

Agata Janaszczyk

Studium, czyli otwarcie na kresy człowieka

Nowa Krytyka 13, 317-321

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Agata Janaszczyk

Uniwersytet Łódzki

Studium, czyli otwarcie na kresy człowieka

Jacek Gutorow: *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*. Uniwersytet Opolski, Opole 2001, ss. 151

Jacek Gutorow, przytaczając definicję studium: „dzieło nie mające charakteru wykończonyj kompozycji, często będące pracą przygotowawczą; szkic”¹, chce, aby jego książkę *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, w całości traktować w kontekście owej definicji. Otwarty charakter studium, jak podkreśla autor, wskazuje na to, iż, po pierwsze, stawia ono pytania, które są pretekstem do rozpoczęcia rozmowy. Tym samym, po drugie, wymaga się dopełnienia w postaci czytelnika. Po trzecie zaś, forma studium nie rości sobie pretensji do niekwestionowanego charakteru.

Jak wskazuje tytuł książki, Gutorow stawia pytanie o kresy człowieka, pytanie, którego ważkość i problematyczność każdego czyni „kontrsygnatariuszem”, bez względu na to, czy sięgniemy po omawianą pozycję. Jest ona jedynie pretekstem do rozważań nad humanizmem, który zostaje ujęty w spe-

cyficznej dla dekonstrukcji perspektywie. Wbrew powszechnym sądom dotyczących myśli Derridy nie oznacza to jednak, iż problem ten ogranicza się jedynie do poststrukturalnych i postmodernistycznych dywagacji. Odnajdując w rozważaniach Derridy wątki myśli Eckharta, Kierkegaarda, Heideggera czy Levinasa, autor ukazuje uwikłanie dekonstrukcji w problemy związane z egzystencją człowieka. Gutorow wydobywa aspekt etyczny i religijny rozważań Derridy, podkreślając, iż jest on *implicite* zawarty w jego pismach. Podkreślając owe egzystencjalne, etyczne i religijne aspekty dekonstrukcji, autor esejów zaznacza tym samym, że nie można traktować jej jedynie jako strategii. Odczytanie myśli Derridy w takim kontekście nie rości sobie pretensji do niekwestionowanego charakteru. Autor wielokrotnie podkreśla, iż zdaje sobie sprawę z problematyczności rozważań zawartych w swojej książce.

Gutorow próbuje ukazać, iż oskarżenia kierowane pod adresem Derridy, a dotyczące tego, iż dekonstrukcja jest

¹ J. Gutorow: *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*. Opole 2001, s. 75.

wyrazem antyhumanizmu, nie są słuszne. Co prawda, twórca dekonstrukcji krytykuje tradycyjne rozumienie humanizmu, nie oznacza to jednak, iż opowiada się on za antyhumanizmem. Źródła takiej postawy Derridy autor doszukuje się w zainteresowaniu twórcy dekonstrukcji lekturą Heideggera.

Niemiecki filozof kwestionuje tradycyjne rozumienie humanizmu, który jest właściwie antropocentryzmem. Człowiek sytuuje się w centrum wszechświata, a konstytutywnym czynnikiem jego istoty jest poznanie. Antropocentryzm polega w tym przypadku na tym, iż człowiek zawłaszcza w akcie percepcyjnym świat, który charakteryzowany jest w kategoriach stałego, ukonstytuowanego bytu. Podobnie zresztą istota człowieka jest stała i zrozumiała sama przez się, a tym samym pojmowana jest jako niezmienny byt.

W ujęciu Heideggera istota człowieka polega na tym, iż zdolny on jest do myślenia bycia, nie zaś do myślenia bytu. Myślenie bycia jest myśleniem o czymś, a nie myśleniem czegoś, jakiegoś bytu. Charakterystyczne dla bycia jest to, iż wymyka się ono wszelkim próbom ujęcia i „nigdy nie może się zatrzymać”. Dlatego też istota człowieka nie może być czymś stałym, a jest raczej określana procesualnie i dynamicznie. Stanowi ona zadanie, cel, który można osiągnąć za sprawą przekraczania człowieka przez samego siebie. Heidegger kwestionuje więc

tradycyjne rozumienie humanizmu, ale jednocześnie nie jest orędownikiem antyhumanizmu, który ukazuje człowieka jako „wytwór działania zewnętrznych sił, na przykład stosunków społecznych (Marks), nieświadomych instynktów (Freud) czy języka (Foucault)”². Autor *Bycia i czasu* proponuje przewartościowanie tego, co nazywane jest humanizmem, a właściwie, jak zaznacza Gutorow, jest to zastąpienie humanizmu „problemem humanizmu”. Wyrazem owej problematyzacji humanizmu jest ek-sistencja, która oznacza dla Heideggera stanie-pozą-sobą, będące wykraczaniem w kierunku bycia.

Charakter ek-sistencji – zdaniem Derridy – dobrze określa francuskie słowo *les fins*, które oznacza zarówno „cel”, jak i „kres”. Derrida wykorzystuje tę dwuznaczność w eseju *Les fins de l'homme, czyli Kresy/cele człowieczeństwa*. Myślenie bycia jest dla Derridy oscylacją między obecnością i tożsamością a nieobecnością i dezintegracją, oscylacją między kresami, które jednocześnie stają się celami, a tymi są: człowiek i bycie. Kresem człowieka jest właśnie humanizm w tradycyjnym znaczeniu, gdyż jest on zapomnieniem o różnicy między byciem i bytem. Celem człowieka zaś jest przewyciężenie owego humanizmu, co możliwe jest dzięki myśleniu bycia. Tym samym rewaloryzacja znaczenia istoty człowieka opierałaby się na swojej dialektyce kresu i celu, dialektyce,

² Ibidem, s. 20.

która zarówno neguje istotę człowieka, jak i ją potwierdza. Niemniej twórca dekonstrukcji stwierdza, iż ek-sistencja nie jest rozwiązaniem problemu humanizmu. Dlatego też Derrida „odrzuca myśl o celu i zajmuje się przede wszystkim pokrętnymi perypetiami świadomości, wplątanej w nieskończoną grę różnic i pytań”³.

Jest to związane z tym, iż w myśli Heideggera Derrida wygrywa wątek różnicy między bytem a byciem oraz wątek niemożliwości uchwycenia owego bycia. Pierwszy z nich związany jest z kluczowym dla dekonstrukcji pojęciem *différance*. Drugi zaś dotyczy krytyki poznania, rozumianej jako zawłaszczanie tego, co zewnętrzne, bytu. Niemożność ujęcia bycia prowadzi do ważnego w dekonstrukcji pojęcia *nierozstrzygalności*, która jest „zasadniczą niemożnością poznania nie w sensie negatywnym (poznanie jest niemożliwe), lecz w sensie niemożności dojścia do jakichkolwiek wiążących konstatacji”⁴. Nie ma tu możliwości obiektywnego poznania bytu, który byłby rezultatem, odpowiedzią na akt poznawczy. Nierozstrzygalność związana jest z zawieszeniem, wzięciem w nawias, z myśleniem, które porusza się w sferze nieskończonych możliwości.

Gutorow ukazuje związek owej nierozstrzygalności z pojęciem melancholii, które odsyła do myśli Kierkegaarda. Dla duńskiego filozofa melan-

cholia to właśnie niemożliwość dokonania wyboru, która jest charakterystyczna dla postawy estetycznej. Przekroczeniem niedojrzalej postawy estetycznej jest postawa etyczna, która jest postawą odpowiedzialną. To, co, jak się wydaje, wspólne jest Derridzie i Kierkegaardowi, to, po pierwsze, nierozstrzygalność, po drugie zaś odpowiedzialność. Niemożliwość dokonania wyboru obu filozofom jest bliska, a jej charakter, choć określane jest negatywnie, okazuje się zarazem czymś koniecznym. O ile jednak w przypadku Kierkegaarda owa konieczność związana jest z podjęciem decyzji, wyboru, który daje początek postawie odpowiedzialnej, o tyle w przypadku Derridy to owa nierozstrzygalność rodzi postawę odpowiedzialną. Odpowiedzialność⁵ jest tu rozumiana w kontekście filozofii Levinasa jako odpowiedzialność wobec tego, co nieskończenie inne, drugie. Owa odpowiedzialność oznacza otwartość na nieskończoność tego, co inne, i dlatego też moment decyzji nigdy nie ma rozstrzygającego charakteru. Gutorow pisze, że „sam «moment decyzji» nie tyle nie interesuje Derridy, co raczej nie może być przez niego określane, wybór bowiem należy do każdego z nas”⁶ i zależy od przygotowania czy raczej specyficznie rozumianego obo-

⁵ Szósty esej ukazuje między innymi problem odpowiedzialności w kontekście myśli J. Patocki. J. Gutorow analizuje w owym esejem związek Derridy z czeskim filozofem.

⁶ Ibidem, s. 50.

³ Ibidem, s. 41.

⁴ Ibidem, s. 42.

wiązku gościnności wobec tego, co inne, nowe. Jak się wydaje, to właśnie za sprawą podejmowania przez Derridę dialogu z myślą Levinasa można mówić o specyficznym rozumianym etycznym kontekście dekonstrukcji. Dla Levinasa, jak podkreśla Gutorow, etyka⁷ jest „bezw warunkowym otwarciem się na bliźniego, nieskończoną gościnnością”⁸. Pojęcie gościnności związane jest z przyjaźnią, która jest relacją z drugim, innym, i opiera się na szacunku. Za sprawą wprowadzenia przez Derridę *différance*, będącej nieskończonym poróżnianiem i pomnażaniem, szacunek wobec innego polega na tym, iż nie uprzedmiotawia, nie umieszcza się owego innego w polu własnego „ja”⁹. Z pojęciem gościnności związane jest także to, co Derrida nazywa darem, będącym bezinteresownym i odpowiedzialnym wyjściem ku innemu.

