

HYBRIS nr 58 (2022)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.58.01>

MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA



0000-0003-0942-3459

Uniwersytet Łódzki

maomei@step.com.pl

POSTMODERNIZM A DEKONSTRUKCJA FILOZOFICZNA. JAKA RÓŻNICA?

Określenie „filozofia postmodernistyczna” jeszcze w ostatnich latach XX wieku budziło żywe reakcje w środowisku akademickim. Dysputowano i polemizowano gorąco tak nad zasadnością samego określenia „postmodernistyczna” w odniesieniu do filozofii, jak i nad samym zjawiskiem przemian dokonującym się w jej obrębie. Obecnie, w latach dwudziestych XXI wieku, emocje związane z tym określeniem znacznie opadły. Nadszedł więc właściwy czas na usystematyzowanie i głębsze wyjaśnienie, co postmodernizm oznacza w filozofii, tym bardziej, że dotychczasowe próby całościowego ujęcia tego stanowiska, choć bardzo instruktywne, nie wyczerpały należycie tematu. Jednym z takich nierozwiązanych zagadnień pozostaje zasadność włączania dekonstrukcji filozoficznej do obszaru filozofii

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2022-06-07 | Verified: 2022-07-05 | Accepted: 2022-09-13 Lodz, Poland
First published online: 2022-09-29

postmodernistycznej. I temu problemowi przyjrzymy się w niniejszym studium bliżej. Jak podaje polski znawca postmodernizmu, Andrzej Szahaj:

termin „postmodernizm” użyty został po raz pierwszy przez Federico de Onisa w 1934 roku do opisu poezji hiszpańskiej i południowoamerykańskiej obejmującej okres 1905 – 1914, używali go także Arnold Toynbee (1939), C. W. Mills (1959), Irving Howe (1959), Leslie Fiedler (1965), Amitai Etzioni (1968) (Szahaj, 2004, 935).

Rozpowszechnienie tego określenia związane jest jednak z językiem architektury oraz pracami teoretycznymi amerykańskiego architekta, Charlesa Jencksa. Pojawia się ono w jego książce wydanej w Stanach Zjednoczonych pt. *The Language of Post-modern Architecture* (Jencks, 1977, 7 *passim*). Przedstawiony w tym dziele namysł nad zjawiskiem postmodernizmu został szybko podjęty przez innych badaczy oraz praktyków w obrębie tej dziedziny sztuki, co doprowadziło do ujednoczenia postmodernizmu do postaci teorii przeciwstawiającej się tendencjom w architekturze modernistycznej, a wyrażających się w odrzuceniu awangardyzmu oraz prostych form inżynierskich w budownictwie na rzecz ornamentyki, eklektycznego mieszania stylów i cytowań z innych epok, często ironicznie zabarwionych. Zamiast bloków z prostych płyt postmoderniści architekci wprowadzali do swoich projektów estetyczny synkretyzm, nie bojąc się zestawiać form pozornie do siebie nie pasujących, a nawet kłócących się ze sobą. Wspomniana już ironia w kreowaniu stylu oraz towarzyszące jej elementy pastiszu, parodii i melanzu nadały postmodernistycznej architekturze koloryt, w którym odnaleźli się także inni dwudziestowieczni twórcy kultury Zachodu, przede wszystkim zaś wykładowcy filozofii na francuskich uczelniach.

FILOZOFIA POSTMODERNISTYCZNA?

Pierwszym myślicielem współczesnym świadomym występowania tych elementów w refleksji akademików ostatnich dekad XX wieku był Jean-François Lyotard. W pracy zatytułowanej *La condition postmoderne* (Lyotard, 1979; Lyotard, 1997)¹ stara się on nie tyle zdefiniować zjawisko postmodernizmu, ile zdiagnozować aktualną sytuację na wydziałach humanistycznych, wydobywając na jaw anachroniczność postaw badaczy nie dostrzegających, iż wielkie ujednociające rzeczywistość narracje takie jak przykładowo „spekulatywna opowieść Hegłowska” (Lyotard, 1997, 112) nie pasują już do rzeczywistości społeczeństw postindustrialnych (Lyotard, 1997, 111). Obwieszczając koniec epoki filozoficznego metadyskursu, Lyotard zastanawia się, jak należałoby uzgodnić wiedzę ze społeczno-politycznymi uwarunkowaniami dzisiejszego świata. Podkreśla potrzebę bardziej świadomego podejścia do samego języka wiedzy poprzez odwołania do najnowszych teorii lingwistycznych, ale też do ustaleń informatyki i tego wszystkiego, co dzieje się w świecie współczesnej matematyki, robotyki i komputroniki (Lyotard, 1997, 117). Można by zatem uznać, że refleksja Lyotarda we wskazanej tu pracy sprowadza się do obserwacji postmodernizmu z perspektywy wpływu przemian socjo-technologicznych na wiedzę. Zarysowuje ona także nowy obraz cywilizacyjnej rzeczywistości współczesnego świata. Lyotard aż dwukrotnie posłużył się słowem „postmodernizm” (*postmodernisme*) w tytułach swoich książek (we wspomnianej już *La condition*

¹ W artykule tym dla lepszej orientacji czytelnika podaję namiary bibliograficzne na wszystkie wymieniane dzieła w pierwszym wydaniu oryginalnym oraz pierwszym wydaniu polskim.

postmoderne, a następnie w *Le postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*; Lyotard, 1988; Lyotard, 1998), co znacznie przyczyniło się do popularyzacji tego zjawiska kulturowego.

W dużej mierze zatem dzięki Lyotardowi powstaje i rozpowszechnia się – najpierw głównie we Francji – tak zwana filozofia postmodernistyczna. Już w latach 70. i 80. francuski postmodernizm filozoficzny zyskuje rozgłos na całym świecie (w Stanach Zjednoczonych asymiluje się go w nieco zmodyfikowanej wersji pod nazwą *French Theory*), kształtując intelektualną aurę epoki społeczeństw ponowoczesnych. Trendowi temu, wręcz modzie na filozofowanie postmodernistycznie, nie towarzyszyło jednak ściśle dookreślenie tego kierunku myślenia, dlatego aplikowano je do twórców bardzo różnych koncepcji myślowych (co stanie się wyraźne dalej), choć wielu z nich lokowało swoje zainteresowania na styku socjologii i filozofii, a więc w miejscu, w którym swoją postmodernistyczną przygodę rozpoczął Lyotard.

Największy rozgłos zyskało tu bodaj dzieło Jeana Baudrillarda, również teoretyka społeczeństwa współczesnego, mocno akcentującego problemy komunikacji i konsumpcji, jak widać to już w jednej z jego pierwszych prac *La société de consommation* (Baudrillard, 1970; Baudrillard, 2006). Z czasem jego zainteresowania kierują się coraz wyraźniej ku zagadnieniom z obszaru literaturoznawstwa, językoznawstwa i semiotyki, czego wyrazem staje się kolejny jego głośny tytuł *L'échange symbolique et la mort* (Baudrillard, 1976; Baudrillard, 2012), gdzie po raz pierwszy pojawia się pojęcie symulakrum (*simulacre*), które niebawem stanie się kluczowym terminem w pisarstwie Baudrillarda (Baudrillard, 1976, 75). Powołując się na słowa Koheleta, kaznodziei przemawiającego w słynnej księdze *Starego Testamentu*, autor *Simulacres et Simulation* (Baudrillard, 1981; Baudrillard, 2005), pozornie objaśnia, co znaczy dla niego to pojęcie:

„Obraz (*simulacre*) nigdy nie jest tym, co skrywa prawdę – to prawda skrywa to, że jej nie ma. Obraz jest prawdziwy” (Baudrillard, 2005, 5)². Ani samo powołanie się na Kohelata, ani treść rzekomo cytowanej sentencji nie są jednak prawdziwe: Baudrillard jako jeden z pierwszych filozofów współczesnych wprowadza do języka swoich dzieł fikcję i niejasność³, które mają przyciągać uwagę czytelników i inspirować ich do dowolnych interpretacji starożytnej spuścizny kulturowej, a nawet faktów z dziedziny nauk ścisłych i przyrodniczych. Warto w tym miejscu odnotować jego młodzieńczy tekst z 1949 r. pt. *'Pataphysique* (Baudrillard, 2002/1), przypominający parodystyczny projekt pseudonaukowy Alfreda Jarry'ego – podjęty później przez innych postmodernistów, w tym Gilles'a Deleuze'a. Takie udawanie naukowości stało się wręcz przyzwyczajeniem wielu przedstawicieli tego kierunku myślenia. Innym ważnym terminem często pojawiającym się u Baudrillarda jest „różnica” (*différence*), której wagę wyznacza funkcja rozmontowywania wszelkich systemów. Pozwala to Baudrillardowi oraz jego postmodernistycznym następcom tworzyć osobliwe koncepcje, zbijające z tropu odbiorców, bądź wciągające ich w swoiste gry myślowe. Choć u samego Baudrillarda słowo „różnica” używane jest w tradycyjnym znaczeniu, to osobliwe konteksty, w których się ono pojawia przyczyniły się do późniejszego włączenia do grona postmodernistów Jacques'a Derridy (ze względu na jego *différance*) i innych dekonstrukcjonistów. Sprawie tej przyjrzymy się dokładnie dalej. Tymczasem kolejną istotną rzeczą – i ostatnią, jaką tu zasygnalizujemy – jest uwrażliwienie Baudrillarda na bieżące wydarzenia społeczne i polityczne (jakby chciał skomentować wszystkie

² Faktycznie w *Księdze Kohelata* nie znajdziemy takiej wypowiedzi, należałoby ją zatem potraktować jako przykład parodystycznego symulakrum.

³ Poprzedził go Nietzsche, ale jego dzieła spisane zostały jeszcze w XIX wieku, w zupełnie innej aurze kulturowej.

medialne newsy) w książkach takich jak: *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu* (Baudrillard, 1991; Baudrillard, 2006) czy *Power Inferno : Requiem pour les Twin Towers. Hypothèses sur le terrorisme. La violence du mondial* (Baudrillard, 2002/2; Baudrillard, 2005). Tym samym ustanowiony zostaje precedens dla innych postmodernistów, którzy w swoich tekstach bardziej dbają o wyrażenie własnego światopoglądu i preferencji politycznych niż poszukiwania powszechnie zrozumiałych uogólnień i obiektywnej prawdy.

Do grona „ojców założycieli” filozoficznego postmodernizmu francuskiego zaliczyć należałoby chyba również Gilles’a Deleuze’a oraz często piszącego z nim wspólne teksty Félix’a Guattariego. Pierwszy z nich nie interesował się socjologią w takim stopniu, jak Lyotard czy Baudrillard, choć podobnie jak oni przejawiał opór wobec zastanych ideologii i dominujących na Zachodzie postaw kapitalistyczno-konsumpcyjnych. Komentował też niejednokrotnie bieżące problemy polityczne, jak protesty studenckie w maju 1968 roku, radykalnie lewicową działalność Antonia Negri czy konflikt palestyńsko-izraelski. Pomimo to pozostawał pośród innych Francuzów myślicielem najbliższym filozofii w formule dominującej na Zachodzie od czasów Arystotelesa. Lubił określać się mianem metafizyka (co jednak z miejsca wyłącza go z grona filozofów różnicy, którzy – jak objaśnię dalej – odwoływali się do wzorca odmiennego niż ten, którym posługiwała się metafizyka). Jego manifestem filozoficznym stała się książka *Différence et répétition* (Deleuze, 1968; Deleuze 1997), w której dokonuje on próby transformacji filozofii tak, żeby dostosować ją do współczesnych modeli naukowych. Nawiązując w niej do teorii matematycznych (głównie do rachunku różniczkowego i całkowego), Deleuze powołuje się na ustalenia Gottfrieda W. Leibniza, Bernarda Riemanna, Henriego Poincaré’go oraz Hermanna Weyla. W centrum

swojej myśli stawia pojęcie różnicy, zastępując jednocześnie substancję mnogością, istotę zdarzeniem, a możliwość wirtualnością. Pomimo tych matematycznych odniesień jego styl pisarski bynajmniej nie przypomina suchego wywodu naukowego, ponieważ Deleuze wyczuwalnie go estetyzuje. W sumie jednak twórczość tego myśliciela charakteryzuje się wieloma cechami wspólnymi wszystkim postmodernistom: usilne starania o oryginalność pomysłów, skomplikowane koncepcje intelektualne, absolutyzowanie własnych poglądów politycznych, niejasność wywodu i wszechobecny synkretyzm pozwalają zasadniczo włączyć go do ich grona. A skoro już mowa o synkretyzmie, to najmocniejszy wyraz znalazł on we współpracy Deleuze'a z Guattarim, kiedy dokonali oni fuzji filozofii z psychiatrią, pisząc wspólnie dwutomowy bestseller na rynku wydawniczym we Francji, *Capitalisme et schizophrénie*, na który złożyły się *L'Anti-Œdipe* (Deleuze-Guattari, 1972, Deleuze-Guattari, 2017) oraz *Mille Plateaux* (Deleuze-Guattari, 1980; Deleuze-Guattari, 2015).

Uczeń słynnego psychoanalityka i psychiatry Jacquesa Lacana, Félix Guattari, sam zajmował się psychoterapią. W „swoim wybranym miejscu na ziemi”, którym stała się klinika w Cour-Cheverny (*Clinique de la Borde*) obok grupowych zajęć terapeutycznych prowadził też seminaria, skupiające nie tylko studentów psychologii i psychiatrii, ale również filozofii, socjologii i politologii. Podobnie jak Deleuze, Guattari miał bezkompromisowe przekonania lewicowe, które w latach 80. zbiegły się z zaangażowaniem proekologicznym i skłoniły go do wstąpienia do partii Zielonych (*les Verts, LV*). Jego spotkanie z Deleuze'em zaowocowało współautorstwem kilku bardzo poczytnych książek oraz wprowadzeniem do filozofii pojęć kłącza (*rhisome*) oraz schizoanalizy (*schizoanalyse*), synkretycznie łączących geometrię fraktalną i ludzkie procesy psychiczne, z podkreśleniem roli pragnienia i pożądania

w obszarze społecznym, a nie tylko w odniesieniu do jednostki i wąskiego kręgu rodzinnego, jak było w klasycznej freudowskiej psychoanalizie.

Wątek psychoanalityczny podejmowany był zresztą chętnie przez wielu francuskich myślicieli, począwszy od Jacquesa Lacana i Reného Majora, poprzez Julię Kristevą, aż po (tytułem przykładu) Sophie de Mijolla-Mellor, Sabine Prokhoris i Daniela Sibony’ego. Dwoma innymi cechami wyróżniającymi postmodernizm filozoficzny we Francji jest obecność w nim elementów marksizmu – który nie tylko wplatany jest w wywody teoretyczne, ale również często przyjmuje formę zaangażowania społeczno-politycznego francuskich badaczy – oraz (po drugie) ich duże uwrażliwienie na problematykę sztuki, przejawiające się przede wszystkim w dbałości o formę literacką wypowiedzi, a następnie w zainteresowaniu współczesną (i nie tylko) kondycją sztuk plastycznych: wątki te z pewnością pojawiają się w refleksji osób wymienionych powyżej: Lyotarda, Baudrillarda, Deleuze’a i Kristevej.

Dominującym ośrodkiem promieniowania filozofii postmodernistycznej (od lat siedemdziesiątych aż po dzień dzisiejszy) pozostaje niewątpliwie Francja. Wkrótce jednak myśl ta przeniosła się w inne rejony Europy, z których w pierwszej kolejności należałoby wymienić Włochy, gdzie filozofowanie w stylu postmodernistycznym podjęli Gianni Vattimo i Giorgio Agamben.

Przypominając pod wieloma względami filozofów francuskich (krytyka klasycznych form filozofowania, sympatie lewicowe, zainteresowanie sztuką) Vattimo wprowadza do rozważań postmodernistycznych zaskakujący motyw tematyczny: religię chrześcijańską. Pomimo, że wiele uwagi poświęcił w swojej pracy badawczej Nietzschemu, broni chrześcijaństwa wbrew oczywistym intencjom autora *Antychrześcijanina* i propaguje „myśl słabą”, odzwierciedlającą ułomność człowieka

i nieskuteczność jego wysiłków do teoretycznie spójnego ujęcia prawdy (Vattimo, 2006; Vattimo, 2011). Postmodernizm nie jest według niego niczym innym jak końcem iluzji żywionych w tej sprawie w epoce nowoczesności. Filozofii dnia dzisiejszego wystarczą półprawdy, a chrześcijaństwo stanie się: „samoznoszącą się religią podważającą własne dogmaty. Religia chrześcijańska musi zrezygnować z twardego dogmatyzmu. A więc jeśli Bóg zechce, chrześcijaństwo będzie «religią niereligia»” (Vattimo, 2011, 137). Dlatego kluczowymi pojęciami u Vattimo stają się *kenoza* i – jak u wielu innych postmodernistów – *różnica*. Nacechowane ironią, pełne paradoksów i synkretycznych zestawień motywów myślowych dzieło Vattimo w pełni zasługuje na miano filozofii postmodernistycznej.

Podobnie jak inni postmoderniści również Giorgio Agamben sytuuje swoją myśl na styku filozofii, polityki i teorii społeczeństwa, nie zapominając o ubarwieniu jej refleksją o sztuce: sam wcielił się w młodości w rolę apostoła Filipa w filmie *Il Vangelo secondo Matteo* [Ewangelia według Mateusza] Piera Paolo Pasoliniego (1964), później zaś wykładał estetykę i historię sztuki na kilku uniwersytetach włoskich. Liczba podejmowanych przez niego tematów jest imponująca: polityka, historia prawa, wykluczenie społeczne, teologia, mistyka żydowska (z inspiracji dziełem Jacoba Taubesa), językoznawstwo, literaturoznawstwo i inne. Równie długa jest lista jego publikacji, wśród których na szczególne wyróżnienie zasługuje wielotomowe dzieło życia *Homo sacer* (Agamben, 2018; Agamben, 2008/I; Agamben 2008/III; Agamben 2009/II, 1), ośrodek wszystkich filozoficznych przemyśleń Agambena, zgodnie z którymi biopolityka (termin zapożyczony od Michela Foucaulta) może zredukować życie ludzkie do „życia nagiego”, czyli pozbawionego wszelkich praw, jak dzieje się to w przypadku niewolników, jeńców obozów koncentracyjnych czy wreszcie

współczesnych imigrantów. Ostatnio, w czasie pandemii covid-19, Agamben publicznie krytykował „dyktaturę zdrowia”, która przejawia się we wdrażaniu nadzwyczajnych środków bezpieczeństwa, prowadzących do zawieszenie życia w celu jego ochrony (tytułem przykładu wywiad udzielony „Le Monde”, Agamben, 2020).

Tymczasem w Polsce interesujące podejście do kwestii postmodernizmu wypracował Zygmunt Bauman. Po okresie zauroczenia marksizmem, a następnie zaangażowania w badania socjologiczne zdystansowane wobec propagandy komunistycznej, Bauman podejmuje bardziej pogłębioną refleksję nad sposobem funkcjonowania społeczeństwa ponowoczesnego. W rezultacie dochodzi do wniosku, że społeczeństwa takie charakteryzują się przede wszystkim płynnością, to znaczy skłaniają się raczej do wyborów wolnościowych niż do zachowań gwarantujących bezpieczeństwo. Jednocześnie nie są w stanie utrzymać swoich struktur tożsamościowych. Wraz z ich rozpadem poszerzają się obszary nędzy i lęku o własną przyszłość. Świat staje się coraz bardziej niejednoznaczny, a człowiek musi się z tą ambiwalencją pogodzić. W tej sytuacji zrozumienie świata staje się mniej pociągające niż doraźna przyjemność, konsumpcja i swoboda osobista. Dlatego – konkluduje Bauman w *Modernity and Ambivalence* (Bauman, 1991; Bauman, 1995), a rok później w *Intimations of Postmodernity* (Bauman, 1992)⁴ – nawet jeśli nowoczesność nie jest pozbawiona wad, to pozostaje projektem słusznym, który należałoby tylko poddać reinterpretacji. Nowoczesność, czyli według Baumana społeczeństwo kierujące się projektem stworzenia wspólnego świata o jednoznacznym sensie,

⁴ W czasie pobytu w Wielkiej Brytanii (po dłuższym okresie w Polsce, a potem krótszym w Izraelu) Bauman publikował głównie w języku angielskim, nie wszystkie te tytuły ukazały się po polsku.

to obietnica, której należałoby dotrzymać, a której potencjał pozostaje niewykorzystany.

Inny myśliciel z Europy Środkowej – nie mniej niż Bauman wieloaspektowy, o skomplikowanym stosunku do postmodernizmu w filozofii oraz zmieniających się społeczeństwach ponowoczesnych – to profesor w Instytucie Socjologii Uniwersytetu w Lublanie, Slavoj Žižek. On także broni ideału wspólnotowości reprezentowanego przez wyemancypowany komunizm, równocześnie zajmując się krytyką sztuki, zwłaszcza filmowej. W obu tych dziedzinach wykorzystuje ustalenia Lacanowskiej psychoanalizy. Dla Žižka współczesne – czyli postmodernistyczne – społeczeństwo opiera się na odrzuceniu autorytetu „wielkiego Innego”, co wcale nie gwarantuje wolności, do której aspirują członkowie takiego społeczeństwa: w dzisiejszym świecie odrzucenie autorytetu władzy kreuje tylko pozorną wielość wyborów, gdyż w rzeczywistości jest to jedynie fałszywa alternatywa, a wybór i tak został już zaprogramowany. Często – zwłaszcza w mediach – Žižek posługuje się językiem prowokacyjnym, nie wolnym od wulgaryzmów, dobrowolnie wchodząc w rolę „filozoficznego błazna”, który wyśmiewa wszystko, nawet postmodernizm. Pomimo całej krytyki ponowoczesności, w twórczości Žižka bez trudu odnajdujemy wiele postmodernistycznych cech: krytyczne nastawienie do klasycznej filozofii Zachodu, synkretyzm, ironię, brak dbałości o spójność czy też systematyczność wywodu, a wreszcie celowe dezorientowanie czytelnika scjentystycznymi motywami, których zastosowanie usprawiedliwia on wymogami nakładanymi na filozofów przez najnowszą naukę (np. w książce o Heglu omawia problemy związane z działaniem maszyn myślących i efektem przewodowym mózgu; zob. Žižek, 2020, Žižek, 2021).

Poza Europą największy oddźwięk myśl postmodernistyczna zdobyła w Stanach Zjednoczonych. Chętnie wydawano tam i komentowano europejskich postmodernistów, zwłaszcza tych z Francji. Kiedy jednak sami Amerykanie inspirowali się tą myślą, ich twórczość przejawiała charakterystyczny amerykański klimat. Jest to bardzo widoczne u Richarda Rorty'ego:

„Liberalny ironista” wychowany na filozofii analitycznej i amerykańskim pragmatyzmie, Rorty przyłącza się szybko do grona krytyków metafizyki (przede wszystkim platonizmu) i postulował wyzbycie się jej z szeroko rozumianej filozofii, wprowadzając w jej miejsce zróżnicowane sposoby myślenia i wysławiania się tak, by każdy mógł rozwijać własne intelektualne uzdolnienia. Ten gest jest bardzo postmodernistyczny (nie wykonał go jedynie Deleuze). Amerykański myśliciel nie zdołał jednak nigdy oderwać się od ideału humanizmu, którego bronił w swojej koncepcji humanitarnej polityki liberalnej. Idee Rorty'ego przedstawione w jego najsłynniejszym dziele *Contingency, Irony, and Solidarity* (Rorty, 1989; Rorty, 1996) choć dają się podciągnąć pod postmodernizm filozoficzny (deprecjonowanie prawdy absolutnej, ironia i mocne akcenty liberalne) różnią się jednak od jego wersji kontynentalnych, pokazując raczej silne oddziaływanie na jego sposób myślenia skupionej na języku filozofii analitycznej, nawet jeśli sam deklarował odejście od niej na rzecz bardziej swobodnej formuły filozofowania. Mimo różnic w poglądach oddzielających go od filozofów kontynentalnych wyczuwalna jest sympatia Rorty'ego dla Jacques'a Derridy, którego uważa za podobnego sobie ironistę, celebrującego prywatność z dala od klasycznej filozofii i jej zaangażowania społecznego: „W naszej coraz bardziej ironicznej kulturze filozofia staje się ważniejsza dla poszukiwania prywatnej doskonałości niż dla jakiegokolwiek zadania społecznego” (Rorty, 1996, 134).

Odniesienie tej wypowiedzi do Derridy okaże się co najmniej problematyczne w świetle drugiej części niniejszego studium.

W podsumowaniu tej części pracy warto przytoczyć słowa wspomnianego już wyżej Andrzeja Szahaja, zdaniem którego postmodernizmu w filozofii nie da się zdefiniować, ponieważ jego reprezentanci:

prezentują konglomerat poglądów i postaw intelektualnych, który z wielkim trudem da się ująć w jakiś spójny obraz (kłopot ten w gruncie rzeczy dotyczy całego postmodernizmu; każda jego definicja czy opis będą zawsze stronicze i niepełne, co wiąże się m.in. z tym, iż postmodernizm nie jest żadną szkołą myślenia czy wyraźnie skryształizowanym obozem ideowym posiadającym niekwestionowanego przywódcę i spójną wizję świata) (Szahaj, 2004, 938).

Autor tej wypowiedzi ma sporo racji: trudno definiować coś, co celowo dąży do prywatyzacji myśli, maksymalnej oryginalności i braku sklasyfikowania, nie troszcząc się o wymiar ogólny prawdy. Mogłoby tu pomóc jednak odniesienie poprzez analogię do punktu wyjścia naszych rozważań, czyli do architektury postmodernistycznej. Wydaje się, że cechy charakterystyczne tego stylu architektonicznego, takie jak pluralizm form, kompilowanie w miejsce odkrywania, antytradycjonalizm i wreszcie manieryzm – który skłonił modernistycznego architekta Bertholda Lubetkina do określenia go jako architektury transwestytycznej (*transvestite architecture*)⁵ – charakteryzują również autorów postmodernistycznych konstrukcji konceptualnych, czyniąc z nich ostatecznie bardziej artystów niż filozofów. Trzeba zatem zgodzić się z Szahajem, a nawet wyostrzyć

⁵Podaję za wydawnictwem Phaidon:

<https://www.phaidon.com/agenda/architecture/articles/2020/february/04/how-postmodernism-became-a-dirty-word/> [dostęp 17.02.2022]

jego opinię, że nie chodzi tu o żaden nurt ani szkołę filozoficzną, ale zdecydowanie bardziej o trend lub styl artystyczny.

Najbardziej renomie myśli postmodernistycznej zaszkodziły chyba częste, ale nie zawsze kompetentne nawiązania do ustaleń naukowych. W 1996 roku Alan Sokal, profesor na Uniwersytecie w Nowym Jorku napisał rozmyślnie bezsensowny tekst w stylu postmodernistycznym, a następnie wysłał go do redakcji uznanego czasopisma zajmującego się postmodernizmem. Tekst został entuzjastycznie przyjęty i skierowany do druku. Wkrótce potem Alan Sokal i Jean Bricmont zamieścili swoją krytykę postmodernizmu w książce pt. *Impostures intellectuelles* (Sokal, Bricmont, 1997; Sokal, Bricmont, 1998; Sokal, Bricmont 2004)⁶, wykazując, że w pozornie naukowym żargonie postmodernistów kryje się ubóstwo myśli i grube błędy naukowe. Afera Sokala wywołała żywą debatę publiczną w wielu krajach świata nad kondycją filozofii najnowszej i choć wielu naukowców podpisało się pod tezą Sokala i Bricmonta, wielu innych (również z dziedziny nauk ścisłych) wzięło postmodernistów w obronę. Jeśli bowiem tym ostatnim zdarzało się czasem popełniać pomyłki w swoich nawiązaniach do nauk ścisłych, to ich krytycy w osobach Sokala (fizyk i matematyk) i Bricmonta (fizyk teoretyczny) nie umieli zrozumieć pełnego kontekstu kulturowego postmodernizmu, a przy ich scjentystycznej perspektywie widzenia świata docenić konceptualnej architektoniki postmodernistycznych wizji. W końcu pomieszenie wątków naukowych i artystycznych można potraktować jako znakomity przykład synkretyzmu, który stanowi bodaj najważniejszy wyróżnik postmodernizmu w ogóle.

⁶ Książka Sokala i Bricmonta ukazała się najpierw we Francji jako *Impostures intellectuelles*, wkrótce potem w Stanach Zjednoczonych jako *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals Abuse of Science*. Polskie wydanie wersji amerykańskiej nosi tytuł *Modne Bzdury*.

FILOZOFIA RÓŻNICY

W dotychczasowym wywodzie pominiętych zostało kilka nazwisk, traktowanych w wielu współczesnych opracowaniach jako nazwiska ważnych reprezentantów myśli postmodernistycznej, a mianowicie Foucault, Derrida i Nancy. To celowy zabieg. Druga część niniejszego studium poświęcona bowiem będzie właśnie im z intencją wykazania, że pozostali oni filozofami i to ściśle związanymi z określonym – i bardzo starym – nurtem filozoficznym, obecnie nazywanym najczęściej filozofią różnicy, która – jak będę to pokazywać dalej – bardzo różni się od postmodernizmu.

Michel Foucault był bodaj pierwszym na tyle wnikliwym odbiorcą dzieła Heideggera, że odnalazł w nim pomysł na filozofię nie odwołującą się do wzorca metafizycznego. Prawdę mówiąc sam Heidegger mówił o tym wprost, wyrażając potrzebę zainicjowania „innego myślenia”, ale początkowo mało kto go rozumiał. W powojennych Niemczech nazbyt dobrze pamiętano jego uwikłanie w nazizm, dlatego też mało było badaczy, którzy mieliby odwagę badać i propagować dzieło myśliciela nie wyrażającego żalu za tę haniebną decyzję ani nie chcącego porzucić radykalnie nacjonalistycznych przekonań. Klasyfikowano więc najczęściej jego twórczość – zwłaszcza tę „po zwrocie” – jako kreację poetycką albo mało filozoficzny profetyzm i nie wnikano głębiej w jego przemyślenia. Francuzi tymczasem, nie mający kompleksu wojennych agresorów, obdarzyli Heideggera dużym zainteresowaniem. Pierwsze próby interpretacji jego filozofii nie trafiły co prawda w intencje jej twórcy (Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas), ale doprowadziły do powstania przemożnego heideggeryzmu francuskiego. Na jego fali po książki Heideggera sięgnął również Michel Foucault, zdolny student *École Normale Supérieure*, który po latach oświadczył, że „cała moja filozoficzna przyszłość została zdeterminowaną przez lekturę Heideggera” (Foucault,

1994, IV, 703: tłumaczenie własne). A choć inspiracja ta nie została w pismach Foucaulta uwierzytelniona jasnymi i poświadczonymi cytatami nawiązaniem do filozofa z Fryburga, to jest ona niewątpliwa. Być może powodem tej małomówności był fakt, że uważał się on za twórcę filozofii różnicy, podczas gdy faktycznie ją odtwarzał (nieco dalej zobaczymy, że korzenie tej koncepcji wrastają w odległą przeszłość). Elementy myślenia różnicą dają się jednak bez trudu odnaleźć w dziele Foucaulta na różnych poziomach i w różnych miejscach, choć nigdy nie zawładnęły jego filozofią całkowicie. W pierwszym okresie jego twórczości myślenie to koncentrowało się wokół konceptu planu, czyli płaszczyzny, gdzie spotykają się elementy, które w historycznym oglądzie następują jeden po drugim. Tymczasem w planie są one równoczesne. Koncepcja ta kształtowała się w umyśle Foucaulta powoli – z tekstu na tekst. W *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* (Foucault, 1972; Foucault, 1987) występuje jeszcze jako przestrzeń, gdzie rozum i nie-rozum pozostają obok siebie, zanim nie dojdzie do wykluczenia tego, co negatywne. Ale już w *Narodzinach kliniki* (Foucault, 1963; Foucault 1999) spotykamy się z zarysem fundamentu lub poziomu epistemologicznego, gdzie wszystkie rzeczy i słowa sąsiadują ze sobą, zanim – poprzez pewne procesualne rozregulowanie – nie zostaną uporządkowane w obrębie określonych postaci wiedzy, które nakładają się na siebie warstwowo w dziejach medycyny. Wreszcie w *Słowach i rzeczach* (Foucault, 1966; Foucault, 2005) pojawia się termin *episteme* jako płaszczyzny apriorycznych warunków możliwości dla różnych historycznie postaci wiedzy. Michel Foucault posługuje się przy jej objaśnianiu metaforą stołu, na którym układamy rzeczy, nazywając je zgodnie z określonym porządkiem, gdyby bowiem taki porządek nie istniał, pozostawałoby nam tylko gorączkowe przegrupowywanie elementarnych pozytywności według wciąż zmiennych kryteriów, nie przynoszące niczego innego, prócz

narastającego lęku, tak jak dzieje się to w przypadku niektórych osób dotkniętych afazją, a mających za zadanie ułożyć kolorowe zwitki wełny na stole, który dla nich jest płaszczyzną nie jednego, lecz wielu współistniejących porządków (Foucault, 2005, 11).

To właśnie tu dopatrywano się związków Foucaulta ze strukturalizmem, traktując jego elementarną sieć relacji jako strukturę, która będzie przeświecać przez kolejne nawarstwienia historycznych postaci wiedzy. Tym bardziej, że *episteme* określana była przez Foucaulta również jako zespół fundamentalnych warunków *a priori* dla wszelkiego doświadczenia. Nie trudno jednak zgadnąć, dlaczego Foucault nie zgadzał się z takim ujęciem *episteme*. Struktura w obrębie filozoficznego strukturalizmu miała schematyczny charakter, była czymś w rodzaju hipostazy, usztywnionej konstrukcji ontologicznej, wchodzącej w rolę metafizycznego źródła. Tymczasem Foucault – w całkowitej zgodzie z Heideggerem – postrzegał relację jako wydarzenie, czyli działanie, które pozostaje nieodłączne od współistniejących z nim bytów. *Episteme* bliższa jest fizycznemu pojęciu pola lub splotu transformacji niż statycznej strukturze, bo tym, co interesuje Foucaulta, są nachodzące na siebie nieciągłości oraz typy momentalnych trwał – trwał jakby drgających – będących nośnikami zdarzeń historycznych. W tej wizji dziejów nie ma więc miejsca na wielkie rewolucje, tylko na niewielkie i niedostrzegalne zrazu – choć nieprzerwane – zmiany. W miejsce wielkich spektakularnych zerwań Foucault proponuje nam pomyśleć stałe kipienie, bąbelkowanie wewnętrznych konfliktów, najkrócej mówiąc – pracę różnicy w jednym planie, czyli w Tym Samym. To poważny argument na rzecz wpływu Heideggera na autora *Słów i rzeczy*:

Dialektyczna gra i ontologia bez metafizyki są współzależne i powiązane przez całą myśl nowoczesną i przez całe jej dzieje - myślenie to nie zmierza bowiem ku dawno dokonanej formie Różnicy, lecz ku rozwinięciu Tego Samego, które jest wciąż do dokonania. Tymczasem to rozwinięcie nie może się obejść bez [...] rozstępu, który mieści się w «i»: wycofania «i» powrotu, myślenia «i» niemyślanego, empirycznego «i» transcendentalnego, tego, co należy do porządku pozytywnego «i» tego, co jest fundamentalne. Identyczność rozdarta dystansem, który w pewnym sensie jest wobec niej wewnętrzny, a w innym sensie ją tworzy, powtórzenie, które powołuje zawsze będącą gdzieś dalej identyczność, to bez wątpienia centrum współczesnego myślenia [...]. W myśleniu współczesnym u podstaw historii rzeczy i właściwej człowiekowi dziejowości pojawia się narastający dystans Tego Samego, rozziw, rozpraszający i skupiający To Samo na przeciwnych krańcach siebie (Foucault, 2005, t.2, 161)⁷.

Myślenie od strony różnicy, czyli spomiędzy bytów – z miejsca tego „i” – nie jest zatem tym samym co strukturalizm, a sprowadzanie rozpiętości czasowej (i skojarzonego z nią wynikania) do jednego planu nie stanowi procedury metafizycznej (w której strukturalizm wciąż jest zakorzeniony). Jeżeli metafizykę będziemy rozumieć po arystotelesowsku jako teorię opartą na wzorcu aksjomatycznym, to Foucault chce ją przewyciężyć, choć finalnie nie udaje mu się to całkowicie.

Podczas gdy Foucault publikował swoje książki, na Zachodzie nie zasymilowano jeszcze „myślenia spomiędzy bytów” (między idealizmem niemieckim a Heideggerem nie pojawiły się żadne publikacje na ten temat), próbowano zatem oswoić jakoś jego twórczość, podciągając ją pod strukturalizm, poststrukturalizm, czy też postmodernizm. Choć sam Foucault – patrząc na rzecz obiektywnie

⁷ Warto zwrócić uwagę, że podczas gdy Deleuze uważa się za metafizyka, Foucault już nie. Z ontologią bez metafizyki spotkamy się jeszcze u Nancy’ego.

i z dystansu czasowego – w filozofowaniu różnicą pozostawał jeszcze początkujący – zdobył już świadomość, że żaden z wymienionych powyżej i wciąż jakoś spokrewnionych z metafizyką kierunków nie jest właściwym określeniem jego projektu filozoficznego: nie zgadza się zatem na miano strukturalisty („Niech będzie mi wolno oświadczyć raz na zawsze, że nie jestem strukturalistą”, Foucault, 1994, 170; tłumaczenie własne) ani postmodernisty, sugerując nawet, że taki nurt w ogóle nie istnieje (Foucault, 1994, 446; Foucault, 2000, 310-311). Podobnie Jacques Derrida nie chciał być postrzegany jako postmodernista. Kiedy w roku 1997 przyjechał do Polski, mówił o tym tak wyraźnie, że autorka opublikowanego z nim wywiadu zdecydowała zatytułować go *Nie jestem postmodernistą*. Oto wymowny fragment tej rozmowy:

Nie uważam się za postmodernistę, sam nigdy nie używam tego określenia. Ale wiem, że istnieje wiele nieporozumień na ten temat. Parę dni temu w Krakowie miałem okazję spotkać się z opinią, która klasyfikowała mnie właśnie jako postmodernistę. A to bardzo prostackie nieporozumienie. Nie uważam, by postmodernizm można było w ogóle uznać za filozofię (Derrida, 1998, 44).

To bardzo dobitne słowa, których nie powinno się ignorować. Skąd jednak u filozofa, który tak często (i nie tylko w Polsce) uważany jest za reprezentanta postmodernizmu taka determinacja? Być może dlatego, że zetknął się on z próbą prawdziwie filozoficznego wglądu w myśl Heideggera już podczas wykładów i rozmów z Michelelem Foucaultem w ENS? Na pewno jednak przyszyły dekonstrukcjonista poświęcił filozofowi z Fryburga wiele godzin samodzielnego namysłu, czego świadectwem są teksty poświęcone Heideggerowi i jego skojarzeniu pojęcia różnicy z granicą myślaną samą w sobie, poza graniczącymi

bytami. Słowo „dekonstrukcja” (niem. *Abbau*), którym Derrida nazwał swój sposób filozofowania pochodzi z Heideggerowskiego eseju *W kwestii bycia*. Autor przekładu tego tekstu na francuski, Gérard Granel zastąpił ten termin neologizmem *la déconstruction* (Janicaud, 2001, II, 174), a Derrida zaadaptował go jako emblematyczną nazwę swojego stanowiska filozoficznego. I miał świadomość, że jest to filozofia. Ta bowiem tradycyjnie oznacza myślowe ujęcie całości tego, co jest. Można to jednak uczynić na dwa sposoby: pomyśleć całość Bytu jako zbiór poszczególnych bytów i dokonać ich uporządkowania (tak czyni klasyczna metafizyka) albo pomyśleć całość jako graniczenie poszczególnych bytów, które ma dynamiczny charakter (Heidegger nazywał to *Ereignis*). Takie podejście myślowe jest inne od metafizycznego, nie tracąc swojego filozoficznego charakteru. I to ono zostało wykorzystane przez Derridę do stworzenia swojej wersji myślenia od strony granicy. Wystarczy przywołać kilka przykładów z Derridiańskich dzieł: w *La dissémination* (Derrida, 1972/2) odnosi się on do obecności bytu (*ousia, parousia, praesentia*) słowami „obecność nigdy nie jest obecna. Możliwość – albo możność – czasu obecnego jest tylko linią graniczną, jego wewnętrznym zapętleniem, jego własną niemożliwością” (Derrida, 1972/2, 326, tłumaczenie własne). Oznacza to, że każdy byt – przecinany granicą, która wypycha go poza siebie – nie tyle jest, ile staje się, ulega przemianie. Widziany od strony obecności byt przedstawia się jako będący czymś; widziany od strony granicy obecności i nieobecności wydarza się, to znaczy kończy się jako taki, a zarazem staje się innym, choćby zmiana ta – tak szybka lub tak mała – była gołym okiem niedostrzegalna. Tę momentalność zmiany w linii granicznej niezwykle trudno wysłowić, pomimo to Derrida próbuje zrobić to w *Mémoires d'aveugle* (Derrida, 1990):

Linia graniczna, o której mówię, nie ma jednak w sobie nic *idealnego* ani też nic inteligibilnego. Ulegając podziałowi we własnej elipsie, oddziela się, wychodząc od siebie samej, choć nie staje się przy tym żadną idealną identycznością. W tym czasie – tak krótkim jak mgnienie oka – elipsa nie jest żadnym przedmiotem, lecz uderzeniem tworzącej ją różnicy lub, jeśli wolicie, żaluzją (*blind*) z pociągnięć rozcinających horyzont, poprzez które patrzycie, sami nie będąc widocznymi. Domyślcie się już tego, co chcę powiedzieć. Prawo domysłu. Z tej samej przyczyny rysa – w przeciwieństwie do pełni barwnej plamy – nie jest czymś *poznawalnym* *zmysłowo*: ani inteligibilna, ani zmysłowo poznawalna (Derrida, 1990, 59, tłumaczenie własne).

Tymczasem na stronach *Spectres de Marx* (Derrida, 1993, Derrida, 2016) granica bytu przywoływana jest przez Derridę jako różnica wizerunków, którą strategicznie (na potrzeby tego tekstu) postaciuje jako ducha, będącego czymś i niczym: np. zjawia zmarłego króla Hamleta w dramacie Szekspira jest ojcem księcia Hamleta i nim nie jest, bo ojciec należy już do przeszłości i teraz go nie ma, a przecież równocześnie jest teraz widziany przez syna (Derrida, 2016, 26-28). Różnica rozumiana jako granica nie ma żadnej bytowej konsystencji, to przerwa w byciu czymś i czymś, przeskok, bytowa pustka postaciowana w geometrii jako punkt, linia lub płaszczyzna (i taki właśnie śródtytuł nadał Derrida części eseju *Ousia i gramme* (Derrida, 2002, 57) w *Marges de la philosophie* (Derrida, 2002; Derrida, 1972/1). Szekspirowskie widmo u Derridy jest jednak również nawiązaniem do Hegła i odnoszącego się do niego pierwszego zdania *Manifestu komunistycznego*: „Widmo [*Ein Gespenst*] krąży po Europie – widmo komunizmu) (Marks, Engels, 1951, 21). Derrida ma bowiem świadomość tego, że filozofia różnicy u Heideggera stanowi rozwinięcie wzorca obecnego już u idealistów niemieckich. Kant sugerował taki sposób myślenia za pomocą terminu *das Zwischen* [pomiędzy] na przykład w odniesieniu do schematyzmu intelektualnego:

u Fichtego Ja stanowi granicę Ja i nie-Ja, u Schellinga staje się Absolutem, a u Hegla – Duchem. Hegłowski Duch powinien bowiem być myślany raczej jako granica bytów niż jako ich zwieńczenie. Filozofia różnicy nie jest zatem pomysłem współczesnym, ale modelem filozofii znanym dobrze myślicielom niemieckim z przełomu XVIII i XIX w. Nie oni ją jednak wymyślili. Można bowiem wykazać, że swoje konceptualne konstrukcje idealności budowali pod wpływem wczesnej filozofii greckiej i jej szczególnego zainteresowania filozofią przyrody oraz rządzącymi nią prawami matematyki.

Presokratycy uważali, że prawa te są odwieczne, a człowiek je tylko odkrywa (co szczególnie mocno wyraził kończący tę epokę Platon). Nie oznacza to wcale, że matematyczność przyrody ujmowali za pomocą wzorca systemu aksjomatycznego, którym posługujemy się dzisiaj. W ich przekonaniu prawa te lepiej opisują formuły uwzględniające (lub generujące) sprzeczność, jak orficka sentencja „Z jednego wszystko powstaje i w tym samym ginie” (Diels-Kranz 2 A 4, 21). Oznacza to, że nie szukali oni bytu naczelnego wieńczącego zbiór bytów mu podległych, tylko skupiali myśl na granicy bytów (ewokowanej w przywołanej sentencji jako „i”), która wszystkie byty rozdziela i różnicuje (stąd późniejsze określenie tej formuły filozofowania jako filozofii różnicy), nie znosząc przy tym ich uczestniczenia w Jednym.

Nasze dość młode przekonanie – jak wykazuje niemiecko-amerykański indolog, Wilhem Halbfass (Halbfass, 2000, 237-259) – że filozofia rozpoczęła się w Grecji, zwykle staje nam na przeszkodzie w zrozumieniu jej początkowych założeń i budowanego na ich podstawie obrazu uniwersum. To nie były poetyckie, irracjonalne konfabulacje, będące zaledwie wstępem do „prawdziwej” filozofii, ale rzeczowe ujęcia rzeczywistości za pomocą narzędzi matematycznych wypracowanych w starożytnych Indiach. A fakt, że pokrewieństwo myśli staroindyjskiej

i presokratejskiej uległo zatarciu w naszej pamięci, nie oznacza, że nie miało ono nigdy miejsca; przykładowo historycy filozofii zazwyczaj milczą w sprawie indyjskich inspiracji Demokryta, choć „starożytni autorzy zapewniają nas, że Demokryt był w Indiach” (Góra, 2000, 17) i stamtąd przywiózł swoją teorię atomizmu. Podobnie przywołaną wyżej orficką sentencję odnajdujemy już w *Upaniszadach* w sformułowaniu:

Z czego stworzenia powstają, dzięki czemu powstałe żyją,
Dokąd po śmierci z powrotem wnikają,
To pragnij poznać, to jest brahman (Kudelska, 257)⁸.

Przed rozkwitem filozofii greckiej istniały już w Indiach szkoły filozoficzne (sankhja powstała najpóźniej 100 lat przez Buddę, prawdopodobnie w połowie VII w. p.n.e., a zatem była wcześniejsza od szkoły milezyjskiej), które wypracowywały coraz subtelniejsze i bardziej złożone systemy (Zięba, 2003, 805a-814a). Te szczególnie zainteresowane filozoficzną kategorią różnicy są wprawdzie młodsze, ale nie powstałyby bez pracy umysłowej wcześniejszych myślicieli. Hymny wedyjskie (około XV w. p.n.e.) oraz „wielkie” *Upaniszady* (VIII-V w. p.n.e.) z ich nieaksjomatyczną, ale wcale nienaiwną filozofią miały z pewnością wpływ na poglądy przedstawicieli atomistycznej szkoły o nazwie wajsieszika (podobnie jak sankhja, starszej od buddyzmu i dżinizmu lub co najwyżej im równoczesnej, tj. pochodzącej z przełomu VI i V w. p.n.e.), należącej do ortodoksyjnego nurtu filozofii indyjskiej. Wypracowano w niej siedem podstawowych kategorii ontologicznych,

⁸ Poprawiam tłumaczenie Kudelskiej (Kudelska, 2004, 257) i zastępuję „powstały” na „powstają”, ponieważ ma to znaczenie filozoficzne i jest bliższe oryginałowi: yato vā imāni bhūtāni jāyante / yena jātāni jīvanti / yatprayanyabhisaṃviśanti / tadvijijñāsasva / tadbrahmeti / (GRETIL, TaittU_3,1.1).

do których obok substancji należała *viśeṣa* (odrębność, szczególność, różność). Przyjmowano, że w każdej substancji prostej, w każdej jakości (*guṇa*) oraz w każdym ruchu (*karman*) tkwi szczególność, pozwalająca przykładowo odróżnić jeden atom (*aṇu*) od drugiego, choćby były jednorakie, czy też jedną substancję wszechprzenikającą, jak dusza, od innej tego samego rodzaju. Jednocześnie w każdej substancji złożonej (np. w garnku) jako jedna z jej cech (jakości, przypadłości) tkwi cecha zwana różnicą (*pr̥thaktva*), umożliwiającą odróżnianie na poziomie bytu złożonego. Duże znaczenie przypisywane substancji oddala myślowe konstrukcje wajsiesziki od filozofii różnicy. Bliżej niej, jak się wydaje, plasują się systemy buddyźmu hinajana, czyli wajbhaszika (od II w. p.n.e.), a w jeszcze większym stopniu sautrantika (II-III w. n.e.) (Tokarz, 1990, 128-131). W obu tych szkołach dochodziła do głosu niesubstancjalna, „lekka” ontologia, która opisywała każdy element (*dharma*) składający się na rzeczywistość jako istniejący wyłącznie momentalnie. Dla przedstawicieli pierwszej z tych szkół dharmy co prawda istnieją (trwają) we wszystkich trzech czasach, ale aktywne są (zdolne do wywołania skutku), czyli „istnieją w pełni”, tylko przez jeden moment, natomiast dla sautrantików istnieją one jedynie w terażniejszości (nie istniały w przeszłości, ani nie będą istnieć w przyszłości). Można by rzec, że są jeszcze bardziej momentalne. Moment (*kṣaṇa*) rozumiany jest tu jako punkt czasu, wobec którego miejsce jest wtórne. Gdy zaistnieje sprzyjający zespół warunków, *dharma* aktualizuje się w postaci granicy przeszłości i przyszłości. Taka iskrząca, migotliwa ontologia rozsnuwająca się – jakby to wyrazili późniejsi autorzy buddyźmu (np. Nagardżuna) – w pustce bytu (*śūnyatā*) przywodzi od razu na myśl rozważania innego francuskiego dekonstrukcjonisty, Jeana-Luca Nancy’ego.

Autor *Être singulier pluriel* opisuje rzeczywistość właśnie jako konglomerat drobin bytu, wyłaniających się momentalnie z pustki granicy: „Byt nie preegzystuje w odniesieniu do swojej mnogiej pojedynczości. Mówiąc dokładnie, on w ogóle nie preegzystuje; nic nie preegzystuje: istnieje tylko to, co istnieje” (Nancy 1996, 48; tłumaczenie własne). Momentałość istnienia, jego migotliwy czy też ziarnisty charakter, Nancy podkreśla za pomocą wszechobecnych w jego tekstach enumeracji. Oto jedna z nich:

Jeśli istnieje coś, jakaś rzecz, to istnieją jakieś rzeczy – i jest ich wiele – muszla albo brew, uraninit albo łodyga, chmura albo młotek: liczne, mnogie, zróżnicowane tak w liczbie jak i co do jakości. Szczodrość natury i proliferacja techniki współdziałają w tym samym rozmnażaniu się, które nie stanowi celu.

Gąbka, guma, ząb, dachówka, synapsa, ciekły kryształ, korkociąg, łuska, deska, piana, paznokieć, grad, neutron, limfa – i tak dalej, w nieskończoność (Nancy, 2001, 186; tłumaczenie własne).

Bardziej niż Derrida zainteresowany kwestiami ontologicznymi Nancy dokonuje dekonstrukcyjnego rozkruszania bytu nakładającego się na „bezbyt” granicy. Widać tu i bezpośrednią inspirację przemyśleniami Heideggera, i wyraźne odniesienia do „fraktalnego” ujęcia bytu przez Hegla⁹. O tym ostatnim mówi wprost: „Hegel to myśliciel inaugurujący współczesny świat” (Nancy, 1997, 5; tłumaczenie własne). Francuski dekonstrukcjonista dostrzega bowiem, jak trójelementowa

⁹ Schemat systemu Hegla często przedstawia się obecnie pod postacią diagramu trójkąta, w którym zawarte są inne trójkąty. Jest ich jednak ograniczona liczba. Nancy interpretuje natomiast Hegla tak, że myśl jego stanowi przedstawienie nieskończoności. Graficzna możliwość wizualizacji nieskończoności stała się możliwa po sformułowaniu geometrii fraktalnej, spopularyzowanej w XX wieku przez Benoît Mandelbrota. W moim przekonaniu najlepszą ilustracją filozoficznego zamysłu Hegla staje się wówczas fraktal znany jako Trójkąt Sierpińskiego, zob. https://pl.wikipedia.org/wiki/Trójkąt_Sierpińskiego (dostęp 19/09/2022).

struktura nośna filozofii heglowskiej rozsadza (czyli dekonstruuje) schemat aksjomatyczny, kierując myśl w stronę nieskończoności: analogicznie jak zachodzi to we fraktalach (np. Trójkącie Sierpińskiego). Uniwersum nabiera wówczas cech fraktalnych, a z drugiej strony: „fraktalna kombinatoryka zdarzeń czyni świat” (Nancy, 1993, 229; tłumaczenie własne). O ile jednak francuski myśliciel jest świadomy wpływu Hegla i Heideggera na swój projekt filozoficzny, to zdaje się mniej wiedzieć o jego silnym zakorzenieniu we wczesnogreckiej filozofii przyrody, a tym bardziej o jej bliskim pokrewieństwie z myślą starożytnych Indii (nie ma o tym żadnej wzmianki w jego pracach). Mimo to ta sama konstrukcja nośna wszystkich tych filozoficznych ujęć całości przejawia się podobnie „kosmiczną” aurą. Kosmologiczny wymiar świętych tekstów indyjskich, szczególne zainteresowanie astronomią u presokratyków, skłonność idealistów niemieckich do rozważań wychodzących poza ziemską skalę (Schelling i Hegel) ma swój odpowiednik w często pojawiających się u Nancy’ego przykładach z dziedziny astrofizyki. Bardzo charakterystyczne jest tu jego objaśnienie, jak w „nowej ontologii” należałoby pojmować rzecz:

tworzy [ona, czyli rzecz – dop. M. K.] dokładnie to, co astrofizyka nazywa *czarną dziurą*. Czarna dziura bowiem to gwiazda o takich wymiarach, że siła jej grawitacji nie pozwala niczemu wydostać się na zewnątrz, nawet jej własnemu światłu. Gwiazda, która gaśnie za swoją własną przyczyną i zapada się w siebie, otwierając w ten sposób we Wszechświecie, pośrodku siebie i swego niesłychanego zagęszczenia, *czarną dziurę* braku materii (oraz „koniec wszechczasów”, odwrotność „wielkiego wybuchu”, wymiar zaniku świata wewnątrz tego samego świata). [...] nieprzenikliwość *zmieszana* z nieprzenikliwością, nieskończone wchłanianie, właściwebycie-sobą pochłaniające siebie, aż do momentu, w którym ujawni się brak centrum – a tak naprawdę idące daleko poza centrum, poza wszelki ślad uprzestrzennienia (które przecież pozostaje wciąż w jakimś związku

z „centrum”), wpadające w otchłań, gdzie kosmiczna dziura wsysa wszystko aż po swe brzegi (Nancy, 2002, 67; tłumaczenie własne).

Nawet jeśli Nancy oraz inni dekonstrukcyjniści nie mieli pełnej wiedzy na temat pochodzenia filozofii różnicy i jej przynależności do wielowiekowej tradycji kulturowej, to w swoim myśleniu konsekwentnie posługiwali się innym modelem filozofowania niż ten, do którego jesteśmy przyzwyczajeni, metodycznie eksploatując go w innych niż dotychczas przypadkach lub kontekstach. Inaczej niż w modelu aksjomatycznym punktem wyjścia refleksji staje się tu zawsze różnica pomiędzy bytami (czyli ich granica), a nie wybrany byt. Tymczasem myśliciele-postmoderniści stawiają swoje własne przekonania ponad regułami gry. Toteż nawet, kiedy przybiera ono atrakcyjną estetycznie formę i przyciąga zainteresowanie wykształconych odbiorców, to ich sposób myślenia nie podpada ani pod wzorzec fraktalny ani pod wzorzec aksjomatyczny (innego zaś nie znamy), co oznacza, że nie mamy tu do czynienia z filozofią i należałoby zgodzić się z zacytowaną wcześniej opinią Deridy: „Nie uważam, by postmodernizm można było w ogóle uznać za filozofię”. Najkrócej rzecz ujmując – u postmodernistów dominują personalne dywagacje, natomiast u filozofów różnicy prymarna jest obiektywna metoda pozyskiwania wiedzy i to odnośnie do dającej się pomyśleć całości.

Zbieżność w czasie postmodernizmu i dekonstrukcji filozoficznej (głównie lata 70-90. XX wieku oraz początek wieku XXI) sprawia, że ich reprezentanci wzajemnie na siebie oddziaływali. U dekonstrukcjonistów pojawiają się postmodernistyczne motywy tematyczne (polityczne i/lub estetyczne), a w przemyśleniach postmodernistów często pojawia się pojęcie różnicy. Nie oznacza to jednak, że nadawali jej oni sens granicy bytów i przyjmowali płynące

stąd konsekwencje. Tak było w przypadku pozostającego pod urokiem metafizyki Deleuze'a oraz w przypadku Lévinasa. Kiedy ten ostatni odnosił się do tradycyjnej kultury żydowskiej i stawiał fundamentalne pytania etyczne, patrzył z jej wnętrza na zewnętrzne wobec niej środowisko innowierców (istnieją zatem żydzi i nie-żydzi), tymczasem Derrida, również mocno związany z kulturą żydowską, spoglądał na nią (zgodnie z regułami przyjętej gry) spomiędzy współistniejących na Zachodzie narodowych tradycji greckiej filozofii i żydowskiej religii. Słysząc to wyraźnie, gdy przywołuje słowa Jamesa Joyce'a, podkreślając jednocześnie rolę Hegla w wypracowaniu nowoczesnej wersji filozofii różnicy:

Jesteśmy Grekami? Jesteśmy Żydami? Ale jacy my? Jesteśmy (pytanie nie chronologiczne, pytanie przedlogiczne) *najpierw* Żydami, czy *najpierw* Grekami? Czy niezwykły dialog między Żydem i Grekiem, pokój, ma postać spekulatywnej logiki absolutnej Hegla, żywej logiki *godzącej* formalną tautologię i empiryczną heterologię po *przemyśleniu* profetycznego dyskursu do *Fenomenologii ducha*? Czy też, przeciwnie, pokój ten ma postać nieskończonego oddzielenia i nie dającej się pomyśleć, niewyraźnej transcendencji innego? Do horyzontu jakiego pokoju należy język, który stawia to pytanie? Skąd czerpie energię, by je zadać? Czy może zdać sprawę z historycznego *sprzężenia* (*accouplement*) judaizmu i hellenizmu? Jaka jest prawomocność, jaki jest sens *łącnika* (*copule*) w stwierdzeniu najbardziej może heglowskiego spośród nowoczesnych powieściopisarzy: «*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*» (Zob. Joyce, 1975, 147)¹⁰.

¹⁰ Derrida posłużył się tym cytatem w zakończeniu własnego eseju *Pismo filozofii* (Derrida, 1992, 223).

WNIOSKI

Reasumując, należałoby uznać, iż postmodernizm filozoficzny pozostaje „filozoficzny” wyłącznie z nazwy. Znamy bowiem tylko dwa modele uprawiania filozofii: jeden metafizyczny (odwołujący się do wzorca aksjomatycznego) i drugi niemetafizyczny (odwołujący się do geometrii fraktalnej). Możemy tylko mieć nadzieję, analogicznie jak fizycy poszukujący teorii wszystkiego, że kiedyś znajdziemy inny. Tymczasem postmodernizm nie pasuje do żadnego z tych modeli. Jego przedstawiciele interesują się głównie problemami w małej skali, np. problemami społeczeństw Zachodu i starają się uporządkować kwestie socjologiczne, ekonomiczne, polityczne i estetyczne współczesnego świata zgodnie z własnymi indywidualnymi poglądami, dystansując się od całościowych ujęć wiedzotwórczych. Nie interesuje ich ogólny obraz świata w oczach człowieka. Wszyscy oni posługują się swobodną narracją, wyrażającą bardziej indywidualne przekonania niż prawdę obiektywną, są synkretyczni, używają często żargonu, który łączy literacką metaforykę z terminologią nauk ścisłych. Z drugiej strony jednak cechuje ich kreatywność myślenia i pobudzający do refleksji eklektyzm. Być może teksty postmodernistyczne należałoby uznać za osobny gatunek literacki?

W odróżnieniu od nich dekonstrukcyoniści kontynuują pewną formułę filozofowania, która znana była już Heideggerowi i idealistom niemieckim, a swoimi korzeniami sięga do czasów greckiego antyku, a nawet starożytnych Indii. Jest to ściśle rozumiany projekt myślenia, które porzuca poznawczy punkt wyjścia od wybranego bytu właściwy metafizyce Zachodu (począwszy od Arystotelesa) na rzecz myślenia od strony różnicy, wskazującej na granicę bytów. W ten sposób metafizyczny paradygmat filozoficzny modelowany na systemie aksjomatycznym zostaje zastąpiony wzorcem „jednoplanowego

fraktalu”, w którym porządkowania dokonuje się nie na zasadzie wynikania, ale współwystępowania badanych elementów (Kwietniewska, 2013, 98-99). Oczywiście różni dekonstrukcyjniści (tutaj zostali wskazani tylko dwaj najsłynniejsi) wypracowali swoje własne podejście do problematyki różnicy i stosowali to „pojęcie” (ani byt ani niebyt, choć zarazem jedno i drugie) w różnych obszarach badawczych. I chociaż postmoderniści również często przywołują w swoich dziełach kategorię różnicy, nie można ich uznać ani za kontynuatorów filozofii różnicy, ani za dekonstrukcjonistów, ponieważ nie wykazują dyscypliny myślenia wymaganej w obrębie drugiego ze wskazanych powyżej modeli filozoficznych.

Na zakończenie warto postawić pytanie, czy zmiany zachodzące w filozofii najnowszej oznaczają definitywny koniec znanej nam filozofii. Wiele wskazuje, że tak właśnie jest. Nie sądzę jednak, żeby był to jedynie rezultat postmodernistycznej mody, w grę wchodziłyby tu raczej ogólne przemiany kulturowe w ostatnich czasach. Filozofia, a później nauka oparte były na wierze w możliwość odkrycia i wysłownienia prawdy uniwersalnej. Wraz z utratą tej wiary i przesunięciem się ludzkich zainteresowań ze wszechświata na ludzkie li tylko sprawy, wokół których krzątamy się w codzienności, zamknięto drogę tradycyjnej refleksji filozoficznej. Pozostała nam tylko jej postmodernistyczna trawestacja, w której większą wagę przywiązuje się do oryginalności wywodów niż do ich prawdziwości. *Tempora mutantur...*

Bibliografia:

- Agamben, G., (2008/III). *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, przekł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Agamben, G. (2008/I). *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Agamben, G. (2009/II, 1). *Stan wyjątkowy*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków: Ha!art.
- Agamben G. (2018). *Homo Sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Macerata: Quodlibet. W skład edycji wchodzi poszczególne tomy:
- I. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, 1995.
- II, 1. *Stato d'eccezione*, 2003.
- II, 2. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, 2015.
- II, 3. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, 2008.
- II, 4. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, 2009.
- II, 5. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, 2012. III. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, 1998.
- IV, 1. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, 2011.
- IV, 2. *L'uso dei corpi*, 2014.
- Agamben, G. (2020), « *L'épidémie montre clairement que l'état d'exception est devenu la condition normale* », rozmowa z Y. Legendre, « *Le Monde* » 24 kwietnia, Paris: Société éditrice du Monde.
- Baudrillard, J. (1970). *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Paris: Éditions Denoël.
- Baudrillard, J. (2002/1). *'Pataphysique*, Paris: Sens & Tonka.
- Baudrillard, J. (2002/2). *Power Inferno : Requiem pour les Twin Towers. Hypothèses sur le terrorisme. La violence du mondial*, Paris: Galilée.

- Baudrillard, J. (2006). *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Baudrillard, J. (1976). *L'échange symbolique et la mort*, Paris: Gallimard.
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et Simulation*, Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1991). *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (2005). *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Baudrillard, J. (2005/2). *Duch terroryzmu: Requiem dla Twin Towers*, przeł. R. Lis, Warszawa 2005, Wyd. Sic!
- Baudrillard, J. (2006). *Wojny w zatoce nie było*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Baudrillard, J. (2007). *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Bauman, Z. (1991). *Modernity and Ambivalence*, Ithaka: Cornell University Press.
- Bauman, Z. (1995). *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przekł. J. Bauman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bauman, Z. (1992). *Intimations of Postmodernity*, London, New York: Routledge.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et Répétition*, Paris: PUF.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1997). *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2015). *Tysiąc plateau. Kapitalizm i schizofrenia 2*, przekł. zbiorowy, Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.

- Deleuze, G., Guattari, F. (2017). *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, przeł. T. Kaszubski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Derrida, J. (1972/1). *Marges – de la philosophie*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1972/2). *La dissémination*, Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1990). *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris: Réunion des Musées Nationaux.
- Derrida, J. (1992). *Przemoc i metafizyka*, przeł. B. Banasiak [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków: Inter esse, s. 161-223.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx*, Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1998). *Nie jestem postmodernistą*. G. Łęcka (wywiad) tygodnik „Polityka” nr 1 (2122). Warszawa: Polityka sp. z o.o. s.k.a.
- Derrida, J. (2016). *Widma Marksa*, przeł. T. Załuski, Warszawa: PWN.
- Diels H., Kranz W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Frankfurt am Main: Weidmann.
- Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1987). *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa, PIW.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits*, vol. IV (1980-1988), Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1999). *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Warszawa: KR.
- Foucault, M. (2000). *Strukturalizm i poststrukturalizm*. W: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Foucault, M. (2005). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 1-2, przeł. T. Komendant, A. Tatarkiewicz, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault, M. (1999). *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Góra S. J. (2000). *Studia demokrytejskie. Próba nowej interpretacji filozofii Demokryta w świetle ówczesnych doktryn indyjskich*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Signum.
- Halbfass W. (2008). *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przeł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Janicaud, D. (2005). *Heidegger en France, Entretiens*, Paris: Hachette.
- Jencks, Ch. (1977). *The Language of Post-modern Architecture*, New York: Rizzoli.
- Joyce, J. (1975). *Ulisses*, t. II, przeł. M. Słomczyński, Warszawa: PIW.
- Kudelska, M. (2004) *Upaniszady*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kwietniewska, M. (2013). *Jean-Luc Nancy. Dekonstrukcja wobec tradycji*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
<https://doi.org/10.18778/7525-873-8>
- Liotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris: Éditions de Minuit.
- Liotard, J.-F. (1988). *Le postmoderne expliqué aux enfants : Correspondance 1982-1985*, Paris : Galilée.
- Liotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Aletheia.
- Liotard, J.-F. (1998). *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: Aletheia.

- Marks, K. Engels, F. (1951) *Manifest komunistyczny*, (brak nazwiska tłumacza), Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nancy, J.-L. (1996). *Être singulier pluriel*, Paris: Galilée.
- Nancy, J.-L. (2001). *La pensée dérobée*, Paris: Galilée.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511804397>
- Rorty, R. (1996). *Przygodność, ironia i solidarność*, przekł. W. J. Popowski, Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Sokal, A., Bricmont, J. (1997). *Impostures intellectuelles*, Paris: Odile Jacob.
- Sokal, A., Bricmont, J. (1998). *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals Abuse of Science*, New York: Picador.
<https://doi.org/10.1063/1.882506>
- Sokal, A., Bricmont, J. (2004). *Modne Bzdury*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Szahaj, A. (2004). *Postmodernizm*. W: B. Szlachta i inni (red.), *Słownik społeczny*, Kraków: WAM, s. 935-942.
- Tokarz, F. (1990). *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane. Część I*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Vattimo, G. (2006), *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Roma: Aliberti editore .
- Vattimo, G. (2011). *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*, przeł. K. Kasia, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Zięba, M.S. (2003). *Indyjska filozofia*. W: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Go-Iq, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Žižek, S. (2020). *Hegel in a Wired Brain*, Londyn: Bloomsbury Publishing.

Žižek, S. (2021). *Hegel i mózg podłączony*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

GRETIL repozytorium. *Ten Principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit*, vol. 1, Delhi: Motilal Banarsidass (first edition 1964, reprint 2007). The html transformation: Andrijanić, I.; pobrane z: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpus/transformations/html/sa_taittiriyaopaniSad-zaMkarabhASya.htm (dostęp: 19/09/2022).

PHAIDON, Hopkins, O. (2020). *How Postmodernism became a dirty word*, online: <https://www.phaidon.com/agenda/architecture/articles/2020/february/04/how-postmodernism-became-a-dirty-word/> (dostęp 19/09/2022).

WIKIPEDIA, hasło „Trójkąt Sierpińskiego”, online: https://pl.wikipedia.org/wiki/Trójkąt_Sierpińskiego (dostęp: 19/09/2022).

POSTMODERNISM VS. PHILOSOPHICAL DECONSTRUCTION. WHAT IS THE DIFFERENCE?

Abstract:

The subject of this article is a comparison between postmodern philosophy and philosophy of difference, especially in its most recent version, which is philosophical deconstruction. In the first part of the paper, the history and general characteristics of postmodernism are briefly presented, while the second part discusses the philosophy of difference, not only in its present form, but also in its earlier versions, which include Martin Heidegger's "different thinking", German idealism, Presocratic thought, and finally the philosophy of ancient India. Unlike the postmodernists, who are ultimately united almost exclusively by their

critique of metaphysics and their literary style of discourse, the theorists of difference remain representatives of a traditional (though now largely forgotten) understanding of philosophy.

Keywords:

postmodernism, deconstruction, philosophy of difference, India.

Abstrakt:

Tematem tego artykułu jest porównanie filozofii postmodernistycznej i filozofii różnicy, zwłaszcza w jej najnowszej wersji, jaką stanowi dekonstrukcja filozoficzna. W pierwszej części pracy została przedstawiona zwięźle historia i ogólna charakterystyka postmodernizmu, w drugiej części zaprezentowana została filozofia różnicy, nie tylko w jej obecnej postaci, ale również we wcześniejszych odsłonach, do których zaliczyć trzeba: „inne myślenie” Martina Heideggera, idealizm niemiecki, myśl presokratejską, a wreszcie filozofię starożytnych Indii. W przeciwieństwie do postmodernistów, których finalnie łączy niemal wyłącznie krytyka metafizyki i literacki styl wypowiedzi, teoretycy różnicy pozostają przedstawicielami tradycyjnego (choć dziś w dużej mierze zapomnianego) rozumienia filozofii.

Słowa kluczowe:

postmodernizm, dekonstrukcja, filozofia różnicy, Indie.