

„Paradoks kłamcy” w perspektywie hermeneutycznej

ABSTRACT. Choińska Bogna, „Paradoks kłamcy” w perspektywie hermeneutycznej [“The liar’s paradox” from a hermeneutical prospect]. „Przestrzenie Teorii” 11. Poznań 2009, Adam Mickiewicz University Press, pp. 155-164. ISBN 978-83-232-1986-6. ISSN 1644-6763.

The aim of my article is to present “the liar’s paradox” from a non empirical perspective of the language. The paradox may be as though “resolved” (but in just another way then it is done within the semantics view by Tarski), among other things, thanks to Lacan’s psychoanalysis. Namely “the liar’s paradox” which is connected with a division between a statement and an enunciation is treated by Lacan as accompanying a subject during his (her) process of gaining a certainty about himself (herself) and about the world and as impossible to overcome in a traditional way. The problem of “liar’s paradox” may be merely suppressed. An attempt of suppressing of a nonsense took place, according to Lacan and Foucault, within the area of “Meditations” by Descartes and maybe more in their modern interpretations. The non empirical proposition of an elimination “the liar’s paradox” consists in an acceptance of the madness (as defined by Foucault) and at the same time in staying in a surface of some texts. This strategy does not allow to divide talking in two: the language and the meta-language. Moreover I try to discuss with Žižek concept concerning with an incomprehension this problem (mainly the usage of the meta-language) by Derrida.

*Myszę, więc mnie nie ma,
bo jestem tam, gdzie nie myślę*

JACQUES LACAN

1. Wstęp

Przede wszystkim na początku wypada wyjaśnić część tytułu mego artykułu, bowiem sformułowanie „perspektywa hermeneutyczna” zakłada jakieś rozumienie tego pojęcia, a wcale nie posiada ono jednoznacznych konotacji. Z powodów jedynie praktycznych przyjmuję znaczenie, jakie nadał obecnie słowu „hermeneutyka” między innymi Gianni Vattimo, to znaczy, że:

uznaje ona owo równoczesne „granie i podleganie grze” za fazę ostateczną i nie prowadzącą do finalnego momentu poznania [...] tego momentu, w którym podmiot zdolny byłby zapanować nad całym tym procesem i dojść do absolutnego uzasadnienia wcześniejszych przesłanek¹.

¹ G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowa koine*, „Teksty Drugie” 1996, nr 1, s. 126.

Przyjmuję takie rozumienie hermeneutyki dla wygody, ponieważ do grona hermeneutów można dzięki temu zaliczyć nie tylko Gadamera, Ricouera, Heideggera, ale także Derridę, Foucaulta czy nawet, jak sądzę, „strukturalistę” Lacana².

2. „Różnica transcendentálna” a „paradoks kłámcy”

Słynny „paradoks kłámcy”, który każe nam zastanawiać się, co właściwie mówi notoryczny kłámca, gdy przyznaje się do swego notorycznego kłámania, na gruncie logiki został rozwiązany w ograniczonym stopniu. Alfred Tarski, który, co ważne, wywarł pewien wpływ na filozofię analityczną, twierdził, że dopiero podział na język przedmiotowy i meta-język umożliwia uniknięcie owego paradoksu, kiedy formułujemy poprawną semantyczną definicję prawdy. Jednakże jego rozwiązanie zostało zarezerwowane dla języków, których struktura została ściśle określona. Dla tzw. języka potocznego

rozwiązanie to może być jedynie przybliżone. Z grubsza mówiąc, przybliżenie to polega na zastąpieniu języka naturalnego [...] językiem o ściśle określonej strukturze, który „możliwie najmniej” różni się od danego języka³.

Język filozofii, który od dawna przestał być ścisły, tak jak tego chciała filozofia analityczna (zwłaszcza logiczna analiza języka), unieumożliwia jednak jakiegokolwiek wykorzystanie jedynie przybliżonego rozwiązania Tarskiego. Uniemożliwia, ponieważ język na gruncie filozofii analitycznej traktowany jest jak przedmiot badań, a wydaje się, że dziś (szczególnie po dopełnieniu przez hermeneutykę odkrycia Kanta o konieczności istnienia tzw. „różnicy transcendentálnej”) nie można już traktować języka wyłącznie jako empirycznego przedmiotu poznania, bowiem to właśnie w nim pojawia się transcendentálne pytanie o warunki poznania świata przez poznający i mówiący podmiot.

