

WOJCIECH HERMAN

MIEDZY SYSTEMEM A ŹRÓDŁAMI

Włodzimierz Lorenc: *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej.* Warszawa, IF UW, 1994 303 s.

Książka Włodzimierza Lorenca zawiera analizę istotnych tendencji współczesnej myśli filozoficznej. Nazwiska Hegla i Derridy użyte są w tytule w charakterze personifikacji dwu przeciwnych dążeń filozoficznych: ku całości i ku źródłom. Zdaniem autora są to najbardziej fundamentalne dążenia całej tradycji filozoficznej (s. 16). Tak więc nie chodzi tu tylko o Hegla i Derridę, ale o filozofię jako taką i możliwości uprawiania jej dzisiaj.

Ponieważ intencją autora jest szeroka ocena kulturowego położenia filozofii, dlatego stara się określić jej stanowisko wobec centralnych zagadnień współczesności. Jako główny punkt odniesienia Włodzimierz Lorenc przyjmuje stosunek omawianych filozofów do tradycji europejskiego humanizmu, w której akcentowana jest autonomia człowieka, co z kolei wiąże pojęcie humanizmu z władzą rozumu i sferą nauki (s. 14). Stąd też autor ocenia również stosunek omawianych myślicieli do nauki. Przyjęcie takiej perspektywy jest uzasadnione rolą nauki w epoce współczesnej, rolą, jaką trudno przecenić, co znajduje wyraz w obiegowym użyciu terminu „cywilizacja naukowo-techniczna” dla oznaczenia dzisiejszej rzeczywistości.

Autor jest zwolennikiem poglądu, że od samego początku kultury zachodniej filozofia jest związana z wyłonieniem się nauki (s. 23). Korzenie tego związku tkwią w fundamentalnym nastawieniu do świata, cechującym kulturę grecką, w jej ekstrawertycznym punkcie widzenia, w odróżnieniu od wschodniego introwertyzmu (s. 25). Stąd też możemy zauważyć wspólną tendencję greckiej filozofii i współczesnej nauki, ich ścisły związek z humanizmem, z podejmowaniem teoretycznych i praktycznych zabiegów ukierunkowanych na ten świat (s. 28). Na tym tle autor rozpatruje wspomniane na wstępie dwa przeciwstawne dążenia filozoficzne, które swój radykalny wyraz znajdują w twórczości Hegla—z jednej strony, oraz Heideggera, Levinasa i Derridy — z drugiej. Spróbujmy krótko scharakteryzować owe dążenia.

Hegel jest dla Włodzimierza Lorenca przede wszystkim reprezentantem radykalizmu absolutnej syntezy. Na poparcie zostaje przytoczony pogląd Dietera Henricha, że żadna późniejsza teoria nie osiągnęła tego rodzaju pojęciowej jedności i głębi w ujęciu wszystkiego, co rzeczywiste (s. 41). Podkreślone zostaje nawiązanie przez Hegla do tradycji humanizmu, przejawiające się m. in. w dążeniu do osiągnięcia

wspólnoty wielu świadomości i w przeciwstawieniu się pospolitemu rozsądkowi, jak i filozofii opartej na objawieniu czy intuicji (s. 42). Hegel jest reprezentantem radykalnego humanizmu, czyniącego ludzką świadomość absolutnym twórczym światu (s. 44). Kolejnym elementem wywodzącym się z idei humanizmu jest udowodnienie przez Hegla historycznego charakteru wolności człowieka (s. 48).

