

Piotr Dehnel

Dekonstrukcja a hermeneutyka O kontrowersji między Jacquesem Derridą a Hansem-Georgiem Gadamerem

W kwietniu 1981 r. w Instytucie Goethego w Paryżu doszło do spotkania twórcy filozoficznej hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera z twórcą dekonstruktywizmu Jacquesem Derridą. Okazją było zorganizowane przez paryskiego germanistę Philippe Forgeta symposium „Tekst i interpretacja”, które tytułowym wykładem zapoczątkował Gadamer.¹ Podjął w nim bardzo rozmaite wątki własnej biografii intelektualnej, której początki sięgały krytyki idealizmu i metodologizmu epoki teorii poznania i dla której decydujące znaczenie miało spotkanie z myślą Martina Heideggera. Chodziło przede wszystkim o to, że Heidegger zerwał z Diltheyowską koncepcją rozumienia jako sposobu poznania nauk humanistycznych i uczynił je egzystencjałem, to znaczy podstawowym określeniem ludzkiego *Dasein*. Takie ujęcie pozwoliło Gadamerowi włączyć w horyzont hermeneutyczny doświadczenie sztuki i doświadczenie historii, kulinujące w pojęciu świadomości historycznych oddziaływań (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*). Najbardziej własny wkład w rozwój filozoficznej hermeneutyki widzi jednak Gadamer w zasadzie dialogicznej, zastosowanej do fenomenu języka, w tym do tak zwanego języka metafizyki, czy też języka filozofii w ogóle. Dla autora *Prawdy i metody* język jest przede wszystkim językiem rozmowy, w której słowa zyskują swój prawdziwy sens i odsłaniają swe źródłowe oblicze. Hermeneutyczny wysiłek rozumienia polegałby więc, mówiąc najogólniej, na tym, aby przywrócić pojęciom filozoficznym

¹ Dokumentacją tej debaty jest książka *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greich und F. Laruelle*, Hrsg. von Ph. Forget, München 1984.

zdolność mówienia tak, jak są one zadomowione w żywym języku rozmowy, na dokonaniu przemiany pisma w mowę, tekstu w język.

Z tej to właśnie dialogicznej perspektywy Gadamer rozwija w swym wykładzie hermeneutyczne pojęcie tekstu. Teraz wskażemy tylko na najważniejsze i najogólniejsze jego aspekty, które znajdują uszczegółowienie w dalszych partiach niniejszych rozważań. Przede wszystkim hermeneutyczne pojęcie tekstu oznacza, że nie spogląda się na tekst z perspektywy gramatyki i lingwistyki, to znaczy nie traktuje się go w sposób formalny jako ostateczny produkt, niezależnie od przekazywanych w nim treści. „Z punktu widzenia hermeneutycznego – pisze Gadamer – który jest punktem widzenia każdego czytelnika, tekst jest tylko wytworem pośrednim (*Zwischenprodukt*), pewną fazą z procesie porozumienia”². W przeciwieństwie do podejścia lingwistycznego, które nie chce wkraczać w porozumienie co do danej sprawy, lecz pragnie naświetlić funkcjonowanie języka jako takiego, analizie hermeneutycznej zależy jedynie na zrozumieniu tego, co w tekście powiedziane. W ogóle samo pojęcie tekstu zyskało swoją popularność dopiero tam, gdzie wyraźnie odróżniano sam tekst od jego wykładni i zastosowania, i gdzie coś, jakiś fakt bądź zdarzenie, nie pozwalało się łatwo zakwalifikować czy też podporządkować wcześniej określonemu znaczeniu czy prawu. „Zatem hermeneutyczne odniesienie do pojęcia tekstu odnajdujemy wszędzie tam – i tylko tam – gdzie z wyjściowym domniemaniem sensu przystępuje się do jakiejś faktyczności, która nie spełnia bezkonfliktowo oczekiwań odnośnie tego sensu.”³ Widoczny staje się w tym miejscu konstytutywny związek między tekstem a interpretacją, motywowany zawsze sytuacją porozumienia. Tekst nazywa Gadamer „pisemną rozmową”, w której – podobnie jak w żywej rozmowie – trzeba spełnić taki sam podstawowy warunek, to znaczy przyjąć dobrą wolę wzajemnego zrozumienia. Filozof pisze:

Tak jak ma to miejsce w żywej rozmowie, w której dzięki wymianie zdań pragnie się osiągnąć porozumienie, a to zaś oznacza, że szuka się słów oraz towarzyszy się im akcentem i gestykulacją oczekując, że przemówią do drugiej osoby, tak też w pisaniu, które nie może współ-podzielić się (*mit-teilen*) żadną aktywnością, ponieważ pisanie utrwała, horyzont interpretacji i zro-

² Hans-Georg Gadamer, „Tekst i interpretacja”, w: idem, *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel i B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 114.

³ Ibid., s. 113.

zumienia musi otwierać się poniekąd w tekście samym. Pisanie jest czymś więcej niż samym tylko utrwalaniem tego, co powiedziane. Wprawdzie każde pismo odsyła z powrotem do pierwotnej wypowiedzi, ale musi ono również spoglądać przed siebie, albowiem każda wypowiedź jest zawsze skierowana na porozumienie i uwzględnia kogoś drugiego⁴.

Problemem pozostaje jedynie, na ile taka sytuacja ma miejsce wówczas, gdy autor piszący prawdziwy tekst – a takim jest dla Gadamera tekst literacki – w przeciwieństwie do uczestnika rozmowy, który zwraca się zawsze do drugiego, nie ma na myśli konkretnego odbiorcy, lecz bezimiennego czytelnika. Zadanie piszącego jest trudniejsze, albowiem tekst powinien być zrozumiany przez nieznanego adresata, przez kogoś innego, całkiem mu obcego; powinien, jak się to zazwyczaj mówi, trafić do czytelnika. W tym miejscu wypada przerwać streszczenie tekstu Gadamera, gdyż jest to punkt, do którego – nieco chyba nieoczekiwanie – nawiązał Derrida.

Derrida postawił Gadamerowi trzy zasadnicze pytania. W wydaniu książkowym głos autora *O gramatologii* opatrzony został znamienym tytułem *Dobra wola mocy* (*Gute Wille zur Macht*⁵), co nie było rzecz jasna przypadkowe, gdyż pierwsze z pytań dotyczyło właśnie „dobrej woli” oraz obowiązku dążenia do porozumienia. Derrida pyta więc, czy apel do „dobrej woli” jako bezwarunkowego aksjomatu wszelkiej dyskusji nie zakłada jednocześnie, że „dobra wola” pozostaje formą owej bezwarunkowości, jej absolutnym oparciem i podstawą? Czy, innymi słowy, rzeczywiście porozumienie opiera się na woli i czy definiować należy ją w myśl filozofii Kanta, który w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* pisał, że „nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie *dobrej woli*”⁶? Francuski filozof dostrzega tutaj pewne podobieństwo z Heideggerowskim określeniem bycia bytu jako woli, czy też jako subiektywności, która chce, i sugeruje, że taki sposób mówienia należy już do minionej epoki metafizyki. Uwaga ta dotyczy, ja się wydaje, fragmentu wykładu Gadamera, który przed chwilą przytaczaliśmy i gdzie podkreśla się, że tekst pisany jest podobny do żywego dialogu.

⁴ Ibid., s. 118.

⁵ Por. *Text und Interpretation...*, op. cit., ss. 56-58.

⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 11.

Drugie pytanie Derridy uwzględnia perspektywę właściwą psychoanalizie. Chodzi mianowicie o to, co począć z „dobrą wolą” w kontekście hermeneutyki psychoanalitycznej? Czy wystarczy po prostu poszerzenie obszaru interpretacyjnego tradycyjnej hermeneutyki oraz włączenie w jej zakres doświadczeń, o których mówił Freud i jego kontynuatorzy? Zdaniem autora *Głosu i fenomenu* konieczna jest tutaj raczej strukturalna zmiana kontekstu znaczeniowego oraz zmiana samego pojęcia kontekstu, dzięki czemu interpretacja tekstu bliższa stanie się interpretacji w rozumieniu Nietzschego. Należy tutaj dodać, że Gadamer ma na myśli kontekst żywego dialogu, doświadczenie autentycznej rozmowy, głos, który choć jest głosem bezdźwięcznym, daje się usłyszeć i podjąć w naszym wnętrzu. Ale właśnie ów kontekst oparty na głosie żywej rozmowy wydaje się Derridzie szczególnie problematyczny. Czym w takim razie jest kontekst i co oznacza rozumienie kontekstu? Rozumieniem opartym na kontynuacji, a może dyskontynuacyjną zmianą samej kontekstualnej struktury? Czy interpretacja tekstu ma chwycić jego sens tak, jak w rozmowie podchwytyjemy jakiś wątek i kontynuujemy go dalej, czy też „rozumienie” tekstu polega raczej na dekonstrukcji zawartych w nim znaczeń? „Rozumienie” musi być z konieczności napisane tutaj w cudzysłowie, albowiem w tym drugim przypadku nie podchwytuje się już zamierzonego sensu, lecz działa wbrew niemu.