„Różnica transcendentálna” wymusza niejako nieanalityczne myślenie o języku, które dokonuje się w podmiocie. Podmiot jest nie tylko bytem empirycznym, ale także, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, jeszcze czymś Innym, o czym nic konkretnego nie można powiedzieć, ale co należy zawsze zakładać. To Inne dla podmiotu ma charakter językowy i podmiot musi przyjąć konieczność mówienia w języku o języku, zarazem jednak

² Por. P. Dybel, *Czy psychoanaliza Lacana jest hermeneutyką?*, w: H. Lang, *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques'a Lacana*, tłum. P. Dybel, Gdańsk 2005.

³ A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1995, s. 240.

Inne nie może być żadnym metajęzykiem, gdyż wtedy właśnie przestaje być Innym. Język musi po prostu znajdować się absolutnie ponad mówiącym, by nie zostać ponownie sprowadzony do przedmiotu poznania empirycznego na gruncie jakiegoś meta-metajęzyka. Tak więc w pewnej mierze trzeba tu zakładać niepoznawalność noumenu i jednocześnie mówienie o przyczynach tej niepoznawalności.

Wspominałam o wzajemnym odniesieniu (dopełnieniu) filozofii Kanta i hermeneutyki, która to (hermeneutyka) przede wszystkim ukazuje uwikłanie podmiotu w przedrozumienie, unieważniając tym samym absolutne roszczenia dotarcia do źródła, gdyż poznanie historyczne nieuchronnie związane jest z poznaniem samego siebie i uniemożliwia ostateczne uprawomocnienie jakiegokolwiek interpretacji. Jak twierdzi Arno Anzenbacher, owo dopełnienie polega na tym, że „Hermeneutyczna względność zakłada transcendentálną absolutność” sensu medium językowego, zaś „transcendentálność jest rzeczywista tylko w postaci «wcielonej», tylko w określonym języku, tylko społecznie i dziejowo”⁴.

3. Koncepcja podmiotu w psychoanalizie Jacques’a Lacana

Francuski „strukturalista” głosił teorię prenatalizmu, w której zakłada się, że ludzka istota przychodzi na świat za wcześnie, tym samym pozbawiona jest (w przeciwieństwie do pozostałych żywych istot) własnej tożsamości, wewnętrznego poczucia bycia gotową czy ukończoną. Dlatego nie może być po prostu taka, jaka jest, ale musi niejako wytworzyć sobie „substancjalną” tożsamość dzięki włączeniu się w porządek języka. Wejście w porządek Symboliczny polega na swoistym zanegowaniu porządku Realnego. Hermann Lang tak to tłumaczył:

charakterystycznej cechy symboliczności należy dopatrywać się w tym, że neguje ona w pewnym sensie to, do czego się odnosi, a zarazem – poprzez ową negację – włącza dany element w struktury własnego porządku symbolicznego⁵.

Zatem u Lacana współistnieją w istocie ludzkiej trzy porządki: porządek Wyobrazeniowy to konkretne akty mowy (*parole*), narracje (np. narracja dotycząca samego siebie), które z kolei konstytuują się dzięki sferze „przedustawnej”, porządek Symboliczny (jest to sama struktura

⁴ Por. A. Anzenbacher, *Poznanie a język*, w: tegoż, *Wstęp do filozofii*, Kraków 1992, s. 195.

⁵ H. Lang, *Język i nieświadomość...*, s. 210.

językowa, *langue*), natomiast żywioł Realnego (porządek Realny) pozostaje traumatycznym i wymykającym się rozumieniu domniemanym punktem odniesienia dla podmiotu. Podmiot Lacana jest zatem Innym, podmiotem nieświadomości (*je*), ale jest przede wszystkim także świadomym podmiotem (*moi*) w porządku Wyobrażeniowym, powstałym wskutek utracania siebie i świata jako realnych bytów (co rozpoczyna się na etapie tzw. stadium lustra). Zatem podmiot jest niejako „pęknięty”, bowiem „[...] różnica, pęknięcie, aporia stanowią nieodłączny rys sposobu, w jaki jednostka odnosi się do siebie samej”⁶. Można nawet powiedzieć, że istnieją dwa podmioty, z których jeden o drugim często nic nie wie.