Différance i nierozstrzygalność są, jak się wydaje, niezwykle ważnymi elementami problematyki kwestii humanizmu. Ukazanie owych elementów w kontekście myśli Heideggera, Kierkegaarda i Levinasa odsłania specyficznym rozumianym, etyczny wymiar humanizmu, który określany jest jako afirmacja i odpowiedzialność względem tego, co nieskończenie inne. Dla Derridy jednak styl to człowiek. A za-

tem rozważania dotyczące problemu humanizmu nie mogą pominąć analiz językowych. Twórca dekonstrukcji rozpoczyna zazwyczaj swe analizy od badania języka, w jakim wypowiedziany został dany problem. Krytyka tradycyjnie rozumianego humanizmu jest również krytyką metafizycznego języka, a tym samym problematyzacją humanizmu, której podejmuje się Derrida, wymaga posługiwania się specyficznym sposobem argumentacji. Gutorow zwraca uwagę na podobieństwa między językiem Derridy a językiem mistyków żydowskich i językiem teologii negatywnej¹⁰. Pierwsi posługują się grami słownymi, paradoksami, sprzecznymi twierdzeniami, odpowiadaniem pytaniem na pytanie, teologia negatywna zaś charakteryzuje się paradoksem połączonym z przemilczeniem, niedopowiedzeniem. To, co łączy oba „dyskursy” z dekonstrukcją, to problem niewyraźności, nieskończenie Innego. I tak jak w przypadku mistyki żydowskiej i teologii negatywnej nie ma mowy o ateizmie, tak w przypadku Derridy nie mamy do czynienia z antyhumanizmem. Konsekwencją zaś owego oskarżenia Derridy o antyhumanizm jest równie niesłuszne stwierdzenie, iż myśl Derridy jest „dekonstrukcją śmierci”, co wykazuje w szóstym eseju Gutorow.

⁷ Piąty esej ukazuje różnicę między starożytnym a dialogicznym rozumieniem etyki.

⁸ Ibidem, s. 72.

⁹ Ibidem, s. 69.

¹⁰ Podobieństwom i różnicom między dekonstrukcją a teologią negatywną autor poświęca cały piąty esej. W szczegółowy sposób porównuje myśl Derridy z niemiecką mistyką mistrza Ekharta.

Książka *Na kresach człowieka. Sześć esejów* po raz kolejny otwiera dyskusję nad humanizmem; tym razem problem ten ukazany jest w kontekście współczesnej myśli francuskiej. Autor

próbuje walczyć ze stereotypami dotyczącymi dekonstrukcji, ukazując jej egzystencjalne, etyczne aspekty.

Agata Janaszczyk
Uniwersytet Łódzki

Fenomenologiczny przyczynek do przewyciężenia hierarchicznego sposobu myślenia

Piotr Łaciak: *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*. Baran i Suszyński, Kraków 2001, ss. 158

To, co, jak się wydaje, jest specyfiką myślenia w ogóle, to powoływanie dualności, binarnych opozycji i dychotomicznych podziałów. Takie przeciwieństwa jak np. istota – zjawisko, prawda – fałsz, centralne – marginalne, źródłowość – wtórność, obecność – nieobecność, wskazują na swoistą cechę myślenia, którą jest biegunowość. To za jej sprawą pary przeciwstawnych pojęć stają się konstytutywnymi i niejako strukturalnymi czynnikami spekulatywnego dyskursu. A zatem określenie charakteru owej biegunowości myślenia powinno, jak się wydaje, stanowić nieodłączny element krytycznego namysłu nad historią idei.

Problem ten jest punktem wyjścia dla rozważań współczesnej krytycznej myśli francuskiej. To właśnie metodologiczny aspekt dekonstrukcji w po-

dwójny sposób eksponuje niedoceniane zagadnienie biegunowości myślenia.

Po pierwsze, strategiczny charakter dekonstrukcji z konieczności odsyła do historii idei, która w kontekście rozważań nad biegunowością myślenia okazuje się systemem dychotomicznych opozycji. Wydobywając przykłady binarnych pojęć, Derrida próbuje określić to, co jest im wspólne. Tym samym próbuje określić biegunowy charakter myślenia. Niemniej jednak, choć dekonstrukcja czerpie materiał z tradycji filozoficznej, to jej krytyczny charakter nie ogranicza się jedynie do namysłu nad wybranymi przeciwieństwami pojęciowymi.

Po drugie, dekonstrukcja jako strategia proponuje pewne metodyczne posunięcia, które ukazują problematyczność, ale i ważkość tej, jak mogłoby się