Trzecie i ostatnie pytanie Derridy podsumowuje poprzednie dwa i dotyczy również aksjomatyki „dobrej woli”, która dla niego nie tylko nie jest podstawą dialogu, ale raczej go uniemożliwia. Co mianowicie oznacza ten aksjomatyczny warunek interpretacyjnego dyskursu, który Gadamer nazywa „rozumieniem”, „rozumieniem innego” czy „rozumieniem się nawzajem”. Zawsze trzeba bowiem zapytać, czy warunkiem rozumienia nie jest właśnie zerwanie z ciągłością, zniesienie zapośredniczenia? Na zakończeniu swego głosu francuski filozof zaznaczył:

W końcu profesor Gadamer powołuje się z naciskiem na owo ‘doświadczenie, które wszystkim nam jest znane’, na opis doświadczenia, które samo ma nie być metafizyką. Często metafizyka (a możliwe nawet, że we wszystkich przypadkach) była pewnym opisem doświadczenia, mianowicie jego samoprezentacją. Ze swej strony nie jestem pewien, czy takie doświadczenie, jakie ma na myśli prof. Gadamer, jest w ogóle naszym udziałem, mianowicie, że w dialogu dochodzi do „wsluchiwania się” albo do potwierdzającej zgody.

Czy w sieci tych pytań i uwag, które przekazuje w eliptycznej i zaimprovizowanej formie, nie dochodzi do głosu inne myślenie o *tekście*?⁷

W odpowiedzi Gadamera na pytania Derridy słychać ton zważenia w możliwość prawdziwie hermeneutycznej rozmowy. Zdaniem autora *Prawdy i metody* pytania te świadczą dobitnie, że rozważania o tekście i interpretacji na tyle, na ile miały one na uwadze pozycję francuskiego filozofa, nie osiągnęły zamierzonego celu. Wysilek zrozumienia innego oraz bycia rozumianym nie ma nic wspólnego ani z metafizyką, ani z Kantowskim pojęciem „dobrej woli”. Dla Gadamera „dobra wola” oznacza to, co Platon nazywał *eumeneis elenchoi*. Nie chodzi o podtrzymywanie własnych racji i wyszukiwanie słabości w poglądach partnera dyskusji. Raczej odwrotnie, należy umacniać jego pozycję, aby wypowiedzi stawały się czytelne i bardziej wyraziste. Gadamer podkreśla z naciskiem, że ten, kto w ogóle otwiera usta, by coś powiedzieć, ten chce być rozumianym. Inaczej nic by nie mówił ani nie pisał. Kiedy więc Derrida zadaje swoje pytania, to musi przecież zakładać, że zostaną zrozumiane.⁸

Zamierzeniem hermeneutyki filozoficznej nie było też, wbrew temu co twierdzi Derrida, włączenie w jej zakres psychoanalizy i tym samym rozszerzenie klasycznej, a przy tym naiwnej, formy rozumienia. Interpretacja psychoanalityczna podąża bowiem w całkiem odwrotnym kierunku niż interpretacja hermeneutyczna. Przede wszystkim Gadamer patrzy na dzieło Freuda z perspektywy swoich własnych, hermeneutycznych założeń, dostrzegając w nim dążenie do odnalezienia „prawdziwego sensu” i przywrócenia przerwano go procesu porozumienia. Interpretacja psychoanalityczna nakierowa-

⁷ *Text und Interpretation*, op. cit., s. 58.

⁸ W pewnym sensie argument ten jest wersją argumentu Apla o performatywnej sprzeczności, który mówi, że kwestionowanie argumentacji musi z konieczności opierać się na uznaniu jej reguł. Kto twierdzi, że interpretacja nie opiera się na rozumieniu i ciągłości, ale na zerwaniu i dekonstrukcji, ten rozumienie i ciągłość z konieczności musi założyć i przyjąć ciągłość oraz rozumienie argumentów przez tego, do kogo są one adresowane. Na temat performatywnej sprzeczności zob. Karl-Otto Apel, „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft”, w: idem, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/Main 1973, Bd. 2, s. 405n, oraz „Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik”, w: B. Kanitschneider (Hrsg.) *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck 1976, s. 55 n.

na byłyby więc, po pierwsze, na sens ukryty i niepodatny na procedury poznawcze oparte na egologicznej refleksji, i po drugie, posiadałyby charakter terapeutyczny. Oba momenty odróżniają ją od interpretacji hermeneutycznej i nie można, zdaniem niemieckiego filozofa, mieszać ze sobą tych dwóch sposobów ujmowania sensu. Co więcej, interpretacja motywowana psychoanalitycznie nie jest w stanie w niczym zagrozić ani podważyć interpretacji hermeneutycznej, gdyż obie podążają w odmiennych kierunkach: ta pierwsza nakierowana jest na sens ukryty i nieświadomy, ta druga na sens zamierzony, choć nigdy nie dany z góry, lecz współtworzony przez horyzont naszej ukształtowanej przez dzieje świadomości.⁹ Tak więc dla Gadamera psychoanaliza nie oznacza innej metody rozumienia tego samego; istnieje tutaj raczej zerwanie niż kontynuacja. Problemem pozostaje, kiedy i dlaczego powstaje takie zerwanie znaczeniowej ciągłości? Punkt widzenia autora *Prawdy i metody* wydaje się tu nie tak bardzo odległy od dekonstrukcji, w każdym bądź razie bliższy jej niż stanowisku zajmowanemu na przykład przez Paula Ricoeura, który różnicę jawnego i niejawnego sensu ujmuje jako konflikt hermeneutyk¹⁰. Jedną ze stron tego konfliktu jest hermeneutyka nakierowana na demaskowanie, demistyfikację czy też destrukcję wypowiedzianych znaczeń i reprezentuje styl podejrzeń,

⁹ Nieco inaczej ujął Gadamer stosunek między psychoanalizą a hermeneutyką w tekście pt. „Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii”, który zawiera polemikę ze stanowiskiem J. Habermasa i odpowiedź na jego zarzuty. Otóż stwierdza tam Gadamer, że motywy nieświadome nie stanowią dla teorii hermeneutycznej żadnej granicy, gdyż psychoterapię można opisać jako łączenie przerwanego procesu zrozumienia w ciągłą historię, którą można opowiedzieć. Hermeneutyka z właściwym jej otwarciem na językową naturę wszelkiego rozumienia (poznania) ma tu więc swe miejsce, co można dostrzec na przykładzie teorii J. Lacana. Patrząc jednak z nieco innej perspektywy, to znaczy nie redukując psychoanalizy do tego, co pragmatyczne, należałoby, zdaniem Gadamera, poddać ją powtórnej refleksji hermeneutycznej i zapytać, w jakim stosunku pozostaje wiedza psychoanalitka do jego usytuowania w rzeczywistości społecznej, której przecież jest on częścią. Filozof wskazuje na świadomość społeczną, w obszarze której psychoanalitk, podobnie jak jego pacjent, rozumie innych i porozumiewa się z nimi jako na granice jego emancypacyjnej refleksji. Por. H. G. Gadamer, „Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii. Metakrytyczne rozważania wokół *Prawdy i metody*”, w: idem, *Język i rozumienie*, op. cit., s. 97n.

¹⁰ Por. P. Ricoeur, „Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji”, przeł. J. Skoczylas, w: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, ss. 124-147.

wypracowany jeszcze przez Marksa, Nietzschego i Freuda; drugą stanowi hermeneutyka rekonstrukcji albo hermeneutyka słuchania, zmierzająca do odtworzenia sensu i jego pełni, obecna w pracach Heideggera i, możemy chyba dodać, Gadamera. Zdaniem Ricouera¹¹ trzeba przestać oscylować między tymi dwiema hermeneutykami i pojąć, że w pewnym sensie obie mówią o tym samym. Otóż dla Gadamera, powtórzmy, obie hermeneutyki nie mówią tego samego i w tym sensie wydaje się on być bliższy Derridzie. Z drugiej jednak strony, pytanie, kiedy i dlaczego zaczynają się one różnić, zakłada, że możliwe jest spojrzenie na obie w perspektywie, która nie oddala tak radykalnie, lecz unaocznia bliskość, choć nie tożsamość.

