

Włodzimierz Lorenc

Heidegger, Lévinas, Derrida - trzy krytyki filozofii Zachodu

Sztuka i Filozofia 5, 71-99

1992

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

II. Wokół Heideggera

Włodzimierz Lorenc

HEIDEGGER, LÉVINAS, DERRIDA — TRZY KRYTYKI FILOZOFII ZACHODU

Od początków XX wieku filozofia przygląda się sobie ze znaczną dozą krytycyzmu. Spotyka się nawet sądy, iż jej postęp ogranicza się w gruncie rzeczy do pogłębiania teoretycznej samowiedzy. Przewartościowywanie tradycji dokonywane jest przez różne tradycje myślowe, zaś krytyki ukierunkowane są nie tylko na wyniki filozofowania, ale sięgają samych jego podstaw. Dość powszechnie słyszymy o końcu filozofii, jej zmierzchu, zastąpieniu przez inne formy myślenia. Filozofia oskarżana bywa o przyczynianie się do powstania szeregu niekorzystnych trendów kultury, albo też czyni się ją wręcz odpowiedzialną za szereg negatywnych zjawisk życia społecznego ujawniających się w naszym stuleciu.

Rzeczą naturalną dla filozofa jest potrzeba zastanowienia nad racjami i prawomocnością owych krytyk, tym bardziej, iż szereg z nich formułowanych jest w sposób daleki od tradycyjnych kanonów pracy filozofa. Można nawet odnieść wrażenie, iż niektóre z nich stronią od poddania się regułom spokojnej oceny siły poszczególnych argumentów i kierują się ku środowiskom pozafilozoficznym, szukając tam zrozumienia i poklasku. Niektóre z tych krytyk nie roszczą sobie zresztą praw do filozoficzności, obwieszczają radykalne przekroczenie sfery dyskursu filozofii i nie zamierzają podlegać jego rygorom.

Moje zamierzenie polega na przyjrzeniu się trzem głośnym krytykom tradycyjnego modelu filozofowania, jakie zawarte są w pracach Heideggera, Lévinasa i Derridy. Ten wybór postaci nie jest przypadkowy. Wiąże się zarówno z radykalizmem ich spojrzenia na filozofię Zachodu jak i miejscem dzieł wspomnianych filozofów w aktualnym życiu

filozoficznym. Łączy ich zarazem istotne pokrewieństwo, zarówno bezpośrednie jak i pośrednie. Lévinas i Derrida pozytywnie powołują się na siebie nawzajem, a zarazem w znacznym stopniu zainspirowani są twórczością Heideggera. Z kolei dla całej trójki pierwszoplanową postacią filozofii XX wieku pozostaje Husserl. Dla Heideggera stanowił on punkt wyjścia i odniesienie pierwszych prac, zaś dla Lévinasa i Derridy dzieło Husserla pozostaje nadal żywe, a odwołania do jego poglądów stale obecne są w ich pracach.

Będę się starał zastanowić, na ile tradycyjna wizja filozofii musi się liczyć z dokonanymi przez nich krytykami, na ile zmuszona jest pod ich wpływem do przeformułowania swego pola badań. Mówiąc najkrócej, spróbuję stanąć po stronie tradycji, ale nie w tym znaczeniu, bym chciał jej bez reszty zaufać i bronić jej racji, lecz w tym jedynie, że staram się potraktować serio niektóre z kryteriów myślenia stanowiące przesłankę dotychczasowego sposobu filozofowania. Nie przeczę, że w mojej postawie obecny jest element tradycjonalizmu. Wypływa on z przekonania, że zarówno w myśleniu jak i całej kulturze mamy do czynienia z momentem ciągłości tak, iż element nowy nigdy nie może być całkowitym odrzuceniem tego, co uprzednie. W myśleniu wychodzimy zawsze od stanu będącego produktem przeszłości i wkraczanie w nową fazę nie może być ominięciem tego, co zastane, lecz tylko jego przetworzeniem i przewycięzeniem. Opowiadając się za nowym sposobem myślenia musimy być przekonani, iż stary się przeżył, co zakłada istnienie określonych kryteriów. Jako filozofowie chcący rozumieć proces, w którym uczestniczymy, musimy w każdym razie zakładać ich istnienie. Inaczej grozi nam dowolność, subiektywizm, zanik możliwości porozumienia.

HEIDEGGER: PROBLEM METAFIZYKI

Nazwanie Heideggera krytykiem filozofii Zachodu nie jest wcale oczywiste. W niektórych pracach pisze on bowiem, że nie ma wcale zamiaru krytykować filozofii i dotychczasowych jej postaci nie uważa za fałszywe, gdyż filozofii nie można przeceniać i żądać od niej zbyt wiele. Ponieważ jego wypowiedzi na temat filozofii są zróżnicowane w różnych okresach twórczości, to i stosunku do filozoficznej tradycji nie daje się potraktować w sposób globalny. Różnice tego ustosunkowania są zbyt

wielkie, od sytuowania się wewnątrz obszaru filozofii przechodzi Heidegger do perspektywy wyraźnie zewnętrznej.

Zacznę jednak od spraw terminologicznych. Otóż mówiąc o filozofii używa on najczęściej terminu „metafizyka”. Pisze, że filozofia to po prostu metafizyka¹, albo też używa tych terminów prawie w sposób zamienny². Sytuacja ta ma miejsce na różnych etapach jego drogi myślenia i nie zmienia się w jakiś zasadniczy sposób nawet przy modyfikacji sensu przypisywanego metafizyce, ani przy przejściu od wewnętrznej do zewnętrznej perspektywy przypatrywania się filozofii. O ile na etapie do tzw. *zwrotu* z około 1930 roku sytuował swe dokonania w ramach filozofii i przypisywał im status „uruchomionej metafizyki, w której osiąga ona siebie samą”, to później patrząc dziejowo na metafizykę w analogiczny sposób widział i filozofię. Różnica zakresów obu tych dziedzin polegałaby zatem na tym, iż „metafizyka” stanowi pojęcie zakresowo szersze niż „filozofia”. W *Kant a problem metafizyki* czytamy, na przykład, że metafizyka nie jest zespołem systemów i teorii stworzonych przez człowieka, lecz należy ją pojmować jako rozumienie bycia³. W okresie nieco późniejszym doda zaś Heidegger, iż metafizykę trzeba widzieć jako wyznacznik pewnej epoki dziejów, sposób, w jaki Europejczykom udziela się bycie. Filozofia ma natomiast sens bardziej teoretyczny. Dlatego daje się powiedzieć, że wszelka filozofia jest metafizyką (to, iż nie istnieje inna filozofia niż zachodnia, nie ulega dla Heideggera żadnej wątpliwości⁴), gdy nie jest wcale prawdą, aby wszelka metafizyka miała być filozofią. Całe to terminologiczne powikłanie zwiększane jest dodatkowo przez fakt zmiany stosunku Heideggera do metafizyki również i po zwrocie jego poglądów. Spraw tych nie mogę w tym miejscu wyczerpująco omówić i dlatego ograniczę się do zaznaczenia kwestii podstawowych.

Najogólniej rzecz biorąc można powiedzieć następująco: Początkowo Heidegger próbuje umieścić swą twórczość w granicach metafizyki. Dąży do stworzenia fundamentów dawnej metafizyki, ale fundamenty te nie mają przekraczać jej granic. Niektórzy mówią, iż dążąc do metafizyki „pełniejszej” sytuuje się on na jej „przedłużeniu”. Natomiast

¹ Por. M. Heidegger: *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. „Teksty” 1976, nr 4—5, s. 9.

² Por. M. Heidegger: *Heraklit*. W: *Gesamtausgabe*, II Abteilung: Vorlesungen 1923—44, Band 55. Frankfurt am Main 1979, s. 77.

³ Por. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Warszawa 1989, s. 269.

⁴ Por. M. Heidegger: *Heraklit*, cyt., wyd., s. 3.

później metafizyka przestaje go zadowalać i pojawia się teza o konieczności jej „przewycięzenia”.

Na etapie *Sein und Zeit* Heidegger był jeszcze całkowicie przekonany o tym, że metafizyka należy do natury człowieka i jest „podstawowym procesem ludzkiej przytomności”, „podstawowym procesem zachodzącym przy wtargnięciu w byt”⁵. Głosił, iż o ile tylko egzystuje człowiek to dokonuje się filozofowanie⁶. Zmiana tych poglądów po roku 1930 polegała na dodaniu, iż *dotąd* metafizyka należy do natury człowieka. Ewentualna zmiana istoty człowieka mogłaby więc pociągnąć za sobą i przemianę metafizyki. Jest więc ona nie tyle naturą człowieka, co przeznaczeniem Zachodu. Swoje własne zadanie zaczyna Heidegger widzieć jako próbę myślenia dążącego do przewycięzenia metafizyki. Przewycięzenie takie nie prowadzi jednak do likwidacji metafizyki⁷, do potraktowania jej jako nieprawdy, jako błędu Europy. Chodzi tu zatem raczej, jak czasami mówi Heidegger, o jej „przebolenie” (*Verwindung*).

Sytuacja ta prowadzi wielu interpretatorów do kłopotliwego położenia — oto mamy nie poprzestawać na metafizyce, ale i nie negować jej, nie myśleć *przeciwko* niej. Heidegger twierdzi bowiem, iż proponowane przez niego myślenie o prawdzie bycia nie myśli przeciw metafizyce i że pozostaje ona tym, co pierwsze w filozofii⁸. Wiąże się to z przyjęciem dziejowego spojrzenia na metafizykę. Skoro charakteryzuje ona epokę, która jest naszym udziałem, to nie daje się ona odrzucić jako jakiś prosty błąd. „W nędzy zapomnienia o byciu metafizyka jest najkonieczniejszą ze wszystkich konieczności myślenia” czytamy we *Wprowadzeniu do Czym jest metafizyka*⁹. *Dotąd* należy ona do naszej natury i nie można się jej pozbyć poprzez proste niewyznawanie jej jako określonego poglądu. O jej zmierzchu można mówić jedynie poprzez „rozpad świata naznaczonego przez metafizykę”. Na drogę tę wchodzi Heidegger w swych kolejnych pracach, próbując nas przekonać, iż jej zmierzch już się wydarzył, o czym świadczą mają wypadki dziejów powszechnych

⁵ Por. M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?* W: *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977, s. 46 i *Kant a problem metafizyki*, cyt. wyd., s. 270.

