



JAKUB DADLEZ
UNIWEŚYTET WARSZAWSKI

INNY W TEKŚCIE, INNY W POLITYCE – GADAMER A DERRIDA

Hermeneutyka i dekonstrukcja bez wątpienia należą do wiodących nurtów we współczesnej humanistyce. Problem różnic i podobieństw między nimi był niejednokrotnie poruszany, trudno jednak uznać go za rozwiązany. Warto przede wszystkim wspomnieć zbiór tekstów pod redakcją Davida Michelfeldera i Richarda Palmera [1989], w którym jedni autorzy starali się wydobyć ich bliskość, inni zaś – istotne różnice. Między Gadamerem i Derridą widać bowiem wiele punktów wspólnych, ale ostatecznie ich koncepcje zdają się bardzo odmienne. Zależności te były przedmiotem refleksji zwolenników tak autora *Prawdy i metody*, jak i twórcy pojęcia *différance*, przy czym ci pierwsi usiłowali sprowadzić dekonstrukcję do specyficznego rozwinięcia hermeneutyki [por. Caputo, 2010; Vattimo, 2011, 114–118], drudzy zaś odnosili się do hermeneutyki jako tradycyjnego sposobu lektury przeciwnego dekonstrukcji [por. Banasiak, 2012, 9–13; Culler, 1998, 73–78; Markowski, 2003, 250–251]. Tymczasem ani dekonstrukcja nie daje się podporządkować innym koncepcjom filozoficznym, ani hermeneutyka w jej poheideggerowskiej wersji nie kultywuje dogmatyzmu. Jak staram się pokazać, problem innego – najpierw w odniesieniu do kwestii tekstu, później zaś na mniej rozpoznanym w przypadku obu autorów gruncie polityczności – pozwala rzucić nowe światło na tę relację. Wobec tego, co inne, Gadamer i Derrida okazują się sobie bliscy, a jednak dzieli ich przepaść.

Nietrudno znaleźć to, co zbliża obu myślicieli pod względem inspiracji: obaj zaciągnęli duży dług u Martina Heideggera i jego ślady

są u obu wyraźne¹. Łatwo też uchwycić parę pojęć, która mogłaby posłużyć za najogólniejszą charakterystykę propozycji Gadamera i Derridy: język i historia. Rozważania obu autorów dotyczą sytuacji refleksji jako zapośredniczającej świat w języku, w znakach. Myślenie ma charakter tekstualny, tzn. zawsze już przebiega w ramach przestrzeni języka. Przy czym ten ostatni jest ujmowany bardzo szeroko – jako struktura przedstawiania w ogóle, także w sztuce czy w matematyce. O ile jednak u Gadamera przestrzeń ta ma charakter rozmowy, czyli zderzania się i ucierania wyrażanych sensów, co doprowadza do wyłaniania się nowych horyzontów rozumienia, o tyle u Derridy jest ona obszarem metaforycznego pisma („archi-pisma”), to znaczy nieustannie różnicującej się struktury niestabilnych elementów – nie znaczonych, lecz znaczących. U pierwszego mamy do czynienia z językiem jako ciągle odnawiającym się rozumieniem i porozumieniem, u drugiego zaś – jako ciągle rozspajanym systemem, który nie ma na celu ujawniania znaczeń, lecz po prostu funkcjonuje, przy okazji wytwarzając różnorodne sensory.

Myślenie jest traktowane przez obu jako historia tekstu. U Gadamera tradycja jest jednym z filarów procesu rozumienia, podobnie u Derridy to, co odziedziczone, wywołuje intelektualną reakcję. Obaj podkreślają historyczne uwikłanie zarówno tekstów, jak i ich odbiorców, co prowadzi do krytyki metafizycznego dogmatyzmu, który polegał na poszukiwaniu absolutnej prawdy czy tożsamości. Zarazem jednak nie mamy do czynienia z negowaniem tej przeszłości. Tak u Gadamera, jak i u Derridy zależność od niepojmowalnej dla nas historii stanowi o samym myśleniu. Umożliwia je, a jednocześnie uniemożliwia jego kres. Dla Gadamera myślenie ma jednak charakter dochodzenia do zgody w nowej formie, poświadczającej ostatecznie jedność sfery *logos*. Dziejowa wielość sensów: tradycji, przesądów i autorytetów, składa się na jeden – mimo że ulegający ciągłym transformacjom – świat rozumienia². Ten fenomen jest dla autora *Prawdy i metody* kluczowy,

¹ Nie będę tu rozwijał tej kwestii. Jak ciekawie pokazuje Paweł Dybel, o ile Gadamerowi jest bliżej do analityki *Dasein z Bycia i czasu*, o tyle Derrida na swój sposób podejmuje pracę Heideggera po jego tzw. *Kehre* [por. Dybel, 2004b, 415–424].

² „[M]oment jednoczenia się rozumienia ze sobą samym (jego potencjalnej jedności) ma zasadniczy prymat nad momentem jego różnicy (i różnicowania się) w stosunku do siebie” [tamże, 433].

wiąże się z nim przejęta za Heideggerem figura koła hermeneutycznego: myślenie to ciągły powrót w ramach partykularnego uchwycenia sensu do generalnego *logos*. Jak pisze: „Nieuciszone pragnienie znalezienia właściwego słowa – oto rzeczywiste życia i istota języka” [Gadamer, 2003a, 40]. U Derridy również pojawia się wątek pragnienia, niekoniecznie jednak związanego z potrzebą zrozumienia, niekoniecznie w postaci woli wiedzy. Jak pisze: „pragnienie obecności [bezpośrednio danego bytu, w jego prawdziwej tożsamości – JD] rodzi się z otchłani przedstawienia” [Derrida, 2011a, 217] – a więc wyjściowa nie jest intencja pełniejszego zrozumienia, lecz różnica i niespójność w zapośredniczającej reprezentacji. Napędzające pracę myśli aporie są według Gadamera związane ze skończonością konkretnego pojmowania wobec rzeczywistości, według Derridy zaś są one obecne w samym myśleniu, którego dzieje są tych aporii efektem. Tekst zmienia się nie tyle przez ciągłą konfrontację z tym, co wobec niego zewnętrzne, ile w związku z własnymi niespójnościami. Dlatego u pierwszego historia tekstu ma postać koła hermeneutycznego, włączającego nowe treści w swój obieg, u drugiego – ciągłej immanentnej dekonstrukcji. Odmienność tych dwóch koncepcji jest, jak być może widać, subtelna. Stanie się jednak wyraźniejsza, gdy przedstawimy je w kontekście jeszcze jednego kluczowego dla obu twórców pojęcia: innego.

Inny w tekście

Według Gadamera i Derridy myślenie jest zawsze myśleniem wobec tego, co inne czy obce. Kategoria ta mogłaby stanowić oś interpretacji dzieł obydwu autorów. W *Prawdzie i metodzie* czytamy: „Usytuowanie przekazu między pewną obcością a zażyłością jest pewnym ‘pomiędzy’ między historycznie pojętą, odległą przedmiotowością a przynależnością do pewnej tradycji. *W tym ‘pomiędzy’ jest rzeczywiste miejsce hermeneutyki*” [Gadamer, 2013, 406]. Rozumienie realizuje się więc jako rozmowa z tradycją, współczesna tożsamość kształtuje się w komunikacji z przeszłością, czyli swoim innym. Z kolei u Derridy to, co inne, jest rdzeniem jednego z wczesnych esejów *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, w którym podważa on możliwość czystej heterologii; jest też wprost przedmiotem refleksji w późnych

dziełach, jak *Polityki przyjaźni* czy *Widma Marksa*. Dekonstrukcja polega na wydobywaniu tego, co inne i wykluczone na rzecz drugiego członu z pary opozycji, tzn. ukazywaniu arbitralnych rozstrzygnięć aporii i usuniętych różnic; np. pismo było wykluczone przez de Saussure'a, Husserla czy Lévi-Straussa jako zbędne inne mowy³.

Inny w obu przypadkach wiąże się z tekstem czy tradycją. Dla Gadamera tekst to odziedziczony przekaz, który z natury domaga się zrozumienia, otwarcia się na zawarty w nim sens. Stawia opór danemu interpretatorowi, pyta i stymuluje do odpowiedzi. Ta jednak nie może być udzielona spoza tekstu, bo myślenie to kolisty ruch przemian tradycji wobec samej siebie: między przeszłością i teraźniejszością, całością i częścią, językiem i sensem, w którym wciąż na nowo uchwytywane jest to, co inne wobec samego siebie. Tekst każe się odczytać i daje się odczytać – w innym wypadku, tj. nie niosąc konkretnej treści, nie byłby tekstem. Inny jest więc zawsze już na tyle mi bliski, by była możliwa rozmowa, a więc by w ogóle zachodziło myślenie. Musimy uczestniczyć w przestrzeni tego samego *logos*: „Zadanie hermeneutyki polega na wyjaśnieniu tego cudu rozumienia, który [...] [jest] udziałem we wspólnym bycie” [Gadamer, 2013, 402]. I chociaż „rozumie się *inaczej*, *gdy się w ogóle rozumie*”, to jednak „[n]ależy uznać, że porozumienie jest pierwotne wobec nieporozumienia, tak iż rozumienie zawsze powraca w odbudowane porozumienie” [tamże, 408; tenże, 2003b, 10].

Według Gadamera, inny wzbudza nigdy niekończący się ruch myśli, która jest przewyciężaniem tej obcości, odnawiającej się w toku dziejów wraz z kolejnymi interpretacjami⁴. Dybel trafnie opisuje, co według Gadamera „stanowi o rozumieniu jako takim: jego 'zapośredniczanie się' z tradycją jako nieustannie wyobcowującym się

³ Ponadto według Michała P. Markowskiego jednym z istotniejszych wątków w twórczości Derridy jest relacja filozofii i jej innego – literatury. Podstawowym wyzwaniem dekonstrukcji jest zaś „pisać *inaczej*”, tak by przemieszczać teorię i nie pozwolić na jej zastygnięcie w dogmatyzmie [por. Markowski, 2003, 132–184]. Anna Burzyńska temat inności określa jako „jeden z najważniejszych w filozofii Derridy” [por. Burzyńska, 2013, 68–85].

⁴ To zaś dlatego, że „język żyje”, „wypowiedź nigdy nie zawiera w sobie swego pełnego sensu”, „słowom, wbrew ich określonym znaczeniom, brak jednoznaczności, a zakres ich znaczeń stale ulega zmianom” [tamże, 12, 20, 23].

w stosunku do niego jego własnym innym” [Dybel, 2004b, 297]. Tekst jako inny okazuje się zarazem tym samym, który usiłuje go pojąć (podobnie jak w relacji części i całości, których nie da się zantagonizować). Myślenie ma więc charakter immanentnego procesu ciągłego samoróżnicowania się, paradoksalnego ruchu od inności do trwającej okamgnienie tożsamości, która naraz okazuje się obca. Dlatego też, jak stwierdza Gadamer [2008a, 121], „[b]ycie-w-rozmowie oznacza [...] bycie-pozą-sobą, oznacza: myśleć wraz z innymi i powracać do siebie jako do kogoś innego”. Proces ten to stapianie się horyzontów (tekstu i czytelnika): „nie pozostawiamy tekstu poza sobą, ale wkraczamy w niego. Jesteśmy wówczas w nim, w środku, tak jak każdy, kto mówi, jest wewnątrz słów, a nie zachowuje dystans” [tenże, 2003d, 137].

Tak zarysowany stosunek Gadamera do innego w tekście może wydawać się bliski Derridzie: mamy tu samoróżnicującą się strukturę języka, poza którą nie można wyjść, w której odbywa się myślenie jako takie. Mamy też jednak sensowny, choć problematyczny i stawiający opór przekaz, antycypowanie znaczenia (przedrozumienie) oraz źródłowo wspólną przestrzeń *logos*. Derrida [1989, 53] ma poważną wątpliwość co do takiego ujęcia „rozumienia innego”: „trzeba spytać, czy warunkiem wstępnym dla *Verstehen* [rozumienia], odległym od bycia ciągłością porozumienia [*rapport*] (jak to wczoraj [podczas seminarium z udziałem obu filozofów – JD] opisano), nie jest raczej przerwanie porozumienia, pewien stosunek [*rapport*] przerwania, zawieszenie wszelkiej mediacji”. Tekst nie ma zewnętrznego innego, na którego powołuje się Gadamer (ktoś podejmuje się trudu lektury ze względu na swoją dążącą do zgody istotę). Derrida [2011a, 212] jest radykalniejszy: „Nie istnieje poza-tekst”, tzn. jako struktura myślenia tekst nie ma swojego zewnątrz – kolisty ruch rozumienia pojawia się dopiero w ramach wewnętrznej gry różnic. Relacja przeciwstawności, a więc i potrzeba porozumienia, jest efektem. To nie tożsamość odnajduje się – nawet jeśli ciągle na nowo – w konfrontacji z innym, ale to inność wywołuje tożsamość zdestabilizowaną przez jej własne obce.

Zgodnie z tym konkretny tekst jako coś innego, przeciwstawnego jego twórcy czy odbiorcy, jest efektem immanentnej gry różnic między

znaczącymi⁵. Tekst czy tradycja to nie chwilowo i pozornie inny rozumienia, lecz zawsze już rozregulowujący się w punktach artykulacji mechanizm. Rozumienie konstruuje się w nim na płaszczyźnie inności, domaga się pierwotnego i bezpośredniego sensu, a chociaż jest efektem własnej różnicy, próbuje ją przewyciężyć. To nie *logos* jest u własnego źródła skazany na samoróżnicowanie i zapośredniczanie się w języku, chcąc się rozumieć – to proces różnicowania wytwarza binarną opozycję całości i części, języka i aktu wypowiedzi, systemu pisma i inskrypcji.

O ile Gadamera zajmował fenomen zgody, o tyle Derridę fascynowało wyłanianie się osobliwości czy idiomów (autonomii) w dynamicznie różnorodnej (heteronomicznej) przestrzeni. Dlatego też uznawał, że myślenie polega nie na rozmowie, lecz na stawianiu kontrsygnatur (ekonomii *différance*). Inny tekst nie daje się nam do zrozumienia, tak by osiągnąć kolejną wersję samowiedzy; raczej ujawniają się w nim niespójności oraz rozsiane sensy, a w rezultacie niezacieralna inność nas wobec niego, jak i wobec samych siebie. Osobliwe inności nie powinny więc być przewyciężane, ale respektowane i poddawane refleksji dekonstrukcyjnej – nie zacierającej podpis, lecz kontrsygnującej, tak by żadna iluzoryczna tożsamość nie dominowała tekstu i nie doprowadzała do wykluczenia bądź neutralizacji⁶ tego, co obce. Kontrsygnatura czy zapisywanie marginesów to nieuchronne uzupełnianie obcego tekstu, które nie prowadzi do stopienia dwóch horyzontów, ale właśnie do ujawnienia się gry różnic, paradoksalnie utrwalających i uniemożliwiających tożsamość⁷. Źródłowa nie jest wspólnota sensu, lecz – jeśli pojęcie

⁵ „Usytuowania [...] względem tego, kto pisze i podpisuje się, jest z gruntu takie samo jak usytuowanie czytelnika. Owo nieredukowalne oddalenie wynikające z istoty pisma jako struktury iteratywnej, odciętej od wszelkiej bezwzględnie określonej odpowiedzialności, od *świadomości* cieszącej się autorytetem ostatniej instancji [...] potępiał Platon w *Fajdrosie*. Skoro gest Platona – a tak mierniam – jest aktem *par excellence* filozoficznym, to łatwo już ocenić wielkość stawki, o jaką tu gramy” [tenże, 2002b, 386].