Także i dla Gadamera jest zatem oczywiste, że do tekstu można podchodzić nie tylko z punktu widzenia porozumienia i zgody. Porozumienie i zgodę należy traktować raczej jako idee regulatywne, a nie jako *eschaton* każdej rozmowy. Różnica, poczucie, że mówimy obok siebie, zarówno z innymi, jak i wówczas, kiedy dusza prowadzi dialog sama ze sobą, nie byłoby możliwe, gdybyśmy już wcześniej nie przebyli razem długiej drogi. Cóż to jednak za wspólna droga? Wydaje się, że twórca filozoficznej hermeneutyki ma tutaj na myśli oddziaływającą na nas tradycję, pewną wspólnotę sensów i znaczeń, w których się poruszamy, w których potrafimy się zrozumieć, wyrazić, a także różnić. Zerwanie zakłada jedność.

Należy jednak podkreślić zbytni optymizm Gadamera co do zbieżności z punktem widzenia Derridy. Jeśli zgodzimy się na to, co zresztą sugerował sam Gadamer, że w każdym przypadku zerwanie zakłada kontynuację, wówczas można by powiedzieć, że Derrida rozszczepia linię kontynuacji i zwielokrotnia ją w nieskończoność, podczas gdy dla autora *Prawdy i metody* wielość linii, wielość horyzontów stapałaby się w jeden uniwersalny horyzont porozumienia i kontynuacji.

Wspólna droga? Być może tak, ale tylko do momentu, kiedy pojawia się na niej pismo, a więc tak naprawdę nigdy jej nie było, gdyż pismo jest, wedle Derridy, wcześniejsze niż mowa. To wszystko, co spotykamy jako słowo zapisane, byłoby zawsze już zerwaniem z żywą obecnością podmiotu, a zatem z bezpośrednią obecnością głosu/sensu. Tekst pisany wręcz żąda od nas, abyśmy wyrzekli się naszych

¹¹ Por. *ibid.*, s. 140 nn.

oczekiwać co do sensu, naszych doświadczeń, które ten sens mogłyby w jakiś sposób antycypować. Wbrew Gadamerowi, należy więc przestać czytać tekst, akcentując, modulując, czasami nawet gestykulując, nie wolno zamieniać w ten sposób znaków pisma w głos, a właśnie, jak wspominaliśmy, na tej zamianie polega hermeneutyczne rozumienie. Gadamer podkreśla wielokrotnie w swych tekstach, że czytać ze zrozumieniem oznacza dokonywać za każdym razem intonacji i modulacji, które antycypują sens całości. Pismo pragnie być przeczytane. Nie istnieje zatem wieloznaczność pisma albo znaku, lecz wieloznaczność tego, co przez pismo jest oznaczone.¹²

Wrócimy niebawem do tego wątku. Tymczasem zaznaczmy, że autor *Prawdy i metody* w zakończeniu swej odpowiedzi Derridzie nawiązuje do mowy Heideggera o dziele sztuki, którego doświadczamy niczym pchnięcia (*Stoß*)¹³. Jego zdaniem nie oznacza to bynajmniej potwierdzenia naszych oczekiwań, a tym samym jakiegось uspakajającego porozumienia. Doświadczenie granic, jakie przeżywamy w spotkaniu z innym, jest doświadczeniem zakładającym to, co wspólne. Podobnie jest z lekturą tekstu – zawiera ona moment granicznego doświadczenia inności, ale właśnie dlatego obecne jest w nim także to, co nas łączy. Tekst literacki, jako dzieło sztuki, spotykamy nie tylko niczym pchnięcie (*Stoß*), lecz jest ono podejmowane, podchwytywane niczym początek długiego procesu porozumienia, a każde czytanie okazuje się krokiem na nigdy niekończącej się drodze wiodącej do zgody. „Kto podąża tą drogą wie, że nigdy nie przeniknie swego tekstu do końca, że przyjmuje jedynie pchnięcie (*Stoß*).”¹⁴ Zatem także i w hermeneutyce nie może być mowy o ciągłości rozumienia. W *Prawdzie i metodzie* Gadamer akcentował to wyraźnie, tak że błędne byłoby sprowadzanie różnicy między dekonstrukcją a hermeneutyką do opozycji zerwanie – kontynuacja. Sprawa jest bardziej złożona. Gadamer wprowadził daleki jest od interpretacji sensotwórczej aktywności człowieka w kategoriach ciągłości i trwania, to jednak cała jego ontologiczna koncepcja dzieła

¹² Por. H.-G. Gadamer, „Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja”, w: idem, *Język i rozumienie*, op. cit., s. 149.

¹³ Por. M. Heidegger, „Źródło dzieła sztuki”, w: *Drogi lasu*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1997 s. 45 nn.

¹⁴ H.-G. Gadamer, „Und dennoch: Macht des guten Willens”, w: *Text und Interpretation*, op. cit.

sztuki, wyłożona w *Prawdzie i metodzie*, krytykująca tak zwaną świadomość estetyczną wedle schematu Kierkegaarda wyjścia poza sferę estetycznego doświadczenia, stara się zapewnić ciągłość samorozumienia.

Panteon sztuki nie jest beczasową obecnością, która przedstawia się czyściej świadomości estetycznej, lecz czynem dziejowo się gromadzącego i skupiającego ducha. Także doświadczenie estetyczne to pewna postać samorozumienia. Wszelkie samorozumienie dokonuje się jednak na czymś innym, tu rozumianym, i obejmuje jedność i tożsamość tego czegoś innego. Skoro zaś w świecie spotykamy dzieło sztuki, a w danym dziele sztuki świat, dzieło to nie pozostaje obcym *universum*, w którym na pewien czas zostajemy czarodziejską mocą włączeni. Raczej uczymy się w nim rozumieć siebie, a to oznacza, że zносimy nieciągłość i punktowość przeżycia w ciągłość naszego jestwa.¹⁵

Ten dłuższy cytat pozwala lepiej zrozumieć twierdzenie Gadamera, że dzieło sztuki, które spotykamy niczym pchnięcie, jest przez nas podejmowane w intencji włączenia go w hermeneutyczną ciągłość ludzkiej egzystencji. To, co pozostaje tutaj niewyjaśnione, to – jak podkreśla Fred Dallmayer¹⁶ – pytanie postawione w „Tekście i interpretacji”, mianowicie pytanie, „czym jest w ostateczności język: mostem czy granicą. Mostem, poprzez który komunikujemy się nawzajem i który nad przepływającym nurtem inności nadbudowuje tożsamość, czy też granicą, która wyznacza nasze samowyrzeczenie się i odbiera możliwość wyrażenia i oddania w pełni siebie”¹⁷. Odpowiedź na to pytanie możliwa byłaby jedynie wówczas, gdybyśmy mogli zająć stanowisko, z którego widać nasze ograniczenia i uwarunkowania, czego – jak z kolei Gadamer podkreśla w innym miejscu – zrobić nie możemy.

Nawet jeśli można uznać, że w fenomenie estetycznym uwidaczniają się granice dziejowego samorozumienia ludzkiego, odpowiadające granicy wyodrębniającej sferę przyrodniczą, która, zawarta w rozmaitych formach w sterze ducha jako jego warunek, wkracza w to, co duchowe, jako mit, jako sen, nieświadoma preformacja świadomego życia, to jednak nie dysponujemy żadną perspektywą, która pozwalałaby nam to, co ograniczające i warunku-

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 118.

¹⁶ Por. F. Dallmayer, „Hermeneutics and Deconstruction”, w: D. P. Michel-felder, R. E. Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, New York 1989 s. 85.

¹⁷ H.-G. Gadamer, „Tekst i interpretacja”, op. cit., s. 108.

jące, widzieć od strony samego tego czegoś, a nas jako tak ograniczonych i uwarunkowanych – z zewnątrz.¹⁸

Jednakże autor tych słów, opisując doświadczenie sztuki wymykające się kategorii ciągłości, taki punkt widzenia *implicite* tworzy. Jest to punkt widzenia refleksji postmetafizycznej, którą Heidegger nazywał myśleniem poetyckim albo pomnieniem (*Andenken*)¹⁹.

Wracając do paryskiej debaty i śledząc wymianę zdań pomiędzy Gadamerem a Derridą, można odnieść wrażenie, jakby obaj mówili jeśli nie całkiem różnymi, to przynajmniej bardzo różniącymi się językami i że obaj poruszają się w przestrzeni myślowej, którą wyznaczają tematy poboczne. Ale to tylko wrażenie, wynikające ze skrótowości i czegoś jeszcze, czego chyba nie jesteśmy tu w stanie do końca zidentyfikować. Wzajemne niezrozumienia należą do natury polemiki pomiędzy autentycznymi myślicielami, są czymś więcej niż nie-porozumieniem, zagubieniem czy zaniedbaniem właściwego sensu. I „dobra wola” wzajemnego zrozumienia niewiele tu pomoże, ponieważ ona sama okazuje się zarzewiem konfliktu. Przypomnijmy: w myśl filozoficznej hermeneutyki „dobra wola” jest warunkiem każdego dialogu, podczas gdy Derrida dostrzega w niej symptom należącej już do przeszłości metafizyki, gest zbyt pełen przemocy, by mógł przekonywać. Stąd sformułowanie „dobra wola mocy”. Czy jednak taka ocena jest słuszna? Gadamer wszak odrzuca wprost kontekst Kantowski nawiązując, jak widzieliśmy, do Platona z jego rozumieniem „dobrej woli” jako woli uczynienia z punktu widzenia rozmówcy stanowiska przemawiającego pełnią swych argumentów. Warunkiem tak pojmowanej „dobrej woli” byłby zatem partner dialogu, ktoś inny, do kogo adresujemy naszą wypowiedź. Trudno uwierzyć, by Derrida tego nie dostrzegał. Rację ma tu chyba Philippe Forget²⁰, którego zdaniem pytania autora *Głosu i fenomenu* są strategicznym poruszaniem się po marginesach, pozwalającym zarówno na zachowanie dystansu, jak i na bliski kontakt.

W istocie „dobra wola” zrozumienia kogoś drugiego jest jakby założeniem, o którym z góry wiadomo, że trudno je dotrzymać. Przy-

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 117.

¹⁹ Por. na ten temat F. Dallmayer, op. cit., ss. 86-89.

²⁰ Ph. Forget, „Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte”, w: *Text und Interpretation*, op. cit., s. 10.

znaje to zresztą sam Gadamer w przedmowie do drugiego wydania *Prawdy i metody*, kiedy pisze: „Choć usiłujemy patrzeć oczami krytyka, ciągle chce się przebić rozmaicie realizowana własna perspektywa”²¹. Forget²² odnajduje ilustrację tego poglądu w Gadamerowskiej krytyce używania przez Derridę gry słów. Wprawdzie autor ten ma rację, gdy twierdzi, że w tym przypadku trudno o prawdziwy dialog, ale nie do końca trafnie, naszym zdaniem, identyfikuje miejsce, w którym rozchodzą się drogi obu filozofów. Chodzi mianowicie o to, że w perspektywie hermeneutycznej gra słów rozbija jedność mowy, podczas gdy dekonstruktywistyczne myślenie Derridy dostrzega w niej niekontrolowalne oraz nieprzewidywalne konsekwencje sprawiające, że nad językiem (tekstem) nie jest w stanie zapanować żadna świadomość, żaden rozum czy *logos*. W grze słów język jakby wymyka się nam spod władzy hermeneutycznych reguł. Przy bliższym spojrzeniu sprawa wygląda jednak nieco inaczej. Gadamer wyraźnie dostrzega bowiem twórczy charakter gry słów w odniesieniu do tekstów filozoficznych. Pisze na przykład:

Chodzi tu [w grze słów – P. D.] o przerwanie naturalnego toku znaczeniowego mowy, które dla myślenia filozoficznego okazuje się twórcze, ponieważ język zmuszony jest w ten sposób do porzucenia swoich bezpośrednich znaczeń przedmiotowych i przyczynienia się do powstania myślowych odzwierciedleń. Wieloznaczności tkwiące w grach słownych stanowią najbardziej zwarte formy przejawiania się tego, co spekulatywne, które ujawnia się w sprzecznych sądach²³.

W przeciwieństwie do tekstów filozoficznych, w tekstach literackich gra słów koliduje z wieloznacznością słowa poetyckiego. Dzieje się tak dlatego, że

Gry słów nie są zwykłymi grammi wielowymiarowości czy też poliwalencji słów, z których składa się mowa poetycka – w nich raczej ścierają się ze sobą samodzielne jednostki sensu. Ale przez to gra słów rozsadza jedność mowy i pragnie być rozumiana w jakimś wyższym, poddanym refleksji kontekście znaczeniowym²⁴.

Wprawdzie w liryce refleksyjnej, takiej jak na przykład liryka Paula Celana, gra słów może być twórcza, ale, jak powątpiewa Gadamer, czy takie „refleksyjne obciążenie słów” nie staje się w końcu

²¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 23.

²² Por. Ph. Forget, op. cit., s. 10.

²³ H.-G. Gadamer, „Tekst i interpretacja”, op. cit., s. 132.

²⁴ Ibid., s. 132.

drogą nie do przebycia? Różnica pomiędzy Gadamerem i Derridą nie ujawnia się zatem w fakcie, że pierwszy odrzuca grę słów i pozwala, jak pisze Forget, „rozpłynąć się tekstowi w (dobrej) woli mocy reguł hermeneutycznych”²⁵, podczas gdy drugi stosuje ją jako technikę pisarstwa, pozwalającą na uniknięcie metafizycznej pułapki ciągłości i jedności. Prawdziwa różnica polega na tym, że dla Gadamera gra słów w odniesieniu do filozofii jest, jak wspominaliśmy, formą przejawiania się tego, co spekulatywne, a więc metafizyczne. Ma ona raczej coś z heglowskiej dialektyki – nie rozsadza jedności dyskursu, lecz go tworzy. Kiedy Hegel mówił o logicznym „instynkcie” języka, to miał na myśli nie tylko ukierunkowanie myślenia na „to, co logiczne”, fakt, że w języku, zarówno w jego formach gramatyczno-syntaktycznych, jak również w jego nazwach, ujawnia się obiektywizująca tendencja rozumu. Mówiąc o logicznym instynkcie języka Hegel mówi, zdaniem Gadamera²⁶, coś jeszcze, to mianowicie, że kategorie pracujące w języku w sposób naturalny, w logice pomyślane są jako same w sobie. Język spełnia się więc w idei logiki, gdyż myślenie, przebiegając wszystkie występujące w nim określenia, których działanie przejawia się w naturalnej logice języka, systematyzuje je, tworząc pojęcia. Ale ów „logiczny instynkt” języka, który niewątpliwie tkwi w języku jako takim, nie wyczerpuje wszystkiego, czym tak naprawdę jest język i jaki jest jego stosunek do tego, co spekulatywne. Dla autora *Prawdy i metody* Hegel nie poszedł tutaj wystarczająco daleko. Hegłowska logika musi stosować i zakładać kategorie refleksji, które pragnie dopiero dialektycznie wprowadzić. Nie jest jednak tak, iżby pojęcie dało się określić jako pojęcie bez współobecności słowa używanego w całej jego wieloznaczności. Wnikliwa analiza i dialektyczna dedukcja kategorii jest u Hegla najbardziej przekonująca tam, gdzie uzupełnia je historyczna rekonstrukcja słowa. W końcu słowa są tym czym są dopiero dzięki swej funkcji, której nośnikiem jest naturalna logika języka, czy też to, co nazywamy „zwyczajem językowym”. Wylania się tu jednak pytanie, czy „gra słów” właśnie temu zwyczajowi nie uchybia? W świetle Gadamerowskich założeń wydaje się, że nie, gdyż raczej bazuje ona na językowym zwyczaju, wskazując jednocześnie na nie-

²⁵ Ph. Forget, op. cit., s. 10.

²⁶ Por. H.-G. Gadamer, „Idea Hegłowskiej logiki”, w: idem, *Język i rozumienie*, op. cit., ss. 61-63.

wyczerpywalność słowa i podobnie jak Heglowskie „zdanie spekulatywne” zawieszona jest pomiędzy tautologią i samozniesieniem. W grze słów istotne jest nie tylko to, co powiedziane, lecz sam fakt wypowiedzenia, tak jak w zdaniu spekulatywnym istotne jest samo myślenie. Analogie sięgają jeszcze dalej. Zdanie spekulatywne, wywołujące i poruszające myślenie, tak samo jak słowo poetyckie czy dzieło sztuki, które wymagają interpretacji, choć żadna interpretacja nie może ich w pełni wyczerpać, potrzebuje dialektycznego przedstawienia. Jest ono zanurzone w językowości myślenia, które wymusza, odwrotny od Heglowskiego, kierunek naszych sensotwórczych interpretacji i ponownego przekładania pojęć na słowa. Dlatego też, zdaniem Gadamera, dialektyka musi zanurzyć się w hermeneutyce.