⁶ Por. M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?*, cyt. wyd., s. 46.

⁷ Jak zauważa Gadamer, przewycięzenie nie jest nawet przewyższeniem (por. H-G. Gadamer: *Heideggers Wege. Studien zum Stätwerk*. Tübingen 1983, s. 138).

⁸ Por. M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?* *Wprowadzenie*. W: *Budować, mieszkać, myśleć*, cyt. wyd., s. 60.

⁹ J. w., s. 64.

naszego stulecia i pogłębiające się „spustoszenie ziemi”.

Zmierzchowi temu odpowiada konstатовany przez Heideggera niepowstrzymany upadek filozofii. Traktuje on go jako pewnego rodzaju oczywistość, a jego świadectwem ma być przechodzenie filozofii w logistykę, psychologię i socjologię¹⁰. Koniec filozofii rozumie tu Heidegger jako jej „skupienie się w najbardziej skrajnej możliwości”¹¹. Nie jest to więc zwykły zanik filozoficznego sposobu myślenia. Filozofii przeciwstawia natomiast Heidegger inny typ myślenia zajmujący jej miejsce. Wprowadza ideę „myślenia przyszłościowego”, nie będącego już filozofią, gdyż myślącego bardziej źródłowo niż metafizyka.

O bezpośrednim krytycyzmie Heideggera w stosunku do filozofii Zachodu można zatem mówić jedynie w odniesieniu do jego wczesnych poglądów. Polemizując z tradycją stara się ją uzupełnić, dodać do niej pewien element dotąd nieobecny lub zapomniany. Krytyka ta nie jest równoznaczna z odrzuceniem, negacją. Natomiast późny Heidegger nie tyle krytykuje filozofię, co wnioskuje jej specyficznie pojmowany koniec. Nie jest to więc już krytyka w zwykłym filozoficznym rozumieniu tego terminu, lecz wskazywanie oznak schyłkowości w żaden sposób nie dające możliwości powstrzymania upadku. Można sądzić, że Heidegger dąży tu jedynie do stwierdzenia i opisanie pewnych faktów. Istotne jest jednocześnie to, iż jego argumenty nie różnią się zasadniczo na obu tych etapach. Te same słowa raz są więc krytyką a raz przedstawiają opis wydarzeń rozgrywających się w dziejach. (Nie przeczy to oczywiście pojawieniu się wątków wcześniej nieobecnych, zmianie spojrzenia na metafizykę.)

Przechodzę teraz do omówienia argumentów przemawiających przeciwko metafizyce. Podstawowa teza Heideggera sprowadza się do przekonania, iż metafizyka jest jedynie poznaniem tego, co bytujące (*Seiende*), a więc tego, co w polskich tłumaczeniach przyjęło się wyrażać słowem „byt”. Dziedzina ta, czytamy, zajmuje się wyłącznie tym, co się nam ukazuje, odwołuje się do przedstawienia, a pomija to wszystko, co obecność ta zakłada, a więc to, co się skryło. Wczesny Heidegger twierdzi, że byt staje się dla nas bytem dzięki naszemu „otwierającemu wtargnięciu”, a więc, że ujawnia się dzięki nam samym i należałoby to przemyśleć. Z kolei późny Heidegger wskazuje na konieczność przemyś-

¹⁰ Por. M. Heidegger: *Hegel und die Griechen*. W: M. Heidegger: *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1967, s. 255.

¹¹ Por. M. Heidegger: *Koniec filozofii...*, cyt. wyd., s. 11.

lenia tej sytuacji od strony samej „nieskrytości”. W obu przypadkach nie ulega jednak zmianie podstawowa sytuacja — element umożliwiający to, by byt bytem, określony jako bycie (*Sein*), tkwi w zapomnieniu.

Początkowo Heideggerowi wydaje się, iż „właściwe filozofowanie” będzie mogło dotrzeć do kwestii bycia. Później zaś wychodzi z przekonania o istnieniu powodów wręcz zabraniających metafizyce zadawać pytanie o istotę bycia i w różnych wersjach wyraża tę tezę w sposób bardzo silny¹². Metafizyka ma bowiem dla Heideggera swą istotę uniemożliwiającą jej skupienie się na swym podłożu, „światło bycia” nie może mieścić się w jej perspektywie, nie może dosięgać „udzielającego się bycia”. Różnica ontologiczna (*Sein-Seiende*), wyjaśnia Heidegger, nie może być tematem metafizyki, gdyż sama stałaby się bytem, a nie różnicą bycia i bytu. Wyjaśnienie to odwołuje się naturalnie do pewnych założeń. Istnieją, jak widać, dla Heideggera możliwości jednoznacznego ustalania ograniczeń metafizycznej formy myślenia, wzbraniających jej uchwycenie bycia, powodujących niemożliwość istnienia metafizyki metafizyki jako czegoś przekraczającego metafizykę¹³. Do sprawy tej trzeba będzie naturalnie powrócić. Na razie jednak skoncentruję się na samych zarzutach kierowanych pod adresem metafizyki.

Sprowadzają się one, mówiąc najkrócej, do niedostrzegania własnej problematyczności, pomijania problematyczności tego wszystkiego, co wydaje się oczywiste. Polega to na niezwracaniu się do bycia umożliwiającego nam jawność tego, co się nam przedstawia. Bycia tego metafizyka „nie dopuszcza do głosu”, „nie rozważa go w jego prawdzie”. „Porzuconą istotę niezakrycia” należałoby więc odzyskać, dotrzeć do „tego, co pierwsze w myśli”. Metafizyka, a z nią i filozofia nie dostrzegły swego zadania. Filozofia „nie była w stanie sprostać rzeczy myślenia”. Dlatego, głosi Heidegger, „nie myślimy właściwie”, albo też w ogóle jeszcze „nie myślimy”, „nie jesteśmy oswojeni z żywiołem, w którym myślenie myśli właściwie”, „nie dotarliśmy w obszar tego, co

¹² Por. M. Heidegger: *Czym jest metafizyka? Posłowie*. W: *Budować, mieszkać, myśleć*, cyt. wyd., s. 49; *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, cyt. wyd., s. 58, 72; *List o „humanizmie”*. W: *Budować, mieszkać, myśleć*, cyt. wyd., s. 103; *Przyczynek do problemu bycia*. „Colloquia Communia”, 1985, nr 3—6, s. 17; *Nietzsches Wort „Gott ist tot”*. W: *Holzwege*. Frankfurt am Main 1977, s. 264; *Zur Seinsfrage*. W: *Wegmarken*, cyt. wyd., s. 233; *Vier Seminare*, Frankfurt am Main 1977, s. 84.

¹³ Por. M. Heidegger: *Nietzsches Wort „Gott ist tot”*, cyt. wyd. s. 264.

zyczyłoby sobie, aby być rozważonym”. Słowa te nawiązują do przekonania Heideggera o istnieniu „istotnego rodowodu” myślenia nakazującego przysłuchiwanie się byciu¹⁴.

Geneza tego odstępstwa od powołania myślenia sięga czasów Platona i Arystotelesa. Właśnie poczynając od nich myśl Zachodu jest metafizyką¹⁵. Upřednio myślenie bycia wyglądało inaczej i dopiero dla Platona i Arystotelesa stało się oczywiste, że podstawowym określeniem bycia jest obecność¹⁶, dopiero od nich myślenie pozostaje w służbie czynu¹⁷. Istotą tego myślenia, pisze Heidegger, wyznaczył jeszcze Parmenides¹⁸ i od jego to czasów nie ma postępu w filozofii. Dla Heideggera, w związku z jego stosunkiem do metafizyki, pilne staje się pytanie, czy myśliciele przed Platonem i Arystotelesem nie wyprzedzili przypadkiem istotnościowych następców, czy ich kontynuatorzy byli rzeczywiście w stanie podtrzymać to, co było prawdziwe w myśli poprzedników¹⁹.

Istotną kwestią, jaka powstaje w związku z powyższym spojrzeniem na metafizykę, jest sposób sięgania ku jej źródłom. I w tym względzie zaznacza się wyraźna różnica dwu zasadniczych etapów twórczości Heideggera. Początkowo jest on przekonany o istnieniu warunku ujawniania się bytu ludzkiej przytomności umożliwiającego *pierwotną* otwartość bytu oraz pojmowanie tego, co wszyscy jako ludzie już rozumiemy. Pogląd ten zbliża go do filozofii transcendentnej. Nieprzypadkowo zatrzymanie się w nicości określa on jako transcendencję. Wprowadza takie pojęcia jak „źródłowa struktura bycia jestestwa”, „źródłowy sposób bycia jestestwa”, „*pierwotne* doświadczenie problemu bycia”. O pewnym nawiązaniu do programu fenomenologii²⁰ świadczą zaś mogą takie określenia jak „*istotne* położenie bytu przytomnego”, „*istota* bytu przytomnego”, „podstawowy moment egzystowania”, „*istota* przytomności”. Zasadniczy pomysł Heideggera polega na

¹⁴ Por. m. Heidegger: *List o „humanizmie”*, cyt. wyd., s. 79.

¹⁵ Por. M. Heidegger: *Heraklit*, cyt. wyd., s. 57.

¹⁶ Por. M. Heidegger: *Vier Seminare*, cyt. wyd., s. 116.

¹⁷ Por. M. Heidegger: *List o „humanizmie”*, cyt. wyd., s. 76.

¹⁸ Por. M. Heidegger: *Co znaczy myśleć? W: Filozofia współczesna* pod red. Z. Kuderowicza. Warszawa 1983, s. 235.

¹⁹ Por. M. Heidegger: *Heraklit*, cyt. wyd., s. 78—79.

²⁰ Swą intencję wyjaśnia Heidegger jako próbę radykalizowania fenomenologii. Do radykalizacji tej prowadzić ma pytanie o bycie (por. M. Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. W: Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923—1944, Band 20. Frankfurt am Main 1979, s. 184).

odwołaniu do doświadczeń różnicy bytu i bycia. Twierdzi on mianowicie, że jesteśmy źródłowo otwierani przez nastroje, zaś wyróżnionym rodzajem nastrojenia okazuje się trwoga określona jako „decydujące położenie podstawowe, podstawowy nastrój”. Jedno z naszych doświadczeń zostaje tu więc *wyróżnione* i to ono otwiera nas dopiero na podnoszony przez Heideggera problem. W trwodze, pisze niemiecki myśliciel, byt w całości staje się kruchy i dlatego musimy wychodzić właśnie od tej postaci przytomności. Ktoś, kto nie podzielałby tych doświadczeń, nie mógłby podążać z Heideggerem drogą jego myśli.

