

Piotr Łaciak

Filozoficzna droga wczesnego Derridy: od fenomenologii ku gramatologii

Jacques Derrida, filozof francuski, jest twórcą gramatologii, tj. ogólnej nauki o piśmie, pozbawionej wszelkich logo-fono-centrycznych presupozycji, degradujących pismo do poziomu zewnętrznej reprezentacji mowy. W *De la grammatologie* określa on gramatologię jako dyskurs *ultratranscendentalny*.¹ Według niego „istnieje [...] jakieś *przed* i jakieś *poza* krytyki transcendentalnej”². O ile owo *przed* stanowi pozbawiony filozoficznej odpowiedzialności empiryzm, o tyle *poza* wyznaczać powinna gramatologia jako ultratranscendentalizm. Aby wyjść *poza* refleksję transcendentalną, należy najpierw przez nią przejść, jako że znamionuje ona zasadniczy postępek w stosunku do empiryzmu. To przejście musi pozostawić w logice dyskursu ultratranscendentalnego trwały ślad. W przeciwnym razie *poza* stałoby się znów jakimś *przed*. „W ten sposób, na przykład – zaznacza J. Greisch – konstrukcja pojęcia *archi-écriture* (i leksyka warunku możliwości, która mu towarzyszy) implikuje przejście przez refleksję transcendentalną.”³

Mówiąc o transcendentalizmie, Derrida ma na uwadze jego najnowszą postać – Husserlowską fenomenologię. Nieprzypadkowo autor *De la grammatologie* rozpoczął swoją karierę pisarską od dekonstrukcji fenomenologii⁴, dekonstrukcji rozumianej jako strategia filozoficzna, eksplorująca granice dyskursu filozoficznego, rozkładająca go

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 90.

2 Ibidem.

3 J. Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, Paris 1977, s. 153.

na binarne, hierarchiczne opozycje, odsłaniające metafizyczne presupozycje tych opozycji i obalająca je. To właśnie fenomenologia służy Derridzie jako przykład ilustrujący metafizyczne presupozycje zachodniej filozofii. Co więcej, przemyślenie krytycznych i dogmatycznych wątków myśli Husserla może stanowić pretekst do retrospektywnego spojrzenia na całą filozofię i rozpoznania jej przeznaczenia. To właśnie w tekstach Husserla odkrył Derrida charakterystyczny dla całej filozofii fonocentryzm. Fenomenologia jest bowiem filozofią świadomości, zaś głos jest samą świadomością, czy też raczej – obecność dla siebie świadomości jest mu najbardziej właściwa.⁵ Z tej przyczyny „dekonstrukcja obecności przechodzi przez dekonstrukcję świadomości”⁶, a dekonstrukcja logocentrycznej metafizyki – przez dekonstrukcję transcendentальной fenomenologii. Fenomenologia jest więc czymś więcej niż tylko przykładem. W planie teleologii filozoficznej zajmuje ona uprzywilejowane miejsce: jest rozpatrywana, pomimo ignorancji samego Husserla w materii historii filozofii, jako powtórzenie zachodniej myśli filozoficznej.⁷

Dekonstrukcja fenomenologii, rozważana z punktu widzenia ewolucji poglądów Derridy, przebiega w dwóch fazach. W fazie pierwszej (*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* oraz „Wstęp” (*Introduction*) do: *L'origine de la géométrie* Husserla) Derrida nadaje transcendentálnemu pytaniu o warunek możliwości doświadczenia sens ontologiczno-temporalny. W ten sposób, pozostając

⁴ Już pierwsze rozprawy twórcy dekonstruktywizmu, tj. jego praca dyplomowa *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, którą pisał on w latach 1953-1954 jeszcze jako student Ecole Normale Supérieure oraz wstęp do francuskiego przekładu *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie* Husserla (1962), zostały poświęcone Husserlowskiej fenomenologii. Problematyce fenomenologicznej Derrida poświęcił również swoje późniejsze teksty: książkę *La voix et le phénomène* (1967) oraz kilka artykułów, które zostały później przedrukowane w zbiorach rozpraw: *L'écriture et la différence* (1967) i *Marges de la philosophie* (1972). Na temat fenomenologii Derrida wypowiada się również w *De la grammatologie* (1967) i w *Positions* (1972).

⁵ J. Derrida, *Positions*, Paris 1972, s. 32 n.

⁶ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., s. 103.

⁷ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris 1990, s. 281 n.