Prawo Ojca wprowadzone jako zakaz unieważnia pojęcie „sens bytu”, innymi słowy: status podmiotu u Lacana zakłada przeciwstawienie bytu i sensu. Antony Easthope tak o tym pisał:

Lacan podkreśla, że wybór między byciem a sensem ma charakter kategoriyczny [...] Jeżeli pozostanę po stronie bycia, będę całkowicie sobą, ale nie będę miał sensu; jeżeli wkroczę w świat sensu „odnajdę swoją tożsamość w języku [...], ale jedynie zatracając się w nim jako przedmiot”, gdyż mogę mówić tylko to, co, z zasady, **każdy** może powiedzieć⁷.

Dlatego dla Lacana cokolwiek (w tym zwłaszcza nieświadomy podmiot – *je*) nie może być **naprawdę** nazwane ani określone, gdyż nazwanie jest zawsze uprzedmiotowieniem, „zabiciem”, nazywając, zastępujemy przedmiot słowem, a używając słów, niejako godzimy się z brakiem realnych przedmiotów. Symboliczna prośba (*demande*) nigdy nie znajduje realnego zaspokojenia, właśnie z racji tego, że jest symboliczna. Tym samym rodzi nieokreślone, chroniczne pragnienie (*desir*). Można powiedzieć, że efektem relacji między bytem a sensem jest poczucie wybra-kowania, niepełności tego ostatniego, zatem jest to zarazem pragnienie (całości, pełni). To ono, jeśli pozostaje nieświadome swej genezy, nie pozwala na pozbycie się efektu „paradoksu kłamcy” z naszego mówienia.

Brak jest koniecznym elementem systemu. Psychoanaliza Lacana polega na nieustannym snuciu opowieści, z których każda jest powtórzeniem i zarazem wytworzeniem wydarzenia traumatycznego, bowiem wydarzenie to jest nieopisywalne w języku, jest Realne, Inne⁸. Jedynie uświadomienie sobie istnienia porządku Symbolicznego i płynności wszelkich znaczeń prowadzi do świadomości o niepoznawalności siebie

⁶ P. Dybel, *Czy psychoanaliza Lacana jest hermeneutyką?*, w: H. Lang, *Język i nieświadomość...*, s. 15.

⁷ A. Easthope, *Lacanova interpretacja Kartezjusza*, „Ruch Filozoficzny – Nowa Seria” 2000, nr 3 (35), s. 130.

⁸ Por. A. Bielik-Robson, *Słowo i trauma: Czas, narracja, tożsamość*, w: *Formy reprezentacji umysłowych*, red. R. Piłat i in., Warszawa 2006.

i świata w sensie absolutnym. Wszelkie prawdy o sobie i świecie to bardziej lub mniej optymistyczne narracje. Te narracje (przypominające bardzo gombrowiczowskie maski) nigdy nie mogą być przyjęte za korespondujące z czymkolwiek, bo więziłyby podmiot: „w tak samo wyobrażeniowej, jak przedtem, obiektywizacji jego statyki, wręcz statuy, w odnowionym statusie jego alienacji”⁹. Z kolei Slavoj Žižek tak o tym pisał:

[...] podmiot nie może znaleźć znaczącego, które byłoby „jego własne”, zawsze mówi zbyt dużo albo zbyt mało: mówiąc krótko, mówi zawsze coś innego niż to, co chciał powiedzieć¹⁰.

W nieświadomości są tylko formy znaczące, odnoszące się do samych siebie i działające wedle dwóch sposobów: metaforycznego i metonimicznego. Z kolei w świadomości podmiotu (dzięki tzw. zapikowaniu) są znaki, a zatem formy znaczące, którym podmiot nadał znaczenia poprzez ułożenie znaczących w pewną całość (zdanie). Widać stąd, że słowo u Lacana znaczy wyłącznie w kontekście innych słów, „działa” jedynie w związku z całością wypowiedzi. Nasuwa się tu nieprzypadkowa analogia z Martinem Heideggerem (zwłaszcza tym późniejszym), który pisał o słowach, że zawsze są obciążone znaczeniem ontycznym, bowiem bycie:

pozwała brać słowo za słowo, odnieść do tego, co przez nie „domniemane”, samo nie może w ten sam sposób „dojść do słowa”, lecz tylko wtedy zaczyna „mówić”, gdy słowo samo się „znosi” ze względu na swój własny warunek możliwości¹¹.