Interpretując filozofię Hegla, Włodzimierz Lorenc przytacza pogląd, że ma ona za przesłankę intencję pojednania arystotelizmu i transcendentalizmu (s. 50). Dążenie do systemu jest wyraźnie inspirowane ideą naukowości, gdyż filozofowanie bez systemu nie może być naukowe, pozostaje bowiem przypadkowe w swej treści (s. 53). System ma stanowić dla Hegla ostateczne ugruntowanie wiedzy, co oznacza odejście od panującego w filozofii nowożytnej schematu myślenia zmierzającego do niezawodnego fundamentu. Hegel uważa, że dzięki systemowej wiedzy punkt widzenia wiedzy filozoficznej jest najbardziej pełny treści i najbardziej konkretny (s. 56). Oznacza to uczynienie z filozofii nauki. Filozofia tylko będąc systemem staje się nauką. Jednocześnie Hegel dąży do wcielenia w swój system zdobycy wiedzy naukowej, do powiązania filozofii z empirycznym stanem wiedzy danego okresu (s. 59). Autor zauważa, że tego typu podejście rodzi trudności i w rezultacie Hegel stoi na stanowisku pojęciowej wyższości filozofii wobec nauk szczegółowych, a tym samym filozofia uniezależnia się od postępu badań szczegółowych (s. 61).

Problem otwartości na naukę stawia Hegla przed poważnymi trudnościami metodologicznymi. Cechą myślenia twórcy *Fenomenologii ducha* jest mierzenie się z zadaniem zasadniczo niewykonalnym przez skończony rozum (s. 63). Dlatego można mieć wątpliwości, czy system miał być ostatecznie zamknięty, jak się to często ujmuje, czy też chodzi jedynie o wzniesienie nauki o szczebel wyżej, przy czym takie wznoszenie ma się dokonywać na nowo w każdej kolejnej epoce. Jeśli przyjmiemy tę ostatnią interpretację, to stajemy wobec faktu podkreślonego przez Gadamera, że niemiecki idealizm wydaje się ostatnim przedsięwzięciem filozoficznym, prowadzącym w kierunku stworzenia całościowej wiedzy obejmującej naukę i filozofię (s. 36). I nie bardzo wiadomo, co z tym faktem zrobić. Z jednej strony wydaje się, że Hegel chciał otworzyć drogę do dalszych syntez i nowych systemów, a z drugiej — uważa się, że dokonał on zamknięcia pewnego procesu w dziejach myśli filozoficznej, tworząc ostatni system, i przedsięwzięcie to nie da się więcej powtórzyć. Czy zatem nie stajemy tutaj wobec pewnej aporii w koncepcji Hegla?

W tym kontekście autor rozważa status systemu Heglowskiego. Przytacza opinie, wedle których zamierzenie Hegla jest ostatecznie sprzeczne. Wydaje się, że główne źródło tej sprzeczności tkwi w problemie pogodzenia filozofii z nauką i jej osiągnięciami. Hegel bowiem chce wypracować najbardziej konkretny punkt widzenia w dziejach dotychczasowej filozofii, co oznacza konieczność ogarnięcia całego bogactwa świata, tak by stało się ono uniwersalnym systemem stosunków pojęć (s. 64). Zatem system powinien być otwarty na dalsze wzbogacanie swojej treści, ale przecież aby być systemem, musi posiadać pewną aprioryczną formę. Najprościej tutaj powiedzieć, że bogactwo treści świata, które znajduje swój wyraz w nowych odkryciach nauki, rozsada sztywne ramy systemu. Czy zatem powinniśmy zrezygnować z syntezy jako zadania niewykonalnego? Wydaje się, że ograniczenie się do badań szczegółowych, rezygnacja z całościowej wizji rzeczywistości, co współcze-

