



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Dyskurs europejski i poszukiwanie europejskiej tożsamości

Author: Hayden White ; przeł. Sławomir Masłoń

Citation style: White Hayden ; przeł. Masłoń Sławomir. (2001). Dyskurs europejski i poszukiwanie europejskiej tożsamości. "Er(r)go" (2001), Nr 2, z. 1, s. 21-34.



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Dyskurs europejski i poszukiwanie europejskiej tożsamości

Jedną z głównych cech obecnego „dyskursu europejskiego” są próby „identyfikacji” Europy dobrej i szlachetnej, takiej, która mogłaby stanowić duchową podstawę nowego i (nie bójmy się tego słowa) postmodernistycznego systemu ekonomicznego opartego na konsumeryzmie, międzynarodowym kapitalizmie i pełnym zaufaniu do tego, co eufemistycznie nazywa się „wolnym rynkiem”. To poszukiwanie Europy dobrej i szlachetnej, a zatem godnej zrodzić etos nowego rodzaju społeczeństwa (kulturalnego i demokratycznego zarazem, socjalistycznego i kapitalistycznego, chrześcijańskiego i humanistycznego, naukowego i pobożnego) umotywowane jest w znacznej mierze chęcią uwolnienia Europy ojców od winy wynikającej ze świadomości, iż to „Europa” odpowiada za nowe formy społecznej przemocy powstałe w „podłym wieku dwudziestym” (termin Timothy’ego Garton’a Asha). W tym sensie obecne poszukiwanie prawdziwej „tożsamości” Europy jest w dyskursie publicznym przejawem prób wymyślenia „Europie” nowej tożsamości, w taki jednak sposób, by ukryć zręczny manewr, którym jest udawanie, że Europa była, nawet jeśli tylko częściowo i niejawnie, dobra i szlachetna przez cały okres swej historii.

Termin „tożsamość”, jeżeli odnosi się go do bytu tak mglistego i nieokreślonego jak ten, na który zdaje się wskazywać leksem „Europa”, jest oczywiście mistyfikacją. Ponieważ „Europa” zawsze istniała tylko w dyskursie, to znaczy w słowach i pismach wizjonerów i łajdaków szukających alibi dla cywilizacji, której historycznie główną cechą było dążenie do uniwersalnej hegemonii i potrzeba niszczenia tego, czego nie mogła zdominować, zasymilować lub skonsumować, jak gdyby było to jej świętym prawem. Dlatego też, choć niektórzy Europejczycy mogą cierpieć na to, co w Stanach Zjednoczonych określa się mianem „problemów z tożsamością”, ofiary europejskich grabieży, zarówno w Europie, jak i poza jej granicami, nie mają trudności z identyfikacją „Europy”. Znają ją jako źródło nieszczęść charakterystycznych dla nowoczesnej lub „europejskiej” epoki.

To, że Europejska Wspólnota Gospodarcza jest po prostu najnowszym przejawem dążenia cywilizacji europejskiej do dominacji nad resztą świata, stanowi prawdę zbyt oczywistą, by trzeba było tu dokumentacji lub dowodów. Zapewnienia EWG, że jej cel to jest jedynie bezpieczeństwo i stabilność własnych sposobów życia na swoim obszarze, zakłada prawo do ekonomicznej, politycznej i militarnej interwencji w inne sposoby życia i na terenie reszty globu, jeśli jej własne interesy ekonomiczne są zagrożone. Ostatnie działania sił NATO w Jugosławii pod egidą Narodów Zjednoczonych i obecne nawoływanie do militarnej interwencji w Indonezji potwierdzają tylko, że „Europa”, tak jak jej wielki potomek i sojusznik Stany Zjednoczone, postrzega swe bezpieczeństwo i stabilność jako sprawę o znaczeniu uniwersalnym, a nie tylko „europejskim”. Uzasadnianie tych interwencji względami humanitarnymi, które każą sprzeciwiać się programom „czystek etnicznych”, słabo maskuje ich ekonomiczne motywacje. Względy te nie odgrywają roli, gdy chodzi o takie miejsca jak Rwanda, gdzie międzynarodowemu kapitalizmowi nie

grozi destabilizacja, lub Chiny, gdzie rosnący interes ekonomiczny wymusza (w przypadku Stanów Zjednoczonych) bardziej „giętką” moralność polityczną. W tym sensie poszukiwanie tożsamości europejskiej nie różni się niczym od podejmowanych przez Stany Zjednoczone już od wieku wysiłków, mających na celu uznanie przez resztę świata ich tożsamości za wzór moralny, „ostatnią największą nadzieję ludzkości”, szczytowe osiągnięcie ludzkiej społeczności.

Tak przynajmniej ja to widzę.

Wydawało mi się, że najlepiej będzie, gdy od razu na początku tego eseju wyłożę karty na stół, by nie być oskarżonym o dwulicowość w moich własnych próbach obiektywnego spojrzenia na dyskurs europejski na obecnym etapie jego rozwoju jako programu europejskiej autoidentyfikacji. Nie kwestionuję szczerości hasel deklarujących dobrą wolę i troskę o ludzkość, pod którymi podejmuje się ów autoidentyfikacyjny wysiłek. I nie twierdzę, że posiadam lepsze i bardziej klarowne spojrzenie niż ci, którzy zajmują się w tej chwili poszukiwaniem tożsamości europejskiej. Kwestionuję jednak iluzoryczną tezę, że istnieje coś takiego jak tożsamość europejska, którą można i należy po prostu odkryć dzięki badaniom nauk historycznych i społecznych po to, by powiodła ona zarówno Europejczyków, jak i nie-Europejczyków ku ziemi obiecanej, gdzie przemoc państwowa oraz konkurencję ekonomiczną można praktykować honorowo.

Przypisanie „tożsamości” komukolwiek i czemukolwiek zakrawa na taką przemoc, ponieważ przypisywanie klasowej, rasowej czy płciowej istoty jednostkom lub grupom jednostek zawsze ma na celu wyłączenie. Jak wiadomo, naziści skazali Żydów na zagładę — przy współdziałaniu większości „Europy” — nie przez to, co jakiś Żyd uczynił, lecz z tego powodu, za co wszystkich Żydów uważano. Pod rządami nazistów bycie Żydem stanowiło *prima facie* dowód braku człowieczeństwa i podstawę do pozbawienia nie tylko praw obywatelskich, lecz także praw człowieka, a nawet prawa do życia. Było to jednak podstawą europejskiego antysemityzmu przez wiele stuleci.

Zdaję sobie sprawę, że są to oczywistości. Każdy przecież wie, co robili naziści, w jaki sposób traktowali Żydów i zna program ludobójstwa, który wprowadzili w czyn dzięki takiemu traktowaniu tożsamości. Nie powinno nas zmylić to, że naziści identyfikowali Żydów jako część ludzkości nieposiadającej tożsamości, której istotą jest to, iż brak jej ludzkiej treści, której istota jest istotą „robactwa”. Ponieważ dezidentyfikacja jest tylko odwrotną stroną identyfikacji. Oczywiście, mówimy, ci naziści to zwyrodnialcy, których własna „istota” przejawiała się jako błędna wiara w to, że są najdoskonalszymi reprezentantami prawdziwej ludzkości i dlatego uprawnionymi do decydowania o tym, co jest ludzkie, a co nie. Z tej perspektywy naziści padli ofiarą mylnej identyfikacji. Błędnie identyfikowali siebie jako wzorzec ludzkości i postanowili uznać za nieludzkiego każdego, kto — ich zdaniem — nie był do nich podobny. Ktoś, kto tak sądzi, mógłby przypuszczalnie utrzymywać, że gdyby naziści określili się jako zwykłe istoty ludzkie, mogliby uniknąć losu stania się modelowym przykładem sprawców zbrodni przeciwko ludzkości.