Sens świadomy osiągnąć jest przez wyparcie (kształtowanej także Realnym pragnieniem) nieświadomej gry znaczących, które umożliwiają (dzięki wspomnianemu zapikowaniu) zaistnienie podmiotu jako podmiotu (podmiotu – *moi* jako zbioru znaków, czegoś z porządku Wyobrazonego). Niemniej z powodu niemożności całkowitego wyparcia owej gry nasze świadome mówienie ciągle narażone jest na wtargnięcie procesów metonimicznych i metaforycznych, na zakłócenia demaskowane w czasie przebiegu lacanowskiej terapii.

Podmiot jest rozdarty – świadome myślenie to język, a mówienie o sobie to meta-język. W określeniu *Myślę, więc jestem* mamy do czynienia z „paradoksem kłamcy”. Posługując się rozróżnieniami ustalonymi przez Tarskiego: „ja myślę” to metajęzyk w stosunku do „ja jestem” (które stanowi język przedmiotowy). Ale dla Lacana to potwierdzenie rozdarcia podmiotu na dwie niezależne instancje: na podmiot (*je*) i ja (*moi*), które pochodzą z różnych „światów”. Innymi słowy, kiedy kłamca mówi,

⁹ J. Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, tłum. B. Gorczyca, W. Grajewski, Warszawa 1996, s. 30.

¹⁰ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001, s. 207-208.

¹¹ Cyt. za: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 76.

że zawsze kłamie, to niejako świadomie twierdzi, że kłamie **ktos inny**, niż on sam. Jest to rzecz najzwyczajniejsza w mowie codziennej (nie mówiąc już o spowiedzi czy terapii psychoanalitycznej). Akt mowy jest zupełnie czymś innym niż jej treść, przy czym akt jest niejako pierwotniejszy, bo umożliwia samą treść wypowiedzi. Niemniej akt pochodzi z nieświadomego, treść jest świadoma, zatem akt wypowiedzania nigdy nie dogoni samej wypowiedzi¹².

4. Akceptacja szaleństwa i pisanie „powierzchniowe” jako warunki uniknięcia „paradoksu kłamcy”

Nie przez przypadek powyżej przywołane zostało najsłynniejsze zdanie z *Medytacji*. Michel Foucault w słynnej *Historii szaleństwa* twierdził, że przed Kartezjuszem dopuszczano szaleństwo jako coś różnego od rozumu, niesprowadzalnego do niego, Innego, natomiast później stało się ono już tylko brakiem rozumu, nie-rozumem, jak gdyby zostało całkowicie zmieszczone w rozumie. Wykluczenie szaleństwa to, jak pisał Foucault:

[...] wygnanie z porządku społecznego postaci nie znajdującej w nim miejsca; zażegnanie niebezpieczeństwa nie jest jego istotą, objawia jedynie, czym w istocie jest szaleństwo: mianowicie ukazaniem się niebytu; i manifestując tę manifestację w istocie ją niweczy, gdyż zwraca jej prawdziwą nicość¹³.

Stąd zresztą ówczesne potępienie moralne, brak współczucia i traktowanie szaleńców jako tych, którzy niejako zgodzili się na własne szaleństwo, bo nie może być ono czymś silniejszym i zewnętrznym względem przyrodzonego wszystkim rozumem.

Paweł Dybel następująco określał różnicę między kartezjańskim a lacanowskim rozumieniem podmiotu:

Cogito Kartezjusza to tyle co ja (moi), podmiot, który przechodząc na drugą stronę lustra przeobraził się w skrajne przeciwieństwo samego siebie [...], Ja bez skaz i dziur, które może być samo dla siebie gwarantem swej pewności¹⁴.

