

HEGEL DERRIDY - RADYKALNA KRYTYKA RADYKALIZMU

- Bogna Choińska -

1. Metoda dekonstrukcyjna

Projekt dekonstrukcji jest projektem skrajnie radykalnym. Jacques Derrida krytykuje całą dotychczasową metafizykę zachodu, metafizykę obecności czy tzw. logocentryzm w specyficzny sposób, jak gdyby od środka ukazując relacje między filozofowaniem a pismem, czyli językiem, którego „używa się” w filozofii i który niejako wymusza nie tylko rozwiązywanie, ale także samo formułowanie konkretnie określonej problematyki. Krytyka Derridy jest kontynuacją wyostrożonej na problemy języka świadomości modernizmu, w którym język wysunął się na pierwsze miejsce badań filozoficznych demonstrując swoją nieprzejrzystość i zmuszając nieraz do szukania prawdy gdzie indziej, poza słowami – w intuicji czy wierze religijnej¹. Krytyka Derridy jednak zwieńczyła (przekracza?) myślenie modernistyczne, gdyż dzięki niej okazuje się, że owo poszukiwanie musi powrócić do języka, do wyrażań i słów, ponieważ dla homo symbolicus nie istnieje w tej materii żadna alternatywa. Ucieczka (pozorna) od symboli w sferę mythosu jest zdemaskowana przez dekonstrukcję jako czynność w zasadzie językowa, można powiedzieć, że samą tę ucieczkę wymusza tradycja metafizyczna pisma zachodu, tradycja zbudowana właśnie na opozycjach takich jak język – rzeczywistość, prawda – pozór czy wewnątrz – zewnątrz. Pismo jawi się tu jako warunek wszelkiej wiedzy (także filozoficznej), warunek episteme, zatem chęć wyjścia poza pismo wpisana jest w pismo, i tylko na jego gruncie musi być tropiona i poddawana w wątpliwość.

Jest wreszcie dekonstrukcja także w pewnej mierze kontynuacją filozofii krytycznej (pokantowskiej), gdzie rozum poddany zostaje refleksyjnemu namysłowi, ale musi zostać także połączony z rozumną praktyką, w której samopoznanie nieodłącznie związane jest ze zmienianiem samego siebie. I wreszcie (co tutaj

¹ Chodzi oczywiście o filozofię tzw. przełomu antypozytywistycznego. Barbara Skarga twierdzi nawet, że już pozytywizm (którego prekursorem był David Hume) niejako zawiera w sobie źródła późniejszego zwrotu, znanego jako przełom antypozytywistyczny, por. Skarga [1978] s. 14.

najistotniejsze): oświecenie „nie może dążyć do tego, by procesy poznawania i zmieniania samego siebie, które zechce upowszechnić, jego samego (tzn. oświecenia – dop. B.Ch.) nie dotyczyły”². Jest to może uwaga marginalna w moim artykule, ale wydaje się, że beztróskie przypisywanie Derridy do nurtu anty-oświeceniowego jako zaprzeczenia tego wszystkiego, co w oświeceniu ważne, nazywanie go irracjonalistą czy postmodernistą (przy specyficznym rozumieniu postmodernizmu jako gloryfikacji absolutnej wolności) jest błędne, ponieważ, jak twierdzi Herbert Schnädelbach:

[...] oświecenie nie może po prostu usunąć kontroświecenia z własnych granic – nie uchylając własnym zasadom: argumentujące kontroświecenie mogłoby bowiem wydobyć coś, co pozwala oświeceniu oświecić samo siebie³.

Pewnie dlatego niektórzy badacze uważają, że Derrida ciągle jeszcze kontynuuje „niedokończony projekt nowoczesności”⁴ doprowadzając go do momentu nieprzekraczalnych już granic.

2. Radykalizm źródeł i radykalizm syntezy

Spróbuję wyjaśnić dwa rozumienia radykalizmu – heglowski i derridowski, odwołam się przy tym do pracy Włodzimierza Lorenca *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, by później przedstawić derridowską interpretację nauki Hegla o czasie i znaku, i zastanowić się, czy stanowiska obu filozofów nie są po prostu tak różne, jakby niemalże dysponowały innymi „korelatami wypowiedzi” (w sensie foucaultowskim)⁵ i co za tym idzie, czy krytyka Derridy nie jest po prostu w jakiś dziwny sposób nietrafiona.

Lorenc porównując filozofię Hegla z kierunkami postfenomenologicznymi (a zatem w jego interpretacji: filozofią Heideggera, Levinasa i Derridy) wprowadza rozróżnienie na radykalizm syntezy i radykalizm źródeł. Ten ostatni, zdaniem autora, charakteryzuje także twórczość Derridy. W jakim zatem sensie Derrida jest radykalny radykalizmem źródeł? Zdaniem Lorenca wkracza on na drogę zainicjowaną przez Husserla, pytając o podstawy, początek, arche, które być może znajdują się poza obszarem możliwej wiedzy. Radykalizm źródeł polega też na swoistym rozumieniu roli filozofii w refleksji nad naukami szczegółowymi, mia-

² Schnädelbach [2001] s. 21.

³ *Ibidem*, s. 22.

⁴ Stąd powtarzana za Norrisem teza, że Derrida jest kontynuatorem Kantowskiego krytycyzmu, że jego myśl wpisuje się w *niedokończony projekt nowoczesności*, Norris [2001].

⁵ Foucault [1977] s. 120.

nowicie ma ona stawiać takie pytania o fundament nauki, których ta ostatnia postawić sobie nie potrafi chcąc podążać drogą stałego rozwoju.

Francuski filozof następująco charakteryzuje swoją metodę badań tradycji filozoficznej (gramatologię):

[...] nauka o piśmie ryzykuje, by nigdy jako taka i pod tym mianem nie ujrzeć światła dziennego. By nie móc nigdy zdefiniować jedności swego projektu i przedmiotu. By nie móc nigdy napisać dyskursu o swej metodzie ani też opisać granic własnego pola⁶.

Ów chwiejny i dziwny status dekonstrukcji wynika z tego, że umożliwia ona badanie warunków możliwości i granic nauki o piśmie, ale granice przez nią badane są jej własnymi granicami i jednocześnie granicami nauki jako takiej. Gramatologia nie może sobie pozwolić na jakieś uprzywilejowane „metamówienie”, dlatego pozostaje raczej praktyką kwestionującą także siebie samą jako naukę czy po prostu demaskującą siebie jako uwikłaną w pismo podobnie jak wszelkie inne formy dyskursu naukowego. Dekonstrukcja jest krytyką i to w pewnym sensie wyłącznie negatywną krytyką, gdyż nie dąży do przeciwstawienia się tradycji filozoficznej po to, by sformułować nowe rozwiązania czy by wykazać ich błędność, lecz jedynie po to, by doprowadzić ją do kresu możliwości, do granic, spoza których nie może ona wyjść, jeśli chce pozostać sobą. Każdy tekst poddany dekonstrukcji ukazuje w wyniku tej działalności jedynie swoją własną niemożliwość, czyli pozostawanie w ramach opozycji pisma. Działalność Derridy można zatem określić jako wykazanie niemożliwości uprawiania filozofii poza językiem, a co za tym idzie pytanie o źródła doprowadza do tezy, że: „Wartość transcendentalnego »arche« objawić ma swą konieczność, by zaraz potem zostać przekreślona i postawiona pod znakiem zapytania”⁷. Owo „postawienie pod znakiem zapytania”, owo konieczne zatrzymanie się podczas interpretacji na tzw. „pępku snu”⁸ (jak poetycko określił to za Freudem Derrida) wydają się tu być celem samym w sobie.

Zanim przejdę do omówienia derridowskiej interpretacji heglizmu, chciałabym jeszcze krótko scharakteryzować radykalizm syntezy, który zdaniem Lorenca można przypisać Heglowi i, co ważne, uznać Hegla za najbardziej typowego i jednocześnie najbardziej radykalnego przedstawiciela filozofii „syntetycznej” czy holistycznej, gdyż: „symbolizuje całokształt dążeń tradycji filozoficznej i zarazem

⁶ Derrida [1988] s. 272.

⁷ Lorenc [1994] s. 199-200.

⁸ Por. Derrida [1996].

w największym stopniu urzeczywistnia jej intencje”⁹. Lorenc pisał, że o ile radykalizm źródeł polega na „szukaniu tego, co umożliwi samo istnienie przedmiotu badań nauki”, o tyle radykalizm syntezy „podąża ku widzeniu nauki w ramach szerszej całości”¹⁰, zatem zadaniem filozofii holistycznej jest integracja poznania w jedną całość, a nawet integracja w jeden system wszystkiego, co bytuje. Dlatego Hegel jako przedstawiciel aprioryzmu nie uznawał nauk szczegółowych za prawdziwą wiedzę, taka wiedza zawarta może być tylko w systemie filozoficznym obejmującym między innymi filozofię przyrody czy historiozofię. W *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegel pisał:

[...] ażeby przy rozpatrywaniu niższych stopni, określenia uczynić dostrzegalnymi podług ich empirycznego istnienia, staje się niezbędne wspomnienie o tym, co wyższe, gdzie istnieją one jedynie jako formy, i antycypowanie w ten sposób pewnej treści, która w rozwoju ujawnia się dopiero później¹¹.

System heglowski można określić za Gadamerem jako „ideał całkowitego wypowiedzenia”¹², ostatnie dzieło tak optymistyczne poznawczo. Ów optymizm przejawia się przede wszystkim w radykalnie koherencyjnym twierdzeniu, że prawda jest przewyższającą sprzeczności całością i (według niektórych interpretatorów) da się wyrazić w jednym właściwie zdaniu (jednocześnie analitycznym i syntetycznym): „Absolut jest to...” (gdzie podmiotem zdania byłby Absolut a orzecznikiem cały system heglowski)¹³. Pewnie z powodu tej radykalności opartej na ontologicznym założeniu monizmu absolutnego (rzeczywistość traktowana jako to, co rozumne) Hegel jest przez wielu współczesnych badaczy traktowany jako główny punkt ich krytycznych odniesień¹⁴.

3. Pisma Derridy i derridowska interpretacja heglizmu

Pisma Derridy można podzielić na dwie grupy, na co wskazuje wielu badaczy¹⁵. Pierwsza obejmuje próby wyjaśnienia samej metody dekonstrukcyjnej, są to

⁹ Lorenc [1994] s. 21.

¹⁰ *Ibidem*, s. 33.

¹¹ Hegel [1990] s. 18.

¹² Gadamer [1979] s. 41.

¹³ Lepieszkiewicz, Zienkiewicz [1990].

¹⁴ Koherencyjna teoria prawdy w wersji najradykalniejszej jest przypisywana Hegłowi, niemniej przeważają inne interpretacje: „czysty byt nie może być przedstawiony w zdaniu orzecznikowym typu: S jest P; jest on podmiotem bez orzecznika i nie daje się nawet ująć w tautologię”, Synowiecki [1975] s. 320.

¹⁵ Zawadzki [2001]

teksty o gramatologii, w których filozof próbuje wyjaśnić takie pojęcia (lub „niepojęcia”) jak pismo, różnica, znak, struktura czy właśnie gramatologia, pozostając przy tym świadomy swego tymczasowego uwikłania w logocentryzm i, co za tym idzie, kwestionując (na tym samym poziomie przekazu) ową metodę jako jakkolwiek rozumiany system. Drugą grupę tekstów i odmienną strategię stanowią eseje poświęcone pismom (często mniej znanym) filozofów czy pisarzy, gdzie Derrida próbuje wykazać, w jaki sposób zdeterminowane są one przez tradycję metafizyczną, czyli można tę kwestię ująć słowami Jonathana Cullera, że: „prace Derridy dotyczą przede wszystkim prawidłowości: struktur powtarzających się w różnego typu wypowiedziach, niezależnie od tego, o czym traktują te wypowiedzi i co na pozór głoszą”¹⁶, o każdym tekście (niezależnie od tego, „co na pozór głosi”) mówi się tu w ostateczności niemal to samo: mianowicie, że tekst jest „przesunięty” i nie może ujawnić, choćby w małym aspekcie, swojego sensu, gdyż sens jest tekstowi wtórnie narzucany, zarówno przez autora, jak i czytelnika. Inną konsekwencją tego rodzaju pisania jest fakt, że dzięki niemu zupełnie w innym świetle ukazuje się nam twórczość filozoficzna Platona, Husserla czy najważniejszego tu Hegla. Twórczość ta jest zanalizowana w taki sposób, że wynika z niej także coś więcej niż teza o „przesunięciu”: są to nowatorskie interpretacje, nowatorskie choćby na tyle, że po prostu czytelnik Derridy czasem może się na nie nie zgodzić. Wydaje się zatem, że taki rodzaj dekonstrukcyjnego pisania nawiązuje do tradycji także pozytywnie w tym sensie, że Derrida odnajduje w badanych tekstach pewne pomysły, które świadczą o przekraczaniu myślenia logocentrycznego, niemniej zawsze robi to z pozycji demaskatora tzn. pokazuje, że badany tekst zupełnie przypadkowo, mimowolnie ujawnia takie marginesy, które zbieżne są z poglądami samego interpretatora.