wiernym fenomenologicznej idei powrotu do źródeł ważności poznania, przekracza on jednocześnie Husserlowski idealizm transcendentálny i fenomenologiczny teleologizm, określający czas *sub specie aeternitatis*. W fazie drugiej (*La voix et le phénomène* oraz fragmenty innych tekstów, zwłaszcza *De la grammatologie* i *Marges de la philosophie*) Derrida przeprowadza gramatologizację fenomenologii. W dziełach z tego okresu ukazuje on możliwość przekroczenia właściwego Husserlowskiej filozofii świadomości fonocentryzm. Nasze rozważania mają wykazać, że kolejność tych faz nie jest przypadkowa. Nie odpowiada ona jedynie chronologii tekstów Derridy poświęconych filozofii Husserla, lecz wskazuje na ogólną zasadę samej dekonstrukcji, zasadę głoszącą, po pierwsze, że są dwie fazy dekonstrukcji: ontologiczna i gramatologiczna, a po drugie, że faza ontologiczna poprzedza fazę gramatologiczną. W *De la grammatologie* czytamy bowiem: „Aby myśleć radykalnie grę [grę pisma w języku] trzeba [...] najpierw rzeczywiście wyczerpać (*épuiser*) problematykę ontologiczną i transcendentálną, przejść cierpliwie i dokładnie przez pytanie o sens bytu, o byt będącego i o źródło transcendentálne światła (światowości świata) posuwać się efektywnie i aż do kresu krytycznego ruchu pytań Husserlowskich i Heideggerowskich, zachowując ich skuteczność i czytelność.”⁸

W *Le problème de la genèse...* Derrida zaznacza, że w świetle fenomenologii podstawowe zasady naszego myślenia (zasada tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka) mają zasięg ograniczony, zachowują ważność jedynie w stosunku do sfery tego, co ukonstytuowane. Wszak sama logika formalna należy do tej sfery, odsyła w swej genezie do świadomości transcendentálnej, czyli do dziedziny absolutnie źródłowej i konstytuującej. Przyjawszy postawę fenomenologiczną, znajdujemy się zatem przed lub poza logiką. Toteż fenomenologia powinna w pewnym momencie przejść w dialektykę. W przeciwnym razie bowiem popadniemy w sprzeczności i nie będziemy

⁸ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., s. 73.

w stanie dochować wierności zasadom czystej fenomenologii. Dla samego Husserla stosunek dialektyczny był jednak pojęciem pustym, nie odsyłającym do żadnej oczywistości źródłowej. Z tej przyczyny, chcąc sprostać wymogowi ścisłości naukowej, naraził się on na niebezpieczeństwo klasycznego idealizmu i teleologizmu.

Dialektyka, o której Derrida pisze w *Le problème, de la genèse...*, nie ma ani sensu materialistycznego, ani idealistycznego. Odpowiada ona temu, co później twórca gramatologii nazwał dekonstrukcją. Podstawową zasadą tej dialektyki jest bowiem zasada źródłowej kontaminacji terminów przeciwstawnych (jak na przykład to, co transcendentale-to, co „światowe”, istota-fakt, aktywność-pasywność, obecność-nieobecność), kontaminacji uniemożliwiającej uprzywilejowanie jednego z nich względem drugiego. „Żadnemu z terminów – pisze Derrida – nie będzie można nadać, w ostatniej instancji, wartości nadrzędnej chronologicznie, logicznie czy ontologicznie.”⁹ Ta dialektyka nie jest metodą czy operacją konceptualną, lecz jest ontologiczna (w sensie niefenomenologicznym). Paradoksalnie, Derrida wykracza poza fenomenologię, aby dochować jej wierności. Chodzi przede wszystkim o to, by nie sprzeniewierzyć się jej największemu odkryciu, odkryciu intencjonalności, głoszącemu, że świadomość jest *źródłowo* prezentującą świadomością czegoś. Aby ująć w pełni znaczenie intencjonalności, źródłowość musi być rozumiana ontologicznie (w kategoriach syntezy bytu i sensu), a nie czysto fenomenologicznie (w kategoriach konstytucji sensu w świadomości).¹⁰ Byt pojmuje się tu nie w sensie onto-fenomenologicznym jako *co* faktu, jego istota, lecz w sensie metafizycznym jako przestrzeń realności samej w sobie (czysta faktyczność faktu), jako przestrzeń, którą obejmuje fenomenologiczna *epoche*. Z tego punktu widzenia ontologia nie jest ontologią fenomenologiczną (esencjalną), dotyczącą sfery czystych istot odsłanianych przez wgląd eidetyczny, lecz ontologią niefenomenologiczną – egzystencjalną czy „metafizyczną”. Stąd ontologizacja fenomenologii znamionuje przejście od pytań onto-fenomenologicznych: „co?” i „jak?”, tj. pytań o sens i istotę przedmio-

⁹ J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 6.

¹⁰ Ibid., s. 213 n.

tu, do pytania ściśle metafizycznego „dlaczego?”, tj. pytania zakładającego możliwość (w sensie metafizycznym, tzn. niefenomenologicznym) niebycia, a zatem afirmującego faktyczność istnienia.¹¹ Fenomenologia, będąc metodą opisu tego, *co i jak* jest dane, nie rozstrzyga bowiem zagadnienia faktyczności istnienia przedmiotu, lecz je metodycznie neutralizuje. W fenomenologii czysta faktyczność faktu zostaje pominięta jako to, co znajduje się poza zasięgiem wglądu eidetycznego i jako taka pozbawiona jest wszelkiego sensu, a w konsekwencji nie można o niej nawet mówić. Faktyczność faktu jawi się w aktach eidetycznych zawsze jako irracjonalne *apeiron*.¹² W otwartości pytania ontologicznego byt sam w sobie może się zatem pokazać – twierdzi Derrida – jedynie milcząco w „fenomenologicznej negatywności tego *apeiron*”.¹³