Natomiast dla Lacana istnienie świadomego *moi* jest możliwe o tyle, o ile istnieje porządek Symboliczny, którego podmiot jest zarazem czę-

¹² Por. A. Easthope, *Lacanowska interpretacja Kartezjusza...*

¹³ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 235.

¹⁴ P. Dybel, *Podmiot nieświadomości. Pojęcie podmiotu w psychoanalizie Jacques'a Lacana na tle tradycji filozofii kartezjańskiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2000, nr 3 (35), s. 110.

ścią i warunkiem możliwości. Traktowanie szaleństwa jako braku rozumu pozwala na wykluczenie z mówienia dyskursu o niepoznawalności noumenu. Niemniej, by osiągnąć rozumną przejrzystość swego tekstu, podmiot kartezjański musiał odnaleźć ów „szalony”, bo niewyjaśnialny porządek poza sobą, mianowicie w Wielkim Innym – Bogu, który gwarantował mu pewność poznania. Jedynie Bóg jako Wielki Inny powrócił, by uprawomocnić dyskurs racjonalny i znieść problem rozdarcia podmiotu czy „różnicy transcendentalnej”.

W rozumieniu Lacana niewybaczalnym „grzechem” Kartezjusza jest w mniejszym stopniu utrzymanie w mocy wyższej instancji gwarantującej poznanie, ale w większym – sama **nieświadomość** tego gestu. Sprawia on, że poczucie niepewności, Inności Realnego świata, zostaje zarzucone i tym samym wprowadzony zostaje zakaz. Gdy zostaje przełamany (a takie postępowanie jest czymś naturalnym w historii myśli filozoficznej), łatwo o problemy językowe. Wydaje się zatem, że aby rozwiązać „paradoks kłamcy” na gruncie hermeneutycznym, należy najpierw **ocalić szaleństwo** jako wartość pozytywną (jak zło u gnostyków), tak by język i metajęzyk nie mogły zostać skutecznie rozdzielone. Nie można sobie chyba dzisiaj wyobrazić, że na obszarze filozofii dałoby się potraktować język w inny sposób niż prowadzący wprost do świadomego „zaistnienia” szaleństwa.

Michał Paweł Markowski pisał, że „[...] całkowita identyfikacja z symbolicznym mandatem, jaki dostajemy od Innego (jestem rzeczywiście Hermeneutą), sprawia, że wpadamy w szaleństwo, które domaga się terapii”¹⁵. Zatem trzeba (prócz przywrócenia szaleństwu czy Inności wartości „rzeczywistego” istnienia, czyli prócz świadomego pomyślenia o nieświadomości, o niepoznawalnym) jeszcze zabezpieczyć się przed szaleństwem, pozostając **na powierzchni tekstu**. Dlatego właśnie styl pisania Lacana, jak twierdzi Markowski, polega na tym, że ma on strategię „jawnie performatywną oraz na tym, że to, co ma Lacan do powiedzenia [...], dotyczy samego języka i jasne jest, że językowa inscenizacja pewnej filozofii języka [...] trudna jest do przełknięcia dla kogoś, kogo nęcą wyłącznie odtekstualizowane tezy”¹⁶. Problem polega bowiem na tym, że żadne tezy nie mogą być odtekstualizowane, gdyż rodzą „paradoks kłamcy”, a tym samym albo rozwiązuje się go przez stłumienie (arbitralny zakaz), nieświadomie zakładając porządek Symboliczny, który dla Kartezjusza jest Bogiem, a dla filozofów analitycznych Nauką opartą na fundamentach empirycznych, albo rozwiązuje się go tak jak Tarski,

¹⁵ M.P. Markowski, *Z powrotem do Lacana!*, „Literatura na Świecie” 2003, nr 3/4, s. 382.

¹⁶ Tamże, s. 377-378.

a zatem jedynie na gruncie języków ograniczonych formalnie, albo, chcąc odnaleźć absolutną prawdę i odrzucając pokusę stłumienia, popada się w prawdziwe, choć nieświadome siebie szaleństwo.

