

Katarzyna Gurczyńska-Sady

Konstruktywizm i dekonstrukcja podmiotu a tak zwany stan nadmiaru we współczesnej humanistyce

Mężowi, dziękując za wiele ważnych rozmów

Słowa kluczowe: konstruktywizm, dekonstrukcja, podmiot, sens, humanistyka, kultura, twórca

Oddalenie się od końca wieku XX skłania do pytania o wpływ, jaki wywarli myśliciele tego okresu na nas współczesnych. Odpowiedź na te pytania w kształcie, w jakim pojawi się w niniejszym esej, nie dotyczy czegoś, co można określić mianem treści dyskutowanych na filozoficznych salonach: idei, które poddaliśmy interpretacji, uznając ich historyczną wagę. Dotyczy zaś *efektywności* myśli filozofów odchodzącej współczesności, niejako intelektualnej przestrzeni, którą chcąc nie chcąc dla nas stworzyli. Pytać będę zatem o „żywy” wpływ określonych idei, o sposób, w jaki zaważyły nie tyle na zawartości podręczników do filozofii, ale wprost na naszym losie. Co to za idee i o jaki los będzie tu chodzić?

Ideami, które uformowały naszą – żyjących – współczesność, są konstruktywizm i idąca z nim w parze dekonstrukcja podmiotu. Teza ta nie należy do oryginalnych i dla odświeżenia należy uzupełnić ją o kontekst, czyli określić wpływ, o jaki tu chodzi. A chodzić będzie o sposób, w jaki odbywa się nasza – humanistów – twórczość. Obejmuje on zarówno materiał, czyli to, z czym ma do czynienia twórca, jak i sposób, w jaki tworzy (konkretnie: pisze). Mówiąc zatem o „naszym losie”, mam na myśli sytuację, w jakiej znaleźli się współcześni twórcy działający w określonych dyscyplinach humanistycznych: filozofowie, filolodzy, krytycy literaccy, teatralni, kulturoznawcy itd.

Wpływ konstrukttywizmu i dekonstrukcji podmiotu na sytuację współczesnie tworzącego humanisty przedstawię zachowując ten oto, dość prosty porządek: wyjdę od prezentacji historii wspomnianych idei, czyniąc nie tyle zadość jej kompletności, co wykazaniu, że myśl konstruktivistyczna w wieku XX, przechodząc „z rąk do rąk” kolejnych myślicieli, stopniowo radykalizuje się, tak by u końca tego okresu pojawić się w postaci skrajnej. I ta właśnie jej postać posłuży mi za opis warunków, w jakich odbywa się nasza twórczość. A zatem w eseju tym, składającym się z dwóch części, pierwsza z nich – historyczna – posłuży jako rodzaj słownika dla części drugiej – diagnozującej – opisującej powyżej określoną aktualność twórców.

1. Sens

Historię konstrukttywizmu w wieku XX zacząć należy od myśli Fryderyka Nietzschego, którego powszechnie uznaje się za pierwszego dekonstruktywistę. Bo choć autor *Woli mocy* umiera w 1900 roku, to historię, która kulminuje sto lat później, ze względu na wpływ, jaki wywarł na późniejszych prezentowanych tu myślicieli, należy zacząć właśnie od niego.

Idea konstrukttywizmu pojawia się wraz z utratą wiary w istnienie prawdy absolutnej. Wiedza, tracąc charakter obiektywny, staje się wytworem człowieka i od niego całkowicie zależy. Myśl tę z pewnością można przypisać Nietzschemu, ale w tej ogólnej postaci pozbawia się ją charakterystycznego dla tego twórcy rysu. Stanowisko powyższe nabiera „kolorytu lokalnego”, gdy do tej ogólnej formuły doda się, iż ludzkie poznanie opiera się nie na samym intelekcie, lecz i na popędach (Nietzsche 1910–11: 159). W jaki sposób te ostatnie miałyby czynić z nas swobodnych twórców? Zdaniem Nietzschego popędy, ulegając przekształceniom, rodzą w ludziach dążność poznawczą, pojawiającą się w kształcie szczególnym. Nie odpowiada ona umiejętności kopiowania rzeczywistości. Metaforą poznania Nietzsche ustanawia grę, zabawę, której reguły ustalane są przez samych graczy tak, by przynieść im największą uciechę, wzmocnić zabawę. Tym samym myśliciel utożsamia poznanie z twórczością pojętą jako czynność, którą znamionuje dowolność, dążenie wolne od przymusu, jak i charakter ożywczy, umożliwiający regenerację ludzkich sił. Wskazanie popędowego pochodzenia poznania, przy założeniu, że popędy sprzyjają życiu, pozwala Nietzschemu uznać je za przysparzające człowiekowi mocy. Tym samym myśliciel uwalnia poznanie od służby prawdzie, a przedstawia jako środek wzbogacenia i wzmocnienia życia człowieka.

Nietzsche podkreśla wolność ludzkiej myśli. Prawdziwość wiedzy, będącej efektem twórczości, nie zależy od jej zgodności z rzeczywistością. Prawda staje się tym, co działa na człowieka pobudzająco, skłania do podjęcia czyn-

ności, które uznał za ważne dla siebie. Warto bowiem zauważyć, że ludzie, dla których wiedza staje się narzędziem, za pomocą którego realizują wyznaczony przez siebie cel, mają do czynienia nie z prawdą (obiektywną), a z prawdami. W tym kontekście istnienie jej obiektywnego kryterium należy uznać za mit. Sposób, w jaki człowiek tworzy wiedzę, Nietzsche uznaje za dostosowany do jego życiowych wymogów. Nasze teorie, nie mogąc odwzorowywać rzeczywistości, stanowią coś w rodzaju wskazówek kierujących naszym działaniem. Jego warunkiem jest nie byt, rzeczywistość, ale wiedza o nich, którą kształtujemy. A zatem do ogólnego twierdzenia, że tym, co odzwierciedla się w teorii, nie jest rzeczywistość, którą intelekt ludzki kopiuje za pomocą pojęć przyporządkowanych swemu przedmiotowi, należy dodać rys ściśle Nietzscheański, polegający na tym, iż za odzwierciedlaną uznana zostaje hierarchia wartości, którą wyznają ludzie. Odniesienie do rzeczywistości polega na nadaniu jej ważności, przydawaniu znaczenia, a więc na tworzeniu sensu. Pozwala to na stwierdzenie, że nazywając, tworzymy rzeczy. Mówiąc, na świat pierwotnego chaosu narzucamy kosmos, wprowadzamy ład. Stwarzamy świat, w którym jako ludzie ujawniamy tkwiące w nas kwanta mocy.