Jednak z innej perspektywy można powiedzieć, że naziści padli ofiarą mitu identyfikacji. Wierzyli, że rodzaj ludzki składa się z części, które dają się identyfikować jako bardziej lub mniej ludzkie, że różne rasy rodzaju ludzkiego posiadają w różnym stopniu wspólną wszystkim esencję ludzką. A czymże jest tożsamość, jeśli nie rodzajem „identyczności”, którą słowo „tożsamość” (*identity*) wyraża w oryginale łacińskim (*identitas* < *idem* + *ens*: „ta sama rzecz”)? Samozwańczy przedstawiciele „europejskiej” cywilizacji od samego początku konsekwentnie prezentowali postawę rasową, jeśli nie

rasistowską — i to niezależnie, od kiedy zaczniemy liczyć początek tego początku. A indywidualistyczna etyka, którą helpi się ta cywilizacja, rzekomo broniąca praw jednostki przed przymusem podporządkowania się grupie, także ma swój udział w tej samej esencjonalistycznej przemocy, która leży u źródeł rasizmu, klasowości i seksizmu. Ponieważ jednostkę ma się za nic, jeśli nie jest ona czymś w rodzaju esencji ludzkiej esencji, mikrokosmosem makrokosmicznej ludzkości, możliwą do zidentyfikowania jako taka tylko o tyle, o ile ucieleśnia ona esencję grupy, która uznaje ją za „swoją”.

Właśnie dlatego wydaje mi się, że poszukiwanie tożsamości Europy to niezbyt szczęśliwy pomysł. Jeśli celem tych poszukiwań jest dostarczenie podstaw dla społeczności, do której jednostki będą przyjmowane wyłącznie dzięki ich zdolności identyfikacji z esencjonalną treścią tej społeczności, projekt taki jest nierozważny. Ponieważ problem nie polega na tym, że należy stworzyć lub skonceptualizować społeczność rozleglejszą, bardziej otwartą niż państwo narodowe, które wykazało w naszych czasach zastraszającą tendencję do obracania się przeciw swoim obywatelom, do ekskomunikowania ich, pozbawiania praw obywatelskich, a nawet praw człowieka i zabijania *en masse* na podstawie przypisanej im tożsamości. Błąd, bardziej moralny niż poznawczy, polega na przypisywaniu wewnętrznym grupom tożsamości, identyczności, która zawsze zakłada wiarę w esencję. Mówię „bardziej moralny niż poznawczy”, ponieważ esencjonalizm zawsze skłania się raczej w kierunku wyłączenia niż włączania, raczej alienacji niż identyfikacji, raczej przemocy niż (czy odważę się to powiedzieć?) miłości.

Jednak po przedstawieniu tego wszystko jako stwierdzenia raczej niż argumentacji, jako opinii raczej niż dowodu, jako impresji raczej niż owocu systematycznej analizy, jestem wam winny, moi czytelnicy, powiedzieć coś więcej o tym, jak działa identyfikacja, z czym mamy do czynienia w procesie odkrywania lub konstrukcji tożsamości, i o tym, jak to się dzieje, że każda identyfikacja jest zawsze re-identyfikacją, zastąpieniem tego, co uważa się za błędną identyfikację tym, co uważa się za prawdziwą, autentyczną i niezmienną „tożsamość”. Dlatego właśnie, skoro Europa jest dyskursem lub istnieje tylko w dyskursie (jak zakłada hipoteza, na której oparte jest nasze rozumowanie), musimy rozważyć, w jaki sposób dyskurs tworzy tożsamości, daje im pozór esencjonalnego bytu, zakłada ich istnienie i zachowuje się tak, jakby owo „bycie” usprawiedliwiało najbardziej nieludzkie zachowania społeczne.

Nie chcę tu sugerować, że tożsamości nie są „realne”. Są realne przynajmniej psychicznie. Jednostki i grupy działają na podstawie tego, co uważają za swą tożsamość. Pragną posiadać tożsamość. Obawiają się braku tożsamości lub tożsamości słabej, rozszczepionej. Identyfikują się z osobami, które posiadają to, co uważane jest za silną tożsamość. Inne osoby i grupy są „identyfikowane” bardzo łatwo, zawsze jednak, moim zdaniem, z katastrofalnymi rezultatami. Dlatego powinniśmy wiedzieć, jak tożsamości są konstruowane w dyskursie i przez dyskurs. I czy taki proces konstrukcyjny, taka *poiesis* identyfikacji musi zawsze więcej problemów stwarzać niż rozwiązywać.

Jednym ze sposobów podejścia do tej kwestii może być analiza semiologiczna konkretnego porządku dyskursywnego, porządku tworzącego psychiczną rzeczywistość, która sprawia, że wydaje się ogromne sumy, osiąga wielkie zyski, a wiele osób spędza większość życia, próbując się do niej dostosować. Mam na myśli wielką (i – w moim odczuciu – źle zrozumianą czy też źle zidentyfikowaną) książkę Rolanda Barthesa *La Systeme de la mode* (1967). Nie będą się silił na streszczanie tego złożonego dzieła, chciałbym zauważyć tylko, że to właśnie Barthes pokazał, jak semiologia może być użyta do ukazania sposobu, w jaki przedmioty powszechnego użytku, w tym wypadku ubrania,

mogą mieć znaczenie o wiele przekraczające potrzeby, które zaspokajają, lub praktyczne, cele którym służą. Książka Barthesa mówi o tym, jak dyskurs potrafi wytworzyć sferę znaczenia będącą źródłem znacznie silniejszych psychologicznie pragnień niż byłoby to możliwe poprzez odwoływanie się do użyteczności. Pokazuje, jak to, co nazywa on „dyskursem mody”, który powstaje równoległe z „systemu ubioru” lub na jego podstawie, wytwarza i katalizuje pragnienia poprzez tworzenie fantazmatycznych przedmiotów, których wartość polega wyłącznie na tym, że dostarczają one psychicznej satysfakcji o naturze czysto wyobraźniowej. Świat mody to wytwór systemu mody, który ma na celu dostarczanie przedmiotów do konsumpcji i użytku wyłącznie w obrębie wyobrazonego świata czasu, przestrzeni i habitusu mody.