Lacan z zasady pisał niezrozumiale czy wręcz momentami dziwacznie, bowiem jego maksymą było, by być **czytanym**, nie zaś **rozumianym**¹⁷. Aby nie „oszaleć”, nie należy być nieświadomym, lecz zabezpieczyć się, tak jak czyni to Lacan, który „odrzucając kartezjańskie odnośnienie samo-świadomości do całości bytu, musi jednocześnie zrezygnować (i w istocie to robi) z roszczenia do naukowego charakteru własnego projektu”¹⁸. Albo jak czyni to Friedrich Nietzsche: „pokazując, że nie można przywiązywać się do perspektywizmu, nie potępia tym samym własnej filozofii, albowiem nie przedstawia jej pod postacią dogmatycznej ontologii, lecz jako nową interpretację”¹⁹. Czy wreszcie, jak czyni to Jacques Derrida, przyjąć pojęcie prawdy jako cel wysiłku interpretacyjnego, ale jednocześnie odmówić mu (pojęciu prawdy) znaczenia substancjalnego.

5. Derrida i Wittgenstein

Derrida zarzuca Lacanowi pozostawanie w obrębie metafizyki obecności, z tymi zarzutami (jako niesłusznymi) bardzo dobrze rozprawił się Dybel w swoim, wcale nie ironicznym tekście: *Derrida i Lacan: spór dwóch żaków o fallusa*²⁰. Natomiast Žižek (niejako w imieniu Lacana) stawia Derridzie znacznie mniej subtelny zarzut, mianowicie zarzut o posługiwanie się jakimś uprzywilejowanym meta-językiem:

Jak można nie dostrzegać faktu, że mimo całej żarliwości, z jaką poststrukturaliści utrzymują, że każdy tekst, łącznie z ich własnymi tekstami, jest zasadniczo wieloznaczny [...]; jak więc można nie dostrzegać w tym ukrytej akceptacji przez nich faktu, że mówią to z bezpiecznej pozycji, z pozycji nie zagrożonej przez de-centrowany proces tekstowy?²¹

Podobnie Marta Mizuro sugeruje, że Derrida oraz jego komentatorzy domagają się od swoich czytelników zwykłego, klasycznego czytania, aby przekazać im, że tak właśnie czytać nie należy. Mizuro sygnalizuje (pwtarza) następujący pogląd:

¹⁷ Por: J. Kutyla, *Jak czytać coś, czego nie ma, by coś z tego jednak było?*, w: S. Žižek, *Lacan. Przewodnik krytyki politycznej*, tłum. J. Kutyla, Warszawa 2008, s. 9.

¹⁸ A. Easthope, *Lacanowska interpretacja Kartezjusza...*, s. 135.

¹⁹ Słowa S. Kofman cyt. za: M.P. Markowski, *Nietzsche i hermeneutyka*, „Teksty Drugie” 1996, nr 1, s. 42.

²⁰ Por. P. Dybel, *Derrida i Lacan: spór dwóch żaków o fallusa*, „Literatura na Świecie” 2003, nr 3/4.

²¹ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii...*, s. 184.

negację jakiegokolwiek rozumienia komentatorzy „derridianizmu” uważają za swoistą hipokryzję. [...] tekst objaśniający Derridiańską teorię (nie) komunikacji ma być czytany [...] dosłownie – jako objaśnienie²².

Otóż niekonsekwencja czy hipokryzja ta wydaje mi się pozorna. Ludwig Wittgenstein w *Traktacie logiczno-filozoficznym* zaznaczał, że wszystkie napisane przez niego tezy należy odrzucić po przeczytaniu²³, niemniej nie unika uwikłania w „paradoks kłamcy”, ponieważ *Traktat* składa się z sądów syntetycznych *a priori*, które niedopuszczalne są w systemie wczesnego Wittgensteina i zarazem sądy te mają status sądów absolutnie prawdziwych²⁴.

Natomiast Derrida jest bardziej logiczny i konsekwentny, ponieważ dopuszcza zarówno klasyczną lekturę własnych tekstów, jak i ich następne zdekonstruowanie. Jednoczesne przyjęcie tez (by zrozumieć, wyjaśnić metodę) oraz ich odrzucenie (wykrycie treści spychanych na bok, treści wytłumionych przez logikę sensu, czyli zastosowanie metody)²⁵. Zatem, w przeciwieństwie do Wittgensteina, Derrida nie konstruuje jakiegoś tymczasowego metajęzyka, którym opisywałby status języka samego, porusza się jedynie na powierzchni tekstu. Nie jest to, jak widać, żadna hipokryzja, a jedynie świadomość pozostawania wewnątrz tych granic rozumu ludzkiego, których „pierwotność” różni nie pozwala przekroczyć.