W późnej twórczości transcendentalizm zanika, ale w jakimś sensie i tak warunkuje całą doktrynę. Niektórzy z badaczy mówią tu nawet o jego heglowskim zniesieniu²¹. Pytanie o bycie stara się Heidegger zadać w sposób jeszcze bardziej pierwotny. Przemyślenie tego, co godne myślenia przestaje pozostawać w naszym zasięgu, nie daje się przymusić i nie zależy od samej myśli. Filozofia, głosi Heidegger, otrzymuje swą „istotę i konieczność od bycia”. Trzeba się więc dopiero „nauczyć” doświadczać czym jest bycie, co równoznaczne jest z porzuceniem dotychczasowego sposobu myślenia. Zadanie to przekracza możliwości filozofii i jej środkami nie daje się urzeczywistnić. Pyta się tu bardziej *pierwotnie*, niż może pytać metafizyka oraz pyta się w odwołaniu do „*pierwotnego* wymiaru dziejowego pobytu człowieka”.

Istnieje zatem „coś najstarsze z tego, co stare”, „pierwotne odniesienie bycia do człowieka”, „podłoże filozofii”. Pierwotność ta ma jednak nie tylko charakter transcendentalny ale i dziejowy. Bowiem u zarania Zachodu „to do myślenia” przyrzekło się nam, w początkach filozofii było coś „powiedziane, choć nie pomyślane”. Właśnie tam określony został „los Zachodu”. Heidegger proponuje nam więc specyficzny „krok wstecz” rozumiany jako rozpoczęcie myślenia od nowa²². Nie chodzi tu, jak wyjaśnia w jednej ze swych prac, o prosty renesans myśli przedsokratejskiej, o wznowienie przeszłości. Ma to być nie tyle powrót do Parmenidesa, co w „echo Parmenidesa”²³. Konieczny jest więc dialog z myślicielami greckimi i w tym sensie to, co początkowe nie jest „poza nami” a znajduje się ciągle „przed nami”²⁴. Jak zauważa

²¹ Por. K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 181.

²² Por. M. Heidegger: *Vier Seminare*, cyt. wyd., s. 105.

²³ Por. j.w., s. 132.

²⁴ Por. M. Heidegger: *Heraklit*, cyt. wyd., s. 43.

Gadamer²⁵, Heideggerowi przyświeca wiara w ciągle działającą „moc początku”.

Nasze zadanie ogranicza się tu do myślącego przygotowania nowego sposobu myślenia tak, aby myślenie „mogło się stać bardziej myśleniem”. Musimy być dopiero „wychowani do myślenia”, co wiąże się z faktem nie rozstrzygniętego jeszcze ludzkiego losu, z możliwością przebywania w świecie w nowy sposób, z „otwartością na tajemnicę” i „nowym stosunkiem z ziemią”²⁶. Taki nietechniczny stosunek do rzeczy, oznaczany terminem *Gelassenheit*, nie jest w każdym razie dla Heideggera pozbawiony sensu.

Każdy z tych dwu sposobów odwoływania się przez Heideggera do źródeł skłania do pewnego namysłu. Rozstrzygają się tu mianowicie *racje* całego ustosunkowania do filozoficznej tradycji Zachodu. Już samo pytanie o racje zdaje się jednak oznaczać wejście w spór z Heideggerem. Sądzi on bowiem, iż problematyczna jest racjonalność jako taka, że nie wiadomo jeszcze, co ona oznacza. Sugeruje możliwość istnienia myśli poza rozróżnieniem na to, co racjonalne i to, co irracjonalne. Z tego względu obstawanie przy tym, co dowodliwe mogłoby oznaczać zamknięcie sobie perspektywy na „myśl bardziej trzeźwą niż pęd racjonalizacji”. Heidegger nie tylko więc dystansuje się wobec władzy rozumu ale jest też jej krytykiem, gdyż nie tylko stawia rozum pod znakiem zapytania, ale i ogranicza jego kompetencje.

Sytuacja ta prowadzi do zasadniczych pytań o status jego twórczości (pośrednio zaś o status sądów na temat filozofii). Można, na przykład, powtórzyć pytanie Jaspersa, czy to, co Heidegger mówi o *Dasein* oznacza wgląd w istotę, czy rezultat egzystencjalnego impulsu? Można również, wraz z Gadamerem, zastanawiać się, kim jest właściwie podmiot refleksji nad *Dasein*? Skoro zarówno rozum jak i wola nie „przenosiły nas w sposób pierwotny w oblicze nicości”, zatem oznacza to konieczność afirmacji wraz z Heideggerem tych nastrojów, które były jego udziałem, konieczność stania się samemu *Dasein*. Filozofię transcendentalną cechuje tu wyraźna tendencja do samouzasadnienia, gdyż nastrój, od którego wychodzimy, odnajdywany jest później jako nastrój

²⁵ Por. H-G. Gadamer: *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*. Tubingen 1980, s. 109.

²⁶ Por. M. Heidegger: *Gelassenheit — Bycie w pobliżu rzeczy*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 3, s. 162.

źródłowy²⁷. Gdy patrzymy z perspektywy zewnętrznej na poglądy wczesnego Heideggera (np. dzięki afirmacji innych nastrojów), zdają się być one jedynie swoistym apelem egzystencjalnym²⁸, wyrazem chęci określonego pobudzenia odbiorcy zarówno w sensie intelektualnym jak i emocjonalnym. Krytyka filozofii nie ma więc mocy obowiązującej.

Do podobnych rezultatów prowadzi pytanie o racje skierowane w odniesieniu do jego późnej twórczości. Próba zdystansowania się wobec naszej epoki (wraz z myśleniem cechującym tę epokę) odwołuje się przecież do szeregu argumentów, których siła okazuje się mocno problematyczna. Heidegger wyraźnie uprzywilejowuje własny proces myślowy wobec myślenia wszelkiej filozofii. Jest przekonany, iż czyn myślenia istotnego może górować nad wszelką praktyką, przewyższać działanie, a zarazem bardziej odpowiada dzisiejszej „biedzie świata”, nie potrzebującej już tak bardzo filozofii. Uprawomocnieniem tego poglądu jest swoista miara zagrożeń współczesnego człowieka, zgodnie z którą bardziej grozi nam „zejście w otchłań” w sferze naszej istoty, aniżeli bomba atomowa, czy jakiegokolwiek inne zagrożenie techniczne. „Logika” ta nie jest jednak wcale oczywista. Nawet jeśli Heidegger programowo niczego nie stara się obiecywać i niczemu nie służyć, to zarazem afirmuje określoną postawę (wyczekującą, zdystansowaną do wszystkiego, dostrzegającą problematyczność tam, gdzie wszystko wydaje się oczywiste). Afirmacja ta wyraża się przede wszystkim w patosie jego słów, w tezie o ubóstwie namysłu będącego obietnicą przeszłego „bogactwa”. Tymczasem nie możemy być przecież nawet pewni tego, że ewentualne przewyciężenie metafizyki zbliży nas do tego, do czego powinno zbliżyć (do bycia). W sferze tej nie ma bowiem ani reguł ani gwarancji. „Posłuszeństwo głosowi bycia” nie daje się normować. Dlatego zachęty do zmiany stosunku do tego, co robimy i jak myślimy, nie można ugruntować w sposób prawomocny. Jak zauważa jeden z interpretatorów, sama myśl przewyciężająca metafizykę okazuje się tymczasowa i domaga się rewizji²⁹. Metafizyki nie możemy w każdym razie odrzucić, gdyż nie ma ku temu podstaw. *Proces dziejowy, do którego należy filozofia nie daje się potraktować jako totalna nieprawda. Źródłowość myślenia, czy to w wersji transcendentnej, czy to „dziejo-*

²⁷ Temat ten szerzej poruszyłem w artykule *Filozofia i poezja. Refleksje na temat twórczości Martina Heideggera*. „Sztuka i Filozofia” nr 2.

²⁸ Por. K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*, cyt. wyd., s. 42.

²⁹ Por. j.w., s. 224.

wo-transcendentalnej” nie jest przecież jedynym jego miarodajnym wyznacznikiem.

LÉVINAS: INNE I TO-SAMO

Krytycyzm Lévinasa skierowany przeciwko filozofii Zachodu swą ostrością zdecydowanie przekracza stanowisko Heideggera i kieruje się również przeciwko niemu. Różnicy bycia i bytu nie traktuje bowiem Lévinas jako rozróżnienia rzeczywiście pierwotnego, *myślenie bycia* nie zadowala go. Pojęć stosowanych przez Heideggera nie przyjmuje on jako podstawowych kategorii dla opisu doświadczenia. Twierdzi, że bycie nie musi się wcale ujawniać tylko za pośrednictwem *Dasein*, czyli pewnej postaci subiektywności. Wskazuje w tym miejscu na doświadczenie czystego istnienia (*il y a*), doświadczenie, w którym wszelka subiektywność jest dopiero konstytuowana. Istnieją mianowicie sytuacje, w których wymyka się nam władza nad naszym bytowaniem, gdy świadomość przestaje nad sobą panować i *ja* traci siłę kierowania naszym istnieniem. Istnienie i istniejący ulegają w tym miejscu rozdzieleniu, następuje cofnięcie się do czegoś w rodzaju czystej egzystencji. Doświadczenie to nie ma naturalnie charakteru czysto myślowego. Pojawia się w konkretnych sytuacjach, np. podczas stanu czuwania w sytuacji niemożności zaśnięcia, tj. gdy stajemy się całkowicie bezwolni, o niczym nie myślimy, nie wypływa z nas żadna postać aktywności, a jednocześnie zdajemy sobie jakoś sprawę z pustki naszej świadomości, chcielibyśmy ów stan zmienić, gdyż doskwiera nam w najwyższym stopniu, ale nie leży to w naszych możliwościach. Tu właśnie ma miejsce wskazywane przez Lévinasa „istnienie bez istniejącego”, świadczące o możliwości rozdzielenia tego, co dla Heideggera wydawało się nierozdzielne.