śni filozofowie analityczni uważają za zaletę swego podejścia, oznacza faktycznie rezygnację z podstawowych funkcji filozofii i grozi jej samej spadnięciem do roli jednej z nauk szczegółowych. W tym miejscu bardzo istotne są rozważania autora dotyczące możliwości, otwieranych przez system, dalszego wzbogacania swych treści (s. 66). Jeśli nawet krytycznie odniesiemy się do systemu Hegla, to jednak sam problem ma znaczenie uniwersalne. Brak bowiem do tej pory przekonujących odpowiedzi na pytanie: dlaczego przedsięwzięcie Hegla jest nie do powtórzenia? Dlaczego dzisiejsi filozofowie często traktują rezygnację z jakichkolwiek prób syntezy jako oczywistą? Uzasadnienie takiego stanowiska wymogami naukowej rzetelności jest o tyle chybione, że prowadzi ono do postmodernistycznego pluralizmu dyskursów, w których właściwie można powiedzieć wszystko, a więc w rezultacie otrzymujemy naukę, tyle że bez pojęcia prawdy, za to pełną tolerancji. Zatem problem ugruntowania filozofii jako wiedzy tworzącej pewną postać całości (s. 20) jest dzisiaj jak najbardziej aktualny i wymaga dalszych badań.

W opozycji do radykalizmu absolutnej syntezy znajdują się filozofowie, radykalnie zmierzający do źródeł wiedzy. Mieszczą się oni w postfenomenologicznym nurcie filozofii współczesnej. Ich myślenie stanowi próbę radykalizacji programu twórcy fenomenologii — Edmunda Husserla (s. 73).

Autor kolejno analizuje dążenia do osiągnięcia źródeł w twórczości Heideggera, Levinasa i Derridy. Pokazuje problemy, jakie powstają przy realizacji tego typu dążeń. Zauważa, że filozofowie próbujący być bardziej radykalni w swej źródłowości często powtarzają schematy myślenia swoich poprzedników. I tak Heideggerowi można zarzucić, że nie wyrwał się z transcendentalizmu dominującego w myśleniu Husserla (s. 98). Levinasowi z kolei zwraca się uwagę, że w swej krytyce Heideggera porusza się drogami wytyczonymi przez swego poprzednika i jest od nich zależny (s. 144). Także stopień radykalizmu Derridy nie jest jasny. Habermas widzi u niego nawet cofnięcie się przed Heideggera (s. 184).

Przyczyna owych niejasności, zdaje się, leży w samej naturze przedsięwzięcia dotarcia do źródeł. Mamy bowiem dotrzeć do takiego rodzaju rzeczywistości czy też doświadczenia, które wymyka się ramom racjonalnego dyskursu naukowego, jako że same zasady racjonalnej argumentacji uważane są za wtórne, pochodne wobec wiedzy źródłowej. Dlatego autor, przedstawiając różne interpretacje poglądów omawianej trójki filozofów, pokazuje trudności związane z samym postawieniem we właściwy sposób kwestii, który z nich kreśli bardziej źródłową koncepcję doświadczenia. Nie mamy właściwie żadnej drogi rozstrzygnięcia, czy *różnia* Derridy jest bardziej pierwotna niż *różnica* bytu i bycia (s. 195), czy też może najbardziej pierwotne jest *odslonięcie innego* w bezpośredniej, przedpojęciowej bliskości twarzy, jak sądzi Levinas (s. 147). Próba znalezienia wspólnego kryterium, umożliwiającego ocenę, wymagałaby wyjścia poza stanowisko każdego z omawianych filozofów i stworzenia jakiejś wizji całościowej, co rodziłoby podejrzenie owej „totalizacji”, przeciwko której szczególnie mocno występuje Lévinas. Czy zatem dialog Derridy z Lévinasem nie stanowi w rzeczywistości dwóch monologów?

Nasuwa się tutaj pytanie, czy sama koncepcja źródłowości nie zakłada jednak milcząco jakiegoś uprzedniego ujęcia rzeczywistości jako całości? Czy pojęcie źródła nie staje się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy jest ono źródłem pewnej całości?

Tak więc walka z „totalizacją” rzeczywistości w imię „inności” sama byłaby prowadzona z pozycji, które ma zwalczać. Takie wnioski wypływają z rozważań autora dotyczących stosunku Heideggera, Levinasa i Derridy do tradycji filozofii europejskiej.