Pamiętajmy, że Gadamer mówiąc o grze słów, ma ciągle na uwadze różnicę pomiędzy tekstem literackim a tekstem filozoficznym, co nie zmienia faktu, że w tym punkcie rozpoczyna się zasadnicze rozejście się dróg hermeneutyki i dekonstrukcjonizmu. Chodzi o to, że jeśli autor *Prawdy i metody* mówi, iż „gra słów” rozsadza jedność dyskursu w odniesieniu do tekstu literackiego – a przecież tekst taki jest tekstem *par excellence* – to uprzednio tę jedność musi założyć, a zatem musimy także założyć świadomość tworzącą tę jedność. Dla Gadamera, o czym wspominaliśmy wyżej, świadomość tę tworzy wspólnota sensów i znaczeń, przekazana nam za sprawą tradycji. Filozof nazywa tę świadomość „świadomością historycznych oddziaływań”. Nie ma ona sensu wąsko epistemologicznego, ale oznacza świadomość, która zawsze określana jest przez dzieje i jednocześnie zawsze na te dzieje oddziałuje. Jest ona bardziej byciem niż świadomością. Takie ujęcie rozumienia ma, jak się wydaje, podstawowe znaczenie dla Gadamerowskiego pojęcia tekstu, i zarazem kryje w sobie fundamentalną różnicę w stosunku do dekonstruktywistycznego nie-rozumienia. Jak już wspominaliśmy, w ujęciu hermeneutycznym tekst przede wszystkim coś do nas mówi, niczym partner rozmowy, chce przekazać nam jakiś sens. Tekst, pismo pragną być przeczytane. Z tym z pewnością zgodziłby się i Derrida, ale dla Gadamera czytanie tekstu oznacza akcentowanie, modulowanie, dokonywane bezgłośnym wewnętrznym głosem, czasem towarzyszenie mu gestykulacją po to, by pismo stało się na powrót mową. Przy takiej lekturze znikają znaki, znika znaczące i tekst mówi sam, albowiem czytać ze zrozumieniem, to właśnie uduchawiać, ożywiać

martwą literę pisma, aż ono samo w końcu znika, staje się niezauważalne, pomijane, tracone z oczu na rzecz sensu, czegoś co nas prowadzi, wiedzie, niesie, tak jak w prawdziwym tekście literackim; czy też przykuwa nas do tego stopnia, że ginie jego materialna podstawa przybierająca formę litery.²⁷ To, co Derrida nazwał ongiś „czytaniem ze skalpelem” byłoby tutaj absolutnym zaprzeczeniem Gadamerowskiego czytania ze zrozumieniem, dającym prymat głosowi i mowie. Bo tylko w mowie, a ściślej rzecz biorąc w rozmowie, odsłania się prawdziwa natura języka. W rozmowie zwracamy się zawsze do kogoś innego, uznajemy jego punkt widzenia po to, by zrozumieć, co do nas mówi. Rozmowa to proces porozumienia co do danej sprawy. Zdaniem niemieckiego filozofa wiele spraw można rozwinąć jedynie pod warunkiem, że mówi się o nich z kimś innym. Im rozmowa jest bardziej autentyczna, tym mniej zależy od jej uczestników, od tego, że jest „prowadzona”. W rozmowę się *wdajemy*; to nie my ją kierujemy, ale ona kieruje nami. Każda rozmowa „ma własnego ducha [...], niesie ze sobą własną prawdę, tzn. ‘odkrywa’ i wyzwala coś, co odtąd zaczyna istnieć”²⁸. Taka hermeneutyczna rozmowa pozostawia zawsze możliwość ciągu dalszego, kontynuacji „porozumiewania się”. Dlatego nie ma słowa ostatniego, ani też słowa pierwszego. W każdej chwili mogą pojawić się nowe, każda myśl jest otwarciem na nowe doświadczenia.

Według autora *Prawdy i metody* filozofia powinna być właśnie taką hermeneutyczną rozmową, a raczej „wdawać się” w nią, unikając w ten sposób niebezpieczeństwa stania się jedynie monologiem rozumu konstruującego teorię. Tego wymaga bowiem dyskursywna natura prawdy. W rozmowie, jaką proponuje Gadamer, „partnerem”,

²⁷ W jednym ze swych ostatnich tekstów Gadamer pisał: „Tylko wtedy bodaj czyta się jakiś tekst ze zrozumieniem, gdy nie tylko odcyfrowuje się znaki pisma i przekształca je w głos, lecz gdy tekst staje się mówieniem, a to oznacza, że czyta się go modulując, artykułując oraz akcentując sens. Sztuka pisania polega na tym – tego naprawdę nie muszą mówić pisarzowi tej rangi, co Derrida – że pisarz do tego stopnia opanowuje świat znaków, który tworzy tekst, iż dokonuje się powrót tekstu do języka. Jest to w czasach nowożytnych przeważnie język bezgłośny, choć język ten mówi za sprawą cudownej gry sensu i dźwięku, dzięki której dobrze napisana książka, a tym bardziej poezja, staje się ‘literaturą’. Do prawdy chciałbym wiedzieć, co ma wspólnego z metafizyką rozumienie oraz czytanie ze zrozumieniem”, „Dekonstrukcja a hermeneutyka”, przeł. P. Dehnel, *Odra* I 1996, s. 43.

²⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 353.

tym innym, jest tekst pisany. To on podlega rozumieniu (interpretacji), co oznacza, że tak jak w rzeczywistym dialogu, dochodzi do głosu tylko poprzez jednego z „partnerów” (interpretatora), dzięki któremu znaki pisma przemieniają się na powrót w sens. Wszelkie rozumienie staje się zatem interpretacją dokonującą się w medium języka. Ale nie w tak zwanym „języku metafizyki” czy w ogóle w „języku filozofii”, ale w tym, którym mówimy z innymi oraz do innych. Hermeneutyczny wysiłek rozumienia polega więc na tym – powtórzmy – aby przywrócić pojęciom zdolność mówienia, jaką mają w żywym języku rozmowy. Polega na dokonaniu przemiany pisma w mowę, tekstu w język. Rozumie się tekst, kiedy się go za każdym razem rozumie inaczej, co nie oznacza bynajmniej jakiegoś bliskiego Derridzie dekonstruowania znaczeń w nim obecnych. Chodzi raczej o to, by słowa tekstu pisanego okazywały się żywe, dla nas jakoś ważne, a to wymaga, by były za każdym razem inne, ponieważ my jesteśmy inni, zmieniamy się, żyjemy w różnych czasach, w różnych kontekstach, które współtworzą sens i które również się zmieniają, zachowując mimo to swój autentyczny sens. Dzieje się tak za sprawą doświadczenia dzieła sztuki, a zwłaszcza tego, co Gadamer nazwał jego „równoczesnością”, która uczy nas, że „coś jedyne, co się nam prezentuje, niezależnie od tego, jak odległe byłoby tego czegoś źródło, w swej prezentacji osiąga pełną obecność”²⁹.

Dla Gadamera, zupełnie inaczej niż dla Derridy, tekst pisany jest zawsze mową wyobcowaną i wymaga przekształcenia znaków z powrotem w mowę i sens. Wprawdzie filozof dostrzega metodologiczny prymat tekstu pisanego, gdyż pozwala on wystąpić problemowi hermeneutycznemu w oderwaniu od wszystkiego, co psychologiczne. Jego słabość i bezradność jest jednak nieusuwalna, albowiem, jak uczył Platon, zapisanej mowie nikt nie może przyjść z pomocą, kiedy ulegnie, świadomej bądź nieświadomej, dezinterpretacji. Krótko mówiąc, pismo jest dla Gadamera abstrakcyjną idealnością języka, samoalienacją, której przewyciężenie za sprawą lektury stanowi najważniejsze zadanie hermeneutycznego rozumienia. Zostanie ono wypełnione wówczas, gdy będziemy potrafili przekształcić tekst w język, co jest sprawą i zadaniem interpretacji, bez której tekst nie istnieje. Ale z drugiej strony Gadamer wielokrotnie powtarza, że tekst jest tym, co z góry dane (*Vorgegeben*) albo tym, co „prze-pisa-

²⁹ Ibid., s. 142.

ne” (*Vor-schreiben*), „przepisem” (*Vorschrift*), który oczekuje na odczytanie i wykonanie, czy też jest czymś nam podyktowanym, dyktatem (*Diktat*).³⁰ Definicja tekstu jako „prze-pisu” (*Vor-schrift*), oczekującego na urzeczywistnienie, może zdradzać pewne podobieństwo z prapismem Derridy. Ale jest to podobieństwo tylko pozorne, ponieważ owo *Vor-*, czy też lepiej określenie tekstu słowem „dyktat” sugeruje, że tekst nie jest wystawiony na swobodną grę interpretacji, że mamy tu do czynienia z pewną zachowawczą siłą, powstrzymującą nas przed wzięciem udziału w tej grze. Jest to siła tradycji, w którą jesteśmy uwikłani i od której nie potrafimy się nigdy do końca wyzwolnić, zająć jakąś pozycję nieuprzedzonego obserwatora, spojrzeć na świat i siebie samych oczyma wolnymi od przesądów.