Krytyka Heideggera jest równocześnie krytyką jego ujęcia dziejów filozofii. I w tym względzie nie był on, według Lévinasa, dostatecznie radykalny. Próbując podjąć dialog z myślą przedsokratejską przejmował mianowicie zawarty tam projekt życia i myślenia, który z punktu widzenia Lévinasa okazuje się mocno problematyczny. Posiadanie i budowanie z założenia cechują u Heideggera ludzki sposób bytowania, co dla Lévinasa nie jest wcale oczywiste. Wskazuje to, iż greckiego sposobu życia nie mamy wcale prawa przyjmować w postaci jakiegos

wzorca, gdyż obeny kryzys kultury ujawnia różnorakie wady tamtego projektu ludzkiego bytowania. Brak radykalizmu Heideggera ujawnia się więc w tym, iż czuje się on Grekiem, próbuje myśleć po grecku.

Dla Lévinasa Heidegger nie wykracza więc poza tradycję myśli Zachodu. Jeśli nawet dystansuje się wobec tradycji Platona czy Arystotelesa (a w późnej twórczości i Parmenidesa), to jest przynajmniej kontynuatorem Talesa w tym znaczeniu, że próbuje konstruować pewną całość. Uwaga ta trafia szczególnie we wczesne poglądy Heideggera, gdyż wtedy analityka egzystencjalna rzeczywiście toczyła się po kole, chcąc objąć wszelkie momenty składające się na egzystowanie *Dasein*. Późna jego twórczość nie jest już taką całościową konstrukcją, ale i tak dzieje bycia składają się w pewną niezamkniętą całość, co uwidacznia, iż wzorzec całości nie staje się Heideggerowi obcy.

Należy w tym miejscu odpowiedzieć na pytanie, co złego tkwi w ideale całości i jedności łączącym się z Heideggerowskim ujęciem bycia, a zarazem ideale cechującym całokształt europejskiej tradycji filozoficznej. Tradycję tę uosabia dla Lévinasa przede wszystkim ontologia, do niej daje się sprowadzić cała filozofia Zachodu. Niepokoi go tutaj pewne zamknięcie się w sobie tego sposobu myślenia, z góry przekonanego o swojej racji. Zarzut ten formułuje Lévinas jako redukcję do „Tego-samego”. Wynika ona z chęci podporządkowania sobie świata, władania nim pod względem praktycznym i teoretycznym. Wszelka inność zostaje tu z góry wykluczona, zneutralizowana, „Inny” staje się przedmiotem, tematem, co ujmuje Lévinas jako dominację idei nad osobami. Wiedza, do której dąży filozofia, staje się więc jedynie myślą o tym, co równe, byt pozbawiany jest wszelkiej odmienności.

Ponieważ ideał wiedzy absolutnej, w której odmiennosc byłaby do końca zredukowana, nie daje się w praktyce urzeczywistnić, zatem o pełną jedność stale się walczy, dąży się do odebrania bytowi oporu drogą konceptualizacji, zaś w stosunku do człowieka stosuje się przemoc w postaci różnych form władzy. Filozofia staje się w tym ujęciu kluczem do rozumienia całokształtu kultury europejskiej. Zaborczość, przywłaszczanie, jedność urzeczywistniane są drogą polityki, a wyrazem tego są wojny. Eksploatację i przemoc realizuje instytucja państwa. Kultura staje się coraz to bardziej racjonalna, intelektualna i antropocentryczna, co prowadzi do podporządkowania człowieka siłom bezosobowym. Dla inności i niepowtarzalności nie zostawia się żadnego miejsca. Wszystko to wiedzie w stronę totalitaryzmu objawiającego

kryzys Zachodu. Dopasowywanie przemocą inności do tego, co własne, rozgrywa się w filozofii jedynie w sferze abstrakcyjnych idei. Tendencja ta ujawniła się, według Lévinasa, już u Sokratesa i dlatego mówi on, że filozofia europejska jako ontologia jest zarazem *egologią*. Inność staje się wrogo zdobywanym przedmiotem, bytowi nie daje się szansy dania odpowiedzi. W myśleniu zmierzamy ciągle w stronę totalności, zaś niemożność jej osiągnięcia staje się przyczyną zwątpienia.

Błąd filozofii polega zatem na jej niechęci „angażowania się w Inne”, nie uznawaniu „Innego”³⁰. Już przed badaniem „Inne” przemienione zostaje w „To-samo”. Dzieje się to za pośrednictwem rozumu. Jest on bowiem z natury solipsystyczny, uogólnia wszystko to, co spotyka do swych uniwersalistycznych schematów, przemieniając „Inne” w „To samo”. To on neutralizuje zatem „Inne” i zagarnia je³¹. Wyraża się w nim nasza wolność, pozwalająca nam nie przyjmować niczego z zewnątrz. Atakując rozum przeciwstawia się Lévinas również i innym tezom tradycyjnie pojmowanego humanizmu. Nie zgadza się na traktowanie autonomii jako najwyższej zasady, przeczy prymatowi wolnego, racjonalnego ja. Podmiot Zachodu czuje się bowiem podmiotem suwerennym, panem przyrody i dąży do zawładnięcia nią. Autonomiczność myślenia filozofii Zachodu polega na tym, iż myślenie to całą prawdę chce tworzyć samo z siebie. Wiąże się to z oskarżeniem tej filozofii o egoizm.

Mniej istotne jest w tym miejscu wytłumaczenie genezy „Tego-samego” wyjaśniającej zapanowanie egologicznego myślenia w kulturze Zachodu. Ważniejsze jest przekonanie Lévinasa o tym, że filozofia Zachodu tak naprawdę nie odpowiada istocie człowieka. Ważne jest ponadto uprawomocnienie całości zestawu przytaczanych powyżej tez krytycznych. Zabieg ten polega u Lévinasa na transcendowaniu, przyjęciu specyficznej postawy krytycyzmu w stosunku do całości sposobu myślenia i życia, jaki dominuje w ramach naszej kultury. Transcendować mamy całą sferę „Tego-samego”, sferę totalności, co nie jest oczywiście procedurą czysto myślową, lecz odwołuje się do pewnych doświadczeń, które Lévinas ujmuje za pomocą pojęcia egzystencji. Chodzi tu jednak nie tyle o nawiązanie do któregoś z egzystencjalizmów, ile o fakt, iż wspomniane doświadczenia przeżywane są

³⁰ Por. E. Lévinas: *Znaczenie a sens*. „Literatura na Świecie” 1986, nr 11—12, s. 258.

³¹ Por. E. Lévinas: *Metafizyka i transcendencja*. W: *Twarz Innego*. „Teksty Filozoficzne”, kwiecień 1985, Kraków, s. 138.

w sposób wyłącznie osobisty i wymykają się wszelkim uogólniającym środkom opisu, kategoriom przekazywanym nam przez myślową tradycją Zachodu.

Zapytywanie o „doświadczenie Tego-samego” dokonuje się u Lévinasa „poprzez Innego”, „w obliczu Innego”. Znaczy to, iż spotkanie z kimś drugim rozumie on jako coś pierwotnego a zarazem fundamentalnego, coś co znajduje się *u źródeł* wszelkich innych doświadczeń. Pisze, iż „relacja z Innym góruje nad zrozumieniem bycia w ogólności”³² i że relacja ta „jest w obrębie bycia pierwsza”³³. Ze spotkania z Innym rodzi się zatem wszystko, zaś powrót do tych pierwotnych doświadczeń równoznaczny jest z powrotem do źródeł całej naszej kultury. Z uwagi na źródłowość wspomnianych doświadczeń relację z Innym nazywa Lévinas, w przeciwieństwie do ontologii, metafizyką. Jest ponadto przekonany, iż dążenie do źródeł drogą ontologiczną grozi nieskończonym regresem, podczas gdy spotkanie z Innym jest naprawdę czymś źródłowym, co powoduje, że metafizyka poprzedza wszelką ontologię.

Godne podkreślenia jest to, iż spotkanie ma dla Lévinasa charakter etyczny. Jest to zatem spotkanie osób. Inny wzywa mnie i apeluje w sposób aktualny i konkretny. Jego inność nie daje się więc zredukować do jakiejś idei. Ów sposób prezentowania się Innego dla mnie nazywa Lévinas „twarzą”. Bezpośrednie spotkanie dzieje się bowiem twarzą w twarz i ta bliskość przeżywana w sposób aktualny poprzedza wszelką świadomość i wszelki sens. Twarz przywołuje zatem bliskość bezpośrednią, która nie jest jeszcze zapośredniczona jakimś całościowym rozumieniem. Do wnętrza „Drugiego” daje się przeniknąć tylko w ten bezpośredni sposób, domagający się jakiejś odpowiedzi z mojej strony. Twarz staje się dla Lévinasa początkiem jego filozofowania.

Źródłowa sytuacja wygląda zatem w taki sposób, iż punktem wyjścia jest zasadnicza różnorodność. Ja i Inny jesteśmy rozdzieleni w sposób zasadniczy. Podstawową strukturą bytu jest tu nietożsamość z sobą samym, różnica, wielość. Co więcej, na miejscu prymatu wolnego, racjonalnego ja filozofii Zachodu sytuuje Lévinas prymat tego, co radykalnie inne. Niektórzy z interpretatorów sądzą w związku z tym, iż

³² Por. j.w., s. 142.

³³ Por. j.w., s. 143.

dokonyje on kopernikańskiej rewolucji w filozofii³⁴. Sąd ten wydaje mi się jednak mocno przesadzony. Sama filozoficzność poglądów Lévinasa jest przecież problematyczna. Nazywa on siebie, co prawda, filozofem, ale w gruncie rzeczy porusza się w płaszczyźnie teologii³⁵, gdyż w ostatecznym rachunku połączenie ja z Innym odbywa się poprzez odniesienie do „Trzeciej Postaci”, stanowiącej coś nieskończonego. Tych religijnych inspiracji Lévinas wcale zresztą nie ukrywa. Pisze, na przykład, że religia jest czymś wcześniejszym w stosunku do totalizującej filozofii, co od razu wskazuje na charakter proponowanego przez niego cofnięcia do źródeł. Należy też pamiętać, iż pojęcie „filozofii” jest pojęciem greckim, zaś Lévinas całkowicie dystansuje się wobec tej kultury. Posługiwanie się przez niego mianem filozofii w odniesieniu do własnych poglądów ma więc raczej sens projektujący. W filozofii Zachodu nie idzie przecież o „czystą” miłość mądrości, na mądrość nakładane są pewne warunki.