Interesująco zostaje pokazana zależność wymienionych filozofów od Hegla. Heidegger próbując przezwyciężyć metafizykę musi się odnieść do ostatniego wielkiego systemu metafizycznego. Levinas krytykując tradycję filozoficzną ocenia to, co zaczął Tales, a Hegel dokończył (s. 244). Derrida dokonując dekonstrukcji filozofii traktuje Hegla jako „luzującego wyraziciela całej historii filozofii” (s. 250).

Sam fakt, że do dziś Hegel jest uważany za głównego reprezentanta sumującego tradycję filozofii europejskiej, a ci, którzy chcą tę tradycję przekroczyć, nie znajdują lepszego wyraziciela, właśnie ten fakt jest najlepszym świadectwem, że myśl twórcy *Fenomenologii ducha* jest ciągle aktualna i inspirująca. W pewnym stopniu potwierdza to również fakt, że Hegel jest ulubionym przedmiotem ataków filozofów analitycznych.

Włodzimierz Lorenc pokazuje, że Heidegger, Levinas i Derrida, stawiając się w opozycji do Hegla, jednocześnie wiele od niego przejęli. Stąd też Habermas mógł zarzucić Derridzie, że praca dekonstrukcji to praca kontynuowania tradycji (s. 217). Można wyrazić przypuszczenie, że próba zanegowania stanowiska Hegla wciąga jego krytyków w sidła dialektyki. Przypomina się tutaj bunt Kierkegarda przeciw Heglowi, w którym w całej ostrości sprzeciwu widać, ile autor *Choroby na śmierć* zawdzięcza *Fenomenologii ducha* czy *Logice*. Zauważmy, że także Heidegger, interpretując współczesną cywilizację techniczną jako realizację metafizyki, twierdzi, w wywiadzie dla „Spiegla”, że nie może ona być zmieniona pod wpływem czynników zewnętrznych, lecz musi zostać w sensie heglowskim zniesiona. W tym kontekście warto zasatanować się, czy zaproponowana przez Hegla koncepcja rozwoju historycznego nie jest ciągle obowiązująca, a więc może ma znaczenie uniwersalne?

Autor, jak już wspomniałem, za jedną z centralnych idei Zachodu uważa ideę humanizmu. Jest ona jedną z przesłanek historycznych stanowiska Hegla (s. 42). Także filozofowie szukający radykalnego powrotu do źródeł określają się wobec tradycji humanizmu. Heidegger krytykując humanizm wiąże go z metafizyczną wykładnią bytu (s. 121), co można rozumieć jako zawężenie idei humanizmu, którą odnajdujemy w otwarciu na świat, tkwiącym w samych podstawach kultury greckiej (s. 137). Z kolei Lévinas, będąc przekonany, że „sens człowieczeństwa nie został wyczerpany przez wartości humanistyczne”, w istocie proponuje stworzenie innej koncepcji humanizmu (s. 175), zastąpienie humanizmu wywodzącego się z Grecji i Rzymu koncepcją nawiązującą do inspiracji judaistycznych, stąd też pewien ton profetyczny jego wypowiedzi (s. 180). Natomiast centralna w twórczości Derridy koncepcja dekonstrukcji wiąże się z próbą negacji humanizmu. Autor pokazuje aporie, w jakie wikła się Derrida w trakcie realizacji swego zamierzenia, kiedy to *podmiot decyduje się zlikwidować jako podmiot*, co wskazuje, że podmiot i tak pozostaje (s. 231). Włodzimierz Lorenc zauważa, że opozycja Heideggera, Levinasa i Derridy wobec tradycji zachodniego humanizmu jest związana z usunięciem przez nich z pola widzenia filozofii konkretnych osiągnięć nauk szczegółowych. Autor pokazuje, że kierowanie się bądź ku systemowi, bądź ku źródłom, jest ściśle powiązane ze stosunkiem wobec idei humanizmu i wobec nauk szczegółowych. I

