprzetłumaczalne zjawisko homofonii [*différance* i *différence* — J. W.] Derrida umacnia pojęciową więź pomiędzy pojęciem pisma jako przestrzennym zróżnicowaniem i pojęciem pisma jako czasowym odroczeniem. Powstanie «odróżnienia» *différence* to powstanie «odroczenia» *différance*” (s. 58). Zwyczajny słownik francusko-polski nie zawiera słowa „*différance*”, ale nie mogę się autorytatywnie wypowiadać w kwestii, czy *znaczy* ono „odroczenie”, czy nie. Dotychczas czytałem, że *différance* jest neologizmem stworzonym przez Derridę. Przyjmijmy jednak propozycję Johnsona i wstawmy ją do wyjaśnienia funkcji różni (teraz — odroczenia) dla różnic (teraz — odróżnienia). Otrzymujemy, że odróżnienia są „wytwarzane — różnione? (odraczane?) — przez odroczenie”. Pozostawiam to już bez dalszego komentarza.