

Piotr Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Universitas, Kraków 2006, ss. 314.

Spośród wielu książek filozoficznych, które ukazały się w ostatnim czasie, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja* P. Dehnela zasługuje na szczególną uwagę. Rozważania w niej zawarte dotyczą głównie filozofii współczesnej: hermeneutyki filozoficznej Hansa-Geogra Gadamera, dekonstrukcji Jacques'a Derridy oraz późnej filozofii Ludwiga Wittgensteina. Autor za cel postawił sobie nie objęcie tych myślicieli jakąś wspólną perspektywą, lecz raczej ich porównanie, zestawienie na zasadzie kolażu konkretnych problemów, które wydawały się Autorowi ważne i na porównanie pozwalały. Taki sposób prezentacji treści świadczy zdecydowanie o wyjątkowości tej publikacji. Konkretnie elementy myśli filozoficznej, tworzące tutaj swoistą mozaikę, czytelnik może dowolnie łączyć, przestawiać, a także „wstawiać” w zupełnie inne konteksty. Odnajdziemy tu rozważania dotyczące kwestii rozumienia, znaczenia, dekonstrukcji i destrukcji, jak również problem szeroko pojętej interpretacji. By nie tworzyć pozoru istnienia jednej nici łączącej owych twórców, Autor przeplata, „wkleja” pomiędzy rozważania z filozofii współczesnej wątki klasyczne. Zabieg ten, jak by się mogło wydawać, nie jest przypadkowy i tylko pozornie wprowadza chaos w strukturę dzieła. W rzeczywistości ma służyć pełniejszemu zrozumieniu problemów rozumienia, interpretacji czy dekonstrukcji. Z jednej strony bowiem przywołanie historycznej myśli filozoficznej (Kant, Locke, Jacoby) jest dowodem uznania jej problemów za istotne również współcześnie – „albowiem warunki możliwości tego, co mówią nam filozofowie z czasów minionych, tkwią w teraźniejszości”¹. Z drugiej strony ich myśl, stając się elementem przestrzeni duchowej, w której jesteśmy, horyzontem wyznaczającym interpretację, zachęca nas, by ów

¹ P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*, Kraków 2006, s. 7.

horyzont nie tylko interpretować, ale także, i co ważniejsze, sięgać poza. Dla nas, współczesnych odbiorców myśli filozoficznej, jest to zadanie niełatwe, ale zarazem fascynujące. Zgodnie z tym, co pisał J. Derrida, twórca terminu dekonstrukcji, nie ma żadnej prawdy tekstu, dzieła czy myśliciela, ale tylko nieskończona wielość interpretacji. P. Dehnel wydaje się być bliski takiemu rozumieniu dekonstrukcji. Zauważa bowiem, iż zestawiając i porównując ze sobą różne punkty widzenia, jeśli zajmujemy wobec nich określone stanowisko filozoficzne, głosimy określone tezy, to zawsze musimy mieć świadomość, że może być inaczej².

Całość dzieła Autor zawarł w czterech rozdziałach. Przystępując do omówienia treści, skupię swoją uwagę w szczególności na rozdziale drugim i trzecim, które – jak podaje sam Autor – w kontekście całości są najbardziej istotne. Czynię to także z tego powodu, że tematyka zawarta w nich jest bliska autorce tych słów. Z tego powodu rozdział pierwszy i czwarty omówię w pierwszej kolejności.