System mody (*La Systeme de la mode*) analizuje sposoby, na które udaje się dyskursowi, w tym wypadku „dyskursowi mody”, przydać przedmiotom i towarom o bardzo ograniczonej użyteczności bądź pozbawionej jej — modny strój jest przeciwieństwem zwykłego ubioru — blasku bycia pożądanym. Pośród technik dyskursywnych, które Barthes identyfikuje jako służące wytwarzaniu efektu bycia pożądanym, znajduje się również „identyfikacja” jako taka. Różnica, a nawet ekwiwalencja, może w dyskursie przekształcić się w tożsamość. Dlatego też, w przypadku systemu mody, „identyfikacja” ubioru należącego do rodzaju okryć wierzchnich, na przykład, „klasyczny czerwony żakiecik Chanel” w rzeczywistości nadaje ubiorowi tak nazwanemu znaczenie całkiem odmienne od tego, co można by mniemać na podstawie opisu materiałów, z których został wykonany, sposobu, w jaki został uszyty, czy celów, którym może w praktyce służyć. Już dzięki samemu określeniu ubioru w ten sposób, zostaje on umieszczony w wyobrażonym świecie „wysokiej mody”, ma swój udział w substancji tego świata i nabiera wartości jako przedmiot pożądania — pożądania bycia pożądanym — które jest zasadą tego świata. W taki sposób najdziwniejsze, najbardziej bezużyteczne towary mogą zostać obdarzone esencją dzięki temu, co Barthes nazywa „określeniem tożsamości”. Określenie ubioru mianem „klasyczny czerwony żakiecik Chanel” jest nadaniem mu indywidualności, co oznacza, że żakiet ten ma cechy, którymi żaden inny przedstawiciel rodzaju „okrycia wierzchnie” lub gatunku „żakiet” nie może się poszczycić. Cechy te — pochodzenie od Chanel, bycie klasycznym, bycie czerwonym, bycie małym i bycie żakiem — stają się elementami tożsamości żakietu.

Oczywiście, sama nazwa lub przypisanie nazwy nie wystarcza do identyfikacji poszczególnych ubiorów, tak jak nie wystarczyłaby ona do identyfikacji jednostki czy narodu, społeczności czy cywilizacji. Ale na tym przykładzie możemy zobaczyć, że nazwa „Europa”, tak pełna konotacji i wieloznaczności, ma w dyskursie europejskim na celu przywołanie w wyobraźni pewnej „rzeczy”, której tożsamość się zakłada. Czy ktoś mógłby twierdzić, że „Europa” nie istnieje lub że nigdy nie istniała?

Można jednak powiedzieć, że „Europa” istnieje jako wzorzec obejmujący klasy przedmiotów, które mają nazwę lub jej nie mają. Rzecz, która nazwy nie ma, może oczywiście istnieć (jak dowodzi historia odkrywania elementów układu okresowego pierwiastków), ale nie można o takiej rzeczy powiedzieć, że posiada tożsamość, dopóki nie zostanie nazwana. Również odwrotnie, choć można podać nazwy takich bytów, które nie istnieją i nigdy nie istniały, da się o tych całkowicie wymyślonych rzeczach powiedzieć, że posiadały „tożsamość” — przykładami z historii chemii mogą tu być eter i flogiston. Niektóre nazwy odnoszą się do bytów, które nigdy nie istniały (jak „centaur” czy „gorgona”), podczas gdy inne dotyczą bytów, które choć kiedyś istniały, już nie istnieją (jak „Napoleon” czy „Robespierre”). Dlatego właśnie Barthes szczególnie podkreślał, że proces przy-

pisania czemukolwiek tożsamości nie polega wyłącznie na nadaniu nazwy, konieczne jest także określenie obecności lub nieobecności jakiejś cechy.

Przykładami Barthesa na to, w jaki sposób określenie obecności lub nieobecności danej cechy (detalu) może nadać tożsamość ubiorowi, są „kieszeń z klapką” i „sukienka bez paska”. „Tożsamość” ubiorów posiadających te cechy jest oparta nie tylko na wyobrażeniu tego, co mają, lecz także tego, czego im brakuje. Dlatego też, podczas gdy nazwa wskazuje na byt gatunkowy, określenie istnienia pozwala nazwanej rzeczy na przedstawienie się *in vivo*, jako możliwej do „identyfikacji” dzięki posiadaniu pewnych cech i braku innych. „Określeniem istnienia” nazywa on taką operację, w której postrzegalna „cecha” staje się zapowiedzią materializacji rzeczy w rzeczywistym świecie.

Dwie inne operacje dyskursywne stanowią dopełnienie procesu, w którym przedmiot, czy to rzeczywisty (jak ubiór), czy to wyobrażony (jak cywilizacja), zostaje obdarzony esencją, tożsamością, a zatem i znaczeniem. Pierwszą z tych operacji nazywa Barthes „określeniem sztuczności”, co stanowi odwołanie do wartości przypisywanych rzeczom ze względu na to, czy powstały one „naturalnie”, czy też zostały „wytworzone”. Za przykłady służą mu głównie te produkty świata mody, które albo, z jednej strony, prezentują ubiór jako prawdziwy i autentyczny, albo, z drugiej, jako sztuczny i wymyślny, tak by wyglądał na coś innego, niż wydaje się być. „Falszywy węzeł” i sztuczne „futro” mogłyby posłużyć za przykłady nadawania nienaturalnym bytom tożsamości. Futro z norek lub nieczesany len byłyby przykładami „efektu autentyczności”.

Ostatnią operacją konieczną do nadania rzeczy tożsamości (w świecie mody) jest to, co Barthes nazywa „wariantem oznaczenia” lub określeniem „akcentu”. Twierdzi on, że kulturę od natury odróżnia to, iż wszystko w kulturze jest oznaczone lub nieoznaczone poprzez położenie lub zdjęcie nacisku i dlatego też ma znaczenie, odpowiednio pozytywne lub negatywne. Niektóre cechy są wspólne wszystkim ubiorom. Jedną z nich są szwy („nie dotyczy to pończoch” – dodaje Barthes). Czy podczas opisywania danego ubioru, pyta zatem, miałoby sens stwierdzenie, że po prostu posiada on szwy? Nie, odpowiada, chyba że szwy byłyby podkreślone i stanowiłyby oznakę indywidualności owego ubioru. Płaszcz, którego kłapy szeroko obszyto grubym materiałem w jaskrawych kolorach nadaje szwom coś w rodzaju „wyższej egzystencji” i umożliwia identyfikację płaszcza jako „płaszcz ze szwami” lub „płaszcz, który pyszni się swymi szwami”. Oczywiście także odwrotnie, brak szwu w maszynowo tkanych pończochach, jeśli zostanie podkreślony, może być podniesiony do statusu wyższej wartości, dzięki temu, że odróżnia on pończochy od innej odzieży. W przypadku „pończoch bez szwu” brak szwu nie przedstawia się jako defekt, lecz raczej jako oznaka pewnej całości i kompletności, których inne ubiory nie mają. Stąd też tożsamość takiego akurat ubioru zasadza się na akcentowaniu tego, czego mu brakuje, a czego wszystkie inne ubrania nie mogą nie mieć, czyli szwów. W tym sensie pończochy bez szwu zbliżają się do ideału ubioru doskonałego, magicznego płaszcza bez szwów, uniwersalnego ubrania, które potrafi udoskonalić każde noszące je ciało, którego nie trzeba reperować, które zmienia się zależnie od potrzeb noszącego i nigdy się nie „rozchodzi”, ponieważ stanowi całość niepodzielną na części, wymarzony ubiór idealny dla ciał marzycieli.