Uzależniając wiedzę od jednostki, mówiąc nie o prawdzie, lecz o prawdach, Nietzsche zrywa z uniwersalizmem umysłu poznającego. Rezygnacja z modelu wiedzy uniwersalnej prowadzi bowiem do zerwania z ponadindywidualną podmiotowością. W miejsce uniwersalnego podmiotu pojawia się jednostka poznająca świat z określonej perspektywy. Konsekwencją tego poglądu, zwanego perspektywizmem, jest pojęcie każdej teorii jako interpretacji. Poznająca świat jednostka tworzy jego sens, który, będąc uzależniony od perspektywy, pozostaje niejednoznaczny. Można zatem powiedzieć, że pluralizm sensu wywodzi się z pluralizmu metod jego tworzenia. I tak właśnie, zdaniem myśliciela, być musi: jedna metoda poznawcza wyjałowiłaby poznanie ludzkie, czyniąc je dla człowieka całkiem bezowocnym. Niejednoznaczność sensu, wbrew uformowanej tradycji, przestaje być tym, z czym poszukujący sensu powinien walczyć. Dostrzeżona zostaje jako walor.

I tak oto u początku wieku XX mamy do czynienia z myślą konstruktywistyczną wyrażoną w pojęciach istnienia prawd, a nie prawdy, perspektywizmu i pozytywnej roli wieloznaczności sensu. Ta jego postać zmienia oblicze filozofii, a konkretnie jednego z jej działów: ontologia jako teoria bytu staje się teorią kultury i – wydaje się, że można śmiało zaryzykować to generalizujące twierdzenie – w takiej postaci rozwija się przez całe następne stulecie. Uznanie prawdy obiektywnej za mit, niewiara w istnienie ostatecznego źródła sensu skutkuje tym, iż pytanie o byt zostaje przekształcone w pytanie o jego sens.

Nie może więc dziwić, że kiedy wczesny Heidegger pyta o byt – a pyta o niego w sposób szczególny, zapytując o jego bycie – pyta o sens (sens bycia). Podstawową strategią jego filozofii jest sprowadzenie wszelkiego „co” bytu do

„jak” bycia. W ten sposób wszelka treściowa zawartość bytu wywiedziona zostaje ze sposobu, w jaki byt jest. A jak jest? Odpowiedź na to pytanie daje ontologia – w odmienionej postaci – zwana przez myśliciela fundamentalną.

Owa „nowa ontologia” w *Byciu i czasie* przyjmuje postać analityki jestestwa. Pytając o sens bycia, Heidegger pyta o bycie jestestwa, uznając ów byt za ontologiczny: taki, który warunkuje wszelkie teorie bytu. Ludzki sposób bycia zostaje uznany za ten, który charakteryzuje rozumienie bycia – otwartość wobec tego, co byt ów ma napotkać. Heidegger zaznacza równocześnie, że owa otwartość nie ma charakteru poznawania bytu: jestestwo nie jest uprzednie wobec świata, do którego w następstwie poznawczego aktu miałoby się odnieść (Heidegger 1994: 86–88). Nie jest bowiem podmiotem wyposażonym w zdolności poznawcze. Zamiast tego zostaje określone jako byt, którego sposobem bycia jest odkrywanie. Na czym ono polega?

Odkrywanie nie polega na odwzorowaniu troszczącym się o zgodność sądu z rzeczywistością. Podstawą prawdziwości jest sam odkrywający sposób jego bycia. Byt zostaje ujawniony w swej prawdzie przez ludzkie bycie. A zatem sposób, w jaki jesteśmy, polega na naszej przyległości do bytu. I ją właśnie – tę przyległość – Heidegger uznaje za sensotwórczą. Owo „jak” naszego odniesienia do bytu nadaje mu sens. Będąc zdani na byt, rozumiemy go nie w wyniku aktu poznawczego ale, by tak rzec, na poziomie samego „zachowania”. Jestestwo, będąc tak lub inaczej, rozumie byt jako taki lub inny. W kontekście tego można uznać je za miejsce, gdzie wszelki byt się „kategoryzuje”. Tym samym wszelki sens staje się czymś, co odnajdywalne jest właśnie tam i tylko w jestestwie. Myśliciel wyraża to, mówiąc, iż sens jest egzystencjałem jestestwa, a ono samo jest hermeneutyczne.

O co w ten sposób, czyli za sprawą Heideggera, wzbogaca się nasza historia idei konstruktywizmu? Powtarzając za Nietzschem, iż byt pojawia się dzięki twórczym mocom człowieka, doda on, że nie pojawia się w perspektywie jego „wytwarzania”, ale właśnie rozumienia. Czym owocuje ten krok, w którym bycie człowieka zostaje określone jako hermeneutyczne?

Owocuje tezę, iż rzeczywistość, która pojawia się w perspektywie rozumiejącego ją podmiotu, ma postać języka. Z twierdzeniem tym spotykamy się u Gadamera, który w ten sposób nadaje nowe brzmienie wcześniej zasygnalizowanej zmianie, polegającej na tym, że to nie z bytem człowiek się spotyka, a z sensem (Gadamer 2007: 545–547). Myśliciel przedmiotem swoich analiz czyni właśnie hermeneutyczny sposób bycia człowieka. Za Heideggerem ludzki sposób odniesienia do rzeczywistości określi jako rozumienie, co pozwoli mu twierdzić, że byt ma postać języka. Jako taki może zostać rozumiany przez tego, kto włada językiem. W taki sposób pojawia się w perspektywie ludzkiej kompetencji językowej.

Kwestia powyższa rodzi problem pluralizmu językowego, a raczej jego konsekwencji (Gadamer 2007: 596). Mówiąc o ludzkim języku, trudno jest mówić o języku w ogóle, o jednym języku. Tym, czym władają ludzie, są różne języki, choć ich odmiennność pojawia się nie na poziomie jednostek, ale grup, wspólnot językowych. Jeśli zatem potraktować tezę o językowym charakterze rzeczywistości poważnie, wraz z nią pojawia się groźba pluralizmu rzeczywistości: mnogości światów powstałych na gruncie przynależności do różnych wspólnot językowych. Jak zaradzić tej zatomizowanej wizji rzeczywistości?