Pojęcie hermeneutycznego rozumienia zrywa z typową dla hermeneutyki romantycznej ideą odtwarzania pierwotnego znaczenia. „Skoro teraz, pisze Gadamer, nie chodzi o indywidualność i jej pogląd, lecz o prawdę treści, tekstu nie rozumie się jako samego tylko wyrazu życia, lecz jego prawdziwościowe roszczenie zostaje potraktowane serio.”³¹

³⁰ W związku z tym Gadamer pisał: „Usiłowałem pokazać, że słowo, zdanie, dyskurs – jak to się dzisiaj mówi – tam, gdzie chodzi o sztukę słowa, a zatem o poezję, nie odsyłają z powrotem do autora i jego intencji. Rzeczy mają się raczej na odwrót. Każdy czytelnik czuje się poddany dyktatowi wiersza oraz tekstu. Fakt, że poezja (*Dichtung*) oznacza dyktat (*Diktat*) wdaje mi się przemawiać za fenomenologicznym odwróceniem, pojawiającym się tam, gdzie jakieś dzieło ma nam coś do powiedzenia za sprawą własnej intencji, przez to, co rzeczywiście wyraża”, „Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja”, op. cit., s. 157n. W *Deutsches Wörterbuch* braci Grimmów *dichten*, od którego pochodzi *Dichtung*, związane jest z łacińskim *dictare*: „W języku francuskim i angielskim tego słowa (sc. odpowiednika *dichten* – P. D.) nie używa się, jego treść oddawana jest przez *s'adonner à la poesie faire des vers; to composer a poem, to make verses, to versify*, a także *to poetize*. *Dichten* jest łacińskim *dictare*”. Z kolei E. R. Curtius w pracy *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze* pisze: „*Dictare* pierwotnie znaczyło tyle co ‘dyktować’. Otóż nawet w starożytności dyktowanie było czymś zwyczajnym – dyktowano nie tylko listy, lecz także kompozycje, zwłaszcza w stylu podniosłym. Stąd też od czasów Augusta wyraz *dictare* nabrał znaczenia pisać, komponować, zwłaszcza zaś pisać dzieła poetyckie. Temu właśnie przebiegowi rozwoju znaczenia w języku łacińskim zawdzięcza niemieczyna wyrazy *dichten, Dichtung, Gedicht*. [...] *Dichter* i *dictator* zostali zrobieni z tego samego materiału językowego. Dante nazywał trubadurów *dictatores illustres* (*De vulgari eloquentia*, II, 6, 5)”; E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 1997, s. 83.

³¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 282.

Dyktat tekstu (pisma) nie jest zatem związany z pierwotną intencją autora i całym wysiłkiem zmierzającym do jej odtworzenia. W jednym ze swych późniejszych tekstów³², nawiązujących do sporu paryskiego, Gadamer zgodził się z Derridą, że tekst nie zależy od autora i jego zamiaru. W istocie obaj rozluźniają, a czasami całkiem zrywają związek autora z tekstem, ale kryją się za tym odmienne motywy i intencje. Gadamer eksponuje, jak przed chwilą widzieliśmy, prawdziwościowe roszczenie treści, uwikłanie tekstu w kontekst tradycji, która na nas oddziałuje i jest częścią naszego *Dasein*. Dlatego też autor, twórca jest jakby *medium*, poprzez które przemawia do nas sens i prawda, wytyczana dążeniem ludzkiej egzystencji do ciągłości i jedności samorozumienia. Za tą deklaratywną raczej zgodą kryją się jednakże odmienne interpretacje. U autora *Prawdy i metody* na pierwsze miejsce wysuwa się głos i jego brzmienie. Dla Derridy sprawa jest bardziej złożona, pozwala zarazem na głębsze wniknięcie w jego pojmowanie tekstu i tekstualności. Otóż według francuskiego filozofa intencja autora jest szczególnym efektem samego tekstu, a ściślej rzecz ujmując rezultatem krytycznej lektury, nieskończonej dodajmy. Dlatego intencja autora jest przez tekst i jego odczytanie ustawicznie przekraczana. Wprawdzie dla obu filozofów jest tak, że intencja nie wyprzedza tekstu, nie określa go z góry, ale tkwi w nim samym, to jednak dla Derridy jest w nim zawarta jako organizująca go struktura, odkrywana dzięki krytycznej lekturze, odróżniającej wyraźnie *explicite* wytyczaną linię argumentacyjną i tendencję całkowicie do niej przeciwną, skrywaną gdzieś z zakamarkach tekstu. W swej interpretacji Platona francuski filozof wskazuje na słowo *farmakon*, które uwikłane jest w pewien łańcuch znaczeń, tworzący system jako dzieło autora znanego nam pod imieniem Platona. Derrida pisze:

System ten nie jest systemem zamierzonych znaczeń. Uporządkowane relacje zawiązują się za sprawą gry języka między różnymi warstwami i kulturowymi regionami. Relacje te, owe korytarze znaczeń, Platon zdaje się czasem rozświetlać, rozjaśniać, kiedy „z rozmysłem gra”[...]. Dalej, w innych miejscach, wydaje się jakby Platon nie dostrzegał tych powiązań, pozostawiał je w ciemnościach albo je zrywał. A jednak związki te funkcjonują dalej same przez się. Na przekór jemu? Dzięki niemu? W jego tekście? Poza jego tekstem? Ale gdzie? Między tekstem a językiem? Dla jakiego czytelnika? I w jakim momencie?³³

³² Por. H.- G. Gadamer, *Dekonstrukcja a hermeneutyka*, op. cit., s. 42.

³³ J. Derrida, *La dissemination*, Paris 1972, s. 108.

Odpowiedź na te pytania nie jest możliwa i to z zasadniczych powodów. Zakładałaby ona bowiem jakieś miejsce, gdzie konstytuuje się sens, w którym związki i relacje rzeczywiście się rodzą, na przykład w lingwistycznej kompetencji Platona. Dla autora *Głosu i fenomenu* nie ma jednak żadnych reguł czy zasad, które z góry zakazywałyby pewnych związków i wykluczały pewne znaczenia. Krytyczna lektura Platona, jaką proponuje, powołuje do życia semantyczne relacje nieuwarunkowane przez żadne transcendentne względem tekstu reguły i zasady. Odwrotnie, to język jakby tworzy je sam, przymuszony do tego dekonstrukcyjną lekturą. W rezultacie pojawiają się całkiem nowe zależności, dotychczas zupełnie nieznanne bądź nie eksponowane, między *farmakonon* a *farmakeus* i pewną kulturową instytucją zwaną *farmakos*. Chodzi o to, że w Platonskim *Fajdrosie* pismo zostało określone jako *farmakon*, co może oznaczać zarówno lekarstwo, jak i truciznę. Dla tych, którzy pismo wynaleźli jest ono lekarstwem na pamięć i mądrość, ale dla Sokratesa wydaje się być środkiem niebezpiecznym niczym narkotyk. Jednocześnie *farmakon* jest ściśle spokrewniony z *farmakeus* (czarownik, magik), którym to określeniem często nazywano Sokratesa, czarującego swych rozmówców. Taki czarownik może być jednak potraktowany jak ktoś, kto oszukuje, co też stało się z Sokratesem, którego schwytano i zmuszono do wypicia trucizny (*farmakon*). Zatem, jak pisze Derrida,

Farmakon jest *ambivalentny*, ponieważ jest elementem, w którym przeciwieństwa nawzajem się sobie przeciwstawiają, ruchem i grą, które je ze sobą łączy, obracają je i pozwalają przechodzić jedno w drugie (dusza/ciało, dobro/zło, wewnątrz/zewnątrz, pamięć/zapomnienie, mowa/pismo etc.). Wychodząc od tej gry czy też od tego ruchu Platon wiąże przeciwieństwa i różnice. Farmakon jest ruchem, miejscem i grą (wytwarzaniem) różnic³⁴.

Różnicującą moc *farmakonu* wzmacnia jeszcze jego odniesienie do *farmakeos*. Wygnanie zwodziciela z miasta jest podobne do usunięcia pisma, które zanieczyszcza właściwy sens mowy i myśli. *Farmakeus* jako reprezentant zła, który sieje w mieście zamęt, przychodzi z zewnątrz i zostaje stamtąd wygnany. Podział na wewnątrz i zewnątrz jest tutaj założony, ale żeby *farmakeus* mógł pełnić rolę kogoś, kto przychodzi z zewnątrz, musi najpierw znaleźć się pośród ludzi z miasta. Podobnie jest z pismem, które może być usunięte,

³⁴ Ibid., s. 145n.

a tym samym mowa oczyszczona, tylko wówczas, kiedy już znalazło się w mowie.