Barthesowska analiza procesu identyfikacji może być pomocna, jeśli rozszerzyć ją na rozważania o obecnej debacie w kwestii „tożsamości europejskiej”. Ponieważ, w odróżnieniu od wielu dyskusji na ten temat, Barthes nie rozpocząłby od szukania odnośnika dla terminu „Europa”, by potem zapytać, czy odnośnik ten posiada „tożsamość”, a zatem czy

można go właściwie zidentyfikować. Nie próbowałby również pisać „historii” terminu „Europa”, by określić, czy posiada on stałą i określoną treść konceptualną, pozwalającą wydobyć jądro znaczenia wspólne wszystkim sposobom identyfikacji, którym ten termin służył: klasycznym, chrześcijańskim, nowoczesnym i ponowoczesnym. Zaczęłyby od stwierdzenia, że termin „Europa” jest „znaczącym”, które odnosi się do wielu często sprzecznych ze sobą znaczonek i że „Europa” jest nie tyle pojęciem, ile figurą funkcjonującą w takim metadyskursie, gdzie możliwe jest nadanie innym figurom „europejskości” i użycie ich do wytworzenia dokładnie tego samego efektu znaczeniowego, który ma miejsce, gdy dyskurs mody przekształca „zwykłe” ubranie w „modny” strój.

Po to, by stworzyć, zbudować lub określić „tożsamość europejską”, konieczne będzie zapoznanie się z dyskursem, w którym główną rolę odgrywają cztery rodzaje „określeń” (założeń lub tematyzacji) wymieniane przez Barthesa jako „warianty tożsamości” w jego analizie dyskursu mody: określenie gatunku, istnienia, sztuczności i akcentu. Musimy jednak przypomnieć, co Barthes mówi o tych wariantach: podkreśla on, że nie „są one po prostu przedmiotami danego rodzaju nazewnictwa, nawet jeśli wyłączenia dzielą je na klasy, lecz raczej opozycjami składającymi się z kilku części, gdyż posiadają one specyficznie paradygmatyczne właściwości wzorca”.

Poprzez „specyficznie paradygmatyczne właściwości wzorca” rozumie Barthes — jak sądzę — rodzaj zamiany jednego słowa lub wyrażenia na inne na podstawie tego, że przypuszczalnie pochodzą one z tego samego obszaru semantycznego i wykazują zdolność wypełniania tych samych funkcji gramatycznych w przekształcaniu sekwencji słownych w spójne wyrażenia. Dlatego też, aby pokazać, jak funkcjonuje wzorec, z fragmentu, który pojawia się jako epigraf do rozdziału pt. „Warianty istnienia”, Barthes bierze za przykład wyrażenie: „prawdziwa chińska tunika, gładka i rozcięta”. Tutaj identyfikacja przedmiotu określonego przez rzeczownik („tunika”) dokonuje się przez przypisanie mu (poprzez adiektywizację) cech „prawdziwości”, „chińskości”, „gładkości” i „rozciętości”. Każdy z wariantów może zostać zastąpiony przez jeden ze zwrotów o synonimicznym znaczeniu (jakkolwiek różniłyby się formą) i upoważniony do wypełnienia tej samej funkcji gramatycznej w paradygmatycznym wyrażeniu: adiektywizacji, adverbializacji, nominacji itd. W ten sposób można wstawić „autentyczna” lub „oryginalna” zamiast „prawdziwa”; „azjatycka”, „dalekowschodnia” lub „orientalna” zamiast „chińska”; „obcista”, „dopasowana”, „niedrapowana” zamiast „gładka”; „otwarta” lub „pęknięta” zamiast „rozcięta” itd.

Każdy z tych terminów wskazuje lub określa cechę, której znaczenie opiera się na niezgodności z jej konceptualnym przeciwieństwem. Czym jest prawdziwa chińska tunika? Trudno powiedzieć. Ale z danego nam wyrażenia możemy przynajmniej wyciągnąć wniosek, że „prawdziwa chińska tunika” jest tuniką „prawdziwie chińską”, to znaczy, przynajmniej taką, która nie jest ani „drapowana”, ani „nie rozcięta”. I rzeczywiście, stwierdzenie, że „prawdziwa chińska tunika [jest] gładka i rozcięta” pozwala nam dokonać przynajmniej częściowej identyfikacji pojęcia „chińskości”. Jeśli „prawdziwa chińska” tunika jest „gładka i rozcięta”, to bycie chińskim oznacza posiadanie pewnej cechy lub jakości, która jest raczej „gładka” niż „pofałdowana”, raczej „rozcięta” lub „pęknięta” niż „zszyta” lub „stanowiąca całość”. W tego rodzaju dyskursie (którego znaczenie wydaje się coraz bardziej „orientalistyczne”) wyrażenie „prawdziwa chińska tunika, gładka i rozcięta” może zostać uzupełnione lub dopełnione przez długi zestaw ekwiwalentnych wyrażeń, które, choć wydają się wzmacniać identyfikację specyficznie „chińskiej” tuniki, w rzeczywistości tylko powtarzają właściwe znaczenie wzorca. Wyrażenia takie jak

„autentyczna orientalna tunika [bluza, szata], prosta i rozcięta wzdłuż nogi” lub „oryginalna azjatycka tunika, surowa i pęknięta od kostki do uda” mają taką samą zasadniczą treść jak wyrażenie paradygmatyczne. Oznacza to, że wyrażenia takie mają zarówno znaczenie sensowe, jak i referencjalne, ponieważ są gramatycznie poprawne i odnoszą się (lub mogą być uznane za odnoszące się) do tego samego rodzaju ubioru. W nieskończonym szeregu określeń, które mówią o jednej rzeczy, używając tych samych form lecz różnych słów, możemy zauważyć, jak działa to, co Jakobson nazwał metajęzykową (lub enkodującą) funkcją dyskursu, wytwarzając efekt identyfikacji. Choć wydaje się, że funkcja metajęzykowa wzmacnia i uzupełnia pierwotną identyfikację istoty specyficznie „chińskiej” tuniki jako „gładkiej i rozciętej”, wytwarza ona efekt definicji poprzez proste postulowanie ekwiwalencji w tautologiczny sposób. „Czym jest A? $A = A$ ”. „Czym jest «prawdziwa chińska tunika»? „Prawdziwa chińska tunika jest gładka i rozcięta”. „Co znaczy gładka?” „Gładka znaczy prosta”. „Co czyni tę tunikę zarazem chińską i prawdziwie chińską?” „To, że jest chińska i to, że jest gładka i rozcięta”. I tak dalej. Nie będę rozwijał tej argumentacji.

Jednak muszę zwrócić uwagę na to, jak cała ta barthesowska analiza procesu powstawania znaczenia w czysto fikcyjnym, a przecież jakże realnym świecie mody, może wpłynąć na nasze próby zrozumienia dyskursu europejskiego i poszukiwania europejskiej tożsamości.

Podejrzewam, że, gdyby Barthes mógł wziąć udział w tej dyskusji, nie rozpocząłby od pytania, czy termin „Europa” określa kulturę, system społeczny, czy nawet miejsce posiadające taki rodzaj stałego i stabilnego znaczenia, które pozwoliłoby nam odnaleźć jego odniesienie w realnym świecie. Nie zapytałby, czy Europa ma już tożsamość i czym może ona być, lecz raczej, w jaki sposób można by nadać terminowi „Europa” taki rodzaj tożsamości, który posłużyłby za fundament oświeconego społeczeństwa w erze ponacjonalistycznej polityki i globalnej ekonomii. Nie potrafię zgadnąć, jak odpowiedziałby na te pytania kiedy indziej niż wtedy, gdy pisał *System mody*. Jednak chciałbym tu i teraz spróbować sprawdzić, na ile możemy posunąć się w naszych badaniach nad dyskursem europejskim oraz poszukiwaniem europejskiej tożsamości, jeśli użyjemy pewnej wersji jego teorii „wariantów tożsamości” w celu odnalezienia „miejsca”, z którego można by te badania rozpocząć.