Krytyka Derridy dotyczy przede wszystkim całości projektu Hegla jako „zwieńczenia, kresu i spełnienia” metafizyki obecności, bowiem rozwój logocentryzmu rozpoczyna się od starożytności i kończy właśnie na Heglu (co oczywiście nie wyklucza faktu, iż późniejsi filozofowie także ciągle poruszali się w obszarze zdeterminowanym pojęciowo przez logocentryzm, tyle że Hegel był w tym najradykałniejszy). „Przymusowość” systemu Hegla ma zdaniem Derridy charakter powszechny, a zarazem „uzyskuje w nim najbardziej systematyczną i najbardziej przemożną postać”¹⁷. W eseju *Szyb i piramida. Wstęp do semiologii Hegla*, który mnie tu najbardziej interesuje, Derrida interpretuje Hegla jako myśliciela pisma oraz „radykalnej różnicy” (gdzie indziej z kolei, jak gdyby potwierdzając „nieświado-

¹⁶ Culler [1987].

¹⁷ Derrida [2002] s. 103.

ma” prawdę tekstu Hegla, nazywa go „ostatnim myślicielem książki a pierwszym myślicielem pisma”¹⁸). Jednakże wpisując system heglowski w minimalnej części w swój własny projekt, jednocześnie Derrida pokazuje jego aporetyczność, która nie jest tylko odzwierciedleniem wewnętrznej pracy dialektyki, lecz uwidacznia nie-dialektyczne i nieredukowalne „przesunięcie” pism Hegla, ich, w rozumieniu dekonstrukcji, paradoksalną podwójność.

Dialektyka Hegla jest próbą niejakiego zniesienia czasu i utożsamienia prawdy z bytem obecnym. Derrida pisze:

Czas, który zawiera w sobie już-nie i jeszcze-nie, jest złożeniem [...] O sensie czasu w odniesieniu do terażniejszości myśli się jako o nie-czasie. I nie może być inaczej; żaden sens (jakkolwiek się go rozumie – jako istotę, jako znaczenie dyskursu, jako kierunek ruchu pomiędzy archią i telos) nigdy nie mógł być pomyślany w historii metafizyki inaczej niż na podstawie obecności i jako obecność¹⁹.

To „metafizyczne zamknięcie” na czas, traktowanie go jako tego, który „przydarza się obecności” stanowi czasowy paradoks, który w dialektyce heglowskiej, zdaniem Derridy, zostaje nie tyle zniesiony, co powtórzony. Heglowskie pojęcie jako absolutna podmiotowość to „władca, który myśląc o sobie samym, nie jest podporządkowany żadnej obiektywności, żadnej zewnętrżności i trwa w bezruchu w nieskończonym ruchu koła i powrotu do siebie”²⁰.

Określając bycie jako obecność, zdaniem francuskiego filozofa, metafizyka traktowała znak językowy po macoszemu, jako pośrednictwo, przejście, coś, co istnieje tylko ze względu na sens czegoś innego, „jako prowizoryczne odniesienie jednej obecności do innej²¹”. Analogicznie do czasu, który oddzielił byt od samego siebie, znak poróżnił te obecności, aby je ponownie następnie połączyć, to właśnie znak miał umożliwić idei powrót do Absolutu. Semiologia Hegla opiera się na teorii wyobraźni, obrazy zmysłowe są jak gdyby pobierane z zewnątrz i zatrzymywane, aby stać się własnością świadomości, upojęciowione wracają do niej i stanowią jej część. Jest to kolejny paradoks, gdyż obrazy te są jednocześnie biernie przyjmowane i wytwarzane przez inteligencję, pozostaje ona otwarta i zamknięta zarazem. „Fantazja znakotwórcza” to nic innego, niż próba określania czegoś, co jest, jako rzeczy, to, słowami Derridy: „spontaniczne tworzenie tego, co

¹⁸ Derrida [1997] s. 283.

¹⁹ Derrida [1992] s. 82.

²⁰ *Ibidem*, s. 84.

²¹ *Ibidem*, s. 102.

ma być widziane, przez to, co samo posiada zdolność widzenia i odbierania”²². Ta praca zostaje przez Hegla ograniczona ramą dialektyki: znak istnieje tylko ze względu na prawdę, jest jej zewnętrzną szatą, a sam w sobie ma charakter jedynie formalny i przejściowy, więc nie jest jako taki wart zainteresowania

O ile symbol (dla jasności dodam, że chodzi o peirce`owską ikonę²³) ma, według Hegla pewne cechy wspólne z tym, co przedstawia, o tyle znak jako znaczący jest zupełnie różny od swego znaczenia, jest w tym sensie arbitralny, dlatego Derrida wielokrotnie przyrównuje jego funkcję w heglowskim systemie do kamiennego grobowca (piramidy), w którym zostało złożone żywe ciało znaczenia, a który zupełnie nie przypomina owego znaczenia, na które składa się przecież także „żywa” empiryczność²⁴. Tworzenie znaków jest zatem pracą bardziej wolną niż tworzenie symboli, jest „zniesieniem świata zmysłowego przekształconego odtąd w obecność”²⁵. Inteligencja stwarza znak i neguje („luzuje”) zmysłowość przestrzennego oglądu. Widać tu, jak znak odgrywa rolę analogiczną do roli czasu, o czym wspominałam – „Czas jest tym, co zechce wypowiedzieć przestrzeń”²⁶. Zadaniem znaku jest zarazem zniknąć i trwać (Husserlowska intencja znaczeniowa, „przezroczystość znaku”, „znikanie istnienia w trakcie istnienia”) – zniknąć na rzecz znaczenia i jednocześnie do tego znaczenia ciągle przenosić, ciągle o nim przypominać, dlatego znak, co podkreśla Derrida w swojej interpretacji, jest żywiołem czasowości jako takiej.

A jaka substancja znacząca najlepiej urzeczywistni się jako sam czas? Przecież dźwięk, dźwięk zluzowany ze swojej naturalności i powiązany z odniesieniem ducha do samego siebie, psyche, jako podmiot dla siebie i sam siebie poruszający [...]²⁷.

Istotą semiologii heglowskiej jest zatem uprzywilejowanie mowy kosztem pisma, ponieważ pismo, za Platonem określane jako rozleniwiające pamięć, jest czymś bardziej konkretnym i nie daje się tak łatwo zredukować do swojej roli wyłącznie przenoszącego znaczenia. Zapis trwa, zaś dźwięk przemija, nie ogranicza pracy dialektyki swym upartym trwaniem, kończy się w pewnej chwili i w niczym nie przypomina tworu przyrody: zmysłowej czy materialnej rzeczy. Język pisany jest

²² *Ibidem*, s. 111.

²³ Peirce [1997].

²⁴ Derrida [1992] s. 118.

²⁵ Hegel [1982] s. 464.

²⁶ Derrida [2002] s. 124.

²⁷ *Ibidem*.

tu potraktowany jedynie jako uzupełnienie języka właściwego, dźwiękowego, a w ten sposób, zdaniem Derridy, Hegel wpisuje się w demaskowany przez francuskiego filozofa fonocentryzm w teorii języka.

Kilka słów podsumowania tez Derridy o Heglu. Krytyka dekonstrukcyjna próbuje uzasadnić dwie kwestie. Po pierwsze, że cała koncepcja Hegla jest nie do przyjęcia, ponieważ stanowi największe w historii filozofii siedlisko przemocy językowej. Po drugie, że ta przemoc polega na charakterystycznym, systemowym uprawianiu filozofii i ponad to *explicite* wyłożonym (co prawda na „marginesach”) w pismach Hegla poglądzie na język tzn. na sprowadzeniu znaku do roli jego przejrzystego znaczenia. Przy czym ważne jest, że choć Hegel w jak gdyby „nieświadomej” warstwie tekstu, zdaniem francuskiego filozofa, podważył swój system wikłając się w aporie, to jednak system ten funkcjonował w kulturze Zachodu w swoim jawnym sensie. Derrida w jednym z wywiadów powiedział: „Czego nam potrzeba, to innego określenia, zgodnie ze zróżnicowanym systemem, skutków idealności, znaczenia, sensu i referencji”²⁸. A skutki owej idealności najbardziej powiązane są właśnie ze spójnym systemem, w którym z góry zakłada się to, co ma go ustanowić. Inna sprawa, że Derrida tropiąc językowe nadużycia ma cele raczej pozanaukowe (jeśli naukę rozumiemy w ścisłym, pozytywistycznym znaczeniu), przede wszystkim etyczne, co wyraźnie widać w jego późniejszej twórczości.