Tak jak u Platona pismo określane jest słowem *farmakon*, którego dwuznaczności nie da się usunąć, tak u Jeana-Jacquesa Rousseau rolę takiego nierozstrzygalnika pełni *suplement*. Dla Rousseau słowo mówione ma oczywiście pierwszeństwo przed pisaniem, które jest tylko podpora, pamięciowym spichlerzem mowy i w tym znaczeniu jej uzupełnieniem, surogatem, suplementem. Ale jako Jean-Jacques pisze on swe *Wyznania*, poświęca się pisaniu, które jest przeciwieństwem czymś więcej niż tylko utrwalaniem mowy – ma życiowe znaczenie, jest, by tak rzec, życiem samym, jego dopełnieniem i udoskonaleniem, a więc również *suplementem*. Ten podwójny sens słowa *suplement* jest dla Derridy kluczem do zrozumienia całej filozofii autora *Umowy społecznej*.³⁵

Jak zauważa Jürgen Habermas, czytając Platona, ale także innych: Rousseau, Hegla, Husserla, Nietzschego, Heideggera, Derrida chwytają się retorycznych pokładów, które tkwią w każdym tekście filozoficznym, by poprzez wydobywanie z nich czegoś w rodzaju pośrednich komunikatów, pokazać, jak tekst występuje przeciwko w sobie, jak dementuje swe własne treści.³⁶ Teksty poddane dekonstruktywistycznej lekturze w istocie zaprzeczają temu, co *explicite* wyrażają, przede wszystkim przeczą hermeneutycznemu prymatowi znaczonego nad znaczącym, znaczenia nad znakiem. Zdaniem Habermasa³⁷ jest to możliwe tylko wówczas, gdy tekst filozoficzny potraktuje się jako to, czym tekst filozoficzny nigdy być nie chce, mianowicie jako tekst literacki. To, co z perspektywy filozoficznej zawartości tekstu, jego wprost bądź nie wprost wyrażanego sensu,

³⁵ Por. J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, ss. 195-222.

³⁶ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 217. Mistrzem takiej przenicowującej lektury był zdaje się Paul de Man, który interpretując teksty Johna Locke'a, pisał na przykład: „W pewnym stopniu trzeba go czytać wbrew jego otwarciu wyrażanym stwierdzeniom [...]. Innymi słowy, trzeba go czytać nie w kategoriach otwarcia wyrażanych stwierdzeń (a zwłaszcza otwarcie wyrażanych stwierdzeń o stwierdzeniach), lecz w kategoriach retorycznych posunięć jego własnego tekstu, których nie można sprowadzić do intencji lub identyfikowalnych faktów”; P. de Man, *Ideologia estetyczna*, przeł. A. Przybylski, Gdańsk 2000, s. 48.

³⁷ *Ibid.*, s. 217.

wydaje się nam przypadkowe i nieistotne, na przykład fakt, że *farmakon* może oznaczać zarówno lekarstwo, jak i truciznę, zyskuje status filozoficznie ważniejszy, choć samo jest tylko „retoryczną nadwyżką literackich warstw tekstu”³⁸. Pewnym uproszczeniem byłoby jednak przyjęcie, że dekonstrukcja niweluje różnicę między filozofią i literaturą, między kontyngentnymi cechami języka a samym myśleniem³⁹. Jak bowiem powiada Derrida pisze się obiema rękami. Z jednej strony akceptuje fakt, że z punktu widzenia samego myślenia posiadanie przez słowo *farmakon* czy *hymen* dwóch przeciwstawnych znaczeń jest całkowicie przypadkowe. Przyjmuje więc rozróżnienie między empirycznym wymiarem języka, z całą jego figuratywnością, a myśleniem jako takim. Koncentrując się na tym, co z punktu widzenia refleksji filozoficznej nie-istotne i przypadkowe, to znaczy na metaforach, dwuznacznościach i innych marginalnych cechach języka, grając słowami, Derrida nie robi tego jednak bez powodu, dla samej gry, lecz po to by pozwolić ujawnić się głębszej logice tekstu, która tak czy inaczej, to znaczy bez wykorzystywania szczęśliwych i ekonomicznych dwuznaczności *farmakonu*, *hymenu* czy *suplementu*, wyszłaby na jaw w inny sposób. Niestety nigdzie nie precyzuje bliżej, w jaki

Tu zaczyna się „pisanie drugą ręką”, które polega na radykalnym zakwestionowaniu jednoznacznego odróżnienia pomiędzy strukturą języka czy tekstu a strukturą myślenia *tout court*, pomiędzy tym, co kontyngentne a tym, co istotne. Nigdy nie można bowiem wykluczyć, że przypadkowość i nie-istotność tkwi w czymś, co uznajemy za istotne i ważne. Kiedy traktujemy pisma filozofów jako tekst, a nie jako wypowiedzi czy też manifestacje określonych stanowisk, kiedy poważnie podchodzimy do ich przypadkowego i metaforycznego języka, wówczas odsłaniają się przed nami nowe performatywne energie, tkwiące w pozornie konstatywnym języku filozoficznego dyskursu. Metafory zazwyczaj uznaje się za jego przypadkowe elementy i ściśle odróżnia od podstawowych i istotnych pojęć. W każdym bądź razie daje się wyraźnie oddzielić istotną treść pojęcia od retorycznej otoczki słowa. W rzeczywistości tej granicy przeprowadzić, zdaniem Derridy, nie można. Nie sposób bowiem

³⁸ Ibidem.

³⁹ Por. na ten temat J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, New York 1982, ss. 160-172.

odnaleźć pojęcia, które nie byłyby metaforyczne. Kiedy na przykład Arystoteles w *Topikach* stara się filozoficznie zdefiniować metaforę, robi to odwołując się do kryterium jasności i niejasności: „Wszelkie określenie metaforyczne jest bowiem niejasne (*asaphes*)”⁴⁰. Ale same kryteria „jasności” i „niejasności” są już przecież metaforami. Derrida powiada w związku z tym:

Odwołanie do kryteriów jasności i niejasności wystarczy, by potwierdzić to, co wcześniej zapowiedzieliśmy: całe to filozoficzne ograniczenie metafory daje się już skonstruować i uskutecznić przez „metaforę”. W jaki bowiem sposób poznanie czy język mogą być w sensie dosłownym jasne bądź niejasne? Otóż zarówno oddziaływanie, jak i pochodzenie wszystkich pojęć występujących w definicji metafory mają charakter właśnie „metaforyczny”, by tym razem posłużyć się słowem, które ściśle nie nadaje się już do oznaczania tropów, które tyleż definiują, co same są definiowane⁴¹.

Język filozofii spycha więc na margines, pozostawia poza myśleniem wszelkie twory „wyobraźni” zwane metaforami. Robi to za pomocą swych „fundujących” pojęć, takich jak *podstawa*, *teoria*, *pojęcie*, które prezentować mają to, co w dyskursie niemetaforyczne, ale mogą tego dokonać jedynie dzięki retorycznej sile. Są zatem same metaforyczne i nie poddają się żadnej meta-metaforyzacji, to znaczy ich sensu nie można wyjaśnić niemetaforycznie.⁴²

Na szczególną uwagę zasługuje tutaj podwójny gest dekonstrukcji. Nie jest ona w żadnym razie – co podkreśla wybitny jej znawca Jonathan Culler⁴³ – zniesieniem wszelkich przeciwieństw: pisma/mowy, obecności/nieobecności, wnętrza/zewnątrz, dosłowności/metaforyczności, w których znika podział na filozofię i literaturę, i wszystko rozplywa się w ogólnej tekstualności, jak pragnie to widzieć Habermas. Przeciwnie, różnica między filozofią a literaturą jest dla samego przedsięwzięcia dekonstrukcji kluczowa, ponieważ lektura filozoficzna w momencie, gdy kwestionuje i podważa jakiś filozoficzny tekst, poczyna traktować go niczym dzieło literackie, wskazując na tkwiące w nim retoryczne elementy i siłę „logiki” tekstu. Nie chodziłoby więc w dekonstrukcji o zniesienie tradycyjnych filozoficznych

⁴⁰ Arystoteles, *Topiki*, przeł. K. Leśniak, w: *Dziela wszystkie*, t. 1 Warszawa 1990, VI 2 139 b.

⁴¹ J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniączek, Warszawa 2002, s. 314.

⁴² Por. *ibid.*, s. 279n.

⁴³ Por. J. Culler, *op. cit.*, s. 166 n.

przeciwieństw, o jakiś pantekstualny monizm, dla którego pierwotnymi terminami byłyby: pismo, nieobecność, zewnątrz, metafora, literatura, margines. Zdekonstruowanie przeciwieństwa jest procedurą przebiegającą w dwóch krokach i polega, ogólnie rzecz biorąc, nie tyle na jego zniesieniu, co na rozmontowaniu i przeniesieniu w inne miejsce.⁴⁴ W pierwszym kroku lektura dekonstruktywistyczna wskazuje na metafizyczność bądź ideologiczność jakiegoś przeciwieństwa poprzez odsłonięcie jego założeń i ujawnienie roli, jaką pełni w całym systemie metafizycznych znaczeń, oraz poprzez wskazanie, w jaki sposób znika ono w samych tekstach, w których jest obecne. Z drugiej jednak strony, przeciwieństwo jest zachowywane poprzez zastosowanie argumentacji, która powołała go do życia oraz poprzez nadanie mu innego statusu i roli, jaką ma w danym systemie odgrywać. Jeśli rozróżnienie znaczeń na dosłowne i metaforyczne będzie funkcjonowało zupełnie inaczej w dyskursie badającym funkcjonowanie języka, a zupełnie inaczej, gdy w dekonstruktywistycznym odwróceniu znaczenia dosłowne odczytywane są jako metaforyczne, których metaforyczność uległa jedynie zapomnieniu i zatarciu a metafora sama nie jest już „odstępstwem” od sensu „normalnego” czy „właściwego”. Co innego oznaczać będzie przeciwieństwo pisma i mowy, gdy potraktować oba jego człony jako dwie odmiany jednego ogólnego *prapisma*, a co innego, jeśli pismo ujmuje się jako niedoskonały, techniczny zapis mowy i jej reprezentację.