Jeśli zatem dla Lévinasa Parmenides symbolizuje filozofię Zachodu i odrzucając tę filozofię należy „zabić Parmenidesa”, to trzeba zauważyć, iż nie ma on mocy, by „zabić Parmenidesa”³⁶. Tego, co głosi, nie daje się uzasadnić. Cały jego program przedstawia się mocno problematycznie. Ku absolutnie Innemu kieruje nas bowiem pragnienie metafizyczne i od pragnienia tego Lévinas wychodzi³⁷. Rozumie je jako „odruch fundamentalny”³⁸ i jest przekonany, że tkwi ono w każdym z nas. Tego jednak udowodnić się nie daje. Pozostaje mu zatem droga pokazania źródłowości spotkania z Drugim poprzez ugruntowanie innych form myślenia i przeżywania świata w tym właśnie doświadczeniu. Wkracza na nią i właśnie konkretne analizy poszczególnych fenomenów naszego istnienia (np. płci, ojcostwa, śmierci itd.) okazują się najsilniejszą stroną jego myśli.

Chciałbym jednak zauważyć, iż w sposób nieprzypadkowy Lévinas nie tworzy dzieła porównywalnego z *Sein und Zeit* Heideggera, równie spójnego i całościowego. Z zasadniczych względów dzieła takiego

³⁴ Por. A. Jarnuszkiewicz: *Emmanuel Lévinas a metafizyka spotkania*. W: *Twarz Innego*, cyt. wyd., s. 156.

³⁵ Por. J. Becher: *Emmanuel Lévinas. Anstöße für eine Moralthologie unserer Zeit*. Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas 1977, s. 100.

³⁶ Powtarzam w tym miejscu słowa B. Skargi z artykułu *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9, s. 148.

³⁷ Por. E. Lévinas: *Metafizyka i transcendencja*, cyt. wyd., s. 132.

³⁸ Por. E. Lévinas: *Znaczenie i sens*, cyt. wyd., s. 263.

Lévinas napisać nie może, gdyż teza, iż ze spotkania z Innym rodzi się wszystko, włącznie z samym rozumem, *wykazać* się nie daje. Tylko w mocno metaforycznym sensie można przecież nazwać pojęcie „Twarzy” zasadą filozofii Lévinasa³⁹. Punktem wyjścia jest zasadnicza różnorodność, w której dajemy posłuch żądaniu Innego. Twarz stanowi dla nas pewnego rodzaju wezwanie. Skoro jednak Twarz przekracza wszelkie możliwe rozumienie, to nie można jej widzieć w postaci zasady — kryteria spójności i całości są tu przecież przekroczone.

Lévinas opuszcza zatem obszar filozofii, w sferze filozofii podniesione przez niego kwestie nie dają się pozytywnie roztrząsać. Brak tu po prostu podstaw dla jego spojrzenia na całą tradycję Zachodu, co wcale nie oznacza, że tradycji tej przypisana jest jakaś wieczna prawdziwość. Nie widać jednak realnych możliwości jej obejścia, cofnięcia się ku temu co ją poprzedza (nawet jeśli chodzi o poprzedzanie w sensie tego, do czego transcendujemy), pominięcia dorobku historii. Dla tradycji filozoficznej Zachodu niewiele zatem wynika z dorobku Lévinasa, poza samą świadomością możliwości sprzeciwu. Nie jest to w każdym razie przewyżczenie tej tradycji, nie jest to też krytyka, która mogłaby mieć na filozofię jakiś istotny wpływ. Zewnętrzność perspektywy patrzenia na filozofię powoduje, iż do spotkania po prostu prawie nie dochodzi. Jeszcze raz nasuwa się natomiast uwaga, iż dążeniu do źródłowości nie można bez reszty zaufać. Zresztą czyż to dążenie nie jest w głównej mierze pomysłem Zachodu i czy Lévinas ufając bez reszty temu dążeniu nie absolutyzuje jednej z jego idei?

DERRIDA: DEKONSTRUKCJA FILOZOFII

Formułowane przez Derridę zarzuty kierowane pod adresem całej filozoficznej tradycji Zachodu dają się zasadniczo sprawdzić do dwu wiążących się ze sobą tez: przyjmowania przez tę tradycję szeregu założeń, które jak najskrzętniej stara się ona ukryć, oraz niedostateczności krytycyzmu myślenia odpowiedzialnej za to, iż filozofia Zachodu nie jest wcale neutralna, uprzywilejowuje pewne elementy kosztem zapomnienia innych i odmówienia im ważności. Obserwacje te wyraża Derrida

³⁹ Czyni tak J. Becker w *Emmanuel Lévinas. Anstöße für Moralthologie unserer Zeit* (por. cyt. wyd., s. 50).

w niezwykle mocnej formie. Pisze, iż dotychczasowa filozofia jest zadufana w sobie, przepojona pewną wiarą. Sobie i tylko sobie przypisuje ona określone prawa dokonując represji tych elementów, które przekraczają jej horyzont. Mówi tu Derrida o stosowaniu przemocy, narzucaniu, zawłaszczaniu, zmuszaniu i panowaniu. Jej sposób postępowania charakteryzuje jako zakładanie tego, co miało być dopiero później ustalane. Filozofię cechuje zatem tendencja wiodąca ku samopotwierdzeniu.

Powyższe uwagi krytyczne zdają się odwoływać do pewnej argumentacji teoretycznej. Taka jest przynajmniej ich forma językowa. Jeśli bowiem Derrida mówi, iż opozycje filozoficzne nie są trafne, że filozofia czegoś tam nie dostrzega, a czymś innym się ludzi, to słowa te zdają się stanowić wyraz dostrzeżenia czegoś, co nie było dotąd dostrzegane, przewyciężenia złudzeń, które ograniczały dotychczasowy krąg myślenia. Tylko w takim przypadku można twierdzić, że filozofia jest niekompetentna, brakuje jej konsekwencji, zaś jej procedury stanowią wyraz hipostazowania.

Te właśnie kwestie chciałbym uczynić przedmiotem namysłu. Interesują mnie nie pośrednie konsekwencje filozofowania, traktowanie jej jako źródła panowania, przemocy i przyczyny niesprawiedliwości, lecz zamierzam się zastanowić nad *prawomocnością* tego ustosunkowania do europejskiego sposobu filozofowania. Swe zamiary wyjaśnia Derrida w sposób całkiem wyraźny. Chce mianowicie dekonstruować filozofię, co oznaczać ma próbę przemyślenia od wewnątrz „ustrukturuwanej genealogii jej pojęć”. Rozkładanie na czynniki pierwsze języka metafizyki symbolizującej naturę dotychczasowej filozofii, prowadzi do ujawniania i poddawania w wątpliwość ukrytych „przed-sądów i przesądów”. Teksty naszej kultury czytane mają być w sposób odmienny, w wyniku nastawienia przepojonego podejrzliwości i nieufnością, co prowadzić ma do określenia granic metafizyki, a z nią i filozofii. Mówiąc najkrócej, Derrida z *góry wie, do czego dąży* — chce mianowicie wykazać filozofii niekompetencję, zakwestionować ją, zdekonstruować wyjściowe przeciwieństwo stanowiące jej przesłankę. Mamy czytać teksty filozoficzne w pewnym nastawieniu — zastanawiać się, co historia filozofii mogła ukryć lub czego zakazała, a więc czytać teksty jako symptomy czegoś niejawnego.

Pomijam w tym miejscu sposób uwidocznienia „logiki tekstów filozoficznych”, choć właśnie tu przejawia się nowatorstwo pomysłu

Derridy, polegające na skłanianiu samego języka do ujawniania charakteru myślenia, jakie on wymusza. Bardziej istotne wydaje mi się bowiem zastanowienie nad przesłankami podjętej lektury. Istnieje oto możliwość swoistego wzięcia w nawias tradycji myślenia naszej kultury, wyzwolenia się spod władzy dotychczasowych dzieł i autorytetów oraz spojrzenia na cały ów dorobek z perspektywy zewnętrznej i zarazem krytycznej. Nie idzie przy tym o jakąś prostą negację tradycji — o dalszym istnieniu metafizyki Derrida przekonany jest w sposób całkiem jednoznaczny, dekonstrukcja nie jest odrzucaniem, przewycięzaniem czy negowaniem. Chodzi jedynie o to, by próbować myśleć jakby pod prąd naturalnych oczywistości zakorzenionych w naszej tradycji kulturowej — przy korzystaniu z wszelkich środków ofiarowywanych przez tę tradycję.

W pewnym sensie można mówić o przywołaniu przez Derridę zasady źródłowości⁴⁰, o specyficznej wersji Husserlowskiego powrotu do rzeczy samych. Z jednej strony uznaje on bowiem istnienie takiej źródłowości, przyjęta przez niego perspektywa tłumaczyć ma wszelkie fenomeny naszej kultury, a w tym i filozofii. Z drugiej jednak strony źródłowość ta nie istnieje (o *różni* pisze Derrida, że jest ona „starsza” niż to, co „źródłowe”⁴¹, tzn. wykracza poza samą opozycję źródła i rezultatu), z zasadniczych względów nie daje się jej przypisać predykatu istnienia, nie jest czymś, co mogłoby być dla nas jawne. (Nieprzypadkowo wprowadza Derrida zabieg pisania przekreślonego „jest” w odniesieniu do tej źródłowości.).

Rzeczą znaną jest fakt, iż przesłankę zaproponowanej przez Derridę lektury tekstów filozoficznych stanowi perspektywa języka. Zarzuca on filozofii niezauważenie fundamentalnej sytuacji, jaką jest posługiwanie się językiem. Język, sądzi on, nie jest wcale neutralny, zawiera cały zespół założeń wiążących się w system i narzuca swą strukturę naszemu myśleniu. Z tego punktu widzenia tradycja kultury europejskiej daje się potraktować jako dominacja pewnej formy językowej, zaś filozofia staje się szczególnym gatunkiem literackim. Derrida rozwija w tym miejscu

⁴⁰ Pisze o tym J. Habermas w *Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen*, wskazując na to, że Derrida nie uwalnia się wcale od intencji filozofii źródłowej (por. dz. cyt. Frankfurt am Main 1988, s. 214), że stosuje styl tej filozofii (por. s. 211).

⁴¹ Por. J. Derrida: *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Frankfurt am Main 1979, s. 163.

tezy odnoszące się do *fonocentryzmu* kultury zachodniej (tego, że kultura ta uwarunkowana jest przez funkcję i strukturę języka mówionego), dającego przewagę głosowi nad pismem, oraz jej *logocentryzmu* związanego z wiarą w to, iż zadaniem głosu jest objawienie przedustawnego *logosu* mającego z założenia postać języka mówionego.

Podstawą dla tych szeroko rozwiniętych rozważań głosu i pisma jest lingwistyka strukturalna. Cała konfrontacja z założeniami filozofii odbywa się w obszarze językowym. Nawiązując do określonych teorii języka, być może istotnie dominujących w ramach myśli naukowej ostatnich dziesięcioleci (dominację tę Derrida zaznacza, a nawet sądzi, że badania semiologiczne i językoznawcze przewodzą dzisiaj całości naszego myślenia), czyni on z narzędzi myślowych językoznawstwa klucz do rozumienia całokształtu kultury, a w tym i dotychczasowej filozofii. Tekst filozoficzny zakłada mianowicie przedstawieniową komunikację mającą charakter neutralny, tzn. nie zakłócającą przekazywanych znaczeń i umożliwiającą bezpośredni do nich przystęp. Oznacza to próbę zatarcia elementu znaczącego. Derrida wychodzi tymczasem od zakwestionowania wtórności i doraźności znaku (tj. tego, że zadanie znaku polega na zastępowaniu obecności, że jest on podstawiony w miejsce samej rzeczy), jest przekonany, iż twierdzenia językoznawstwa strukturalnego odnoszą się nie tylko do elementu znaczącego, lecz do całości znaku. Musi on więc wyjść poza granice semiologii ogólnej ku tzw. gramatologii. Proponowana przez niego dziedzina nie chce już traktować znaków w odwołaniu do czegoś poza samym językiem. W języku zaś, jak głosił do Saussure, istnieją tylko same różnice i to różnice nie poprzedzające systemu językowego, a wyływające z tego systemu. „Wszelkie pojęcia są wpisane na mocy swego prawa i w sposób istotny w pewien łańcuch lub system, w ramach którego odsyłają do czegoś innego, do innych pojęć przez systematyczną grę różnic. Taka gra, różnia (*différance*) nie jest już wówczas po prostu pojęciem, ale możliwością pojęciowości, możliwością procesu i systemu pojęciowego w ogóle”⁴².

Przyjmując takie spojrzenie na naturę znaku może Derrida zaatakować same przesłanki sposobu myślenia kultury europejskiej, odwołującej się do odmiennego rozumienia języka. Chodzi tu głównie

⁴² J. Derrida: *Różnia (différance)*. W: M.J. Siemek (red.): *Drogi współczesnej filozofii*. Warszawa 1976, s. 386.

o ideał ostatecznej obecności, jaka odzyskiwana ma być dzięki posługiwaniu się językiem. Ideał ten traktuje Derrida jako jedno wielkie złudzenie. Krytykuje bowiem koncepcję tzw. *znaczonego transcendentnego*, tj. obecności, która nie odsyłałaby już do żadnego znaczącego. Skoro nie istnieje żadne czyste przenoszenie znaczeń, to ideał ów okazuje się sprzeczny.

Derrida kwestionuje zatem samą ideę obecności, jej centralne miejsce w ramach zachodniej metafizyki. Pisze, że metafizyka ukonstytuowała się jako odmowa uznania różnicy jako prawa wszelkiego doświadczenia, że trwa z uporem wokół tego, co obecne, co rodzi swoistą „niesprawiedliwość”, prowadzi do panowania i przemocy. Tych ostatnich określeń nie można naturalnie rozumieć w sposób dosłowny. Cała *niesprawiedliwość* polega bowiem na przyjęciu takiego, a nie innego punktu widzenia. Mówienie o niesprawiedliwości uwidacznia zatem, że Derrida staje po stronie czegoś odmiennego od obecności i tylko przy tym założeniu termin ten daje się zastosować.

Analogicznie wygląda również sytuacja „nietrafności” opozycji zakładanych przez tradycyjną metafizykę — Derrida wspomina tu m.in. o opozycjach znaczące /znaczone, zmysłowe / inteligibilne, pismo /mowa, mowa jednostkowa / język, diachronia / synchronia, bierność / aktywność. Są one nietrafne, gdyż ich odniesieniem jest „obecność tego, co obecne”, co oznacza wykluczanie pierwotności różni i co daje się potraktować jako pragnienie oderwania obecności sensu od różni. Mówiąc inaczej, teza o nietrafności odwołuje się wyłącznie do uprzywilejowania przez Derridę określonej hierarchii, którą przeciwstawia hierarchii opozycji metafizycznych. O ile hierarchia zawarta w metafizyce odwołuje się do ideału pełnej obecności umożliwiającego sytuację, by jeden z członów opozycji był uprzywilejowany i rządził drugim, to u Derridy ujawnia się specyficzne uprzywilejowanie ideału źródłowości. Odniesienie do *różni* jako czegoś wcześniejszego wobec obecności jest przecież jedyną przesłanką wskazywania na nietrafność i niekompetencję filozofii.

Stara się on nas zatem przekonać, że daje się wskazać coś innego wobec metafizyki, coś starszego od obecności, bardziej pierwotnego niż samo rozróżnienie obecności i nieobecności. Odwołanie do tezy, iż „język nie spadł z nieba”, skłaniać ma ku potraktowaniu *różni* jako warunku systemu pajęciowego. Systematyczna „gra różnic”, konstytuowanie się „tkanki różnic” stanowi zatem kolejną wersję filozoficz-

nego powrotu do źródeł. Źródłowość ta przybiera, co prawda, specyficzny sens — różni bowiem nie ma (jako warunek obecności nigdy nie może być obecna, a więc nie można o niej powiedzieć, że jest), a zatem nie daje się ona w ogóle nazwać (trzeba byłoby w tym celu wykroczyć poza zamknięty system naszego języka). Nie przeszkadza to jednak Derridzie w podjęciu prób mówienia o tym, o czym w normalny sposób mówić się nie daje. Uwidacznia się w tym jego zaangażowanie, będące wyrazem dokonania określonych wyborów i decyzji. Nie tylko uczestniczy, jak to sam przyznaje, w grze zmuszającej go do stosowania określonych technik i wybiegów, ale staje w tej grze wyraźnie po jednej ze stron. Jeśli zatem twierdzi, że zamierza skonfrontować filozofię z „innymi praktykami pisania” (to znaczy dostrzec w filozofowaniu szczególnie przypadek czegoś bardziej ogólnego, albo konkretyzację czegoś bardziej źródłowego), to przyznaje zarazem, iż sam prezentuje perspektywę „zainteresowanego sobą pisma”. Określenie to wydaje się mocno metaforyczne i zarazem stronnicze. Dlaczego mielibyśmy bowiem dążyć do wyjścia poza sposób myślenia zakorzeniony i utrwalony w naszej kulturze?

Derrida wspomina, co prawda, o „pilności historycznej” takiego kroku w związku z szeregiem tendencji naszej cywilizacji, które rzeczywiście są niepokojące. Można zatem sądzić, że stopień zagrożenia dostrzegany przez niego jest tak wysoki, iż skłania ku jak największemu dystansowi wobec tego wszystkiego, do czego nasza kultura się odwołuje. Postawa Derridy w dziedzinie filozofii byłaby więc odpowiednikiem anarchizmu w sferze polityki⁴³ — i tu i tu chodzi bowiem o pewną postać konsekwentnej i bezlitosnej dekonstrukcji tego, co jest, w imię tworzenia czegoś bardziej doskonałego i sprawiedliwego⁴⁴. Entuzjaści twórczości Derridy, w tym i pierwsi polscy autorzy piszący o nim, są bowiem przekonani, iż jego zabiegi dekonstrukcyjne skłaniają do tworzenia kultury od nowa, skłaniają do tego, by jeszcze raz zacząć wszystko od początku⁴⁵.

Nie będę ukrywał, że moje wrażenia są całkiem odmienne. Bunt

⁴³ Zbieżność z ideami anarchizmu całej postmoderny podkreśla J. Habermas (por. *Der philosophische Diskurs...*, cyt. wyd., s. 168).

⁴⁴ Pewna zbieżność z anarchizmem polegałaby u Derridy na walce z dotychczasową hierarchią, z wszelkim systemem czy porządkiem. Wyraźnie wyraża się to w jego poglądach na życie społeczne i w zaangażowaniu praktycznym.

⁴⁵ Por. S. Cichowicz: *Bez złudzeń*. „Teksty” 1975, nr 3, s. 7ż.

wobec tradycji naszej kultury wydaje mi się dość rozpaczliwy z tego już choćby względu, że jest on *pozbawiony mocy*. Moc płynie bowiem bądź z porządku racji, a ten Derrida programowo odrzuca, zachęcając nas do zdania się na przygodę, bądź z realnych tendencji społecznych, a te z kolei wydają się przemawiać za podtrzymaniem atrakcyjności Zachodu (rzetelna dyskusja tych kwestii także musi się w każdym razie odwoływać do porządku racji). Innych źródeł mocy nie daje się potraktować jako uniwersalnych, gdyż uniwersalizmu takiego nie daje się ani wykazać, ani potwierdzić faktami. Można naturalnie, jak robi to Derrida, sprzeciwić się samej idei uniwersalizmu, tak jak jest ona rozumiana przez Zachód. Nie można jednak żądać przy tym afirmacji perspektywy, którą filozof ów proponuje. Tej afirmacji Derrida wyraźnie się domaga, zdając sobie zarazem sprawę, iż nie ma prawa na nią liczyć (nieprzypadkowo pisze on: „ryzykuję, by nic-nie-znaczyć po to, by móc dać się słyszeć”).

Sytuacja ta powoduje wyraźną autoteliczność jego dzieła. Myśl Derridy nie mogąc odwołać się do punktu oparcia poza sobą odnajduje go w sobie i praktyka pisarska zmierza ku potwierdzaniu tego, co on głosi⁴⁶. Dostarcza nam nie tyle teorii lub metody, argumentów lub potwierdzeń, ile jedynie *protokołu praktyki dekonstrukcyjnej*. Derrida programowo twierdzi, iż przedsięwzięcie dekonstrukcji musi być pochłonięte własną pracą, a więc nie potrzebuje porządku racji, samokontroli, samokrytyki. Myśl tę cechuje przecież *programowy sprzeciw* wobec tradycji (mówiąc jego słowami: instauracja pisma przeciw filozofii), nie dopuszczający krytycznej oceny poszczególnych kroków. Obserwacje te mają istotne znaczenie dla oceny siły jego krytycyzmu. Mówiąc najkrócej, Derrida ukazuje, że można się sprzeciwić filozofii co do samych jej zasad, jednak pod warunkiem zajęcia z góry agresywnej postawy wobec tego wszystkiego, do czego się ona odwołuje. Jest to więc postać samopotwierdzającego się krytycyzmu, krytycyzmu konsekwentnego i wnikliwego, ale zarazem krytycyzmu programowego i *założonego*.

Nasuwiają się w tym miejscu kolejne analogie w stosunku do postawy transcendentalnej. Badacze twórczości Derridy twierdzą mianowicie, że radykalizuje on i przewyżcza projekt filozofii transcendentalnej.

⁴⁶ Por. B. Banasiak: *Cala reszta jest już tylko literaturą. Derridańska wersja „końca filozofii”*. „Colloquia Communia” 1988, nr 1—3, s. 385 i A. Miś: *Humanizm — antyhumanizm — postmodernizm — dekonstrukcjonizm*. „Sztuka i Filozofia”. vol. 2, s. 34.

Radykalizacja miałaby polegać przede wszystkim na rezygnacji z odwołania do podmiotowości transcendentalnej. To, co składa się na świadomość i podmiotowość nie poprzedza, według Derridy, języka, lecz konstytuuje się na jego gruncie. Podmiot przed *różnią* nie może więc być obecny nawet dla samego siebie. Z tego względu pytanie: „kto różni?” — staje się dla niego podejrzane już poprzez swą formę. Żaden *dysponent różni*, pisze Derrida, nie daje się wskazać, nie istnieje. Niezależnie od tego ma jednak miejsce wyraźne zbliżenie do idei transcendentalizmu. Derrida stara się przecież opisać *warunki* myślenia o czymś, zakłada istnienie jakiejś *odrębności takich warunków* w stosunku do tego, co one warunkują, przyjmuje istnienie pewnego klucza do dziejów metafizyki. Klucz ten wiąże się z przyjęciem postawy *krytycyzmu*, żądaniem radykalnego wyjaśnienia związanego z przejściem na *inny poziom* (poziom tzw. *arche-pisma*) w stosunku do naszego empirycznego doświadczenia siebie i świata poprzez nasz język. Jest to zarazem poziom, który krytykując swój przedmiot nie neguje do końca jego autonomii i niezależności względem procedur samej krytyki (filozofia metafizyczna będzie, według Derridy, dalej istniała i kontynuowała swą pracę zgodnie ze swymi normami, analogicznie do tego, jak u Kanta same nauki przyrodnicze określają swe zadania badawcze i filozofia transcendentalna nawet po jej zbudowaniu i wykończeniu nie może ich w tym zastąpić⁴⁷). Można zatem przyjąć, iż transcendentalizm nie musi się zawsze wiązać z jakąś wersją podmiotowości transcendentalnej. U Derridy zresztą napotykamy ślady pewnej podmiotowości — jeśli charakteryzuje on własne stanowisko, to mimo wszystko odwołuje się przecież do określeń charakterystycznych dla podmiotu. Wspomniane już przeze mnie „zainteresowane sobą pismo” stanowi jakiś ekwiwalent podmiotu, gdyż o przedmiocie raczej nie daje się powiedzieć, aby się sobą samym zajmował, czynił przedmiotem zainteresowania. Pokrewieństwo tej wersji „transcendentalizmu strukturalnego” z całokształ-

⁴⁷ Warto w tym miejscu zauważyć, iż transcendentalizm w ujęciu Kanta dokonywał znacznie bardziej wyraźnego oddzielenia dwu poziomów myślenia — krytycznego i krytykowanego — aniżeli późniejsze wersje transcendentalizmu, czy to szkoły marburskiej, czy późnego Husserla, czy Heideggera. Te ostatnie wersje myśli transcendentalnej dostrzegły bowiem możliwość wpływu krytyki na krytykowany obiekt. Pyta się w nich nie tylko o warunki obiektu krytyki, lecz dąży także do pewnej ingerencji w ów obiekt. Transcendentalizm Derridy wiąże się bardziej z tymi właśnie nurtami niż z transcendentalizmem Kanta. U Kanta ewentualny wpływ krytyki na przedmiot krytyki daje się dostrzec jedynie w ramach sfery praktycznego rozumu.

tem myśli transcendentalnej wydaje się w każdym razie nie do zakwestionowania.

Być może stanowisko Derridy należałoby jedynie opatrzyć mianem *transcendentalizmu drugiego stopnia*, transcendentalizmu zastosowanego w odniesieniu do myśli transcendentalnej. Dotychczasowy transcendentalizm oznaczał bowiem przejście na poziom rozważań, na którym coś dawało się pojąć, struktury myślenia transcendentalnego dawały się jakoś uobecniać.

Wniosek płynący z moich przemyśleń twórczości Derridy daje się sprowadzić do tezy, że nie można powiedzieć, aby rzeczywiście podciął on racjonalność tradycyjnej formuły filozofii wraz z uniwersalizmem jej rozszczeń⁴⁸. Zapoznając się z jego pracami nie można być w pełni przekonanym, że europejskie doświadczenie obecności było jedynie zwidem. Zauważa to m.in. Lévinas zastanawiając się, czy odwoływanie się przez Derridę do języka dekonstruowanej filozofii jako argumentu przeciw temu językowi nie poddaje w wątpliwość samego rozkładu⁴⁹. Moje wątpliwości idą zresztą w tym miejscu znacznie dalej niż formułuje to Lévinas, dostrzegający pokrewieństwo swej drogi z wysiłkami Derridy. Zbieżność ta, można sądzić, sprowadza się do tendencji wyjścia poza tradycję, panującą kulturę, dotychczasowy sens filozofii. Tymczasem wszystko to nie jest wcale ani oczywiste, ani możliwe do zaakceptowania.

Z pewnością filozofia jest rzeczą myślenia i warto próbować różne kwestie przemyśleć, również i te, które nigdy dotąd nie były przedmiotem myślenia i wydawały się wręcz *nie do pomyślenia*. W tym miejscu w pełni zgadzam się z Derridą. Myślenie rozumiem jednak jako proces realny, a nie transcendentalny. Jest ono zatem w znacznie większym stopniu powiązane ze swym obiektem niż chciałaby to widzieć tradycja filozofii transcendentalnej. Obiektowi temu należałoby w pełni oddać sprawiedliwość⁵⁰ (zarzut etnocentryzmu kierowany pod adresem tradycyjnego modelu pisma pojawia się u Derridy jako oczywistość), dostrzec

⁴⁸ Polemizuję w tym miejscu ze stwierdzeniami obecnymi w artykule P. Pieniążka *W obliczu obecności. Derridy radykalizacja heideggerowskiej destrukcji metafizyki*. „Colloquia Communia”, 1988, nr 1—3, s. 370.

⁴⁹ Por. E. Lévinas: *Zupełnie inaczej*. „Teksty” 1975, nr 3, s. 97.

⁵⁰ Przez oddanie sprawiedliwości rozumiem dostrzeżenie tych wszystkich cech naszej tradycji kulturowej, które traktujemy jako dorobek, który gotowi jesteśmy chronić. Stanowisko przeczące istnieniu takiego dorobku rozumiem jako wyraz skrajnej abstrakcji myślenia, oderwania od realiów, które nas samych ukształtowały, oraz za wyraz nieodpowiedzialności filozofa za własne słowa.

„wagę” samego myślenia i widzieć w nim nie tylko coś zwiewnego w postaci przygody czy gry, lecz proces, w którym aktywnie uczestniczymy, ale który tylko częściowo zależy od naszej woli i świadomych zabiegów⁵¹. Skłonny jestem widzieć w doświadczeniach Derridy słuszny bunt przeciwko zbyt niemu zadufaniu tradycyjnej filozofii, ale oponuję przeciwko rozumieniu jego twórczości jako postaci przewyciężenia tradycji, zastąpienia jej czymś innym. Nie ma konieczności „zaczynania od nowa”, a rysuje się jedynie potrzeba kontynuowania tradycji świadomej swych przesłanek i założeń, wiedzącej, iż nie ma absolutnych rozstrzygnięć ani niekwestionowalnych przesłanek⁵².

Słów Derridy, że historia metafizyki dobiega końca⁵³, czy też ocen mówiących, iż koniec ten dokonuje się za jego sprawą, nie można w każdym razie traktować w sposób dosłowny. Odwołując się do Derridy chciałbym w tym miejscu podjąć polemikę z autorem najbardziej wnikliwych analiz jego twórczości w polskim czasopiśmiennictwie — Bogdanem Banasiakiem. W jednym ze swych artykułów wyraża on takie oto sugestie: „Być może (...) «myśl różnicy», jako przeciwstawiona «filozofii tożsamości», ma taką tylko przewagę nad tamtą, iż wyjaśnia większą gamę problemów i czyni to w sposób pełniejszy, zarazem zaś potrafi wyjaśnić także samą filozofię tożsamości, to znaczy ujawnić jej założenia i ograniczenia, w efekcie zaś wykazać jej niekompetencję, czyli potrafi ją zdekonstruować i zakwestionować. Wobec faktu, iż sytuacja odwrotna jest niemożliwa, wobec faktu, iż metafizyka obecności z różnicą potrafiła się uporać w jeden tylko sposób, mianowicie podporządkowując ją tożsamości, czyniąc z niej postać sprzeczności i znosząc w zawłaszczającym ruchu dialektyki, «myśl różnicy» byłaby po prostu «mocniejsza» teoretycznie”⁵⁴.

Otóż wyjaśnienie przez Derridę filozofii tożsamości wcale nie przeczy temu, iż jego własne procedury badawcze także dają się wythumaczyć w ramach krytykowanej przez niego filozofii (np. jako postać absolutyzacji pewnych tez jednej z teorii językoznawstwa, jako wyraz zajęcia określonej postawy w stosunku do tradycji, postawy,

⁵¹ Przychyliam się tu do linii krytyki Derridy przez Habermasa zaprezentowanej we wzmiankowanej już jego pracy *Der philosophische Diskurs der Moderne...*

⁵² *Nawiązuję tu do słów B. Banasiaka w *Cała reszta jest już tylko literaturą...*, cyt. wyd., s. 387.*

⁵³ Por. J. Derrida: *Die Stimme und das Phänomen...*, cyt. wyd., s. 163.

⁵⁴ B. Banasiak: *Cała reszta jest już tylko literaturą...*, cyt. wyd., s. 386.

która daje się wyprowadzić ze sfery tego, co obecne). Radykalizm filozofii nie ma więc wcale jednej tylko postaci i fakt ów, jak sądzę, zauważa sam Derrida. W zakończeniu swej książki poświęconej Husserlowi podkreśla on, że w ramach metafizyki obecności radykalną filozofią okazuje się *heglizm*⁵⁵. Oceny mocy teoretycznej różnorodnych radykalizmów wymagają więc jakiejś miary i wątpliwe wydaje mi się, by miara ta istotnie dawała przewagę koncepcjom Derridy. Powstaje tu zresztą problem samej miary.

ZASADA HUMANIZMU CONTRA ZASADZIE ŹRÓDŁOWOŚCI

Przypatrzenie się powyższym wysiłkom *przewartościowania filozofii* Zachodu prowadzi do uwidocznienia momentu łączącego poglądy omawianych filozofów, bezpośrednio przywołującego perspektywę Husserla, pośrednio zaś odwołującego się do fundamentalnej idei całej naszej tradycji filozoficznej. Otóż zarówno Heidegger, Lévinas jak i Derrida podtrzymują ideę *poznania źródłowego* jako ostatecznej instancji słuszności naszego myślenia. U wczesnego Heideggera i Lévinasa były to koncepcje specyficznie *źródłowego doświadczenia* (egzystencjalnego i etycznego), które samo nie podlega już żadnym wątpliwościom ani krytyce. U późnego Heideggera i u Derridy *źródłowość* nie przywołuje już jakiejś wersji podmiotowości, ale pozostaje u nich przynajmniej sama *idea źródła* jako tego elementu, który tłumaczy całą resztę i który poprzedza wszystkie inne sfery, sam nie podlegając już konieczności wyjaśnienia i sięgania dalej. Byłby to zatem jakiś odpowiednik zasady *arche*, wykraczający poza obszar metafizyki, ale zachowujący z nią pewien związek.

Należy zauważyć, że nawiązanie do tej zasady stanowi istotną przyczynę atrakcyjności myśli omawianych filozofów. W tradycji naszej kultury głęboko jest bowiem zakorzenione marzenie o dotarciu do czegoś ostatecznego, tłumaczącego pozostałe elementy, wobec czego nie można się już dystansować, pytać dalej, co stanowi ostateczne oparcie, całkowicie pewną gwarancję i otwiera zupełnie nowy horyzont na całą

⁵⁵ Por. J. Derrida: *Die Stimme und das Phänomen...*, cyt. wyd., s. 162.

resztę. Pewną wersją realizacji tych dążeń była m.in. myśl transcendentna. Ważna jest tutaj zarazem nie tyle realizacja owej idei, co samo podtrzymanie jej sensu. Późny Heidegger i Derrida nie doprowadzają nas przecież do ukazania tego, co stanowiłoby zasadę wyjaśniającą cały zakres naszego doświadczenia z tego chociażby względu, iż wykracza ono poza obszar tego, co może być dla nas jawne, co pozostaje w naszej dyspozycji, w sferze możliwych zabiegów. Samo odwołanie do idei tego, co najbardziej pierwotne, starsze niż wszystko inne, wystarcza jednak, byśmy byli skłonni traktować ich myśl niezwykle poważnie. Rezultaty nie są tu czymś rozstrzygającym, o ile wspomniana idea kieruje naszym myśleniem.

Ze swej strony chciałbym natomiast wskazać na ideę równie fundamentalną dla naszej kultury jak zasada *arche*, ideę będącą punktem wyjścia dla odmiennej tendencji naszego myślenia, a zatem uprawomocniającej dystans w stosunku do myśli omawianych przeze mnie filozofów. Byłby nią, jak sądzę, *zasada humanizmu* w jej najbardziej fundamentalnym sensie, skłaniająca ku poważnemu traktowaniu świata, w którym żyjemy, tego wszystkiego, co nas otacza, a więc zachęcająca do szukania domostwa nie w jakimś innym świecie i nie w odniesieniu do innych istot, lecz właśnie w świecie bezpośrednio nam dostępnym i wspólnym z ludźmi, którzy nas otaczają. Zasada ta wyraźnie różni filozofię europejską od myśli Wschodu, który od tysiącleci stara się raczej wyjść poza kondycję człowieka ku innemu światu i innym formom bytowania.

Zasada, do której się odwołuję, nakazuje trzymanie się dostępnym nam wszystkim faktów, uwzględnienie całości naszych wspólnych doświadczeń bez uprzywilejowania jednego z nich kosztem całej reszty. Domaga się korzystania z całego bogactwa dostępnym nam dóbr i dbałość o nie, a więc realizowanie swego życia poprzez urządzanie świata, a nie drogą odcinania się od niego. W sferze myślenia zasada ta skłania ku widzeniu prawdy w jej jak największym bogactwie treściowym, a więc ku jak najpełniejszemu uwzględnianiu tego wszystkiego, co weszło już w krąg naszego myślenia, nie redukowaniu myślenia do wąskiego obszaru tego, co źródłowe, lecz rozwijanie jego syntetycznych funkcji, dążenie do poznania poprzez uwzględnienie całej pełni tego, co świat w sobie zawiera.

Zasada ta posiada dla filozofii równie istotny sens, jak dążenie do źródeł. W sposób wyraźny i samoświadomy ujawniła się już u Demo-

kryta i Arystotelesa. Obecna jest zresztą od samych początków filozofowania, przyczyniając się do specyficznej dla naszego myślenia wrażliwości na fakty, dążności ku temu, by wiedza była pełna. Jeśli zatem inspiracją dla jednych filozofów współczesnych pozostaje Husserl, uosabiający aktualność zasady *arche*, to można mu przeciwstawić Hegla, u którego dążność ku syntezie znajduje swój najpełniejszy wyraz.

Daje się więc wskazać nurt myślenia filozoficznego rozumiejący swe zadanie nie jako wycofywanie się ku temu, co fundamentalne, lecz jako syntetyzowanie tego wszystkiego, czym już dysponujemy w celu jak najpełniejszego rozpoznania świata, w którym jesteśmy zakorzenieni. Praktycznym wyrazem tej tendencji jest otwartość filozofii na naukę, dostarczającą nam wiedzy o bogactwie faktów, poważne jej traktowanie, a nie separowanie się od jej wyników, jak miało to miejsce u Husserla i nawiązujących doń filozofów⁵⁶. Nie chodzi tu więc tylko o samego Hegla, czy filozofów bezpośrednio nawiązujących do jego dzieła. Wspomniana postawa daje się odnaleźć u szeregu współczesnych filozofów⁵⁷, także w ramach filozofii egzystencjalnej (wystarczy tu wspomnieć Jaspersa, wręcz nakazującego nam bezwarunkowe wychodzenie od faktów nauki przedstawiających, według niego, przesłankę prawdziwości współczesnego filozofowania).

Krytyka filozofii Zachodu dokonywana w pracach Heideggera, Lévinasa i Derridy wychodzi zatem od jednostronnego spojrzenia na tradycję. Przychylam się w tym miejscu do uwag Habermasa wskazującego, że totalizująca krytyka rozumu podejmowana m.in. przez Heideggera i Derridę (twórczością Lévinasa Habermas bliżej się nie zajmuje)

⁵⁶ Warto zaznaczyć, że mocno niejasne stanowisko zajmuje w tym względzie J. Tischner, będący w polskiej filozofii bezsprzecznie głównym reprezentantem linii myślenia wywodzącej się od Husserla i biegnącej poprzez Heideggera ku Lévinasowi. W niektórych wypowiedziach zdaje się on wpaść w możliwość dokonania radykalnego przełomu w filozofii drogą sięgania ku źródłom, chociaż podtrzymuje znaczenie pytania o to, co dane źródłowo jako pytania wynikającego z samej natury filozofii (por. J. Tischner: *Myślenie według wartości*. Kraków 1981, s. 40). Z drugiej strony nie chce on jednak pomijać wyników nauk szczegółowych (por. s. 279), gdyż taka rezygnacja nie wydaje mu się już możliwa (por. s. 451). Problematiczne pozostaje, jak pogodzić odwoływanie się do ostatecznych źródeł z partnerskim stosunkiem filozofii do nauk, lub też przynajmniej z uwzględnieniem przez filozofię ich dorobku.

⁵⁷ H-G. Gadamer twierdzi, na przykład, że systematyczny związek naszej wiedzy pozostaje i dziś uprawniwym zakresem filozofii (por. H-G. Gadamer: *Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie*. W: *Ist systematische Philosophie möglich?* Hrsg. von Dieter Henrich. Bonn 1977, s. 54).

nie jest wcale dziś czymś koniecznym, że była ona wskazana bezpośrednio po Heglu i w tym sensie filozofowie skłaniający się ku takiej krytyce abstrahują od tego, co działo się w filozofii europejskiej od tamtych czasów⁵⁸. Ta krytyka rozumu jest z pewnością interesująca i warta zainteresowania z uwagi na samą wiedzę historycznofilozoficzną wspomnianych filozofów, interesująca jako pewne doświadczenie, któremu tradycja filozoficzna została poddana w ich dziełach. Doprowadziło to do uwidocznienia elementów, które dotąd nie były dostrzegane w sposób dostatecznie wnikliwy. Jednostronność polega na nawiązaniu do jednej tylko tendencji filozofii Zachodu kosztem wyparcia drugiej. Rezultat ich przemyśleń jest więc swego rodzaju skrajnością i nie może stanowić normy dla pracy filozofa.

Obecną u późnego Heideggera i Derridy intencję opuszczenia obszaru filozofii filozof może zaś potraktować z wyrozumiałością. Postawy takie miały miejsce w całych dziejach filozofii. Dziedzina ta nigdy nie posiadała takiej mocy „zniewalania”, by wykluczała możliwość sprzeciwu. Począwszy od Arystotelesa filozof traktował się często jako wzorzec człowieczeństwa, ale tak naprawdę filozofia nigdy nie była w stanie podporządkować sobie całości życia duchowego. Niektórzy zawsze chcieli iść *dalej niż filozofia* dopuszczała. Na ogół traktowała to ona ze zrozumieniem, nie każąc, na przykład, wyrzekać się wiary, nie walcząc z prorokami, artystami czy mistykami.

⁵⁸ Por. J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne...*, cyt. wyd., s. 246—247.