Zacznijmy więc od próby wyobrażenia sobie, jak moglibyśmy wykorzystać wariant „określenia gatunku”, aby uznać, że znak „Europa” należy do wzorca takich kultur, które mają nazwę lub jej nie mają. Od razu staje się oczywiste, że spośród wszystkich kultur świata „Europa” uważana jest za jedną ze stosunkowo niewielu, o których sądzi się, iż należą do „historii”, co oznacza posiadanie historii raczej niż bycie prehistoryczną, niehistoryczną czy też ahistoryczną. Innymi słowy, Europa należy do gatunku „kultur historycznych”, co na najniższym szczeblu musi oznaczać taki rodzaj bycia, który jest przynajmniej nie-niehistoryczny. Jednakże takie przypisanie Europy do klasy kultur należących do historii lub posiadających historię (nie oznacza to tego samego, co posiadanie przeszłości), zakłada, że pewne kultury historii nie mają, że są pre- lub niehistoryczne. Ale ponieważ takie przypisanie do kategorii kultur historycznych jest w istocie waloryzacją (to oczywiste, że lepiej mieć historię niż jej nie mieć), moglibyśmy mieć ochotę zakwestionować strategię, która klasyfikuje kultury w zależności od ich „historyczności” lub jej braku. Innymi słowy, może będziemy zmuszeni do dekonstrukcji pojęcia historyczności po to, by odkryć przyczyny, dla których właśnie „historyczne” badanie natury „kultury europejskiej” nigdy nie pozwoli na inny wgląd w naturę europejskiej tożsamości niż kończący się pro-

stym potwierdzeniem europejskiej tożsamości jako kultury, która, w odróżnieniu od jej mniej szczęśliwych odpowiedników w innych rejonach świata i innych czasach, „ma historię” lub też jest „historyczna” z natury. Pozwoliłoby nam to z kolei zrozumieć, dlaczego wszystkie badania historii „idei Europy” nie przyniosły ostatecznie, a przynajmniej do tej pory, żadnych nowych rezultatów, zmuszających do rewizji poglądów.

Przypuśćmy, że wysunęlibyśmy następnie hipotezę uznającą termin „Europa” za nazwę kultury, której istota gatunkowa opiera się na posiadaniu „historii”, co wyróżnia ją spośród innych kultur, do których określenie „historyczna” nie może się odnosić. Hipotezę uznającą taką autoidentyfikację za zasadną, jeśli utożsamiamy „historię” z określonym procesem rozwoju charakterystycznym dla Europy i tylko Europy od samych jej początków, które miały miejsce w przeszłości nie „należącej do historii”, przeszłości z natury całkowicie ahistorycznej. Idąc dalej za tą myślą, byłibyśmy zmuszeni zakwestionować utożsamienie „Europy” z „historią *tout court*”. A to pozwoliłoby nam rozważyć możliwość, iż prawdopodobnie lepszą i bardziej humanitarną charakterystyką Europy będzie powiedzenie, że należy ona do gatunku kultury *tout court*, oraz że przeszła proces rozwoju, który nie był w istocie ani bardziej „historyczny”, ani bardziej „niehistoryczny” niż każdy inny, lecz po prostu historyczny w sposób odmienny od innych kultur. Sądzę, że taki proces dekonstrukcji historyczności Europy ma już miejsce, a jego objawami są postmodernistyczne ataki na mity „wielkiej narracji” i kwestionowanie przez nauki społeczne prawomocności, a tym samym wartości naukowej, wyjaśniania czegokolwiek „historycznie”. Z tej perspektywy, tak zwany „kryzys historycyzmu” można rozumieć nie jako wyczerpanie się sił życiowych dyscypliny studiów historycznych, lecz jako przejaw świadomości, że „historia” jako taka jest raczej tworem kulturowym niż fundamentalną ontologiczną kategorią bytu.

Może kiedy w końcu Europa uwolni się od złudzenia, że nie tylko jest ze swej istoty historyczna, lecz także ucieleśnia samą istotę historii, możliwe będzie nadanie nazwie „Europa” nowego znaczenia, lepiej odpowiadającego pragnieniom głoszonym przez jej wyznawców, pragnieniom społeczności bardziej uniwersalistycznej i bardziej ogólnoludzkiej niż jej poprzednie wcielenia. W tym kontekście należy zauważyć, że „historyczność” nie jest kategorią ontologiczną, lecz tylko jednym ze sposobów wyrażania tego, co Ricoeur nazywa „ludzkim doświadczeniem czasowości”.

Historyczność jako taka jest konstruktem, wytworem dyskursu, dzięki któremu nazwa pewnego dyskursu o przeszłości („historia”) ulega urzeczowieniu i zakłada się, że wskazuje ona na pewien sposób bycia-w-świecie („historycznie”), uznanego następnie za tryb ontologiczny („historykalność”), z którego można wydobyć istotność („historyczność”) posiadaną lub nie przez rozmaite kultury. Ale posiadanie historyczności do n-tej potęgi, z czym mamy rzekomo do czynienia w przypadku „Europy”, jest tak złudne jak przekonanie, że istnieje jedna „cywilizacja”, która posiada i objawia istotę „cywilizacyjności”, co stanowi usprawiedliwienie rozszerzania jej wpływów na cały świat w służbie „ludzkości”, której „cywilizacyjność” sama jest przejawem.

Jednak wraz z równaniem „Europa = historia = cywilizacja = ludzkość”, którego każdy element jest tym, czym jest, i to do n-tej potęgi, zaczynamy rozumieć wagę Barthesowskiej analizy relacji pomiędzy nazywaniem (lub lepiej nadawaniem nazwy) a specjacją (lub przypisaniem rzeczy do gatunku). Ponieważ wraz z pojawieniem się takiego równania od razu widoczne staje się to, z czym mamy do czynienia w procesie „identyfikacji”: z przekształceniem za pomocą środków dyskursywnych łańcucha ekwiwalencji w łańcuch identyfikacji. To zaś pozwala nam uchwycić stosunek innych „wariantów ist-

nienia" (określeń istnienia, sztuczności, oznaczenia lub akcentu) do samego procesu nazwywania. Nazwa, a szczególnie nazwa własna (taka jak „Europa” lub „Zachód” lub „Europa Zachodnia”, „Europa Wschodnia”, „Europa Środkowa” itd.), skłania i upoważnia do zbadania: (1) co tak nazwana rzecz posiada, a czego nie (jako osiągnięcie lub jego brak) (2) jako konglomerat naturalnych atrybutów z jednej strony i pewnego „sztucznego”, „artystycznego” lub po prostu „kreatywnego” dodatku z drugiej, i określenia, (3) w jaki sposób to połączenie naturalności i sztuczności wyrażało się (lub zaznaczało i uwydatniało się) w trakcie swego istnienia.