Dokonując ontologizacji fenomenologii, Derrida nie popada jednak w przedfilozoficzny irracjonalizm czy empiryzm. Twierdzi on bowiem, że byt jest zawsze dany do myślenia w presumpcji metody, a fenomenologii jako uniwersalnej metodzie fenomenologicznej przysługuje pierwszeństwo wobec wszelkiego dyskursu filozoficznego.¹⁴ „Absolutny początek filozofii musi być esencjalistyczny”¹⁵ – pisze Derrida, zaznaczając, że jest to zasada wszelkiej filozofii wykryta przez fenomenologię. Fenomenologia czyni zatem z eidetyzmu czy idealizmu moment inaugurujący wszelką filozofię. Idealizm jest ceną, jaką płaci się za ścisłość filozoficzną. Wszelka refleksja, aby nie stoczyć się w jakieś empirystyczne *przed*, aby uniknąć pomieszania czystej faktyczności z jej znaczeniem eidetycznym, musi rozpocząć od przyjęcia tego idealizmu. Fakt jest dostępny w swym bycie oraz możliwy w swym zjawianiu się jedynie poprzez sens, ale – z drugiej strony – sens fenomenologiczny jest ukonstytuowany na fundamen-

¹¹ J. Derrida, „Introduction” w: *E. Husserl: L'origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris 1962, ss. 167-170.

¹² Zob. E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 48.

¹³ J. Derrida, „Introduction”, op. cit., s. 169.

¹⁴ Ibid., s. 169 n.

¹⁵ J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 226.

cie świata, którego struktury ontologiczne nie są w fenomenologii tematyzowane jako takie.¹⁶

Derrida polemizuje z Husserlem, który w *Medytacjach kartezjańskich* twierdzi, że na poziomie najogólniejszej fenomenologii eidetycznej „ego uzmiennia siebie samo tak swobodnie, że przestaje nawet przestrzegać idealnego, lecz zacieśniającego pole badań założenia, tego mianowicie, że istota jego domaga się, by był dla niego ukonstytuowany pewien świat, posiadający dla niego w sposób oczywisty ontologiczną strukturę”¹⁷. Husserl sądzi zatem, że redukcja wszelkiego sądu o istnieniu jest możliwa i będzie fundować uniwersalną fenomenologię. Wbrew Husserlowi nie jest jednak – zdaniem Derridy – możliwa uniwersalna i czysta fenomenologia eidetyczna. Tam, gdzie Husserl widzi granicę metodologiczną, którą można przekroczyć, Derrida widzi nieprzekraczalną granicę egzystencjalną.¹⁸ Refleksja eidetyczna zakłada bowiem już świat ukonstytuowany w swej strukturze. Jest to – według twórcy gramatologii – konieczność ontologiczna i temporalna zarazem, a nie – jak sądzi Husserl – jedynie metodologiczna. Idealizm jest ograniczony przez skończoność istnienia temporalnego.

Nauka egologiczna – twierdzi Derrida – odsyła w ostatecznym rozrachunku do syntezy pasywnej, w której świat dany jest przedpredykatywnie. Synteza pasywna jest syntezą zmysłowości z dat hyletycznych, które nie są jeszcze intencjonalne. Aktywność transcendentalska jako *Sinngebung* dokonuje się dopiero na podłożu pasywnie doświadczanej naoczności, co znaczy, że nie stwarza ona rzeczy w sensie *creatio ex nihilo*. Stąd świadomość jest jednocześnie *a priori*, ponieważ poprzedza świat i nadaje mu sens i *a posteriori*, ponieważ świat jest jej pierwotnie dany w syntezie pasywnej.

Zdaniem Derridy, w fenomenologii Husserla pasywność stanowi moment aktywności. W ten sposób Husserl sankcjonuje zwalczany przez siebie formalizm. „Powiedzieć – pisze Derrida – [...] że pasywność jest momentem aktywności, to posługiwać się abstrakcyjnym

¹⁶ Ibid., s. 228.

¹⁷ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 112.

¹⁸ J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 228.

pojęciem aktywności, które nie odsyła do żadnej oczywistości źródłowej, to pozostać więźniem idealizmu formalnego.”¹⁹ Taka aktywność jest bowiem aktywnością wyłącznie formalną i nieintencjonalną.

Odrzucając ten idealizm formalny, autor *De la grammatologie* nie przedkłada jednak pasywności nad aktywność. Gdyby aktywność była jedynie momentem pasywności, popadlibyśmy w materializm: intencjonalność byłaby skutkiem przyczynowości naturalnej. W perspektywie dialektycznej nie można zredukować ani aktywności do pasywności, ani – jak to czyni Husserl – pasywności do aktywności. Jeżeli dialektyka (w sensie Derridiańskim) zakazuje nam wnioskowania o wtórności jednego terminu względem drugiego, jeżeli, w przeciwieństwie do dialektyki spekulatywnej, nie godzi ona sprzecznych terminów, lecz pokazuje ich źródłową kontaminację czy też implikowanie jednych przez drugie, to pierwotna nie jest aktywność, ani pasywność. