

Małgorzata Kowalska

Postmodernistyczna dekonstrukcja dialektyki i transcendentalizmu

Sztuka i Filozofia 12, 147-158

1996

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.

III. Przedmiot: metamorfoza i zanik

Małgorzata Kowalska

POSTMODERNISTYCZNA DEKONSTRUKCJA DIALEKTYKI I TRANSCENDENTALIZMU

W związku z filozoficznym postmodernizmem interesują mnie, najogólniej biorąc, trzy podstawowe problemy:

1) na ile myśl postmodernistyczna (w postaci, jaką nadali jej zwłaszcza Derrida, Deleuze i Lyotard) jest redukowalna do jakiegoś momentu myśli nowożytnej – a zatem też, pośrednio, na ile stan naszej dzisiejszej kultury duchowej (zakładając, że postmodernizm ją jakoś wyraża, a przynajmniej współokreśla) wpisuje nas jeszcze w nowoczesność; na ile zaś, ewentualnie, stanowi zupełnie nową jakość;

2) czy myśl postmodernistyczna dostarcza jakichś narzędzi do pozytywnego rozumienia naszych czasów (w tym siebie samej), czy też po-przestaje na zakwestionowaniu możliwości pozytywnego rozumienia cze-gokolwiek;

3) jaki jest teoretyczny status postmodernistycznych wypowiedzi filozoficznych lub parafilozoficznych: czy zawierają one roszczenie do prawdziwości, tj. do intersubiektywnej ważności, czy też należą do gatunku intelektualnej zabawy (jest to w gruncie rzeczy pytanie o to, czy z postmodernistami – albo w środowisku postmodernistów – można w ogóle dyskutować).

Można oczywiście powiedzieć, że są to pytania „metafizyczne”, a zatem takie, na które postmodernizm z założenia nie udziela odpowiedzi. Obiekcję tego rodzaju uważam wszelako za unik i postaram się pokazać, że aczkolwiek pytania te należą niechybnie do pryncypialnych, możliwa jest taka na nie odpowiedź, która wcale nie wikła nas w żaden metafizyczny dogmatyzm; są to zatem pytania, które w pewnym sensie tego słowa są postmodernistyczne, zarazem jednak pozytywne, a nawet „konstruktywne”.

Chciałabym przyjrzeć się tutaj stosunkowi niektórych „postmodernistów” – konkretnie Deleuze’a i Derridy, choć można by tu dodać i Lyotarda – do pojęć dialektyki i transcendentalizmu. Wybór tego zagadnienia jest

po trzykroć nieprzypadkowy. Po pierwsze, wolno chyba uznać, że zarówno dialektyka, jak transcendentalizm w istotny sposób współkonstruuja filozofię nowożytną. Po drugie, zarówno dialektyka, jak transcendentalizm to zjawiska filozoficzne wyjątkowo wielopostaciowe i pojęcia wyjątkowo nieostre. Muszę przyznać, że osobiście miałam zawsze kłopoty z uściśleniem – choćby na własny użytek – o co tak naprawdę chodzi temu lub owemu filozofowi używającemu tych pojęć. Nie od rzeczy będzie zatem również przy okazji refleksji nad postmodernizmem zapytać, co właściwie znaczy – albo może oznaczać – dialektyka i transcendentalizm. Po trzecie wreszcie, zarówno Derrida, jak Deleuze (a przynajmniej średniowieczny Deleuze¹) zdają się przywiązywać do tych pojęć szczególną wagę i – co z mojego punktu widzenia najciekawsze – mają do nich stosunek wyjątkowo dwuznaczny. Zbadanie tego stosunku wydaje się zatem jednym z bardziej ekonomicznych sposobów oświetlenia relacji, w jakiej postmodernizm pozostaje do modernizmu lub późnej nowożytności.

Z konieczności poprzestanę tu na sumarycznym przypomnieniu stanowisk obu filozofów w interesującej mnie kwestii.

Z jednej strony, i dialektyka, i transcendentalizm (choć z akcentem padającym na tę pierwszą) stały się w pismach Deleuze'a i Derridy przedmiotem radykalnej krytyki. Ostrze owej krytyki uderza przede wszystkim w Hegla, choć również w Kanta i Husserla. Zatrzymajmy się jednak na Heglu, w którym Deleuze, Derrida, i nie oni jedni, zgodnie widzą – zresztą za samym Heglem – ostateczne spełnienie się zachodniej metafizyki. (Owo „za samym Heglem” jest ważne i jeszcze do tego wrócę). Stosunek obu myślicieli do dialektyki i transcendentalizmu wydaje się, *summa summarum*, tożsamy z ich stosunkiem do heglizmu.

Heglizm to dla Deleuze'a i Derridy przede wszystkim system, do którego wybornie stosują się epitety w rodzaju „onto-teo-teleologizm”, „eschatologizm” i „poszukiwanie paruzji” (Derrida). System, i to system zamknięty, a zatem prymat tożsamości. System idealistyczny, wsparty na zasadniczo kartezjańskiej koncepcji podmiotu, który wprawdzie poza siebie wykracza i zatracza się w tym, co obce, ale po to tylko, by do siebie powrócić, by odnaleźć siebie, a wraz ze sobą – sens całego bytu. Oglądana w tej perspektywie, dialektyka byłaby metodą systemu, synonimem myś-

¹ Chodzi mi o myśl Deleuze'a w kształcie, jaki przybrała przede wszystkim w jego dwóch podstawowych książkach: *Différence et répétition* oraz *Logique du sens*. Koncentruję się na tym etapie twórczości Deleuze'a po prostu dlatego, że go najlepiej znam, wydaje mi się jednak, że poczynione w tym artykule ustalenia zachowują ważność także w odniesieniu do późniejszych prac filozofa.

lenia totalizującego, przekształcającego to, co inne w to, co własne, różnicę w tożsamość („maszyną do przewycięzania inności przez negację i zachowanie oraz do wytwarzania uniwersalności z tego, co szczegółowe”² – Lyotard). Tożsamość i samoobecność podmiotu stanowiłyby jej ośrodek i jej fundament – jej zasadę transcendentalną: warunek możliwości totalizacji. Wszystkie techniczne pojęcia dialektyki (z pojęciem *Aufhebung* na czele) pozostawałyby w służbie tej zasady, tzn. w służbie systemu.

Krytyka dialektyki i transcendentalizmu wpisuje się tedy w postmodernistyczną krytykę „logiki tożsamości” i „metafizyki obecności”. Proponowana przez postmodernistów filozofia różnicy przynosi ich „dekonstrukcję” (Derrida) lub ich „odwrócenie” (Deleuze).

Jak twierdzi Deleuze, cała dotychczasowa filozofia opierała się na lekceważeniu lub rugowaniu (tłumieniu, wypieraniu, egzorcyzmowaniu...) różnicy. Także Hegel, choć różnica zdaje się zajmować poczesne miejsce w jego filozofii, nie bardziej był zdolny do jej pozytywnego pomyślenia, niż Arystoteles. Dobitym wyrazem owej niezdolności ma być heglowskie zrównanie różnicy z negacją, a największej różnicy ze sprzecznością. Otóż, zauważa Deleuze, zarówno negacja, jak sprzeczność to pojęcia nieautonomiczne, zależne od tożsamości: negacja zakłada i – zgodnie z literą samego Hegla – zachowuje to, co negowane, sprzeczność zaś jawi się jako największa różnica tylko pod warunkiem, że jej wielkość mierzymy odległością od tożsamości. Do Heglowskiej dystynkcji między identycznością typu matematycznego a tożsamością dialektyczną (tj. syntezą identyczności i różnicy) Deleuze nie przywiązuje większego znaczenia. W obu wypadkach, twierdzi, różnica nie jest myślna pozytywnie, a tożsamość dialektyczna ma co najwyżej tę przewagę nad „prostą” identycznością, że podporządkowuje sobie różnicę w sposób bardziej wyrafinowany. Tzw. koło dialektyczne, w którym różnica przechodzi w tożsamość i odwrotnie, jest w gruncie rzeczy tłem dla „wiecznego manifestowania się Tego Samego”. Postulowana przez Hegla jedność tożsamości i różnicy znaczy praktycznie panowanie pierwszej nad drugą.

Zadanie, jakie w tym kontekście stawia przed sobą Deleuze, polega na odwróceniu metafizyki i heglizmu poprzez odwrócenie relacji między różnicą i tożsamością. Różnicę – a wraz z nią powtarzalność – należy teraz pomyśleć jako zjawisko pierwotne, w stosunku do którego tożsamość okaże się wtórnym efektem, jeśli nie wręcz epifenomenem i iluzją. Odwracając Hegla, mamy ująć różnicę jako „w sobie” pozytywną

² Zob. J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, Paris 1990, s. 99

i afirmatywną. Jak powiada Deleuze, różnica niczemu nie zaprzecza, lecz swobodnie się różnicuje, tzn. swobodnie powtarza – różnica i powtórzenie okazują się bowiem dwoma aspektami jednego problemu.

Prymat różnicy wiąże się z rozbięciem heglowskiej (metafizycznej) koncepcji podmiotu. Jeśli na gruncie myśli Deleuze'a słowo „podmiot” ma jeszcze w ogóle jakikolwiek sens, należy mówić o podmiocie będącym dokładnym zaprzeczeniem samowiedzy: nieświadomym, rozbitym i rozmytym, larwalnym lub, jak mawia Deleuze, „ryzomatycznym”. Krótko mówiąc, jest to podmiot, który w żaden sposób nie może być zasadą, warunkiem czy fundamentem czegokolwiek. Zwłaszcza, że w świecie różnicy samo pojęcie fundamentu traci jakikolwiek sens. Każda zasada organizująca oznaczałaby przecież dominację tożsamości, ta zaś uznana zostaje za złudzenie metafizyczne *par excellence*. Metafizyczno-heglowski Kosmos rozpada się, ustępując miejsca Chaosmosowi. Deleuze, nawiązując do Nietzschego, proponuje nam dionizyjskie szaleństwo i bezgraniczną „twórczą anarchię”.

Na początku – różnica i powtórzenie. Co znaczy, innymi słowy, że nie ma żadnego początku, a dokładniej, że nie ma żadnego „czegoś” – żadnej tożsamości – która byłaby najpierw, przed różnicą i powtórzeniem, różnicą *jako* powtórzeniem. Pozostaje „boska gra”, w której „wszystkie rzuty kośćmi są równoczesne i równoważne”. Nie ma odpowiedzi, pozostają same pytania. Problematyczność bytu uzyskuje rangę ontologiczną: byt jako gra różnicy jest sam w sobie nieskończonym problemem, bez nadziei na rozwiązanie.

Tyle, na razie, Deleuze. Co do Derridy, nie mówi on – przynajmniej na pewnym poziomie – nic innego. Metafizyka obecności, do której filozofia Hegla wciąż jeszcze, i to „eminentnie”, należy, opierała się, w świetle Derridiańskiej diagnozy, na mistyfikacji, jaką jest zapoznanie różnicy. Owo zapoznanie przejawiało się na rozmaite sposoby, w szczególności – przez „fonocentryzm”, tj. podporządkowanie pisma mowie. Relacja między mową a pismem jest jednak tylko szczególnym przypadkiem relacji między tożsamością a różnicą. Dla Hegla, jak dla Platona, język mówiony, „żywy”, był jakby bezpośrednią emanacją tożsamości podmiotu, podczas gdy pismo – wtórne i zewnętrzne – stanowiło owej tożsamości zagrożenie. Derridiańskie opowiedzenie się po stronie pisma, uznanie – wbrew Heglowi – jego pierwszeństwa, jest dokładnym odpowiednikiem „odwracania metafizyki” przeprowadzonego przez Deleuze'a. Uznać pierwszeństwo pisma znaczy jednak więcej, niż po prostu przestawić logiczną kolejność członów relacji. Wymaga to przemyślenia

samej tej relacji i ostatecznie prowadzi do zakwestionowania obu jej członów, a pośrednio jakichkolwiek członów, tzn. czegoś, co można z relacji wyodrębnić i zidentyfikować. Zakwestionowane zostaje zarazem samo pojęcie pierwszeństwa. Pismo w ujęciu Derridy jest bowiem bytem *par excellence* dwuznacznym, „farmakonem”, „śladem”, „różnią”. Każde z tych Derridiańskich słów–kluczy można – za autorem – opisywać i objaśniać trochę inaczej, ale w sumie wszystkie one są nazwami jednej i tej samej figury czy intuicji. Zgodnie z ową figurą czy intuicją, wszelkie przeciwieństwa w rodzaju mowa/pismo, własne/obce, oryginał/kopia, podmiot/przedmiot, prawda/falsz, a ostatecznie tożsamość/różnica wyrastają z metafizycznej redukcji, jakiej poddana zostaje zasadnicza nieokreśloność lub dwuznaczność Logosu. Prymat pisma znaczy w tym kontekście tyle, że wszystko – w tym oczywiście mowa – ma dwuznaczną naturę „farmakonu”, którego „dobre” własności nie dają się oddzielić od „złych”. Wszystko jest więc zarazem własne i obce, wewnętrzne i zewnętrzne, różne od siebie i tylko o tyle tożsame. Najogólniejszym zamierzeniem dekonstrukcji będzie dokonanie takiego „przesunięcia” w obrębie metafizyki, które odsłoni w niej samej tę maskowaną dwuznaczność, które pokaże niemożność utrzymania konstytutywnych dla metafizyki opozycji, a tym bardziej uprzywilejowanego miejsca tożsamości.

Dekonstrukcji poddana zostaje także i przede wszystkim Hegłowska dialektyka. Dialektyka jako metoda systemu, jako „maszyna do przezwycięzania inności, a także – jakby na niższym poziomie – jako pewna teoria czy wizja związku między tożsamością i różnicą. Podobnie jak Deleuze, Derrida jest przekonany, że związek ten ma w istocie u Hegla charakter asymetryczny, tzn. że w jego ramach tożsamość *de facto* triumfuje nad różnicą. Wyrazem owego triumfu ma być kategoria *Aufhebung* – zniesienia i zachowania. Tym, co w *Aufhebung* zachowywane, jest bowiem właśnie tożsamość: prawda, istota, ostateczny sens. Zniesiona – unieważniona, rozpuszczona, a przynajmniej „puszczona wolno” – zostaje zaś różnica. Byłaby zatem *Aufhebung* kwintesencją myślenia metafizycznego.

Z drugiej wszelako strony, kiedy poddamy ją dekonstrukcji, *Aufhebung* okazuje się właśnie sposobem wychodzenia z metafizyki. Dekonstrukcja odsłania bowiem ukryty w niej paradoks – jedność tożsamości i różnicy. Otóż ową jedność – naczelną zasadę dialektyki – można rozumieć nie jako faktyczny prymat tożsamości, lecz jako dwuznaczność różni. Tę dwuznaczność Hegel odkrył, by ją następnie stłumić i zmystyfikować, ale odzywa się ona w jego filozofii głosem silniejszym, niż u kogokolwiek, wbrew presji systemu. Dlatego Derrida uzna go w *Gramatologii* za

„ostatniego filozofa księgi”, a zarazem „pierwszego filozofa pisma”. I dlatego wystarczy w nim dokonać „pewnego minimalnego i zarazem radykalnego przesunięcia”³, by uzyskać efekt, o który Derridzie chodzi.

Na naturę owego przesunięcia rzuca światło końcowa partia eseju *Kres człowieka*, gdzie Derrida, nawiązując do Nietzscheańskiego rozróżnienia między „nadczołowiekiem” a „człowiekiem wyższym”, proponuje odróżnić dwa rodzaje *Aufhebung*, a konkretniej „dwa rodzaje zniesienia człowieka”. Pierwsze – heglowskie – ma jeszcze charakter metafizyczny, jest „ostatnim zerwaniem się ze snu człowieka wyższego”. Drugie jest „aktywnym zapominaniem” (niechybnie metafizyki), „przebudzeniem w obliczu dnia, który nadchodzi” (czytaj: wrażliwością na działanie się różnicy), „odejściem”, a zarazem „zwróceniem się ku powrotowi, który nie przybierze już postaci metafizycznego humanizmu”⁴. Rozumiem to tak, że niemetafizyczna *Aufhebung* miałyby odchodzić od poszukiwania sensu, celu i podstawy, zdając się na grę różnicy i powtórzenia. Unieważniałyby – inaczej niż u Hegla – właśnie tożsamość, a tym samym niemożliwym czyniłaby system. Zamiast systemu – bezinteresowna gra.

Różnica między Derridą i Heglem przypominałaby zatem różnicę między „nadczołowiekiem” i „człowiekiem wyższym”. Z założenia nie jest to opozycja, która pozostaje kategorią metafizyczną i trybem „dialektycznej maszyny”. Różnica, o którą chodzi, jest, jak powiada Derrida, różnicą „w największej bliskości, w dziwnym podobieństwie i w ostatecznej wspólnotcie, w przededniu ostatecznego rozstania”⁵. Wspólnota w rozstaniu, rozstanie jako wspólnota: relacja w najwyższym stopniu dwuznaczna, tak, jak dwuznaczny ma być efekt wszelkiej dekonstrukcji.

Wspólnota, zaiste. Niektóre fragmenty Derridy do złudzenia przypominają język Hegla. „Zgodnie z logiką samą – czytamy na przykład – filozofia żyje w łonie różni oraz z różni, nie dostrzegając, że to samo nie jest ze sobą tożsame. To samo właśnie jest różnią ujętą jako nieproste i niejednoznaczne przejście od jednego do drugiego, różnego od tamtego, od jednego do drugiego członu przeciwstawności (...). Jedno nie jest niczym innym jak drugim, tylko odroczone, jak odroczeniem drugiego. Jedno jest w różni drugim, jedno jest różnią drugiego”⁶. Wspólnota, któż

³ Zob. J. Derrida, *Różnia*, przeł. St. Cichowicz, (w:) *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 391.

⁴ Idem, „Kres człowieka”, przeł. P. Pieniążek, (w:) idem, *Pismo filozofii*, Kraków 1992, s. 159.

⁵ Ibidem.

⁶ Idem, *Różnia...*, op. cit., s. 396.

bowiem lepiej od Hegla, na długo przed Derridą, wykazywał pozorność wszelkich opozycji, twierdząc, że jedno jest innym? Ale też kto lepiej niż Hegel wprzegł tę dwuznaczność w służbę pojęcia, rozumu, systemu? Rozstanie zatem, pomimo wspólnoty, albowiem Derrida najwyraźniej wyciąga z faktu dwuznaczności zgoła odmienne niż Hegel wnioski, sądząc, iż dyskredytuje ona rozum i system. Na tym – tylko czy aż na tym? – polega przesunięcie, jakiego jego myśl dokonuje w stosunku do Hegla lub w samym Heglu.

Dekonstrukcja nie byłaby tedy niczym innym, jak zdekonstruowaną dialektyką, dialektyką, z której strząśnięto metafizyczną wiarę w cel i sens, pozostawiając paradoks. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w myśli Deleuze'a. Choć krytykuje on Hegłowskie zrównanie różnicy z negacją, chce – przynajmniej w *Différence et répétition* – zachować samo pojęcie dialektyki. Co prawda w pracy o Nietzschem został mu nadany sens pejoratywny: dialektyka byłaby „filozofią resentymentu”, przyznającą pierwszeństwo negacji nad afirmacją. Ale w *Différence...* pojawia się rozróżnienie – najwyraźniej odpowiadające Derridiańskiemu rozróżnieniu między dwoma rodzajami *Aufhebung* – na dialektykę heglowską i „prawdziwą”. Otóż owa prawdziwa dialektyka byłaby „afirmacją różnicy jako różnicy”, a tym samym „sztuką problemu”. Metodą detotalizacji zamiast totalizacji, sposobem zadawania pytań, a nie udzielania odpowiedzi. Bezinteresowną krytyką, która nie służy żadnemu wyższemu celowi, a jedynie burzy iluzję tożsamości i prawdy. (Przypomina się tu, oczywiście, idea dialektyki negatywnej Adorno – myśliciela, któremu dzisiejszy postmodernizm bez wątpienia sporo zawdzięcza.)

Różnica, problematyczność, krytyka – to hasła, które stanowią co najmniej moment – moment negatywny – filozofii Hegla i tradycji, która z niej wyrasta. Bez wątpienia składają się one na ducha późnej nowożytności. Wypada się jednak zgodzić z postmodernistami, że w praktyce – nie tylko i nie przede wszystkim społeczno-politycznej, ale też teoretycznej, i najbardziej u samego Hegla – zostały one zdominowane przez drugi moment dialektyki: tożsamość, syntezę, system. Oglądany w tej perspektywie, postmodernizm nie oznaczałby wszelako wyjścia poza nowożytność, ani poza heglizm, będący jej teoretycznym wyrazem. Wydaje się raczej rozwinięciem i zabsolutyzowaniem możliwości tkwiącej w samym heglizmie. Odsłania, by tak rzec, przesłoniętą dotychczas stronę nowożytności. (Czy zresztą naprawdę tak przesłoniętą? Czy nie dość dobitnie dochodzącą do głosu w absurdałności i krwawym charakterze składających się na nowożytność konfliktów? I czy tzw. totalitaryzmy na pewno – jak

chce Bauman – w większym stopniu wyrastały z miłości do tego samego, niż z afirmacji wyabsolutyzowanej – rasowej lub klasowej – różnicy?

Tak czy owak, rozważany przez pryzmat jego stosunku do dialektyki, postmodernizm w wydaniu Deleuze'a i Derridy wydaje się raczej hiperkrytyczną odroślą filozofii nowożytnej, niż czymś rzeczywiście nowym. Nie przeszkadza to rzecz jasna uważać go za wyraz końca filozofii. Warto co najwyżej pamiętać, że ów koniec nie wyskoczył jak diabeł z pudełka, lecz – mówiąc za Heglem i samym Derridą – wpisany był już w logikę początku.

Dochodzimy w tym miejscu do drugiego ważnego problemu. O tym, jak bardzo heglizm waży na postmodernizmie świadczy – i to w sposób, by tak rzec, gołym okiem widoczny – znaczenie nadawane przez postmodernistów pojęciu „końca”. Uderzające jest to, że zdają się oni w tym wypadku brać za dobrą monetą już nie dialektyczną dwuznaczność, lecz sam heglowski system. „Koniec historii, „koniec ideologii” i „koniec filozofii” są wszak pojęciami systemu, zakładającymi system. O końcu można sensownie mówić tylko w perspektywie teologicznej i tylko w związku z jakąś całością. Tak, jak tylko w perspektywie teologicznej można widzieć w Heglu – za nim samym – spełnienie się europejskiej metafizyki. Co najmniej część postmodernistycznego dyskursu jest zatem – wbrew sobie – w najbardziej klasycznym sensie tego słowa systemotwórcza. Rozprawiając się z tradycją, opatrując ją „grubymi” etykietami w rodzaju „metafizyka obecności”, postmoderniści nie uprawiają nic innego, jak totalizację. I nawet jeżeli w chwilę potem zapewniają, że nie był to zabieg serio, ich wypowiedzi zostają nieodwołalnie uwikłane w język systemu. Aby wyrazić własny dystans do tradycji, nie mogą uciec od pojęć i sposobów myślenia przez tę tradycję ukształtowanych – czego zresztą na ogół są świadkami i co stanowią nawet jeden z naczelnych dylematów Derridy.

Dwuznaczność, widoczna w stosunku postmodernistów do dialektyki, charakteryzuje też ich stosunek do transcendentalizmu. Krytyka podmiotu jako tożsamości i samoobecności, a także krytyka pojęć zasady, podstawy czy fundamentu, nie eliminuje bowiem z ich myślenia pewnego rodzaju transcendentalnej perspektywy. Przeciwnie, owa krytyka ma właśnie z takiej perspektywy wyrastać. W *Différence et répétition* Deleuze mówi wprost o „radykalizacji transcendentalizmu” – postulat, pod którym także Derrida z pewnością mógłby się podpisać. W radykalizacji owej chodzi bowiem mniej więcej o to samo, co w dekonstruowaniu dialektyki: o *sui generis* oczyszczenie transcendentalizmu z metafizycznych „naleciałości” i o uczynienie zeń filozofii różnicy.

Kant i Hegel grzeszyli, wedle Deleuze'a, pojmowaniem poziomu transcendentalnego na podobieństwo empirycznego (nieprzypadkowo Foucault mógł mówić w *Słowach i rzeczach* o transcendentalno-empirycznym dublecie, w ramach którego empirycznym cechom człowieka zaczyna przysługiwać walor transcendentalny, tj. rola ich własnego warunku możliwości). Dlatego też do rangi zasady transcendentalnej została tam podniesiona tożsamość podmiotu. W ujęciu Deleuze'a, tożsamość charakteryzuje wprawdzie zjawiska empiryczne, dostępne postrzeganiu i obróbce kategoryjnej, ale jest tylko „horyzontalnym efektem” różnicy i, jako taka, „transcendentalnym złudzeniem”. Podszycia ją zawsze różnica, działająca wertykalnie i będąca jedynym prawdziwym *transcendentale*. Jak mówi Deleuze – różnica jest „noumenem najbliższym zjawisku”, co znaczy, że stanowi warunek nie „możliwego”, lecz realnego doświadczenia, a zarazem jego konkretną genezę. Myśleć i doświadczać czegokolwiek podmiot może tylko o tyle, o ile odbiera różnicę i o ile sam jest różnicą.

Nie inaczej sądzi Derrida. Dla niego także *różnia* (*différance* przez „a”) jest ostatecznym warunkiem możliwości zarówno podmiotu, jak przedmiotu i ambiwalentnej relacji między nimi. Znaczący to wprawdzie, że podmiot, o którym mowa, nie jest już podmiotem „klasycznym”, i że żadne wiążące, przedmiotowe poznanie nie jest możliwe. Ale znaczący to także, że różnica spełnia formalne cechy nakładane przez Kanta, a zwłaszcza Hegla, na zasadę transcendentalną: między empirycznym podmiotem a empirycznym przedmiotem jest owym „trzecim”, umożliwiającym ich wyłonienie się i wzajemne odniesienie. „Trzecim” interpretowanym tu jako nieredukowalna dwuznaczność. Jako „prawo”, w myśl którego każdy znak jest znakiem znaku, każdy początek powtórzeniem, wewnątrz i tożsamość różnicą.

Transcendentalizm w wersji Derridy i Deleuze'a jest, ściśle biorąc, transcendentalizmem bez podmiotu. Ale właśnie taki transcendentalizm, podobnie jak dialektyka bez systemu, stanowił co najmniej możliwość nowożytniej filozofii. Świadczy o tym samo rozróżnienie – nawet jeśli, jak zauważają Deleuze i Foucault, niekonsekwentnie przestrzegane – między podmiotem empirycznym a transcendentalnym. Jeżeli podmiot transcendentalny ma dopiero umożliwić empiryczny, nie będąc z nim tożsamy, po co w ogóle nazywać go podmiotem (choćby i zbiorowym czy gatunkowym)? Nie wydaje się w każdym razie, by cokolwiek przeszkadzało w radykalnym odpodmiotowaniu „zasady transcendentalnej”. Deleuze i Derrida są może po prostu bardziej od Kanta i Hegla konsekwentni.

Spróbujmy podsumować, odnosząc powyższe rozważania do zadanych na wstępie pytań. Na pierwsze z nich, dotyczące stosunku postmodernizmu do nowożytności, właściwie już odpowiedziałam. Nie wydaje się, by postmodernizm przynosił rzeczywiste zerwanie z „duchem nowożytnym”. Wydobywa raczej na jaw i radykalizuje niektóre z własnych przesłanek nowożytności. I jak każda radykalizacja grzeszy jednostronnością. O ile prawdą jest, że Hegel – w praktyce systemu – podporządkował różnicę tożsamości, o tyle Deleuze i Derrida – w deklaracjach raczej niż w praktyce – oddają się drugiej skrajności. Praktyka – także praktyka ich własnego dyskursu – jest wszelako bardziej złożona. Postulat prymatu różnicy sam nie może zostać wyrażony inaczej niż w języku tożsamości. Można co prawda formułować go ironicznie i opatrywać w cudzysłów, ale nie wydaje się, by trudność mogła zostać w ten sposób rozwiązana. Zwłaszcza, że sama troska o to, by mówić w sposób spójny z tym, co się mówi, jest troską wybitnie „metafizyczną”. (Pozostaje, oczywiście, możliwość świadomego hołdowania niekonsekwencji. Czy jednak kiedykolwiek istniał myśliciel konsekwentny i czy jest niekonsekwencja dostatecznym tytułem do oryginalności?)

Różnica między postmodernizmem a heglizmem wydaje się, w sumie, w dwójnasób względna. Po pierwsze dlatego, że sam heglizm nie jest bynajmniej po prostu „filozofią tożsamości”, po drugie zaś dlatego, że dla wyrażenia własnego stanowiska – prymatu różnicy – postmodernizm nie może się obyć bez takiego czy innego odwołania się do tożsamości, a nawet bez usankcjonowania systemu. Dlatego ma rację Vincent Descombes, gdy, komentując Derridę, stwierdza, że spór Derridy z Heglem jest sporem nieskończonym⁷. Wiele przemawia za tym, że jest to w gruncie rzeczy spór Hegla z Heglem, filozofii z filozofią i nowożytności z nią samą. Balansowanie między różnicą i tożsamością w łonie różni albo „dialektycznej jedności przeciwieństw”, z akcentem padającym na pierwszy bądź na drugi element tej jedności. Balansowanie, skazujące spór Derridy z Heglem na nierozstrzygalność. Jeżeli bowiem Derrida mówi to samo, co Hegel, ale trochę inaczej, lub tak samo, jak Hegel, ale trochę co innego, który z nich ma rację?

Słowem, wszystko wskazuje na to, że pomimo prób wydobywania się na wolność, Derrida i Deleuze pozostają w zakłętym kręgu dialektyki. Może zresztą nie jest to żaden krąg, lecz nieskończona przestrzeń wszelkiego

⁷ Zob. V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 182.

możliwego dziania się i myślenia. I może podstawowym zarzutem, jaki należałoby postmodernistom postawić, jest zarzut o pomylenie tej swobodnej przestrzeni z więzieniem.

Na drugie spośród zadanych na wstępie pytań odpowiedziałabym tak: postmodernizm, w szczególności zaś derridiańska dekonstrukcja, może dostarczać narzędzi do pozytywnego rozumienia współczesności pod warunkiem, że myśl tę, a zwłaszcza zespół jej ulubionych pojęć (różnica, wielość, spór, zatarcie wszelkich granic, dwuznaczność, nierozstrzygalność), poddamy relatywizacji – zgodnej zresztą, jak sądzę, z najgłębszym duchem tej myśli. Absolutyzowanie różnicy jest fundamentalizmem *à rebours* i prowadzić może tylko do odmowy jakiegokolwiek dyskursu, do milczenia. Samo w sobie posiada wprawdzie pewną wartość diagnostyczną: wskazuje mianowicie na szeroko dziś odczuwaną niemożność, a przynajmniej radykalną niedostateczność, posługiwania się kategoriami tradycyjnej filozofii do zdania sprawy ze współczesnego doświadczenia. Kiedy jednak, mimo wszystko, chcemy zdać z niego sprawę, absolutyzacja różnicy bynajmniej nam w tym nie pomaga. W absolutnej różnicy, podobnie jak w absolutnej tożsamości, po prostu nic nie widać – co Hegel, zdaje się, dobrze rozumiał, a czego przynajmniej niektórzy dzisiejsi filozofowie nie tyle może nie rozumieją, co jakby nie uznają za stosowne brać pod uwagę. Stąd tak częste wśród nich upodobanie do intelektualnych igraszek, do ideału swoistej nieważkości myślenia i pisania. Stąd też, z drugiej strony, ich jednostronna koncentracja na krytyce tradycji. Słowem, rola ich myśli jest, jak dotąd, głównie, jeśli nie czysto negatywna. By zacząć pełnić funkcję pozytywną, winna, na początek, przemyśleć swoje własne – metafizyczne i historyczne – uwikłania. Wyobrażam sobie, iż efektem takiego przemyślenia powinien być nie bynajmniej zwykły „powrót do Hegla”, lecz osiągnięcie takiej perspektywy (heglowsko-postmodernistycznej), z której relację między tożsamością a różnicą widać wreszcie jako relację symetryczną, tj. taką, która nie uprzywilejowuje żadnego z członów paradoksalnej jedności. Między systemem a anarchią jest pewnie – mówiąc po heglowsku – coś trzeciego, co taka perspektywa odsłania. Gra tożsamości i różnicy nie jest wówczas ani odbiciem zamkniętego Kosmosu, ani teatrem czystego chaosu, lecz sceną historycznego stawania się, na której każda tożsamość jest względna, ale też żadna różnica nie jest absolutna. Taka właśnie gra pozwala, jak sądzę, zrozumieć na przykład proces komunikacji, który jest także procesem nieustannego załamywania się komunikacji; dialogu, który nieustannie przekształca się w monolog i spór, ale też monologu, który zawsze

zakłada jakieś swoje inne, jakiś faktyczny (uprzedni) i jakiś możliwy (przyszły) dialog. Na innym poziomie, właśnie taka gra pozwala zrozumieć i opisać powstawanie i rozpadanie się ideologii, a także nieostateczny, choć również nie dowolny, charakter wszelkich instytucji i umów; umów zawsze podlegających renegotjacji, a przecież mimo to w konkretnej sytuacji zobowiązujących. Na jeszcze innym poziomie, może najbardziej filozoficznym, gra tożsamości i różnicy zdaje sprawę z paradoksu podmiotowości: nie będąc Absolutem, ani nawet substancją, nie jest on przez to niczym, a pomimo nieustannego rozpraszania się, udaje mu się na ogół zachować jakiś rodzaj kruchej i dynamicznej tożsamości.

Wreszcie, jeśli chodzi o trzecie pytanie, dotyczące teoretycznego statusu postmodernistycznych wypowiedzi, sądzę, że na nie także można pozytywnie odpowiedzieć, odwołując się do owej gry. Jeżeli tożsamość kojarzy się z fundamentem, prawdą i powagą, a różnica z brakiem jakichkolwiek podstaw, nihilizmem i zabawą, przywołanie ich gry znaczy w tym kontekście, że postawy śmiertelnie poważne potrafimy poddawać relatywizacji, ale też, odwrotnie, że umiemy relatywizować lamente o braku podstaw lub nihilistyczną ironię. Z gry tożsamości i różnicy wynika po prostu, że wszelkim naszym wypowiedziom, i tym śmiertelnie poważnym, i tym otchłannie ironicznym, przysługuje zawsze jakieś roszczenie do ważności, a więc do prawdziwości, ale też, że zawsze jest to prawdziwość nieabsolutna. Poza tę nieabsolutność, poza tę grę powagi i zabawy, prawdy i braku prawdy, uzasadnienia i bezzasadności, wyprowadza nas tylko jedno: śmierć.

Dopóki żyjemy, dopóty jesteśmy w grze: między tożsamością i różnicą, a także w ich paradoksalnej jedności. Tak odczytuję najogólniejsze przesłanie postmodernizmu. Postmodernizmu, który godzi się na samo-relatywizację, nie przestając przez to być w naszej kulturze czymś względnie nowym. Postmodernizmu, który zakłada jednocześnie dekonstrukcję dialektyki i dialektyzację dekonstrukcji. Choć na pewnym poziomie spór Derridy z Heglem jest nierozstrzygalny, na innym poziomie możliwa jest jakaś forma ich zgoła niemetafizycznej (niedogmatycznej) syntezy, w ramach której ich myśli oświetlają się nawzajem, odsłaniając wzajemnie swoją jednostronność.

Próbując pomyśleć dwuznaczność, paradoks i różnicę „w sobie”, postmodernizm odsłania na swój sposób granice dyskursywnego myślenia. Świadomość tych granic jest bez wątpienia pożyteczna. Chodzi jednak o to, by móc pomyśleć także – i pomyśleć krytycznie – tę rzeczywistość, która mieści się między nimi.