W pierwszym rozdziale, zatytułowanym *Przeszłość i interpretacje*, odnajdujemy nawiązania do niektórych wątków myśli I. Kanta, J. Locke'a oraz F.H. Jacobiego. Struktura tego rozdziału przypomina swobodne snucie narracji i wydaje się być najbardziej chaotyczna w stosunku do całości pracy. Przypominamy sobie w tym rozdziale historię powstawania kantowskiej *Ogólnej historii naturalnej i teorii nieba*, która jest oryginalnie „przeplatana” zapiskami o zdrowotnych „zasadach” życia autora *Krytycznego rozumu* (motyw cielesności)³. Następnie Autor, eksponując motyw metaforyczności Locke'a, prezentuje stosunek filozofii do retoryki, a konkretnie niemożność zapanowania nad tą drugą w dyskursie filozoficznym. W ostatniej części tego rozdziału czytamy o krytyce transcendentnej filozofii Kanta, którą sformułował mało dziś pamiętany filozof Jacobi. Motywy, które przypomniał Autor, są widoczne w filozoficznych rozważaniach Derridy, Gadamera oraz Wittgensteina. Znalazły tutaj swoje miejsce celowo i w założeniu mają stworzyć horyzont interpretacyjny, zapobiegający wpadnięciu w utarte koleiny tradycyjnych interpretacji.

² Por. tamże, s. 8.

³ Por. tamże, s. 16.

Rozdział czwarty *Etyka a dekonstrukcja* wprowadza nas na grunt postmodernistyczny. Autor zderza ze sobą dwie koncepcje etyki ponowoczesnej: *etykę dyskursu* Jürgena Habermasa z *etyką dekonstrukcji*, której przypisuje się nazwisko Jacques'a Derridy. Rozważania te mają na celu, jak pisze Autor, odsłonić te elementy – z pozoru niewidoczne – które pozwalają etyce dekonstrukcji przekroczyć etykę dyskursu⁴. Z drugiej strony mają udowodnić, że etyczna wizja dekonstrukcji nie jest w stanie spełnić empirycznych wymagań teorii, które stawia Habermas⁵. Warto zwrócić uwagę na przywołanie tutaj przez Autora dekonstruktywisty Theodora W. Adorno. Jego nietuzinkowa koncepcja *minima moralia*⁶, która sprzeciwiając się zasadzie wiedzy/władzy nieustannie mówi światu: „nie”, jest najlepszym językiem wyrażającym prymat dekonstruktywistycznej wizji rzeczywistości.

Rozdział drugi, jak tytuł wskazuje *Dekonstrukcja a hermeneutyka*, dotyczy kontrowersji między twórcą dekonstrukcji Jacquesem Derridą oraz twórcą filozofii hermeneutycznej Hansem-Georgiem Gadamerem. Punktem wyjścia jest nawiązanie do pamiętnego spotkania obu uczonych w kwietniu 1981 roku w Instytucie Goethego w Paryżu, które miało charakter ostrej polemiki, a nawet odczytane zostało przez autora *Prawdy i metody* jako odrzucenie przez twórcę dekonstrukcji filozofii dialogu. Derrida, wchodząc w polemikę z Gadamerem, stawia mu trzy zasadnicze pytania, które odnoszą się do kwestii porozumienia autora i odbiorcy tekstu⁷. Próba odpowiedzi na te pytania, będąca ilustracją sporu między dwoma uczonymi, zajmuje sporą część rozdziału drugiego, a także odsyła czytelnika do kontekstów interpretacyjnych wyznaczonych przez pewne elementy myśli Heideggera, Nietschego, a także do poezji Paula Celana, któremu obaj myśliciele poświęcali odrębne miej-

⁴ Por. tamże, s. 259.

⁵ Por. tamże, s. 259.

⁶ Mała etyka, moja etyka, obowiązująca tylko mnie etyka, pozostająca w opozycji do uniwersalnych zasad i uznająca inne etyki za mistyfikacje – por. P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*, dz. cyt., s. 285.

⁷ Hermeneutyczny związek tekstu z interpretacją w ujęciu Gadamera motywowany jest zawsze wolą porozumienia. Tak jak w żywej rozmowie, jak i w tekście „rozmowie pisemnej” warunkiem zrozumienia się rozmówców jest istnienie dobrej woli wzajemnego zrozumienia, por. P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*, dz. cyt., s. 87.

sce w swojej twórczości. Po raz kolejny Autor w sposób rzadko spotykany wybiera tło interpretacyjne dla swoich rozważań.