4. Dialog radykalizmów?

Interpretacja fragmentów pism Hegla dokonana przez Derridę była niejednokrotnie podważana jako zwyczajne uproszczenie heglizmu²⁹. Zarzuca się Derridzie, że walczy z pewnym projektem metafizyki, który tak naprawdę może być tworem jego wyobraźni, jak można by po heglowsku powiedzieć: czyni z metafizyki obecności pojęcie czysto formalne, które zawiesza „luzowanie”, idealizację, „odzyskanie logosu w obecności dla siebie i nieskończonej paruzji”³⁰. Być może wypracowane przez dekonstrukcję pojęcie „metafizyki obecności” przypomina nieco arytmetyczne formalizacje, o których Hegel pisał, że: „wszystkie połączenia i różnice odnoszące się do jej przedmiotu nie są zawarte w samym przedmiocie, lecz narzucone mu zostają w sposób całkowicie zewnętrzny”³¹.

²⁸ Derrida [1997] s. 63.

²⁹ Schnädelbach [2006].

³⁰ *Ibidem*, s. 145.

³¹ Hegel [1967] s. 316.

Chciałabym w tym miejscu poruszyć ważne zagadnienie, mianowicie uważam, że należałoby zapytać, czy taka krytyka heglizmu jest w ogóle uprawniona, skoro krytykujący i krytykowany poruszają się na tak różnych polach intelektualnych i dysponują tak odmiennymi odniesieniami w swoich dyskursach. Czy radykalizm źródeł i radykalizm syntezy we wzajemnej polemice nie są niczym przysłowiowa gęś rozmawiająca z prosięciem? Oczywiście zawsze można powiedzieć, że w końcu na tym polega uprawianie filozofii, na dialogu, a nie, jak chcieliby niektórzy filozofujący filologowie, wyłącznie na interpretowaniu, przepisywaniu tego, co napisał ktoś inny³². Ale czy w tym przypadku można mówić jeszcze o dialogu³³?

Hegel tak charakteryzował swoją założeniowość: „Podział (nauk – dop. B.Ch.) tak samo jak prezentacja (idei – dop. B.Ch.), z której ma być wzięty, jest czymś antycypowanym”³⁴. Derrida uważa, że ma prawo krytykować Hegła, ponieważ ten ostatni czynił nazbyt radykalne założenia w swoim systemie, której to pułapki francuski dekonstrukcjonista rzekomo unika. Ale na taką krytykę Hegel mógłby odpowiedzieć, że to właśnie radykalizm źródeł jest projektem pełnym nie tylko podejrzliwości, ale i założeń, oraz że należałoby: „ustosunkować się nieufnie do tej nieufności i zastanowić się nad tym, czy obawa przed błędem nie jest tu sama błędem”³⁵. Założenia filozofii sceptycznej³⁶ są według Hegła następujące: zakłada się tu jako punkt wyjścia, że poznanie zapośredniczone przez język jest różne od tego, co poznawane i różne od nas samych, tym samym zakłada się też nietożsamość absolutu (czy noumenu) i poznania. Są to założenia, w mniemaniu Hegła, bardzo mocne, tyle że zupełnie inne niż jego własne. Dlatego Hegel filozofię sceptyczną określa na podobieństwo stanu pozostawiania w sprzeczności, zawieszenia, które nie może pogodzić tendencji pana i niewolnika, nie umie dokonać syntetycznego zjednoczenia podmiotu i przedmiotu wiedzy³⁷. Derrida co

³² Schnädelbach [2001] s. 121.