Można jednak zapytać po co, dla jakich celów powinniśmy pisać obiema rękami? Czy nie jest to prostym logicznym błędem – akceptować i jednocześnie nie akceptować, używać i zarazem zwalczać? Czy podwójny gest dekonstrukcji nie jest przysłowiowym obcinaniem gałęzi, na której się siedzi? Odpowiedź na to pytanie wymagałaby całkiem odmiennego studium, i nie byłoby ono wcale łatwe i proste. Wszystko chyba zależy od konsekwencji, które jesteśmy w stanie ponieść. A być może nie powinniśmy tu wcale kalkulować? Pomni tego, co Heidegger nauczył nas o myśleniu, że ono nie powinno niczemu służyć.

Na zakończenie jeszcze jeden topos. W eseju poświęconym filozofii Nietzschego pod tytułem *Ostrogi. Style Nietzschego* Derrida przytacza zdanie z notatek filozofa, które brzmi: „zapomniałem mego parasola”⁴⁵. Czy zdanie to, obramowane cudzysłowem, jest cytatem,

⁴⁴ Por. *ibid.*, s. 166n.

⁴⁵ J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997, s. 75.

metaforą, tak sobie umieszczonym dopiskiem? Po co, dla kogo, dla jakiego czytelnika zostało ono zapisane? Zdaniem Derridy nigdy się tego do końca nie dowiemy. Wprawdzie, jak się zarzeka wydawca, są to słowa pisane ręką Nietzschego, co do tego nie można mieć żadnych wątpliwości, ale nie chodzi tu przecież o autentyczność zapisu, jakby był on podpisem czy autografem. Co Nietzsche chciał powiedzieć zdaniem: „zapomniałem mego parasola” – pisany w dodatku w cudzysłowie. I czy coś w ogóle chciał nam przekazać? Sarah Kofman w komentarzu edytorskim wskazuje co prawda na fragment, w którym filozof opisuje skłonność niektórych kobiet do bycia parasolem ochronnym swych mężów, ale nie czyni to bynajmniej tajemniczego zdania jaśniejszym czy bardziej jednoznacznym. Poza tym jest jeszcze cudzysłów, który cały domniemany sens może całkowicie zawieszać. Dla autora *Marginesów filozofii* „zapomniałem mego parasola” jest wydarzeniem, w którym nic się nie wydarza, które nic nie znaczy, nic nie przekazuje, w każdym bądź razie nam. Zostało jednak zapisane, utrwalone, stało się znakiem, śladem narażonym i wystawionym na wszelkie hermeneutyczne pytania, które pewne są swego horyzontu. Całkiem daremnie to pytania. Załóżmy bowiem że kiedyś, przy odrobinie szczęścia, dałoby się zrekonstruować kontekst tego zdania i rozszyfrować jego sens. Takiej możliwości wykluczyć przecież do końca się nie da. Ale nawet gdyby taka możliwość stała się rzeczywistością to po pierwsze, kontekst nie zna granic i można go rozszerzać w nieskończoność⁴⁶, a po drugie, samo to zdanie jest na tyle pełne i jasne, doskonale jednoznaczne, że nic nie stoi na przeszkodzie, by było ono pozbawione innego kontekstu, by fragment ten: „był odcięty nie tylko od swego środowiska wytworzenia, ale też od wszelkiej intencji lub chęci powiedzenia Nietzschego, a ta chęć powiedzenia i ta zawłaszczająca sygnatura pozostaną dla nas zasadniczo niedostępne”⁴⁷. Być może Nietzsche niczego nie chciał nam powiedzieć, lub tylko niewiele, albo udawał, że coś nam komunikuje. Być może zdanie to nie pochodzi od niego, nawet jeśli jest pisane jego ręką. Poza tym umieszczone jest w cudzysłowie. Być może wreszcie filozof dysponował jakimś tajemniczym kodem, znanym jemu lub jakiemuś nieznanemu partnerowi? Takie

⁴⁶ Na temat pojęcia kontekstu por. J. Derrida, „Sygnatura, zdarzenie, kontekst”, w: idem, *Pismo filozofii*, Kraków 1993.

⁴⁷ J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, op. cit., s. 76.

proste zdanie, którego bezpośredni sens jest tak czytelny, mimo wszelkich hermeneutycznych i psychoanalitycznych zabiegów musi pozostać na zawsze dwuznaczne. Nie dlatego, że skrywa w sobie jakąś tajemnicę, dla nas nieosiągalną, lecz dlatego – i to jest istota sprawy – „że zawsze może jej chybić lub udać, że prawdę ma ukrytą w fałdach”⁴⁸. Mógłby jednak ktoś powiedzieć, że oto mamy przecież psychoanalizę i że uzbrojeni w psychoanalityczny skalpel dość łatwo możemy przedrzyć się do wnętrza tego ineditu i poznać jego prawdziwe znaczenie. Jak wiadomo parasol to wedle Freuda symbol fal-lusa a zapominanie interpretowane jest jako obronny mechanizm naszego ego, zwany wyparciem. Jednakże równie dobrze zdanie „zapomniałem mego parasola” może po prostu oznaczać to, co oznacza, i więcej nic. Po prostu nic. Oba konteksty, głęboki i płytki, są jednakowo na miejscu. Cokolwiek byśmy tu wymyślili, jakąś wielce błyskotliwą interpretację, to i tak można zawsze ją zakwestionować i opowiedzieć się za niemal nieprzyzwoitą zrozumiałością „zapomniałem mego parasola”. Derrida pisze: „Granica ta [sc. granica między sensem głęboki i płytkim – P. D.] jest wyznaczona przez jego strukturę tekstualną, spleta się z nią; i to on, swą grą, wyzywa i wysadza z siodła hermeneutę”⁴⁹. Tym zdaniem rządzi logika suplementu, jest ono niczym *hymen*, *farmakon* albo „kobieta”. Być może, jak przypuszcza Derrida, „całość tekstu Nietzschego, i to w nadmiarze, jest typu „zapomniałem mego parasola”⁵⁰. Być może, dodajmy, w ogóle całość „tekstu” filozofii jest tego typu?

*

Staraliśmy się powyżej zestawić i porównać dwa bardzo oryginalne i ważne da współczesnego myślenia projekty filozoficzne: dekonstrukcję i hermeneutykę. Czy można wyciągnąć z tej analizy, siłą rzeczy niepełnej i selektywnej, jakieś ogólne wnioski, dokonać podsumowania, zakończyć, postawić kropkę? Chyba nie. Zamiast tego przywołajmy zatem wspomnienie, jakie Jacques Derrida napisał po śmierci Hansa-Georga Gadamera pod znamienym tytułem *Jaka*

⁴⁸ Ibid., s. 81.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibid., s. 82.

on miał rację! Mój Cicerone Hans-Georg Gadamer⁵¹. Nawiązał w nim do spotkania w Instytucie Goethego w Paryżu w roku 1981, do którym pisaliśmy na początku, i przyznał, że nigdy naprawdę nie przystąpił do tamtego otwartego dialogu. Nieśmiertelność Gadamera daje jednak nadzieję i możliwość, „że wreszcie odbędzie się nasza dysputa”, w której pomny będzie odpowiedzi udzielonej mu przez Gadamera podczas paryskiego spotkania: „Każde czytanie, które pragnie rozumieć, jest tylko krokiem na nigdy niekończącej się drodze. Kto podąża tą drogą wie, że nigdy nie przeniknie swego tekstu do końca, że przyjmuje jedynie pchnięcie (*Stoß*). Jeśli jakiś poetycki tekst poruszy kogoś na tyle, że w końcu ‘wkracza’ do jego wnętrza i rozpoznaje w nim siebie, wówczas nie zakłada to akceptacji i samopowierzenia. Wyrzekamy się siebie po to, by się odnaleźć. Nie sądzę, bym był zbyt daleko od Derridy, kiedy podkreślam, że nie wiadomo z góry, kim się odnajdziemy.”⁵²

Piotr Dehnel

⁵¹ Zob. J. Derrida, „Wie recht er hatte. Mein Cicerone Hans-Georg Gadamer”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 20.03.2002.

⁵² *Text und Interpretation*, op. cit., s. 61.