Powróćmy do pytań postawionych Gadamerowi. Pierwsze z nich dotyczyło dobrej woli jako bezwarunkowego aksjomatu wszelkiej dyskusji. Inaczej rzecz ujmując, można pytać, czy rzeczywiście porozumienie opiera się na woli w rozumieniu kantowskim, jako jedynej rzeczy na świecie, wobec której możemy bez ograniczeń stwierdzić, że jest dobra? Sposób postawienia pytania, jak również systematycznie prowadzona argumentacja obu stron zapraszają nas do uczestnictwa w sporze Gadamer – Derrida.

Drugie pytanie dotyczy odczytania „dobrej woli” w kontekście hermeneutyki psychoanalitycznej. W kontekście podejmowanych w tej części pracy zagadnień powstaje pytanie, czy wystarczy jedynie poszerzyć obszar interpretacyjny tradycyjnej hermeneutyki poprzez włączenie w nią doświadczeń twórców psychoanalizy, czy raczej, jak proponował autor *Głosu i fenomenu* J. Derrida, dokonać strukturalnej zmiany kontekstu znaczeniowego oraz samego pojęcia kontekstu, dzięki czemu interpretacja tekstu stanie się bliższa interpretacji w stylu Nietzschego. Problematiczne dla Derridy jest tu Gadamerowskie rozumienie kontekstu jako głosu żywej rozmowy, autentycznego dialogu, w którym głos drugiego daje się usłyszeć i podjąć w naszym wnętrzu (podtrzymanie sensu). Derrida opowiada się za zupełnie innym rozumieniem kontekstu. Jego zdaniem „rozumienie” tekstu polega na dekonstrukcji zawartych w nim znaczeń. W tym przypadku już nie podchwytuje się zamierzonego sensu tekstu (Gadamer), lecz działa przeciwko niemu.

Trzecie pytanie postawione przez Derridę również dotyczy „dobrej woli” i niejako podsumowuje dwa poprzednie. Zawiera się w nim pogląd Derridy przeciwny do myśli Gadamera, a mianowicie dobra wola nie tylko nie jest podstawą dialogu, lecz nawet go uniemożliwia. Derrida wątpi, czy doświadczenie w rozumieniu Gadamera, umiejętność „wysłuchania się”, potwierdzającej zgody w sytuacji dialogicznej, jest w ogóle naszym udziałem. Stawia pytanie, czy warunkiem rozumienia nie jest właściwie zerwanie z historyczno-dziejową ciągłością. Czytając argumenty w obronie dekonstruktywistycznego poglądu na problemy rozumienia i interpretacji Derridy, na szczególną uwagę zasługują fragmenty dotyczące zabiegu podwójnej dekonstrukcji, różnicy między językiem dzieła lite-

rackiego a filozoficznego, działaniem „leczniczym i zabójczym tekstu” (nawiązanie do Platona) oraz jego znaczeniem dosłownym i metaforycznym. Treści przedstawione w tej części pracy czyta się z zainteresowaniem nie tylko przez znawców języka i literatury.

W sporze Derrida – Gadamer istotną rolę odegrały teksty Nietzschego, czytane przez Heideggera. Autor umieszcza go w swoim dziele, jako przykład filozoficznej interpretacji wytworzonej jedność tekstu⁸. Zdaniem Derridy Heideggerowska lektura filozofii autora *Zaratustry* wskazuje na jedność i wyjątkowość Nietzscheańskiego sposobu myślenia jako spełnienia, urzeczywistnienia całej zachodniej metafizyki⁹. Wnikliwa lektura tej części rozdziału drugiego ukazuje, że optymizmu Derridy odnośnie do Nietzscheańskiej refleksji metafizycznej zupełnie nie podziela Gadamer.

W niezwykle ciekawy sposób Autor kończy drugi rozdział. Zamiast podsumowania hermeneutyki Gadamera i dekonstrukcji Derridy, jednoznacznego postawienia kropki, lub uznania wyższości jednego stanowiska nad drugim, Autor pisze, że obaj myśliciele mają coś ważnego do zakomunikowania. W ramach ostatniej konkluzji czytamy wspomnienie, jakie J. Derrida napisał po śmierci Hansa-Georga Gadamera¹⁰. W tekście tym Derrida przyznaje rację Gadamerowi uznając, że każde czytanie, które pragnie zrozumienia, jest tylko krokiem na niekończącej się drodze.