⁶ „Rozumienie może również znaczyć neutralizowanie” [Derrida, 1994, 13].

⁷ Derridiańska *différance* „nie jest negacją lub zaprzeczeniem źródła: jest tylko jego podwójnym warunkiem: możliwości (bo umożliwia jego istnienie) i niemożliwości (bo nie pozwala – dzięki Innemu – być mu w pełni sobą”; w związku z tym „dekonstrukcja porusza się w *quasi-transcendentalnej* przestrzeni inskrypcji, umożliwiającej

„źródłowości” pełni tu jeszcze swoją rolę⁸ – ruch *différance*. Nie jeden, absolutny tekst, ale tekst jako rozwarstwienie i niespójność.

U Gadamera tekst jest innym, którego zawsze już jakoś uprzednio rozpoznajemy i w rozmowie udaje się osiągnąć stan wzajemnego porozumienia, nawet jeśli ulotny i wymagający dalszego namysłu. „Z punktu widzenia hermeneutycznego – który jest punktem widzenia każdego czytelnika – tekst jest tylko wytworem pośrednim, pewną fazą w procesie porozumienia” [Gadamer, 2003d, 114]. Tak ma wyglądać relacja ludzi współczesnych z tradycją intelektualną. U Derridy również tekst jest inny, ale nie dlatego, że nie udaje mu się oddać jednoznacznie pełni sensu – jest on inny wobec samego siebie, w sobie. Dziedzictwo jest innym dla współczesności, ale też w nim zawiera się już owa różnica, dystans, który dopiero wytwarza ewentualną tożsamość. Pozwala nam to pojąć nie tyle źródłową obecność jakiejś pełni sensu, co ruchomą quasi-pełnię różnicowania. Dzieje myśli to dla Gadamera ciąg kolejnych perspektyw w łonie całościowego *logos*, dla Derridy zaś – seria rozsunień i przemieszczeń, z których wyłaniają się nieraz względnie trwałe sensy, idiomy, indywidualności. Widać tu odmienną w podjęciu Heideggerowskiej różnicy ontyczno-ontologicznej: dla pierwszego istotne jest przechodzenie między byciem i bytem w hermeneutycznym kole, dla drugiego – ujawnianie zapomnienia bycia jako różnicy z samym sobą [por. Gadamer, 2013, 403–404; Derrida, 2002a, 51].

Inny w polityce

Warto zastanowić się nad problemem innego w ujęciu hermeneutyki i dekonstrukcji w kontekście politycznym oraz nad konsekwencjami obu koncepcji dla pojmowania demokracji. Zarówno bowiem w przypadku Gadamera, jak i Derridy polityczność to wciąż niezbyt obszernie komentowany aspekt ich myśli [por. Walhof, 2006; Leitch, 2007; Dybel, 2004a; Burzyńska, 2013, 129–163]. Obaj filozofowie opowiadają się jednoznacznie za demokracją jako uprawomocnieniem różnorodności,

wyłonienie i jednocześnie zakwestionowanie tego typu opozycji [np. tożsamego i innego – J.D.] [Markowski, 2003, 114, 170].

⁸ „Różnia [*différance*] to niepełne, nie-proste ‘źródło’, ustrukturuwane i różnicujące różnice. Nazwa ‘źródło’ wobec tego nie pasuje do niej” [Derrida, 2002a, 38].

będąc zarazem bardzo krytycznymi wobec współczesnego świata, zdominowanego przez technicyzowany ustrój kapitalistyczny. Jednak demokracja wiąże się z przyjęciem konkretnej postawy wobec innego – tak suwerena, jak i współobywatela. Jak wygląda to w przypadku hermeneutyki i dekonstrukcji?

Pisząc o Gadamerze, Dybel [2012, 281] stwierdza: „poczucie odpowiedzialności ja wobec innego zakorzenione jest w ich otwarciu na *logos*, które ma postać ich wspólnego uczestnictwa w rozumianej ‘rzeczy’”⁹. Wzajemne uznanie byłoby zatem koniecznością, można powiedzieć, ontologiczną. Niezgoda jest czymś wtórnym, zawsze obecna jest przestrzeń dialogu, którego zerwanie może świadczyć jedynie o złej woli, zacierzewieniu, dogmatyzmie – innymi słowy o zapoznaniu istoty bycia człowiekiem, którą stanowi sytuacja rozmowy. Polityczne różnice powinny być przedmiotem dialogu, a ostatecznie – zawsze już antycypowanego – konsensusu. W związku z taką wizją Gadamer w swoich dziełach dowodzi niezbędności praktyki teoretycznej w życiu publicznym i wskazuje na konieczność obrony sfery publicznego dialogu przed nadmierną kontrolą [por. Gadamer, 2008b; 2003b]. Już w *Prawdzie i metodzie* walka o niezależność teorii jako krytycznego wglądu w panującą tradycję, jej przesady i autorytety to ukryta misja autora. Stawką jest chronienie sfery naturalnego ucierania się racji przed panowaniem jednego, niewzruszalnego dyskursu (aktualnie technologii i nauki). „Dopiero w trakcie mówienia, w kontynuacji mówienia, w budowaniu kontekstu językowego ustalają się momenty mowy będące nośnikami sensu, wzajemnie się korygując i porządkując” [tenże, 2003b, 23] – zaburzenie tego ruchu ciągle odnawiającego się rozumienia to świadectwo przemocy ze strony władzy, która narzucając decyzje, ignoruje toczący się dialog wspólnoty. Dlatego choć hermeneutyka nie rościła sobie pretensji, jak oczekiwał tego Jürgen Habermas, do krytyki ideologii, to przecież tak naprawdę był to jej podstawowy aspekt: „Zrozumienie [...] [o]bejmuje zawsze wydobyć się z czegoś, co nas oszukiwało i zwodziło” [tenże, 2013,

⁹ Co ciekawe, według Dybla polityka jest zaprzeczeniem hermeneutyki, ponieważ w tej pierwszej „podstawową zasadą jest obrona ‘do upadłego’ własnego stanowiska” [tenże, 2004b, 337]. Ta przykra, zwłaszcza że bliska rzeczywistości wizja nie stosuje się chyba do idealnej polityki demokratycznej, tj. jako realizacji w wymiarze wspólnotowym podstawowego sposobu bycia człowieka – rozmowy.

485]. Nie wiązało się to jednak z „intereselem emancypacyjnym”¹⁰, ale z naturą dziejów, w których rzeczywistość społeczna zmienia się w wyniku rozmowy, permanentnego zapośredniczenia konserwatyzmu i postępowości: „refleksja hermeneutyczna uczy nas, że społeczna wspólnota, mimo wszystkich napięć i zakłóceń, prowadzi zawsze do społecznej zgody, na mocy której istnieje” [tenże, 2003c, 98].

Jaki w takim układzie jest status politycznego innego? Demokracja u Gadamera byłaby rozpuszczaniem inności, choć nigdy totalnym. Otwarte rozumienie, a więc i polityczne uznanie „dokonuje się jedynie o tyle, o ile w konfrontacji z tym, co inne, przyswajając sobie jego ‘inność’, poza siebie wykracza” [Dybel, 2012, 266]. Odchodzimy więc od aktualnych, wykalkulowanych, partykularnych racji. Jest to oczywiście kolisty proces, który wykracza poza „naiwność zrównywania i porównywania” [Gadamer, 2013, 492]. Pozór obiektywnej pozycji, z której możemy spojrzeć na siebie nawzajem jako równych, prowadzi do podważenia moralnego stosunku ja–ty: „Rozumiejąc innego, twierdząc, że się go zna, odbiera mu się zasadność jego roszczeń. [...] Ambicja, by rozumieć innego już z góry, sprawia, że trzymamy się w istocie z dala od roszczenia innego” [tamże, 490]. Zamiast tego Gadamer jako „najwyższy rodzaj doświadczenia hermeneutycznego” przedstawia świadomość własnych dziejowych uwarunkowań i otwartość: „w relacjach międzyludzkich chodzi o to, by ty doświadczyć rzeczywiście jako ty, tj. nie przeoczyć jego zagadnienia i pozwolić mu coś sobie powiedzieć” [tamże, 491]. Jak stwierdza dalej: „Bez takiej otwartości na siebie nawzajem nie ma rzetelnego związku między ludźmi” [tamże].

Z drugiej strony, ten ciągły proces rozumienia wręcz ryzykownie wystawionego na nowe wpływy wieńczy solidarność: „Spośród zadań polityki dziś, myślę, że naczelnym priorytetem powinno być większe ogólne uświadomienie co do naszych głębokich solidarności” [za: Walhof, 2006, 572]. Jak pokazuje Darren R. Walhof, wizja polityczna u Gadamera polega na wspólnocie opartej nie na racjonalnych kalkulacjach (języku sformalizowanym), ale raczej na spotkaniach, w

¹⁰ „[K]ażdej pryncypialnie emancypacyjnej świadomości majaczy przed oczami zniesienie wszelkiego przymusu panowania – a to znaczyłoby, że jej ostatecznym ideałem musi być utopia anarchistyczna” [tenże, 2003c, 98].

których odnajdujemy nowe więzi, pozostając wciąż jakoś inni (języku potocznym, idiomatycznym). „[P]oprzez interakcję z tymi innymi zaczynamy rozumieć, jak nasze życia są powiązane, ponieważ jesteśmy w części wystawieni jeden wobec drugiego. Poprzez to wzajemne wystawienie zaczynamy widzieć innych i siebie w nowe, czasem zaskakujące sposoby, tym samym pomagając odsłonić wcześniej nierozpoznane więzi solidarności” [tamże, 585]. W takiej demokracji – opartej na więzach solidarności, które zawsze poprzedzają różnice między nami, zarazem podtrzymując tę różnorodność – nie mieści się inność radykalna. Relacje w demokratycznym społeczeństwie są według Gadamera, podobnie jak w przypadku rozumienia tekstów, oparte na konfrontacji, która nie ma końca¹¹; inność jest nie do przewyciężenia, a zmienność i różnorodność jest właściwym stanem społecznym – wszystko to jednak w ramach ukazującej się w nowych horyzontach całości. Demokracja to powracanie do wspólnoty jednego *logos*. Wizja ta kryje podstawowe założenie: że inny to ten, który chce zostać wysłuchany, który chce podzielić się z nami swoimi racjami i uzyskać ich akceptację. Czy nie prowadzi to do swoistego nakazu dialogu? Czy konsensus nie jest ideałem, który próbuje się narzucić wyrosłej na podziałach rzeczywistości społecznej?

U Derridy, który kwestię polityczności podejmuje w późniejszym okresie twórczości, demokracja to nie przestrzeń rozmowy mającej doprowadzać do konsensusu. Jest to raczej przestrzeń dyssensów. Niemożliwe do wyczerpującego objaśnienia pojęcia Derridy w refleksji nad politycznością: gościnności bezwarunkowej, demokracji, która ma nadzieję, mesjanizmu bez mesjanizmu, sprawiedliwości bezwarunkowej czy przebaczenia absolutnego, mają charakter quasi-transcendentalny. Powołując się na nie jako niemożliwe warunki możliwości, filozof w charakterystyczny dla siebie sposób tropi niespójności obecne w tradycji myślenia o tym, co polityczne. Nie przedstawia żadnego programu, z pewnością jednak życie społeczno-polityczne nie zasadza się według niego na odnajdywaniu wspólnych więzi. W ciągle dekonstruującej się rzeczywistości społecznej dochodzi do konfliktów radykalnych różnic – zadaniem polityki jest minimalizacja przemocy poprzez odpowiednią ekonomię sił, staranie, by „maksymalnie

¹¹ „Wewnętrzna dziejowość wszelkich stosunków życiowych między ludźmi polega na tym, że stale trwa walka o wzajemne uznanie” [Gadamer, 2013, 489].

ograniczyć wszelką pokusę zawłaszczenia” [Burzyńska, 2013, 84]. Ma temu pomóc właśnie dekonstrukcyjne wydobywanie aporii i ujawnianie struktury arbitralnego wykluczania.

Może się wydać naiwnym twierdzenie Derridy, że w demokracji, o ile ma zasługiwać na to miano, musi być miejsce na niemożliwą możliwość radykalnej obcości. Podkreśla on jednak, że taka demokracja, jak i taki obcy są zawsze tym, co dopiero ma nadejść, *à-venir*. Inny wraca bowiem w swojej różnicy, w własnej tożsamości jako innego od tego, od czego się różni. Derrida nie łudzi się, że rzeczywiście może się udać pełne otwarcie, które nazywa gościnnością bezwarunkową¹². Dzieje się tak przez automatyczną dekonstrukcję: „Jest [...] w samym prawie gościnności zasada wewnętrznego ograniczenia czy wewnętrznej sprzeczności. Przez potwierdzenie panowania, bycia sobą u siebie, gościnność już u progu stawia sobie granicę, pozostaje zawsze na progu samej siebie, wymaga progu” [Derrida, 2011b, 21]. Bezwarunkowość jest jednak pojęciem, które pozwala nadejść innemu w jego wyjątkowości przynajmniej warunkowo, sprowadzając go do przedmiotu myślenia czy społecznego uznania. Pozwala też myśleć demokrację jako mającą nadejść przestrzeń różnicowania bez przemocy – a nie przestrzeń wspólnego sensu¹³. Refleksja Derridy unika założenia, że jest jakieś wspólne podglebie dla różnorodności, w związku z którym działania polityczne powinny opierać się na solidarności i odnajdywaniu zagubionego *sensus communis*¹⁴. Odmienności rzeczywiście ucierają się, inni są przyjmowani, wchodząc zwykle z nami w rozmowę i zawsze wiąże się

¹² „Bezwarunkowa gościnność jest bez wątpienia praktycznie niemożliwa” [Autoodporność..., 2008, 160].

¹³ Przytoczę wiele wyjaśniający fragment: „Demokracja, która nadejdzie’ nie oznacza przyszłej demokracji [...]. Ale *istnieje to, co niemożliwe*, a co demokracja obiecuje. [...] niemożliwe pozostaje niemożliwym przez aporię demosu: demos jest *zarazem* nieobliczalną pojedynczością każdego [...] czymś w rodzaju możliwości rozerwania społecznej więzi przez ową tajemnicę zasługującą na szacunek, poza jakimkolwiek obywatelstwem, jakimkolwiek ‘państwem’, jakimkolwiek ‘ludem’ [...]. I to niemożliwe, które *istnieje*, pozostaje nieusuwalne. Jest tak nieredukowalne, jak nasza podatność na to, co dzieje się lub nadchodzi. To jest podatność (pragnienie, otwartość, ale również strach), która otwiera, otwiera samą siebie, otwiera nas na czas, na to, co nadciągnie na nas, na to, co przybywa lub dzieje się” [tamże, 150–151].

¹⁴ W związku z tym Vincent D. Leitch [2007, 240–241] zauważa awersję Derridy do komunitaryzmu i jego „niemal instyntkową nieufność wobec wspólnoty”.

to z jakimiś ustępstwami czy uległościami. Są to jednak realia różnicowania, którego źródło w tożsamości jest w najlepszym razie domniemaniem. Wspólnota zgodna z rzeczywistością dekonstrukcji byłaby „wspólnotą bez wspólnoty”, opartą nie na solidarności, lecz na spotkaniu osobliwości „niewspółmiernych podmiotów”, na przyjaźni w samotności, na różnicach i wyjątkowościach, a nie na jednej tożsamości [por. Derrida, 1994, 62–66, 72–73]. U Derridy polityczny inny nie jest namawiany do dialogu ani nie oczekuje się od niego chęci wyrażenia i przedyskutowania jego racji. Zarazem jednak „[m]yślenie dekonstrukcyjne [...] zawsze przypominało o nieredukowalności afirmacji, [...] jak również o niemożności zdekonstruowania pojętej w określony sposób idei sprawiedliwości” [tenże, 2016, 150–151]. Idea demokracji wiąże się z bezwarunkowym przyjmowaniem najmniej oczekiwanych zdarzeń, które – o ile same nie są antydemokratyczne – pozwalają doświadczyć wolności i sprawiedliwości.

Inny Gadamer, inny Derrida

Między Gadamerem i Derridą widać dużo podobieństw. Również w kontekście problemu innego dają się one łatwo wykazać. U jednego, jak i u drugiego inny – czy to jako tekst, czy jako tradycja intelektualna, czy jako obcy w polityce – jest nieusuwalny. Ani w hermeneutyce, ani w dekonstrukcji nie neguje się obcości w imię jakiejś tożsamości. Myślenie jest funkcją napotkania tego, co inne; mówiąc za Heideggerem, za którym podążają obaj filozofowie, bycie pozwala ujmować się jako byt i dzieje się to zawsze od nowa. Jak jednak starałem się pokazać, odmiennosc tych dwóch koncepcji jest dogłębna, choć subtelna. Trafnie przedstawił ją Dybel: o ile u Gadamera „[o]statecznie doświadczenie obcości tego, co inne, które uruchamia proces rozumienia jako taki, dokonuje się już zawsze w horyzoncie jego potencjalnej jedności z owym innym: w otwartym horyzoncie porozumienia się z innym co do ‘rzeczy’, o której on mówi” – o tyle u Derridy „właśnie dlatego, że myśląc o czymś zawsze już jesteśmy otwarci na inne naszego myślenia [...], o owym ‘czymś’ myślimy”, a rzekomo źródłowy sens „bez tego uprzedniego otwarcia, bez tego swego opóźnienia w stosunku do innego, nie mógłby się w ogóle ukonstytuować jako pierwszy” [Dybel, 2004b, 433, 436]. Otwarcie związane z grą różnic w języku, w tekście,

którym jest myślenie, według Gadamera jest potrzebą odzyskania sensu, według Derridy zaś – możliwością uobecnienia sensu. Sam hermeneuta dostrzegał tę różnicę, ale próbował ją zatrzeć: „Ten, kto poleca mi dekonstrukcję i obstaje przy różnicy, znajduje się na początku rozmowy, nie u jej kresu” [Gadamer, 2008a, 124]¹⁵. Czy rzeczywiście na myśleniu ciąży obowiązek rozmowy¹⁶? Czy nie może ono być zupełnie inne? Czy akceptacja obcego nie może uniknąć zapośredniczenia w języku, być innym dla języka? Dekonstruując teksty oparte na arbitralnych rozstrzygnięciach, Derrida pokazywał, że aby możliwie minimalizować przemoc naszego rozumienia, musimy starać się robić miejsce dla niemożliwej możliwości. Zarazem był to wyraz afirmacji rzeczywistości z wszystkimi jej aporiami. Zgodnie z taką postawą Derrida [2005, 56] po śmierci Gadamera żegnał go, swojego innego, stwierdzeniem, które mogłoby posłużyć za manifest dekonstrukcji: „ponad wszystkimi tymi otchłaniami dzieliliśmy to stanowcze przekonanie, iż nie było żadnego niebezpieczeństwa, żeby wojna, pogarda i znieważenie mogły kiedykolwiek zachwiać szacunkiem, który mieliśmy dla siebie nawzajem”. Warto na koniec zauważyć, że słowa te byłyby również dobrym punktem odniesienia dla tak drogiej obu filozofom, a znajdującej się dziś w poważnym kryzysie demokracji.

¹⁵ Wydaje się, że Gadamer zapoznał sens propozycji Derridy, o czym może świadczyć ten cytat: „próbowałem ominąć właściwe metafizyce ontologiczne samoograniczenia. Jedną z nich jest droga wiodąca od dialektyki z powrotem ku dialogowi i rozmowie. Próbowałem podążać tą drogą w swojej filozoficznej hermeneutyce. Druga droga to droga dekonstrukcji, wytyczona przede wszystkim przez Jacques’a Derridę. Na tej drodze zaginiony sens właśnie nie ma być wskrzeszony w żywej rozmowie. W usytuowanym gdzieś w tle splocie znaczeniowych odniesień, który tkwi u podstaw wszelkiego mówienia, to znaczy w ontologicznym pojęciu *écriture* zamiast w mówieniu ze sobą w rozmowie – powinna się raczej rozbijać jednolitość sensu i tym samym dokonać właściwe unicestwienie metafizyki” [tamże, 120].

¹⁶ Jak zauważa Dybel [2004b, 451]: „Rozmawiam z innymi nie dlatego, że mimo wszelkich różnic w naszych poglądach w danej kwestii dzielę z nimi jakiś wspólny idealny punkt odniesienia [...] ale właśnie dlatego, ponieważ takiego punktu odniesienia między nami nie ma i nigdy nie było!”.

BIBLIOGRAFIA

- Autoodporność: rzeczywiste i symboliczne samobójstwa – rozmowa z Jacques'em Derridą*, 2008, [w:] Giovanna Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, przeł. Andrzej Karalus, Marcin Kilanowski, Bartosz Orlewski, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, ss. 113–167.
- Banasiak, Bogdan, 2012, *Derrida – Nietzsche(-go sobie)*, [w:] Jacques Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Łódź: Oficyna.
- Burzyńska, Anna, 2013, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków: Universitas.
- Caputo, John D., 2010, *Heidegger i Derrida: zimna hermeneutyka*, przeł. T.K. Sieczkowski, „Nowa Krytyka”, 27.10, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article66> (dostęp: 12.04.2015).
- Derrida, Jacques, 1989, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, przeł. D. Michelfelder, R. Palmer, [w:] D. Michelfelder, R. Palmer (red.), *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer–Derrida Encounter*, Albany: State University of New York Press, ss. 52–54.
- Derrida, Jacques, 1994, *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques, 2002a, *Różnia*, przeł. Janusz Margański, [w:] tenże, *Marginesy filozofii*, przeł. Adam Dziadek, Janusz Margański, Paweł Pieniążek, Warszawa: Wydawnictwo KR, ss. 29–56.
- Derrida, Jacques, 2002b, *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*, przeł. J. Margański, [w:] tenże, *Marginesy filozofii*, przeł. Adam Dziadek, Janusz Margański, Paweł Pieniążek, Warszawa: Wydawnictwo KR, ss. 377–404.
- Derrida, Jacques, 2005, *Comme il avait raison! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer*, [w:] Georges Leroux, Claude Lévesque, Ginette Michaud (red.), „*Il y aura ce jour...*”. *À la mémoire de Jacques Derrida*, Montréal: À l'impossible, ss. 53–56.
- Derrida, Jacques, 2011a, *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak, Łódź: Wydawnictwo Oficyna.
- Derrida, Jacques, 2011b, *Wrogościnnność*, przeł. Anastazja Dwulit, [w:] Jarosław Lubiak (red.), *Wrogościnnność: podejmowanie obcych*, Łódź: Muzeum Sztuki w Łodzi, ss. 5–23.

- Derrida, Jacques, 2016, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. Tomasz Załuski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dybel, Paweł, 2004a, *Czy Gadamer jest konserwatystą? Krytyka Habermasa*, [w:] tenże, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków: Universitas, ss.
- Dybel, Paweł, 2004b, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków: Universitas.
- Dybel, Paweł, 2012, *Oblicza hermeneutyki*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Kraków: Universitas.
- Gadamer, Hans-Georg, 2003a, *Granice języka*, przeł. Barbara Sierocka, [w:] tenże, *Język i rozumienie*, przeł. Barbara Sierocka, Piotr Dehnel, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 25–40.
- Gadamer, Hans-Georg, 2003b, *Język i rozumienie*, przeł. Barbara Sierocka, [w:] tenże, *Język i rozumienie*, przeł. Barbara Sierocka, Piotr Dehnel, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 5–24.
- Gadamer, Hans-Georg, 2003c, *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii*, przeł. Piotr Dehnel, [w:] tenże, *Język i rozumienia*, przeł. Barbara Sierocka, Piotr Dehnel, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 73–98.
- Gadamer, Hans-Georg, 2003d, *Tekst i interpretacja*, przeł. Piotr Dehnel, [w:] tenże, *Język i rozumienie*, przeł. Barbara Sierocka, Piotr Dehnel, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 99–141.
- Gadamer, Hans-Georg, 2008a, *Destrukcja a dekonstrukcja*, przeł. Piotr Dehnel, [w:] tenże, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wyb. Rafał Godoń, wstęp i red. Paweł Dybel, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 111–124.
- Gadamer, Hans-Georg, 2008b, *Pochwała teorii*, [w:] tenże, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wyb. Rafał Godoń, wstęp i red. Paweł Dybel, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 20–38.
- Gadamer, Hans-Georg, 2013, *Prawda i metoda*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Leitch, Vincent B., 2007, *Late Derrida: The Politics of Sovereignty*, „Critical Inquiry”, 33 (2), ss. 229–247.
- Markowski, Michał Paweł, 2003, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Kraków: Wydawnictwo Homini.

- Michelfelder, David, Palmer, Richard (red.), 1989, *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer–Derrida Encounter*, Albany: State University of New York Press.
- Vattimo, Gianni, 2011, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Kraków: Universitas.
- Walhof, Darren R., 2006, *Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity*, „Political Theory”, 34 (5), ss. 569–593.

ABSTRACT

THE OTHER IN TEXT, THE OTHER IN POLITICS – GADAMER AND DERRIDA

In this article I compare Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics and Jacques Derrida's deconstruction. I try to demonstrate the similarities (focus on language and history), but moreover the differences between them. The core issue is the problem of the other, which appears in the works of both authors. Two perspectives are applied: concerning the notion of text (or tradition), and referring to the field of the political. Gadamer strives to communicate with the other (text) in the mutual understanding, although he has no hope in finding a final *sensus communis*. Derrida emphasizes the difference underlying every thought, as well as situations of understanding as such. As a result, their visions of democracy differ – subtly, but essentially.

KEYWORDS: hermeneutics, deconstruction, Gadamer, Derrida, other, text, tradition, political, democracy

SŁOWA KLUCZOWE: hermeneutyka, dekonstrukcja, Gadamer, Derrida, inny, tradycja, polityczność, demokracja