Pytanie to otwiera ontologię Gadamera, który uznając za słuszne twierdzenie mówiące, że rzeczywistość ze względu na różnorodność języków różnie się prezentuje, zaprzecza jednocześnie, jakoby z tego powodu światów miało być wiele. Twierdzi, że różnie prezentujący się świat jest jeden. Jak to uzasadnia?

Myśliciel zakłada, że byt dochodzi do prezentacji przy założeniu jej wielopostaciowości. Jawi się różnie – dlatego też podmiot nie jest w stanie bytu odwzorować (przedstawić go w jego jednoznaczności). Aby doszło do prezentacji bytu, ten musi być rozumiany różnie, a to *wymaga* istnienia różnych „punktów widzenia”. W ten sposób, ruchem bumerangu, powraca idea perspektywiczności Nietzschego. Hermeneutyczny podmiot to ten, dla którego rzeczywistość *otwiera się* dzięki perspektywiczności jego wejrzenia. Różno-języczność podmiotu to inna nazwa perspektywiczności ludzkiego odniesienia do rzeczywistości (Gadamer 2007: 601–604). Nie tylko zatem nie jest ona przeszkodą, jest wręcz czymś pożądanym, by byt jako taki – czyli jako sens – w ogóle się pojawił. Perspektywiczność i idąca z nią w parze niejednorodność sensu ponownie zyskują cechę waloru.

To, że język nie jest jeden i nie jest systemem zamkniętym, umożliwia mu jego hermeneutyczny charakter. Można to wyrazić w ten sposób: świat prezentuje się poprzez różnorodność języków, gdyż każdy z nich zawiera *pewien* obraz świata. Jednym tchem trzeba jednak od razu dodać, że owo zawieranie nie oznacza uwięzienia. Jego treść bowiem nie pozostaje niezmienna: każdy obraz daje się rozbudować, każdy przekształcić. Każdy z nich mieści w sobie – niczym pączkująca roślina – inne obrazy. Oznacza to, że spotkanie z bytem, który ma charakter językowy – jest spotkaniem z nieskończonością sensu do rozwinięcia (Gadamer 2007: 608 i 615). Świat to całe bogactwo treści do wydobycia. Z tego właśnie względu perspektywiczności nie można uznać za skazę ludzkiej kompetencji poznawczej: jest to jedyny możliwy sposób, by świat się zaprezentował. Z perspektywy poza perspektywami nie doszłoby do prezentacji świata. Oznacza to, że człowiek może rozumieć tylko wtedy, gdy zajmuje określony punkt widzenia, a więc wtedy, gdy interpretuje (Gadamer 2007: 526). Czym jest to, co podlega interpretacji, jeśli byt pojawia się w postaci swego sensu?

Odpowiedź właściwie już znamy: jest to język. Jest on, jak powiada Gadamer, jedynym bytem, który podlega rozumieniu. Teza ta zdaje się zatem mówić coś dziwnego, a mianowicie, że tym, co napotykamy, jest język (Gadamer 2007: 614). Ekstrawagancja ta zostanie złagodzona, gdy doda się, że fakt ten nie jest przez nas uświadamiany. Do istoty języka należy jego niejawnosc – językowego charakteru bytu pozostajemy nieświadomi. Odnosząc się do świata, tak bardzo jesteśmy pochłonięci „cością” prezentującego się bytu, że jego językowa postać umyka naszej uwadze. Język, by tak rzec, chowa się za przedmiotem własnej prezentacji. Tym, czego nie dostrzegamy, jest fakt, że byt, owe „co”, z którym się spotykamy, zawsze już zostało opowiedziane. Odkrytość bytu leży w tym, iż spotykamy go w jego postaci zinterpretowanej, sądząc, że spotykamy się z nim takim, jakim jest.

Rozumienie, jak widać, nie jest czymś, co rozpoczyna się w momencie, w którym podmiot spotka się z bytem, interpretowanym ewentualnie potem do pewnej postaci. Nie mając odniesienia w bycie jako takim, rozumienie dokonuje się, by tak rzec, bez swojego punktu początkowego. To, co rozumiane, ma postać tego, co zostało zinterpretowane, ale zarazem pozostaje niekompletne, podlega dalszej, niekończącej się interpretacji. I ona to właśnie, w postaci *never ending story*, stanie się bohaterką filozofii Derridy. Ba, zyska tam nawet rangę filozoficznej metody.

Dekonstrukcjonizm Derridy można, zgodnie z logiką i porządkiem rozwijanej tu historii, uznać za postępującą radykalizację wszystkich „newralgicznych” momentów proponowanej przez Gadamera ontologii. Zarówno teza, że świat ma postać języka, jak i ta dotycząca nieskończoności sensu do rozwinięcia, jak i wreszcie ta, iż spotkanie z bytem to spotkanie z tym, co zostało zinterpretowane, znajdują tu swoje miejsce. Jednocześnie trzeba dodać, że wszystkie te tezy ulegają dalszej radykalizacji i zdawałoby się, że osiągają swoją postać skrajną, gdyby nie to, że przysłowiową kropkę nad „i” stawia dopiero Deleuze. Ale po kolei.

Teza konstruktywizmu, mówiąca, że ludzkie poznanie polega nie na odwzorowaniu, lecz na konstruowaniu, pociąga za sobą zmianę metafory. Zamiast lustra, które symbolizowało intelekt, odbijający niczym zwierciadło rzeczywistość (w skali 1:1, chciałoby się dodać), mamy bezdenne kocioł (sensu do wydobycia). Derrida wpisuje się w krąg tych, którzy myślą na gruncie tej nowej metafory. Jak każdy z szeregu myślicieli tu prezentowanych, odrzuca on przekonanie, iż byt jako taki dostępny jest ludzkiemu poznaniu, które możliwe jest poprzez to, że myśl łączy z bytem źródłowa odpowiedniość. W tradycji filozoficznej ową odpowiedniość nazywano *logosem* – a ze względu na to, że przekonanie o jej istnieniu, zdaniem Derridy, charakteryzuje do tej pory uprawianą filozofię, określa on ją mianem logocentryzmu i jako taką krytykuje. Słowo w tradycji stanowiło *medium* pomiędzy bytem a duszą, sprawiając tym samym,

że byt uobecniał się po stronie podmiotu, stając się dlań dostępny i możliwy do zawładnięcia. Derrida odrzucając logocentryzm metafizyki Zachodu, odrzuca również przekonanie o referencyjności naszego języka (Derrida 1999: 72–75).