tak, Hegel tworząc system chciał osiągnąć konkretność wiedzy filozoficznej, co oznaczało potrzebę wcielenia zdobyczy nauki i tym samym prowadziło do charakterystycznego dla nauki otwarcia na praktyczne problemy otaczającego świata. Natomiast filozofowie, zmierzający do źródeł, przeciwstawiają źródłową sferę filozofii nieźródłowej sferze nauki, i tym samym oddzielają swą refleksję od zdominowanej przez naukę praktyki życiowej, co oznacza odejście od tradycji humanizmu. Stąd też Włodzimierz Lorenc, broniąc powiązania filozofii z ideą humanizmu, przeciwstawia się jednostronnemu pojmowaniu filozofii jako dążenia do źródeł przy jednoczesnej utracie z pola widzenia całości (s. 271).

W świetle rozważań przedstawionych w omawianej książce widać wyraźnie, że wybór stanowiska jednostronnie radykalnego musi oznaczać unicestwienie istotnych treści samej filozofii i w konsekwencji prowadzi do podważenia sensowności uprawiania filozofii jako takiej. Dlatego w konkluzji swoich rozważań autor proponuje połączenie obu prezentowanych stanowisk, a więc względnie całościowej wiedzy z dążeniem ku źródłom naszego odniesienia do świata. Próbę wypracowania takiej syntezy autor widzi u Merleau-Ponty'ego, choć jego rozwiązania nie w pełni przekonują (s. 280). Wydaje się, że połączenie systemu i źródeł stanowi postulat pod adresem dzisiejszej filozofii, która winna być „całością otwartą, badającą zarazem prawomocność swych zasad, jak i posługującą się tymi zasadami w celu konstruowania relatywnych całości integrujących naszą wiedzę” (s. 286).

Omawiana książka obejmuje bardzo szeroki zakres problemów, ma przy tym złożoną strukturę. Wymaga ona nie tylko uważnej lektury, ale też pewnego dystansu w celu uchwycenia całości zamierzeń autora. Przedstawia on badane problemy w sposób wszechstronny i bezstronny, stąd praca jest bardzo szeroko udokumentowana odniesieniami do najnowszych koncepcji innych badaczy. Widać bogactwo warsztatu autora, choć obszerny zakres poruszanych zagadnień sprawił, że nie wszystkie mogły zostać potraktowane w sposób wyczerpujący.

Można mieć do pracy różne pytania szczegółowe. Przykładowo: Czy także u Hegla, a konkretnie w *Fenomenologii ducha*, nie da się odnaleźć pewnej koncepcji doświadczenia źródłowego? W jakim stopniu stanowisko Heideggera jest antyhegłowskie? (s. 254). Dyskusja takich problemów interpretacyjnych, których można postawić więcej, wykraczałaby poza ramy recenzji. Przy tym dyskusja tego typu odwracałaby uwagę od tego, co w *Heglu i Derridzie* najistotniejsze. Główną intencją autora było niewątpliwie dokonanie diagnozy sytuacji, w jakiej znalazła się filozofia współczesna. Analizując jej skrajne tendencje stara się on dotrzeć do źródeł jej kryzysu. Pokazuje w pełni doniosłość stanowiska filozoficznego Hegla. Właściwie do dziś jego myśl nie została w pełni przyswojona i, zdaje się, ciągle czeka na poważną odpowiedź. Autor dowodzi, że filozofia współczesna nie radzi sobie z nauką. Często traktuje ją obojętnie, albo włącza w swoje aprioryczne schematy, zamykając się na bogactwo treści nowych osiągnięć nauki. I w tym kontekście warto na nowo rozważyć dzieło Hegla, szczególnie zagadnienie otwartości systemu.

Diagnoza współczesnej filozofii przedstawiona przez Włodzimierza Lorenca wygląda przekonująco, natomiast zarysowana w ostatnim podrozdziale koncepcja stanowiska wychodzącego poza spór radykalizmów wymaga rozwinięcia. Ale to już temat na kolejną książkę.