Obszerny rozdział trzeci Autor poświęca Ludwikowi Wittgensteinowi. Już samo skupienie myśli wokół tego myśliciela jest dla całości rozważań nie bez znaczenia. Myśl filozoficzna Wittgensteina zawarta w jego największych dziełach: *Traktacie logiczno-filozoficznym* oraz w późniejszych *Dociekaniach filozoficznych* różni się tak odczuwalnie, że, jak komentują historycy, mogłaby być dziełem dwóch innych osób. W rozdziale trzecim odnajdziemy wątki filozoficzne tak zwanego późnego Wittgensteina – filozofię terapeutyczną¹¹, która nie rozwiązuje

⁸ Por. tamże, s. 113.

⁹ Por. tamże, s. 112.

¹⁰ Por. J. Derrida, *Wie rechte er hatte. Mein Cicerone Hans-Georg Gadamer*, „FAZ” 20.03.2002.

¹¹ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Wstęp, B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 15.

problemów filozoficznych¹², lecz z nich leczy (lub przynajmniej usiłuje leczyć). Ta myśl filozoficzna Wittgensteina jest zestawiona z hermeneutyką filozoficzną Hansa-Georga Gadamera. Najważniejsze, poruszane tutaj, wątki mieszczą się w ramach rozważań o języku, dotyczących: pojęcia rozumienia, sensu, znaczenia, wydawania sądów o czymś, interpretacji itd.

Lekturę trzeciego rozdziału rozpoczynamy od wyprowadzenia odpowiedzi na pytanie, czym dla Wittgensteina jest pojęcie rozumienia. Ważna jest tutaj świadomość, na którą zwraca uwagę Autor dzieła, że dla Wittgensteina w filozofii nie powinno być żadnej „teorii”¹³. Co za tym idzie, koncepcja rozumienia Wittgensteina nie jest kolejną, nową koncepcją rozumienia, ale raczej sceptyczną próbą wyrażenia swojej opinii wobec już istniejących, ogólnych poglądów filozoficznych. Droga dochodzenia Wittgensteina do pojęcia rozumienia wiodła, jak pisze Autor dzieła, przez odrzucenie własnej koncepcji języka, którą wykląda w *Traktacie logiczno-filozoficznym*, przez nawiązanie do ujęcia rozumienia przez M. Heideggera, które stanowiło podstawę hermeneutycznej filozofii Gadamera (jako „fundamentalny egzystencjał” czyli jako warunek *Dasein* ludzkiego bycia w świecie), a które to nawiązanie pozwoliło P. Dehnelowi porównać obu myślicieli. Wątki dotyczące pojęcia rozumienia analizowane są szczegółowo, nie pomijając jego relacji do takich kategorii, jak język (w rozumieniu zarówno Wittgensteina, jak i Gadamera), gry językowe (Wittgenstein), kontekstualność rozumienia: historyczno-dziejowy (Gadamer), gramatyczno-lingwistyczny (Wittgenstein).

Jeśli w podejściu do języka i jego stosunku do świata u obu filozofów, jak udowadnia Autor, znajdziemy szereg podobieństw¹⁴, to w kwestii „języka i myślenia”, którą podejmuje

¹² Zdaniem Wittgensteina problemy filozoficzne powstają w wyniku uwikłania się myśli ludzkiej w gąszczu gier językowych (gry te są częścią nieprzebranego bogactwa i różnorodności form oraz funkcji symbolicznych naszego bycia w świecie wyrażanego poprzez język). Problemy filozoficzne określane są zawsze jako paradoksalne, bo z góry wykluczające możliwość zadowalającej odpowiedzi.

¹³ Por. P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*, dz. cyt., s. 146; L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 43, 133.

¹⁴ Między innymi zgodność z tezą o esencjalnie językowym charakterze wszelkiego ludzkiego doświadczenia – co oznacza, że świat istnieje jako świat tylko poprzez fakt, że znajduje swój wyraz w języku; por. P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*, dz. cyt. s. 168.

jeden z podrozdziałów, odnotujemy istotną różnicą. Dla Gadamera język jest uniwersalnym medium myślenia, a myśl i mowa to jedność na wzór Trójcy Świętej¹⁵. Wittgenstein nie nazwałby języka uniwersalnym medium myślenia. Pomimo uznania zależności języka i myślenia, autor *Dociekań* wychodzi z założenia, że myśli nie zawsze zyskują wymiar językowy. Stanowisko to wywodzi się ze specyficznego rozumienia pojęcia „myślenia” jako niespowodowanej, samogenerującej się czynności¹⁶.

Kolejny podrozdział zwraca naszą uwagę na zarzuty wobec Wittgensteina, które postawili w nawiązaniu do jego gier językowych Karl-Otto Apel oraz Jürgen Habermas¹⁷. Zauważają oni, że Wittgenstein, konstruując coś w rodzaju „hermeneutycznej gry językowej” oraz podkreślając wielość i różnorodność gier językowych w ogóle, nie wyjaśnia zależności struktury jego konstruktów wobec innych (gier językowych). Jak pisze Autor pracy, problem ten ma szczególne znaczenie w naukach humanistycznych, między innymi takich, jak pedagogika, w których nieobecne już dziś konteksty potrzebujemy na nowo zrekonstruować, by móc osiągnąć wymierne efekty działań wychowawczych.

Wittgensteinowska analogia gry i języka prowadzi nas do pytania o pewne reguły, którymi rządzi się gra, a które powinny być obowiązkowe i zrozumiałe dla wszystkich jej uczestników. Kwestie te wyjaśnia Autor, w szczególności skupiając się na zagadnieniu obowiązywalności reguł gier językowych – a mianowicie pytanie, co sprawia, że reguły gry są dla nas wiążące. Odpowiedź na tak postawione pytanie Autor systematycznie wyprowadza, zaczerpnąwszy z myśli wspomnianych już wyżej K.O. Apela i J. Habermasa. Ich zdaniem, tym, co decyduje, że regułę gry uznajemy za wiążącą jest transcendentalne *a priori* w postaci społeczeństw, czy wspólnoty z jej komunikacyjną i argumentującą formą życia¹⁸.

Niewątpliwie na uwagę zasługuje zestawienie poglądów Wittgensteina z myślą Goethego. Już sam tytuł podrozdziału

¹⁵ Teza o integralnej jedności języka i myślenia, która jest podstawowym założeniem hermeneutyki tego filozofa, por. P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*, dz. cyt., s. 172.

¹⁶ Por. tamże, s. 183.

¹⁷ Por. tamże, s. 184-191.

¹⁸ Por. tamże, s. 210.

Ramię w ramię z pewnymi poglądami Goethego brzmi dla czytelnika interesująco. Autor zauważa myślową bliskość niektórych założeń Wittgensteina oraz poety – filozofa. Nie wdając się w szczegóły, można stwierdzić, że zestawienie to dotyczy odwoływania się przy wyjaśnianiu zjawisk przyrody u Goethego i języka u Wittgensteina do oglądu, widzenia, naoczności tego, co ten drugi nazywał przejrystym, synoptycznym przedstawieniem¹⁹. Mimo faktu, iż, jak czytamy w tej części rozdziału trzeciego, motywy i cele poznawcze obu badaczy były inne i raczej ich oddalają niż łączą, obaj reprezentowali swoistą fenomenologię. I choć sięganie Autora do Wittgensteina i do Goethego nie zdaje się mieć jakiegoś głębszego uzasadnienia, warto odczytać je jako osobistą zachętę do przekraczania tradycyjnych konwencji interpretacyjnych.

Wiemy, że Wittgenstein negatywnie odnosił się do filozofii w jej klasycznym rozumieniu. Z wszelkich prób filozofowania, stawiania paradoksalnych pytań, próbował nas wyleczyć. Sam zresztą przestał zajmować się filozofią, gdy uznał, że nie ma już nic więcej do powiedzenia. Innymi słowy: cel późnej filozofii Wittgensteina możemy ująć w kategorii destrukcji. Porównanie Wittgensteina oraz Jacquesa Derridy, twórcy dekonstrukcji, nasuwa się samo. Ostatnia część rozdziału trzeciego snuje refleksje dekonstruktywistyczne. W szczególny sposób Autor przedstawia dwa zagadnienia: krytykę platonizmu w teorii znaczenia, które odnajdziemy w myśli Derridy, jak i późnego Wittgensteina, oraz pojęcie interpretacji²⁰. Tłem rozważań jest tu Derridańska krytyka teorii znaczenia w wydaniu Edmunda Husserla. Bez większego dla zrozumienia całości wgłębiania się w problem, Derridy krytyka Husserla polega na „wykazaniu fenomenologicznych rozróżnień między: wyrażeniem a oznaką, idealnością znaczenia a materialnością znaku jako oznaki, obecnością bezpośrednią i pośrednią, „teraz” i „nie-teraz”²¹. Jak podaje Autor, chodzi tutaj o to, że pomiędzy dychotomicznymi parami istnieje relacja ścisłej zależności, która polega na tym, że jeden człon nie może istnieć bez drugiego.

¹⁹ Por. tamże, s. 218.

²⁰ Por. tamże, s. 240.

²¹ Por. tamże, s. 245.

Oddając się lekturze tej części pracy, warto przyrzeć się koncepcji interpretacji. Dekonstrukcja jako interpretacja jest właściwie dezinterpretacją. Oznacza to, że odchodzimy od klasycznego rozumienia interpretacji jako osłaniania ukrytego sensu tekstu, a zwracamy się w stronę krytycznego przemieszczenia klasycznie pierwotnych i słusznych pojęć sensu, których miejsce zajmują pierwotnie nieistotne i klasycznie błędne pojęcia. W obliczu tak rozumianej interpretacji, jeśli komuś wyda się, że odkrył ostateczny sens jakiegoś znaku, Derrida powiedziałby, że ów znak zawsze może zostać zinterpretowany w inny sposób.

Rozważania te zdają się mieć szczególne znaczenie, jeśli przeniesiemy je na grunt pedagogiki. Powstaje pytanie, jak interpretować to, co dzieje się w sytuacji wychowawczej. Na ile „czytelny” jest dla nas, pedagogów, młody człowiek z całym swym bogactwem świata przeżywanego, a który tak jak my – dorośli – posiada własną zdolność interpretowania.

Zaprezentowana książka, ze względu na bogactwo merytoryczne, nie jest łatwa w odbiorze. Zdecydowanie wymaga od odbiorcy zaplecza konkretnej wiedzy filozoficznej. Autor jest profesorem, który od lat specjalizuje się w filozofii współczesnej, a zwłaszcza filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku. Uważny czytelnik odkryje jednak wewnętrzną logikę jej struktury, która wiele rozjaśni, lecz wszystkiego nie wytłumaczy. Lektura pozostawia nas w zawieszeniu i niepewności. Poprzez posiadający charakter kolażu układ zdawałoby się celowo niekompletnych, jedynie zasygnalizowanych, będących tylko wierzchołkami gór lodowych elementów układanki, bezpośrednio pobudza nas do krytycznej refleksji. Co więcej, dla tego, kto zdoła przedrzeć się przez tradycyjne, utarte schematy interpretacji, odsłoni możliwość stworzenia własnej, oryginalnej filozoficznej „układanki”. Czytając, pamiętajmy jeszcze, że jedyna teza postawiona przez autora zaczerpnięta z Wittgensteina brzmi:

W wyścigu filozofii wygrywa ten, kto umie biec najwolniej. Albo ten, kto osiąga cel jako ostatni²².

Izabela Kocurek

²² Por. P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*, dz. cyt., s. 9.