Klasyczna teoria znaku zakłada naturalne pokrewieństwo pomiędzy podmiotem, mową i bytem. Podział na znaczące i znaczone pozostaje w niej właściwie umowny albo daje rozeznanie, po której stronie – podmiotowej czy bytowej – się znajdujemy. Owo pokrewieństwo, przynależność słowa do bytu, jest echem lub formą wiary w istnienie prawdy obiektywnej, czyli wiary w istnienie ostatecznego źródła sensu. Przypomnijmy, że sens w tej myślowej opcji jest pojęty jako coś ściśle określonego, jednoznacznego, jest czymś, do czego dociera się odrzucając błędne interpretacje. Tymczasem według Derridy rzecz ma się zupełnie inaczej. Ostateczne źródło sensu nie istnieje, lub może raczej: nie istnieje jedno jedyne źródło sensu. Sens jako taki pozostaje czymś niejednoznacznym. Myśl ta zostaje wyrażona za pomocą *quasi*-greckiej sentencji, mówiącej, że wszystko jest pismem. Cóż miałaby to znaczyć?

Logocentryczna filozofia Zachodu uznała pismo za twór wtórny wobec niezniesztalającej (odwzorowującej) rzeczywistość mowy (Derrida 1999: 34–35). Pismo w postaci znaków, ze względów naturalnych, uznawano za niepodobne do bytu, który miałoby reprezentować. Charakteryzowano je jako coś nie jedno-, a wieloznacznego – tak więc coś gorszego. Mówiąc, że wszystko jest pismem, Derrida chce powiedzieć, że mowa – mająca wyrażać sens w swojej jednoznaczności – jest fikcją. Tam, gdzie pojawia się znak, nie można mieć nadziei na spotkanie z rzeczywistością, a skoro tak, to pozostają same znaki. Świat staje się przestrzenią zapisu (Derrida 1999: 72).

W ten sposób myśliciel rozbija klasyczną opozycję, w której znak odsyłał do rzeczywistości. Ta zaś, pojęta jako to, co poza znakiem, okazuje się fikcją. Znak, nie mogąc do niej odsyłać, odsyła do... znaku. Stąd też lektura pisma nie odsyła do niczego innego jak do innego pisma. Odczytywanie z kolei, tracąc status „zdania na znaki”, zostaje określone jako plenie, rozplenie, namnażanie sensu. Każde znaczące ma własności rozrodcze: jest matką i ojcem kolejnych znaczeń.

Znak nabiera charakteru śladu, który, literalnie rzecz biorąc, odsyła do czegoś, czego jest śladem (Derrida 1999: 74). Pozostaje sobą tylko w tym odesłaniu: zachowuje swą tożsamość, odsyłając poza siebie do innego znaku. Jest możliwy zatem tylko jako odsyłający, choć nie może utożsamić się z tym, do czego odsyła. Teza ta nie pozostaje bez echa. Krok, w którym genezę sensu określi się jako sam ruch odniesień, jest bardzo ważny. Podkreślimy to: zamiast odesłania do bytu (twardego gruntu poznania) mamy ruch odsyłania (przestrzeń zapisu). W miejsce bytu, źródłem sensu staje się sama zmienność znaczeń, w których sens niejako „na chwilę” się lokuje, by szybko stamtąd się przenieść (dyslokować). Metaforycznie rzecz ujmując, przy braku „stałe-

go miejsca zamieszkania” sens mieszka w ciągłych przeprowadzkach. Dlatego też niejednoznaczność jest jedynym jego możliwym imieniem. Od niej bowiem w najwyższym stopniu zależy – z sensem mamy do czynienia dopóty, dopóki wymyka się jednoznaczności, gdyż konstytuuje go ruch odniesień (rozmowa znaków). Trzeba przyznać, że trudność wyobrażenia tego sobie równa się trudności wyobrażenia sobie materiału tkanego samym ruchem krosen.

Widać stąd, że słowa, by były znaczące, nie mogą mieć trwałych znaczeń, gdyż jednoznaczność sensu unieruchomiłaby proces, dzięki któremu w ogóle istnieją. Słowa zyskują i tracą sens na rzecz innego – albo umierają, tracąc go bezpowrotnie. Odbywa się to nie poprzez „dopasowywanie” się znaku do bytu, czyli nie poprzez utożsamienie, ale poprzez różnicę: różnicę znaczeń, która pojawia się – jak mówi Derrida – w strategii ciągłych odniesień, niezgody i poróżnień. Sens wymaga tego, by był niepełny, przeznaczony do utraty, spleciony z bez-sensem. Gra znaków nie ma początku ani końca (Derrida 1999: 78). Sens pojawia się, by od samego siebie uciec, dryfuje ku innemu, czerpie z innego, przeciwstawiając się mu, lub do niego przywiera, rozpączkowując w jeszcze inny. Jako taki, sens pozostaje nierozstrzygalny, niekompletny, nieokreślony. Powstaje pytanie: czy taki sens ma odbiorcę?

Odpowiedź brzmi: nie. Podmiot u Derridy traci charakter receptora, ucha wsłuchującego się w głos logosu. W tej postaci jest właśnie nieobecny, a raczej, jak określi to myśliciel, nieświadomy. Stanowi zaledwie nietrwały efekt pisma. W swojej koncepcji podmiotowości bowiem Derrida odwraca tradycyjny porządek: to nie człowiek włada pismem, ale pismo włada człowiekiem. Dysponuje ono podmiotem, przemieszcza go, rozporządza nim, dyslokuje. Podmiot zostaje poddany grze, której reguł nie ustalił i których w gruncie rzeczy nie zna.

Można zatem rzec, że filozofia Derridy to zaplanowana demistyfikacja procesu zwanego syntezą: zamiast niej, czyli zbierania, zestawiania, łączenia, mamy do czynienia z różnicowaniem, rozdrabnianiem i uwalnianiem sensu. Każdy zestaw znaków jest czymś do rozsądzania, każdy pączkuje, każdy jest źródłem nieskończonej ilości (często wykluczających się) interpretacji. I choć idee te wydają się przesadne, trudno nie oprzeć się twierdzeniu, że stanowią naturalną konsekwencję historycznego momentu „spuszczenia” sensu ze smyczy prawdy obiektywnej. Historia na tym się jednak nie kończy. Pójdźmy w niej o jeszcze jeden krok naprzód. Przyjęte nieukorzenie sensu skutkuje w myśli Deleuze’a twórczością pojętą na kształt maszynierii produkujących sens-bez-sens. Aby to wyjaśnić, należy wyjść od Deleuzjańskiej koncepcji myślenia.

Zacznijmy od ogólnego twierdzenia, że myślenie wymaga pobudzenia. To, co pobudza podmiot do myślenia, określone zostaje jako to, co kłopotliwe, obce, niepasujące, różne. Jednym słowem – problematyczne. A świat na poziomie przedzjawiskowym, transcendentnym, jest właśnie taki: chaotyczny

(Deleuze 1997: 379–380). Stanowi wielość zachodzących i krzyżujących się struktur idealnych, tym samym nie posiada jednolitej struktury. Idee przenikają się i zawierają wzajemnie, tworząc dywergentne serie. Ich sposobem bycia jest problematyczność. Jako takie, są one korzeniami myślenia.

Fakt, że myślenie wyrasta z poziomu transcendentnego, skazuje je na bycie problematycznym w sposób nieusuwalny (Deleuze 1997: 382). Podobnie jak u Derridy, warunkiem wszelkiego sensu okazuje się to, co inne, różne, niepasujące. Sens pojawia się na podłożu sporu, niezgody, a więc różnicy. Jako taki, możliwy jest nie poprzez syntezę, ujednolicenie, utożsamienie, ale przez podział, rozpad. Nie jako to, co zebrane, ale jako to, co rozplenione. Warunkiem sensu jest wyeksponowany u Derridy ruch odniesień, w którym dokonuje się rozpad, podział, namnażanie. Co z tego dla nas wynika?

Krok w naszej historii, który czyni Deleuze, polega na nazwaniu rzeczy po imieniu: sens, którego genezą jest ruch odniesień, sens uzyskiwany w jego rozdrabnianiu i namnażaniu, to sens produkowany. W miejsce *poszukiwania* sensu (o poszukiwaniu można mówić tylko, gdy obowiązuje paradygmat lustra) mamy do czynienia z jego *produkcją*. Miejsce Gadamerowskiego, bezdenne kotle zajmuje maszyna, która w równych odstępach czasu „wypływa” z siebie określony materiał. Maszyna, jak wiemy, człowieka nie potrzebuje. Podmiot staje się tym, który maszynierię uruchamia, jest jej animatorem, staje się li tylko producentem. Jest tym, któremu przyszło spełnić zadanie – jakże niewielkie – uruchomienia maszynierii wytwarzających sens. Powstaje pytanie, czy istnieje coś, co jego produkcję ogranicza?

Odpowiedź zabrzmi złowieszczo: nie. Produkcji sensu, w kształcie zarysowanym powyżej, nic ograniczyć nie może. Biorąc pod uwagę historyczną perspektywę, można powiedzieć, że na tym kończy się pełna radykalizacja myśli Gadamera. Kiedy ten stawia tezę, że warunkiem prezentacji sensu jest jego wielopostaciowość, pozwala człowiekowi zrzucić jarzmo poszukiwania właściwej, tej jednej jedynej interpretacji. Jest to krok wielki i uwalniający. A raz uchylone drzwi już się nie zamykają, co więcej, otwierają się znacznie szerzej, niż tego można by chcieć. Gdy utożsamiamy rozumienie z interpretacją, wkrada się, nieproszona dowolność. I choć Gadamer stara się ją „wyprosić”, wskazując na determinanty, które w procesie rozumienia ją ograniczają, uzależnia je od siebie: przeszłość w postaci przed-rozumienia stawia granice interpretatorskiej swobodzie, ale sama kształtowana jest przez aktualność tego, kto się do niej zwraca. Uzależnienie to osłabia ich ograniczającą siłę.

I ten jego węzeł zapośredniczeń, będący ostatnim bastionem dowolności w tworzeniu sensu, zostaje u Deleuze’a zniesiony. Dokonuje się to na mocy przyjęcia innej koncepcji twórczości. Aby ta następowała, nie potrzeba przeszłości w postaci starego sensu. Wręcz przeciwnie: nowy sens może pojawić się tam tylko, gdzie stary znika. Nowe, by tak rzec, wysadza stare, rozbija je,

niszczy. Przeszłość (przedrozumienie) służy jako wyrzutnia (czyli jako to, co zostaje odrzucone), a nie jako gleba, z której nowe wyrasta, czerpiąc dla swego wzrostu soki (Deleuze 1997: 284). Elementem procesu rozumienia u Gadamera była negacja. Deleuze odrzuca ją, twierdząc, że nie może być zaczynem czegoś nowego: prawdziwa twórczość polega nie na tym, żeby negocować, ale by tworzyć ciągle od nowa.

W ten sposób dochodzimy do momentu w naszej historii, w którym sensu nie ogranicza już nic, ani pod względem ilościowym (jako rezultat różnicy jest on niewyczerpywalny), ani pod względem reguł jego tworzenia. Podmiot, który uobecniał przeszłość, znika na rzecz podmiotu pojętego jako szczelina, poprzez którą (dowolnie) przeciekają idee (Deleuze 1997: 378). Myśliciel obrazuje je jako mrówki, które w chaotycznym ruchu przechodzą z jednej strony szczeliny na drugą, rojąc się wokół niej.

U końca tej historii, którą można obrazowo przedstawić jako historię luzowania linki, na której utrzymywany jest sens, ten staje się niewyczerpywalny, wieloznaczny, zrywający ze starym, ciągle nowy, wyprodukowany i... nie-różniący się od bezsensu, pojawiającego się jako ostatnia konsekwencja rozluźnienia. Gdy zgadzamy się na to, że sensu jest nieskończenie wiele i może przybierać każdą postać, to niczym nie różni się on od tego, co dawniej – przy innych standardach procesu twórczego – nazywano bezsenssem. Ten ostatni, niepoddany regułom, jest rewersem sensu, innym jego imieniem. Deleuze tej konsekwencji jest świadomy, wydaje się, iż jest ona wręcz u niego zamierzona. Pozytywną cechą twórczości, jaką wymienia, jest to, że stanowi ona czynność nieświadomą – po dionizyjsku pijaną.

Model, w którym sens stanowił przedmiot poszukiwań, był tym, w którym przyznawano wartość syntezie. Kiedy myślenie pojęte zostaje jako swobodna konstrukcja, sens wiąże się już tylko z rozbiciem, rozpadem, pojawia się jako efekt namnażania. Należy do modelu, w którym tworzenie charakteryzowane jest przez rozpad. Ujęcie syntetyczne, charakterystyczne dla myśli osiadłej, zostaje porzucone na rzecz myślenia nomadycznego, opartego na symbolu kłacza. Można powiedzieć, że ta rizomatyczna postać myślenia wieńczy historycznie dokonującą się podmiannę lustra na rzecz synkretycznej tabeli, patchworku i kolażu.

2. Podmiot

Nie może dziwić, że wraz ze zmianą modelu myślenia zmienia się pojmowanie tego, kim jest podmiot. Myśl, że konstruktywizm i dekonstrukcja podmiotu szły ze sobą w parze, nie pojawiła się w niniejszym eseju jako czcze zapewnienie, ale znalazła swój wyraz w konieczności przeplatania uwag na temat genezy sensu z uwagami o zmianach w pojmowaniu podmiotowości. Podmiot bowiem,

wraz z rosnącym naciskiem na konstruktywistyczny charakter swego poznania, dekonstruował się zarówno jako podmiot kartezjański (okazując się niesubstancjalny i nieprzejrzysty dla siebie), jak i jako kantowskie *ja* apercepcji. Ta druga jego postać będzie miała pierwszorzędne znaczenie dla naszych konkluzji.

Przypomnijmy krótko, że tym, co charakteryzowało kantowski podmiot transcendentálny, była jego uniwersalność. Gdy Kant pyta o warunki i strukturę relacji poznawczej, odsłania zarówno wiedzotwórczą strukturę w samym podmiocie, jak i receptywność rozumu. Uniwersalność podmiotu jest uniwersalnością owej struktury. *Ja* transcendentalne, choć ma charakter ponadindywidualny, jest charakterystyczne dla każdego indywiduum. Wyraża się to w stwierdzeniu, że każdy myśli według wzorców apriorycznych. Czyste myślenie charakteryzuje wszelkie istoty, których poznanie opiera się na zmysłach i intelekcie. Uniwersalność podmiotu jest zatem gwarantem obiektywności wiedzy. Dzięki temu, że myśli w nas czyste *ja*, żyjemy w świecie tej samej *episteme*. I ten pogląd za sprawą XX-wiecznej hermeneutyki zostaje definitywnie odrzucony: aby świat był ten sam, nie musi on być światem tej samej *episteme*. Uniwersalność przestaje być cechą, której podmiot wymaga.

Wraz z rozbiciem sensu dokonuje się „rozbicie” uniwersalności podmiotu. Tak jak rozbicie sensu było procesem – aż po skrajną postać awangardowych maszynierii „wypływających” z siebie sens tożsamy z bezsensem – tak też jako proces dokonuje się dekonstrukcja uniwersalności struktur podmiotu. I tu, i tam „rozbicie” nie jest nagle: przebiega od postaci łagodnej po skrajną. Żeby to zilustrować, odwołam się do dwóch okresów myśli Foucaulta, który mówiąc o historii ludzkości, posługuje się kolejno obrazami adekwatnymi dla zilustrowania stopniowości „rozbitcia”, o którym mówi.

We wczesnym okresie swojej twórczości myśliciel ten mówi o historii pojawiającej się w postaci trzech wielkich epok: renesansu, klasycyzmu i nowoczesności. Cechą swoistą Foucaultowskiej historii jest to, że jest ona nieciągła. Pomiędzy epokami następują cięcia, partycje, epoki są nieprzechodnie. Ta wczesna wizja w okresie późniejszym ulega radykalizacji. Historia przestaje dzielić się na epoki, co nie oznacza, że tworzy jeden zbiór. Wręcz przeciwnie: w historii obecne są same cięcia, o żadnych całościach w ogóle nie może być mowy.

W okresie, w którym obowiązuje podział na trzy epoki, o kształcie każdej z nich decydowała *episteme* – niejawni, choć charakterystyczny dla niej sposób poznawania świata. *Episteme* decydowała o tym, o czym ludzie mówią, determinowała wypowiedzi, wyznawane poglądy itd. Ludzkość w obrębie danej epoki dzieliła się na wspólnoty, posługujące się określonym dyskursem. W późniejszej wizji Foucaulta, gdy nie można już mówić o epokach, wypowiedzi wyłaniają się z głębi ich zbioru, zwanego archiwum. Jako z niego pochodzące, łączą się w sposób nietrwały, wchodzą w chwilowe, zmienne układy,

które łatwo ulegają rozbiciu. Większe całości w postaci dyskursów nie pojawiają się wcale.

3. Ponowoczesna humanistyka pod wieżą Babel

Sądzę, że obraz Foucaultowskiego archiwum jest obrazem przestrzeni kulturowej, w której znalazła się ponowoczesna humanistyka. Rozbicie i nietrwałość wypowiedzi w postaci jakichś całości, o czym pisze Foucault, ilustruje nie tylko rozbicie sensu, ale również rozbicie dokonujące się w społeczno-historycznym świecie jednostek – w obrębie tak zwanych elit intelektualnych. Nietrwałość i zmienność „sojuszy” wypowiadających się to nie tylko nietrwałość samych wypowiedzi (rozbicie sensu), ale również nietrwałość wspólnot językowych. Stopniową atomizację ludzkości koncentrującą się wokół określonych dyskursów ilustruje Foucaultowskie przejście od *episteme* do archiwum. Na gruncie samej *episteme* całości są jeszcze możliwe, gdyż dyskurs się odbywa, łącząc ze sobą tych, którzy w jego obrębie się wypowiadają. Na gruncie archiwum o żadnych trwałych wspólnotach językowych mowy być nie może. Podmiotowość uniwersalna znika na rzecz podmiotowości rozbitej. Warto tu zapytać, jak daleko taka atomizacja sięga i co jest jej konsekwencją?

Realnym zagrożeniem dla nas jako żyjących w świecie archiwum jest sytuacja budowniczych wieży Babel. Kiedy Gadamer w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia mówi o wielopostaciowości sensu, wyzwala równocześnie świadomość historyczną z okowów relatywizmu. Postulując zerwanie z prawdą absolutną, nie każe zrywać z prawdą na rzecz jej braku, wymagając jedynie zgody na to, że punktowość naszego widzenia nie jest skazą na ludzkiej kompetencji poznawczej, lecz warunkiem tego, by świat w ogóle nam się zaprezentował. Jest to posunięcie, podkreślmy raz jeszcze, bardzo atrakcyjne. Pytaniem jednak pozostaje: jak dalece punktowość ta może sięgać? Myśl Gadamera ma – dla humanistycznych dyscyplin – charakter ożywczy dopóty, dopóki owa punktowość nie przekroczy punktu krytycznego, kiedy niezgrupowani w „większe całości” nie będziemy już mieli do kogo mówić. A sądzę, że tak właśnie wygląda nasza rzeczywistość.

Sytuacja, z jaką mamy obecnie do czynienia, to sytuacja, użyjmy metafory z domeny fizyków, przekroczenia masy krytycznej. Rozbicie sensu – możliwość łączenia wypowiedzi w sposób niezwiązany żadnymi wspólnotowo wypracowanymi regułami, nietrwałość owych połączeń i coraz dalej posunięty indywidualizm interpretacji, a w konsekwencji rozdrobnienie po stronie intelektualnych elit – sprawiło, że nasza twórczość odbywa się w odosobnieniu, które ma charakter nie poza-środowiskowy (opozycyjność bywa ożywcza), ale bez-środowiskowy. Groźne dla humanistyki jest nie to, że tworzymy w nadmiarze, ale że powstające treści pozostają nieskierowane: piszącym brak odbiorców.

Utrata wiary w istnienie ostatecznego źródła sensu, równowartościowość każdej interpretacji i przekonanie, że choć wydobywanie sensu nie może się zakończyć, to jego wartość leży w samym procesie, sprawiły, że nasza twórczość rozkwitła po stronie sensorodności, zmarniała zaś po stronie sensoodbiorczości. Fakt ten zwrotnie oddziałuje na już i tak rozbite elity intelektualne. Brak realnie toczącej się rozmowy umacnia tylko izolację środowisk.

Powtórzmy zatem głoszony tu pogląd: myśl XX wieku, proponując inny pogląd na genezę sensu – ugruntowując go we wzajemnym do siebie odsyłaniu – wpłynęła ożywczo na twórczość pod względem powstawania treści, załamała zaś ich recepcję. Najbliższa nam przeszłość reprezentowana przez wybitnych filozofów, wyrobiła w nas zarówno poczucie dostępności wszelkiej tradycji (uwolnieni od poszukiwania jednej właściwej interpretacji, czerpiemy ze skarbcza tradycji nad wyraz swobodnie), jak i uczyniła tolerancyjnymi wobec każdej, najdziwniejszej nawet interpretacji. Dowolnie dopasowując własny krok do marszu historii, przekraczamy granice, które stworzyła ona dla określonych dyscyplin. Dla granic stworzonych przez historię nauczyliśmy się nie mieć szacunku. Synkretyzm, łączenie wszystkiego ze wszystkim, zyskały, by tak rzec, zielone światło. Kolaż, patchwork, tabela to symbole dobrze obrazujące sposób, w jaki odbywa się obecnie proces twórczy. Staliśmy się niezwiązanymi przez prawa meteorologii żeglarzami po oceanach przeszłości. Nic nie jest w stanie zagrozić naszym interpretacjom. Wydobywamy nad wyraz swobodnie. Czynimy to jednak, jak się rzekło, z pewnym ubocznym skutkiem. Mówimy, ale nie ma kogoś, kto mógłby nas usłyszeć. Nabierając kompetencji wolnych twórców, utraciliśmy kompetencje słuchacza.

Uwagi te to rodzaj lamentu nad losem współczesnych autorów twórców. Warto jednak podkreślić, że owe narzekliwe w tonie sugestie nie mają nic wspólnego z panującą powszechnie opinią, iż obecnie pisze się zbyt dużo. Aktualny stan rzeczy diagnozowany jest zwykle jako sytuacja nadmiaru, powstawania dzieł w ilościach, które nie mogą zostać „przerobione”. Te ilościowe zjawiska tłumaczy się jako wynik zmian w wymogach stawianych akademickiej społeczności. Powszechnie znane hasło *publish or perish* jest aż nadto wymowne. Rzeczywiście, wymóg publikacji, standardy naukowości pracownika uniwersytetu sprzyjają „produkcji”, namnażaniu sensu. Powstaje jednak pytanie: czy sama ilość mogłaby być dla nas groźna? Dlaczego – jeśli w niej upatrywać znamion upadku dyscyplin humanistycznych – nie wytworzyły się tym ostrzejsze mechanizmy odróżniania tego, co ważne, od tego, co nieważne, tego, co wartościowe, od tego, co niewartościowe? Przyczyn tego stanu rzeczy nie daje się znaleźć na poziomie samych zjawisk (w tym wypadku ilościowych), lecz trzeba ich poszukać głębiej. Wskazanie na nieskierowanie sensu, który takim się stał ze względu na swą nową genezę (jako tworzący się w ruchu odniesień), jest próbą *głębinowego* wyjaśnienia obecnego stanu rzeczy. Przywołane hasło

okazuje się zresztą na jego gruncie fałszywe – publikując, znikamy, giniemy jako ci, co mają coś do powiedzenia, i to paradoksalnie nie dlatego, że nic do powiedzenia nie mamy. W sytuacji kiedy nikt nas nie słucha, nie jest tak, że mówić nie można, wręcz przeciwnie: powiedzieć można wszystko. Dostałiśmy od naszych poprzedników na to glejt, mamy przyzwolenie. I z niego korzystamy. Sama ilość, czyli nadmiar, nie byłaby dla nas niebezpieczna, gdyby następować mogło to, co zwykle działo się w sytuacji nadmiaru: odsiewanie tego, co środowiskowo uznane zostało za twory o niewielkim, małym lub żadnym znaczeniu. Środowiskowe sito przestało działać, jako że środowisko w dawnym kształcie „wymagającej publiczności” lub „publiczności o wyrobionym smaku” nie istnieje. Sens przestał różnić się od bezsensu nie ze względu na umasowienie twórcy, ale ze względu na to, że zabrakło tych, którzy go odróżniali.