Jeśli przyznamy teraz, że „kultura” jest wytworem procesu, w którym dana grupa ludzka rozumie tak w teorii jak, i w praktyce swą ciągłość i odrębność zarazem w stosunku do „natury”, zaczniemy rozumieć, o co chodzi w utożsamieniu europejskiej istoty z „historycznością”. Historyczność to ni mniej ni więcej tylko nazwa, którą Europa wymyśliła na określenie swej własnej wersji stosunku miłości – nienawiści, który wiąże wszystkie kultury z „naturą”. Jeśli każda kultura to coś w rodzaju „kontrnatury”, Europa jest taką kulturą, która w swej „nowoczesnej” fazie określiła się, szczególnie poprzez osiągnięcia naukowo-techniczne, jako kultura kontrnaturalna *par excellence*. Wydaje mi się, że właśnie tutaj leży sekret szczególnej wrogości w stosunku do „natury” i „ziemi”, która doprowadziła cywilizację europejską do zniszczenia lub zadania śmiertelnych ran systemowi ekologicznemu tej „natury”, którą – jak twierdzi – pragnie kochać i dogłębnie poznać, lecz którą, poprzez naukowo-techniczną manipulację, uśmierca, by poddać ją drobiazgowej analizie.

Takie sformułowanie problemu pozwala nam zrozumieć, jaką rolę w konstruowaniu europejskiej „tożsamości” odgrywa europejska duma z naukowych osiągnięć. Nauka, rzekomo lub rzeczywiście, jest największym osiągnięciem Europy, czymś, co tylko ona posiada i czym tylko ona spośród wszystkich cywilizacji świata może się poszczycić, a więc czymś, co stanowi istotny aspekt jej istnienia. Dzięki europejskiemu mitowi wyższości nad innymi kulturami świata, który uzasadniają osiągnięcia naukowe, Europa czuje się uprawniona do oceny wszystkich innych kultur jako wartościowych lub bezwartościowych na podstawie ich akceptacji zachodniej nauki jako jedyne wzorca cywilizowanego tworzenia wiedzy. Tak zwany drugi i trzeci świat muszą być rozumiane jako strefy pośredniej aktywności kulturowej, o ile postrzegane są one jako tylko *quasi-europejskie* lub całkowicie nieeuropejskie.

W ten sposób widzimy, jak tożsamość Europy postrzeganej jako kultura, której podstawowym atrybutem gatunkowym jest „historyczność”, zostaje rozszerzona i dookreślona przez wskazanie na niezwykłość „nauki” jako jej najcenniejszego ale i najbardziej charakterystycznego osiągnięcia. Nauka ma być tym, co jest wyłącznie „europejskie”, co stanowi osiągnięcie, które odróżnia Europę od innych kultur i cywilizacji. I rzeczywiście, funkcjonuje ona w dyskursie europejskim jako kryterium odróżniające zwyczajne kultury z jednej strony od prawdziwych cywilizacji z drugiej. Do tego stopnia, że w dyskursie europejskim inne cywilizacje mogą stać się w pełni cywilizowane tylko o tyle, o ile przyjmą zachodnią naukę jako wzorzec dla swych własnych sposobów produkcji wiedzy. Z tego punktu widzenia kultury nieeuropejskie mogą stać się cywilizowane tylko wtedy, gdy zaakceptują naukę europejską jako uniwersalną wartość wyznaczającą, co jest rzeczywistą, a co tylko złudną wiedzą. Rozumie się więc samo przez się, że inne cywilizacje wraz z przejściem nauki europejskiej muszą porzucić swą tradycyjną tożsamość i przyjąć tożsamość europejską. Bo chociaż nauka europejska jest rzekomo powszechnie obowiązującym, a nie tylko kulturowo zdeterminowanym sposobem produkcji wiedzy, w rzeczy-

wistości stanowi serce i duszę europejskiej „historii”.

Ironią losu jest to, że nauka europejska — wraz ze swym jawnym stosunkiem miłości — nienawiści do „natury”, którą bada — rości sobie prawo do bycia całkowicie „naturalnym” sposobem produkcji wiedzy, to znaczy bycia wytworem procesu, w którym natura poznaje samą siebie i dlatego niemającym w sobie niczego „nienaturalnego”. To wiedza innych kultur jest uważana za „nienaturalną”, zmyśloną, sztuczną, taką, która w ostatecznym rozrachunku prowadzi do wyobcowania z natury.

Zaczynam tu przechodzić od określenia istnienia (z czym mamy do czynienia w identyfikacji Europy z nauką, którą rozwinęła i wskazała jako swe największe osiągnięcie, jako to, co tylko ona posiada) do „określenia sztuczności”, gdzie wzorzec natura — kultura służy jako podstawa do wyjaśnienia co w konstrukcji Europy jest „prawdziwe” i „autentyczne”, a co w dyskursie europejskim uważane jest za fałszywe, udawane, naśladowcze i dlatego, w konstrukcji Europy, bezwartościowe. Przechodzę, jednym słowem, do określania akcentu, dzięki któremu Europa jest postrzegana jako przejaw wysoko cenionych cech wewnętrznej różnorodności, zróżnicowania, pluralizmu i tekstury.

Ustanowienie tożsamości europejskiej wymaga zasady artykulacji, wedle której można rozróżniać między jej elementami, aspektami lub częściami z jednej strony a całością, którą stanowią w mniej lub bardziej wartościowy, mniej lub bardziej autentyczny, mniej lub bardziej istotny sposób. Barthes zwraca uwagę na to, że dla zastosowania jakiegokolwiek kodu ważne jest uznanie, iż pomiędzy każdymi dwoma elementami jakiegokolwiek całości „znajduje się oznaczenie”. I tak, na przykład, jeśli weźmiemy pod uwagę sukienkę, możemy łatwo rozróżnić pomiędzy całym ubiorem a częściami, z których się składa, takimi jak: kołnierz, talia, spódnica lub peplum, rękawy, lamówka itd. Nazywa on „oznaczeniem” to, co wskazuje na punkt łączenia, zejścia się lub spojenia jednej części z drugą. W modzie, mówi, ważne jest, czy takie punkty połączenia akcentuje się, czy nie, podkreśla się czy nie, czy traktuje się je jako warte zauważenia, czy też pozostają one nieoznaczone, a tym samym po prostu potraktowane jako „neutralne”. Znaczy to, że identyfikacja oznaczenia może zostać użyta do zaakcentowania lub pozbawienia akcentu niektórych punktów łączących wewnątrz całości, a tym samym do ukazania hierarchii ważności między częściami. To wszystko jest oczywiste. Wskazanie, co jest akcentowane, a co pozbawione akcentu spośród elementów składających się na domniemaną kulturową całość to treść każdej analizy kulturowej.

Lecz równie ważne jest tu także to, co nieoznaczone (raczej niż nieakcentowane), ponieważ nieoznaczone zostaje nie tyle pozbawione wartości, co zneutralizowane. Kategorię tego, co „neutralne”, stanowi to, co pozostaje z rzeczy po ustaleniu przez katalog relatywnej wartości znaczonych elementów przypisanej im przez proces oznaczania. Taka jest podwójna rola dyskursywnego akcentowania: umożliwia ono określenie tego, co uważa się za nie tyle mało znaczące, co raczej za to, co „rozumie się samo przez się”, co można przyjąć za rzecz oczywistą, co może być zauważane, lecz niekoniecznie wspomniane, właśnie dlatego, że nie zostało wskazane.