6. Czy zamilknąć? Zakończenie

Zresztą z powodu owej „powierzchniowości” pisania to właśnie Derrida jest kojarzony przez Vincenta B. Leitcha ze

straszными czasami, które nadejdą i w których: porządek i sens zmuszony jest stanąć twarzą w twarz z zaczynającą się erą nieciągłości i działań wpływających z pożądaniami. Tekst krytyczny zaczyna się rwać. [...] Można oczekiwać, że nowa rozprawa na temat *Finnegans Wake* czy *Cantos* sama zawierać będzie grę słów i bezład, kryjące jednocześnie w swej strukturze głębokiej mit. [...] W spo-

²² M. Mizuro, *Dekonstrukcja jako strategia interpretacji*, „Prace Literackie” 1998, nr 36, s. 206.

²³ „Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie zrozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie” – L. Wittgenstein, *Traktat logiczno-filozoficzny*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1977, s. 88.

²⁴ Por. D. Pears, *Wittgenstein*, tłum. K. i J. Gurczyńscy, Warszawa 1999, s. 58.

²⁵ To zresztą powoduje, że Stefan Morawski dochodzi do wniosku, że można zdekonstruować dekonstrukcję i powrócić do myślenia źródłowego, por. S. Morawski, *Mimesis i hiperrealizm*, w: *Mimesis w literaturze, kulturze, sztuce*, red. Z. Mitosek, Warszawa 1992, s. 63.

sób ledwo zauważalny krytyka staje się zachowaniem libidynalnym: pobłażaniem samej sobie, wciąż tylko przedsmakiem zabawy w czytanie i **pisanie**²⁶.

Nawet jeżeli obawy cytowanego wyżej autora są słuszne, wydaje się, że nadejście *strasznych czasów* to nieunikniony stan rzeczy. Powrót do tego, co już było, musiałby wiązać się z jakąś wtórną niepamięcią, wielkim wyparciem oraz ze zwróceniem się ku... mitologii, gdzie byt i sens są ze sobą jeszcze jakoś zespolone (być może na tym właśnie polega **prawdziwe** uprawianie hermeneutycznej pracy, tak jak ją rozumie choćby Gadamer?). Ale może zupełnie odmiennym wyjściem (choć nie dla tego, kto za wszelką cenę chce pozostać pisarzem albo filozofem) jest ucieczka w działanie, jak zademonstrował to swoim życiem Artur Rimbaud, porzucając już we wczesnej młodości poszukiwanie w granicach języka tego, czego nie mogło mu się udać w nim znaleźć?²⁷

Należy jednak podkreślić, że pisanie „powierzchniowe” ma sens o tyle, o ile odnosi się dzięki niemu pragmatyczną korzyść (niemożliwością jest bowiem w odniesieniu do takiego rodzaju pisania zastosowanie korespondencyjnej teorii prawdy). A bez wątplenia korzyścią jest zarówno skuteczne leczenie pacjentów (Lacan dzięki zastosowaniu opisanej przez siebie metody odnosił olbrzymie sukcesy terapeutyczne²⁸), jak i pokazanie możliwości nowych odczytań tekstów filozoficznych, a to przecież dzięki Derridzie zupełnie inaczej spojrzeliśmy na pisma Platona, Kanta czy Husserla. Można nawet powiedzieć, że na nowo je odkryliśmy.

²⁶ V.B. Leitch, *Hermeneutyka, semiotyka i dekonstrukcjonizm*, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 3, s. 344-345.

²⁷ C. Rowiński, *Dlaczego Rimbaud przestał pisać?*, w: tegoż, *Przestrzeń logosu i czas historii*, Warszawa 1984.

²⁸ Por: E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2005, a także: S. Schneiderman, *Jacques Lacan. Śmierć intelektualnego bohatera*, tłum. Ł. Mokrosiński, Warszawa 2004.