Warto też podkreślić, że to, iż mówimy bez adresata, nie jest wynikiem naszej złej woli. Staralam się wykazać, że sytuacja, w której się znaleźliśmy, nie przez nas została wypracowana. I trudno bardzo nam nad nią zapanować. Nieskierowanie wypowiedzi stało się znakiem firmowym współczesnej humanistyki niezależnie od naszych zamierzeń, intencji: jest niezależne od naszej woli. Znaleźliśmy się w dziwnej sytuacji ludzi, którzy wydają niesłyszalne dla innych dźwięki. Czy o tym wiemy?

Rozbicie elit to rzeczywistość, której jesteśmy spadkobiercami, którą zastaliśmy, choć ciągle jakby nie chcemy zdać sobie z tego sprawy, kurczowo trzymając się iluzji trwania świata, w którym dochodziło do krystalizacji środowisk zjednoczonych wspólnymi ideami, stosunkiem do tradycji, metodą pracy, stylem myślowym itd. W dalszym ciągu wydajemy czasopisma specjalistyczne, powołujemy rady redakcyjne, spotykamy się na zjazdach środowiskowych, konferencjach dyscyplinarnych, rozdajemy nagrody i wyróżnienia w określonych dziedzinach. Echo dawnego świata brzmi dalej, brak jednak – jak to w echu – realności: w naszym świecie brak uznanych autorytetów, opiniotwórczego centrum, hierarchii czasopism, tożsamości elit, wymiernych konsekwencji bycia nagrodzonym i wyróżnionym. Rachunek, który przyszło nam zapłacić za twórczą swobodę, to brak społecznego, środowiskowego rezonansu. Cena ta, jak sądzę, jest bardzo wysoka (wystarczy dać wiarę temu, co na temat jego braku mówi Arendt). Twórczość w postaci deleuzjańskich maszynierii wypływających sens jest groźna nie dlatego, że grozi nam zalew bezsensu (czego się boimy), ale ze względu na to, że mówimy w samotności.

Kiedy Nietzsche luzował smycz sensu zaczepioną o kark prawdy absolutnej, zawiązał ją na samej ludzkości, która – ze względu na swe cele – decydowała o tym, co obiektywnie, czyli wspólnotowo obowiązujące. W artykule tym chciałam wskazać na to, że ów, obrazowo mówiąc, proces przekładania smyczy (z przedmiotu na podmiot), który zaowocował czymś, czego bardzo trudno

byłoby nie docenić, a mianowicie XX-wieczną hermeneutyką, osiągając swoją postać skrajną, jako taki wyczerpał się i daje nam już tylko owoc przejrzały, a być może nawet zatruty.

Atomizacja podmiotowości ludzkiej, której skutkiem jest rozdrobnienie elit intelektualnych, znajduje swój wyraz nie tylko w twórczości bez środowiskowego rezonansu, ale w pewnej „uzupełnionej” postaci dwudziestowiecznego podmiotu, który w kształcie przez nas odziedziczonym „skurczył” się, stając się nieokreślonością bytową, szczeliną, nicością, pustym miejscem. Utracił wnętrze immanencji na rzecz wspólnotowo wypracowanych konstrukcji, którym był wydany. Co do tego obrazu przyjdzie nam dopisać? W miarę postępującego rozdrobnienia, wspólnoty, tracąc swoje własności konstytucyjne, przestają stwarzać człowieka. Co zatem z nim się stanie? Do twierdzeń, że jest nicością, „pustym miejscem” itd., trzeba będzie dołożyć i to, że będąc podmiotem „niezwiązanym”, bez przynależności, a także podmiotem, który paradoksalnie nie przestaje myśleć, pozbawiony społecznej *matrix* staje się podmiotem bez poglądów, opinii, charakteru. Nie pocieszajmy się jednak, że staje się skrajnym indywidualistą, bo jako taki bez środowiska, wobec którego byłby w opozycji, nie jest możliwy.

Jeśli zatem użyć figury myślowej Nietzschego, który twierdził, że każda teoria to przydatna lub nieprzydatna bajka, konstruktywizm i idąca z nim w parze dekonstrukcja w postaci deuniwersalizacji podmiotu przestały nam się przydawać. Zaszkodziły nam – „dawnym” członkom elit intelektualnych. A tym samym, choć zabrzmiało to zarówno nieskromnie, jak i nazbyt pompatycznie, zaszkodziły cywilizowanej ludzkości.

Bibliografia

- Deleuze, Gilles (1997), *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Wydawnictwo KR
- Derrida, Jacques (1999), *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gadamer, Hans Georg (2007), *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, Martin (1994), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nietzsche, Fryderyk (1910–11), *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa: Nakład Jakuba Mortkowicza.

Streszczenie

Artykuł dotyczy wpływu programu konstruktywistycznego i idei dekonstrukcji podmiotu na intelektualny klimat, w jakim przyszło tworzyć współczesnym humanistom: filozofom, filologom, teatrologom itd. Kwestię tę przedstawiono z zachowaniem następującego porządku: najpierw dokonuje się prezentacji rozwoju owych idei w ujęciu chronologicznym, przy czym dba się nie tyle o kompletność tego ujęcia, co o wskazanie stopniowej radykalizacji prezentowanych myśli, potem zaś, na gruncie tak określonego światopoglądu, scharakteryzowane zostają warunki, w jakich znalazł się współczesny humanista. Diagnoza brzmi: utrata wiary w istnienie ostatecznego źródła sensu, ogłoszona u schyłku XX wieku, przekonanie, że wydobywanie sensu jest czynnością, która nie ma końca, sprawiają, że lawinowy wzrost prac badawczych dokonuje się bez społecznego rezonansu, w głębszy, bez czytelniczego odbioru.