Koncepcja postrzegania wśród części składowych uważanych za „neutralne” stanowi ważny wkład w semiotykę kulturową. Szczególnie ważna jest ona dla zrozumienia tych wszystkich dyskursów, które mają swe źródło w chęci „identyfikacji”, określenia „tożsamości” rzeczy. Każdą autocharakteryzację osoby przez nią samą, każdą próbę „identyfikacji” siebie można opisać przez to, na co kładzie nacisk (jako na złą lub dobrą cechę) oraz przez to, co pozostawia niezaakcentowane, nieoznakowane, niezauważone. Dlatego w tej części dyskursu europejskiego, w której odbywa się poszukiwanie europejskiej

tożsamości, musimy próbować określić to, co w jej kompozycji traktowane jest jako neutralne.

Głównym miejscem niejednoznaczności w takim dyskursie europejskim (w którym tożsamość utożsamia się z historycznością, naukowością i cywilizacyjnością) jest oczywiście „tradycja”. Uważa się zwykle, że Europę można scharakteryzować za pomocą wielości tradycji kulturowych (klasycznej, judaistycznej, chrześcijańskiej, humanistycznej, oświeceniowej, romantycznej, realistycznej, naukowej itp.), które miały swój wkład w artykulację Europy jako cywilizacji w ciągu dziejów. Wiele energii poświęcono na próby określenia wagi, wartości i wpływu tych różnych tradycji na kulturową ekonomię, która tworzy większą całość, tradycję europejską. Dlatego nikt nie zaprzeczy, że jakkolwiek nie rozumielibyśmy tożsamości europejskiej, nie da się uniknąć rozważenia roli, jaką tradycja (tradycje) odgrywała w determinacji sposobów artykulacji, które doprowadziły do wykształcenia się specyficznie europejskiej tożsamości.

Oczywiście, we współczesnych lub „modernistycznych” rozważaniach dotyczących tożsamości europejskiej tak zwana tradycja oświeceniowa odgrywa przeważnie wiodącą rolę, ponieważ stawia pod znakiem zapytania wartość tradycji jako takiej oraz dzięki krytyce tradycjonalizmu jako przeszkody na drodze do pełnej realizacji właściwej tożsamości europejskiej jako paradygmatu „oświeconej” cywilizacji. Ale, ogólnie rzecz biorąc, historykom europejskiej kultury i społeczeństwa bez trudu udało się wskazać na genealogiczne powiązania pomiędzy tą modernistyczną i modernizacyjną tradycją, a pewnymi jej przednowoczesnymi i wczesnonowoczesnymi prototypami.

Obecna (postmodernistyczna) debata nad wartością dziedzictwa Oświecenia — czy przypiszemy jej rangę końca lub telos, ku któremu nasza cywilizacja zmierzała od początku, czy też uznamy ją za coś w istocie „nowego”, co dostarcza podstaw do zanegowania czy ograniczenia szacunku, którego premodernistyczne tradycje tradycyjnie się domagały — debata ta może być postrzegana jako przykład tego, jak działa proces oznaczania w konceptualizacji artykulacji elementów składowych naszej cywilizacji. Jednak owa debata zaowocowała ponownym przemyśleniem natury tradycji jako takiej, dyskusjami nad różnymi sposobami, dzięki którym tradycje zostały „wynalezione” i rozwinięte jako odpowiedź na praktyczne problemy mające źródło w procesach tworzenia społeczności i asymilacji grup wnoszących wraz ze swoim wejściem do wspólnoty europejskiej „tradycje”, jak się zdaje, sprzeczne z jakimikolwiek żądaniami praw uczestnictwa w społeczności bez włączenia tradycji tej społeczności w ich własne „tożsamości”.

Postanowienia tych debat rzucają światło na rolę i funkcję pojęcia tradycji w konceptualizacji tożsamości Europy w epoce nowoczesnej. Ponieważ wielu wydaje się, że cywilizacja nie może posiadać tożsamości lub musi posiadać ją w stanie niepełnym, jeśli nie posiada wyróżniającej ją i integrującej (zdolnej do integracji) tradycji, która łączyłaby każdą generację prawdziwych przedstawicieli danej cywilizacji z jej przodkami na zasadzie „genetycznej” afiliacji. W przypadku dyskursu europejskiego często zakłada się, że Europa nie może być Europą bez tradycji „właściwej” jej obecnemu wcieleniu.

Chciałbym wysunąć hipotezę, że obecną debatę nad tradycją można postrzegać jako debatę nad akcentowaniem takich elementów kultury europejskiej, które umożliwiłyby zhierarchizowanie różnych części składowych jej wielu tradycji. Oczywiście, debata ta dotyczy określonych wartości możliwych do przypisania klasycznym, judaistycznym, chrześcijańskim, humanistycznym, naukowym i oświeceniowym elementom, które uważa się za

tworzące „całość” kultury europejskiej. Debata ta dotyczy tego, które elementy tradycji należy wyróżnić i oznaczyć jako pozytywne, negatywne lub niejednoznaczne, jeśli chodzi o ich wkład w jej obecne „oświecone” wcielenie. Fakt, że tradycję oświeceniową uważa się za jeden tylko — choćby nawet najważniejszy — z elementów tradycji europejskiej, wskazuje na to, że debata ta zrodziła się w „poświeceniowej” atmosferze. Co sugeruje, że choć do tej pory Oświecenie było kulturową dominantą w identyfikacji Europy z nowoczesnością, jesteśmy świadkami postmodernistycznej w istocie rewizji tożsamości europejskiej. Wszystko to jest oczywiste, czego potwierdzeniem może być stopień krytyki postmodernizmu za domniemaną wrogość do tradycji oświeceniowej.

Ale z perspektywy semiologicznej ten aspekt prób identyfikacji właściwej nowoczesnej tożsamości europejskiej może przysłonić fakt, że to właśnie tradycja jest obecnie pozbawiana statusu bycia czymś „naturalnym”, a tym samym „neutralnym” wzorcem mającym wpływ na samo pojęcie tożsamości kulturowej, że postrzega się ją jako równie sztuczną, fałszywą, udawaną jak praktyki, wierzenia i wartości kulturowe, które ją tworzą.