³³ Nasuwa się tu porównanie dwóch odmiennych koncepcji dialogu: hermeneutycznej i dekonstrukcyjnej. O ile w pierwszej zakłada się możliwość porozumienia, a gwarantem tej możliwości jest fakt, że chodzi zawsze „o rzecz samą”, przedmiot dialogu, co do którego można się pojednać; o tyle w rozumieniu dekonstrukcji z powodu nieistnienia owego przedmiotu dialogu, o takim pojednaniu nie może być mowy, przyjęcie konkretnego stanowiska jest zawsze kwestią wyboru pomiędzy skrajnymi opcjami. Autorce artykułu bliższe jest to drugie rozumienie dialogu, por. Dybel [2004].

³⁴ Hegel [1981] s. 402.

³⁵ Hegel [1963] s. 95.

³⁶ Sądzę, że dekonstrukcja jako przedstawicielka radykalizmu źródeł jest w dużej mierze filozofią sceptyczną, przynajmniej w tym punkcie, na który kładzie nacisk Hegel – chodzi o owo zawieszenie sądu, absolutną nierozstrzygalność jako cel wszelkiego filozofowania.

³⁷ Sordyl [strona internetowa].

prawda deklaruje, że jego koncepcja „différance” (jako „nie-pojęcia”) nie jest żadnym założeniem, a właśnie brakiem założeń, manifestacją konieczności zakończenia drogi ku źródłom, ale jak pisze Lorenc, trudno zgodzić się na to, że sens zabiegów dekonstrukcji jest oczywisty „dla każdego i sam przez się”. W tekście poświęconym filozofii Heideggera, Derrida twierdzi, że nieraz samo postawienie pytania oparte jest na założeniach (chodzi w tej pracy o pytanie o znaczenie czasu, które zadawała sobie filozofia logocentryczna³⁸). Można zatem zarzucić także Derridzie, że pytając o źródła wszelkiej wiedzy, apriorycznie bierze pod uwagę, zakłada i nie potrafi uwolnić się od uprzedniości odpowiedzi o nieprzystawalności języka i rzeczywistości jakkolwiek rozumianej³⁹.

Dlatego sędzę, że argumenty Hegla jak najbardziej uderzają w Derridę, gdyż zdaniem Hegla stoicyzm (zostawienie świata samemu sobie) i przede wszystkim dopełniający go sceptycyzm (epoche sądów o świecie) to w zasadzie próby porzucenia odpowiedzi na pytania źródłowe, próby w dużej mierze zdeteterminowane samą uprzednią interpretacją tych pytań. Od siebie już dodam, że w przypadku dekonstrukcji (zwłaszcza tej wczesnej) być może jest to w ostateczności zbycie źródłowych pytań... historycznym śmiechem⁴⁰. „W sceptycyzmie świadomość doświadcza tego, że jest świadomością w samej sobie sprzeczną”⁴¹ – czy te słowa z „Fenomenologii ducha” nie powinny odnosić się także do twórczości Derridy?

Wydaje mi się, że radykalizm syntezy i radykalizm źródeł to podejścia tak różne, że zupełnie do siebie nie przystające, innymi słowy, jeśli już się stanie po którejś ze stron to tym samym nie można „dogadać się” z drugą stroną. Natomiast Lorenc w przywoływanej już pracy proponuje zachować stanowisko pośrednie między dwoma radykalizmami, między skrajną powagą (Hegel) i całkowitym brakiem powagi (Derrida), ponieważ dziś nie jest już możliwe tak radykalne uprawianie filozofii. Pomimo tego autor nie przedstawia jasno na czym miałyby zasadzać się jego kompromisowe podejście, przywołuje jedynie koncepcję Merleau-Ponty`ego, ale podsumowuje ją następująco: „jego fenomenologia nie stanowi zadowalającego połączenia zasady źródłowości z dążeniem ku syntezie”⁴². Pominając fakt pewnej nieatrakcyjności filozoficznej takiego umiarkowanego stanowi-

³⁸ Derrida [1981] s. 83.

³⁹ Por. Choińska [2009].

⁴⁰ O historyczności współczesnej filozofii francuskiej pisał między innymi Andrzej Miś, por. Miś [1994].

⁴¹ Hegel [1963] s. 239.