Przecież nawet język lub języki, w których debata ta się toczy, są w pewnym sensie „tradycyjne”, to znaczy przeniesione, przekazane, przełożone z wcześniejszych zapisów kulturowych i zaadaptowane do użytku i sposobu wyrażania obcego praktykom i umysłowości ich dawniejszych użytkowników. Dana generacja może powiększać, poddawać rewizji, wzbogacać swe językowe dziedzictwo (właściwie nie może tego nie robić), ale nie bez jednoczesnego potwierdzenia użyteczności językowego dziedzictwa otrzymanego z przeszłości. I nie jest to dziełem przypadku — jak zwykliśmy mówić — że zachowanie tradycji europejskiej często utożsamia się z zachowaniem „czystości” i „integralności” języków europejskich, utożsamienie mające niewątpliwie swe źródło w wierze, że zanieczyszczenie własnego „rodzimego” lub „ojczystego” języka jest jednoznaczne z utratą tożsamości kulturowej. A to z kolei sugeruje, że dwudziestowieczna debata nad naturą i funkcją języka (czy język należy do natury czy kultury, a jeśli jest „nienaturalny”, to czy każdy aspekt „kultury” musi być również „nienaturalny”, sztuczny, skonstruowany, możliwy do zrewidowania *ad libidem*) wszystko to sugeruje, że debata ta ma związek z tak zwanym „kryzysem tradycji”, który zagraża europejskiemu poczuciu własnej tożsamości. Dlatego, że język jest w zgodnej opinii nie tylko wcieleniem tradycji, ale także wzorcem tradycjonalistycznego pojmowania tradycji jako tego, co dostarcza podstaw tożsamości kultury. I chociaż uważano kiedyś, że język jest „neutralny”, że jest nośnikiem, i instrumentem służącym do przekazywania myśli, uczuć, idei, wrażeń i poleceń tych, którzy byli upoważnieni do mówienia, tym, którym przypisano rolę odbiorców i wykonawców otrzymywanych w ten sposób przekazów, nowoczesne językoznawstwo kładzie nacisk na stopień, w jakim język nie jest formą dającą się wypełniać wieloraką treścią, na to, że już sam w sobie jest on treścią — dokładnie w ten sam sposób, co tradycja według nowoczesnych studiów kulturowych.

Dlatego też w każdej analizie jakiegokolwiek kultury lub cywilizacji dyskurs identyfikujący ją jako możliwy przedmiot wiedzy należy określić i przedstawić oznaczenia wskazujące na punkty łączące części, które składają się na całość. Podczas gdy oznaczone punkty lub łączenia wskazują wartość (pozytywną lub negatywną), nieoznaczone są w efekcie traktowane jako po prostu „neutralne”. Przeciwstawna para „oznaczone/nieoznaczone” jest podstawowym komponentem kodu identyfikacji, ponieważ wskazuje na istnienie takiego wymiaru bycia przedmiotu, który wymyka się określeniom przez parę wartościowy/bezwartościowy. W dyskursie europejskim, to co wymyka się próbom określenia faktycznej wartości, to co uważa się za należące do tożsamości europejskiej, ale co nie

musi być „wzmiankowane”, ponieważ jest „samo przez się zrozumiałe” jako element tej tożsamości, to nic innego jak „barbarzyństwo”, które stanowiło podstawę „cywilizacji” europejskiej. Część modernistycznych pisarzy-myślicieli uczyniła ten aspekt barbarzyństwa, leżący u źródeł europejskiej cywilizacji przedmiotem swych studiów: można tu wspomnieć Benjamina, Borgesa i Foucaulta. Barbarzyństwo objawiło się w ostatnim wcieleniu europejskich prób integracji i puryfikacji swej tożsamości: w nazistowskiej Trzeciej Rzeszy i jej programie zniszczenia każdej grupy ludzi, każdej kultury lub instytucji uważanej za źródło zanieczyszczenia rasy aryjskiej. Zagłada europejskich Żydów była tylko jednym, aczkolwiek najbardziej energicznie i systematycznie prowadzonym, z przedsięwzięć tego programu. A współudział w jego realizacji całej Europy, włączając w to Stany Zjednoczone, stanowił przejaw kierującego nią pragnienia „totalnej identyfikacji”. Ten generalny europejski współudział w dokonanym przez Niemcy Holocauście światowego Żydostwa jest tym, co zostało „zneutralizowane” i pozostawione jako nieoznaczone w dyskursie europejskim ostatnich pięćdziesięciu lat.

Może zbyt prostym uproszczeniem jest powiedzenie, że niepowodzenie „wspólnoty europejskiej” wobec Holokaustu stanowi główny dowód utraty europejskiej tożsamości i niemożliwości wypracowania nowej, która odpowiadałaby jej aspiracjom do określania siebie jako cywilizacji „dobrej i szlachetnej”, to znaczy mogącej służyć za wzorzec cywilizacji w ogóle. Powszechnie widoczna tendencja ograniczająca odpowiedzialność wyłącznie do Niemiec — traktująca poczynania tego narodu jak coś, co nigdy nie było w istocie „europejskie” — i zaprzeczająca temu, że antysemityzm zawsze stanowił jeden z komponentów europejskich prób autoidentyfikacji, że był jedną z „znak” tej cywilizacji, taka tendencja przejawia się we wszystkich dyskursach reprezentatywnych dla Europy i jej wielopostaciowych tradycji. Często sugeruje się, że europejski antysemityzm był aberracją, której tradycja oświeceniowa sprzeciwiała się poprzez kosmopolityzm i sekularyzm, określając program jej reform oraz postęp „cywilizacji”. Co za tym idzie, można dowodzić, jak utrzymują obrońcy europejskiej dobroci i szlachetności, że rasistowski totalitaryzm w ogóle, a nazistowski rasizm w szczególności, nie wyrażały istoty Europy, że stanowiły w rzeczywistości barbarzyński atawizm, z którymi dobra Europa, prawdziwa Europa nigdy nie miała nic wspólnego. Jednak jeżeli tożsamość rzeczy przejawia się w jej działaniu, w tym, jak zwykle postępowała i wciąż postępuje (a nie w tym, co myśli, co sobie wyobraża i czego pragnie), to antysemityzm i rasizm muszą być postrzegane jako przejawy istoty Europy. I tak długo dopóki dyskurs europejski będzie traktował antysemityzm, rasizm, religijną i etniczną nietolerancję, przemoc państwa w stosunku do jego obywateli i każdy inny przejaw „odmienności” jako zagrożenie własnej integralności, nigdy nie osiągnie poziomu samowiedzy cywilizacji, której celem i aspiracją jest ludzkość jako taka.

Wniosek: Jak mój dyskurs zostanie potraktowany przez wszystkich, którym bliskie jest poszukiwanie tożsamości europejskiej? Czy mój dyskurs to tylko złudzenie jasnej percepcji, przewyższającej w jakiś sposób te dyskursy, w których Europę codziennie wymyśla się na nowo w naukowych i intelektualnych dyskursach w całej Europie i poza jej granicami? Mogę tylko powiedzieć, że jeśli dyskurs mój wydaje się apodyktyczny, gdy stara się rozprawić z problemem postawionym przed nami na tym sympozjum, problemem dyskursu europejskiego i poszukiwania europejskiej tożsamości, tak naprawdę nie jest tym, czym się wydaje. Gdy ktoś próbuje zajmować się sprawami metafizycznymi — a właśnie tym się tu zajmujemy — może w najlepszym razie przedstawić kilka sugestii pomocnych w określeniu tych sprzeczności, które w danym dyskursie wydają się unie-

możliwić postęp. Każdy, kto próbuje poddać analizie próbę konstrukcji jakiegokolwiek tożsamości, musi mieć świadomość, że, gdy podejmuje tę kwestię, jego lub jej własna tożsamość natychmiast staje pod znakiem zapytania. Czy to możliwe, by sama „tożsamość” była problemem, którego żadne „poszukiwanie tożsamości” nigdy nie rozwiąże? Czy to możliwe, by każde poszukiwanie tożsamości nie było niczym innym jak próbą poradzenia sobie z niejednoznacznością charakteryzującą każdą identyfikację z grupą, do której poszukiwacz niejednoznacznie należy?

Przełożył Sławomir Masłoń