⁴² Lorenc [1994] s. 280.

ska, rozstrzygnięcie problemu możliwości wypracowania kompromisu, o ile w ogóle jest możliwe, wymaga nie tyle odrębnego artykułu, co całej debaty filozoficznej. Pragnę tutaj jedynie zaznaczyć, że o ile radykalizmy odróżnia się na podstawie ich stosunku do nauki, kompromisowe pomiędzy nimi stanowisko wydaje się trudne do uzgodnienia. Opozycją dla teorii ciągłego przyrostu naszej wiedzy (Hegel) jest w ostateczności relatywizm wynikający z podkreślenia niewspółmierności paradygmatów. Alan Sokal i Jean Bricmont zastanawiając się nad genezą relatywizmu silnego programu socjologii wiedzy, dochodzą do wniosku, że za ów relatywizm odpowiedzialni są tacy myśliciele jak: Popper, Kuhn, Feyerabend, myśliciele, którym, jeśli wierzyć ich deklaracjom, radykalizm relatywistyczny był chyba obcy, a którzy mimo to sytuują się po jego stronie⁴³.

Póki co pozostają nam zatem dwie możliwości: albo opowiedzenie się po stronie systemowości, albo po stronie poszukiwania źródeł, przy czym ta druga opcja może doprowadzić do trwałego zawieszenia sądu, do sceptycyzmu. Postulat kompromisu pozostaje jak dotąd jedynie pobożnym życzeniem i nie wiadomo do końca na czym ów kompromis miałby polegać.

Bibliografia

- Choińska [2009] – B. Choińska, *Dekonstrukcja i hermeneutyka*, [w:] *Hermeneutyczna tradycja filozofii*, H.T. Mikołajczyk, M. Rembierz (red.), Słupsk 2009.
- Culler [1987] – J. Culler, *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich*, tłum. M.B. Fedewicz, „Pamiętnik Literacki” (4) 1987.
- Derrida [1996] – J. Derrida, *Resistances de la psychanalyse*, Paryż 1996.
- Derrida [1997] – J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpetą*, tłum. A. Dziadek, Bytom 1997.
- Derrida [1998] – J. Derrida, *Pismo avant la lettre*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” (1-3) 1988.
- Derrida [2002] – J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek i in., Warszawa 2002.
- Dybel [2004] – P. Dybel, *Dekonstrukcja a hermeneutyka*, [w:] *idem, Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa Georga Gadamera*, Kraków 2004.
- Foucault [1977] – M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977.
- Gadamer [1979] – H.G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?*, [w:] *idem, Rozum, słowo, dzieje*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1979.
- Hegel [1963] – G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1963.

⁴³ Por. Sokal, Bricmont [1998].

- Hegel [1967] – G.W.F. Hegel, *Logika*, t. I, tłum. A Landman, Warszawa 1967.
- Hegel [1990] – G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Lepieszkiewicz, Zienkiewicz [1990] – J. Lepieszkiewicz, D. Zienkiewicz, *Cztery stopnie koherencjonizmu*, „*Studia Filozoficzne*” (1) 1990.
- Lorenc [1994] – W. Lorenc, *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Warszawa 1994.
- Miś [1994] – A. Miś, *O genezie współczesnego antyhumanizmu*, [w:] *Derridiana*, B. Banasiak (red.), Kraków 1994.
- Norris [2001] – Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybysławski, Kraków 2001.
- Peirce (1997) – Ch.S. Peirce, *Klasyfikacje znaków*, [w:] *idem, Wybór pism semiotycznych*, tłum. R. Mirek, Warszawa 1997.
- Schnädelbach [2006] – H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, tłum. A.J. Noras, Warszawa 2006.
- Schnädelbach [2001] – H. Schnädelbach, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Skarga [1978] – B. Skarga, *Wstęp*, [w:] *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, B. Skarga (red.), Wrocław 1978.
- Sokal, Bricmont [1998] – A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1998.
- Sordyl [strona internetowa] – K. Sordyl, *Prawda jest całością – koncepcja prawdy w „Fenomenologii Ducha” Hegla*, dostępne na: <http://wiedzaiedukacja.eu/archives/20265>.
- Synowiecki [1975] – A. Synowiecki, *Logika Hegla a metafizyczna i dialektyczna koncepcja bytu*, [w:] *Hegel a współczesność*, T. Jaroszewski, R. Palacz, T. Płuzański (red.), Warszawa 1975.
- Zawadzki [2001] – A. Zawadzki, *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XX wieku*, Kraków 2001.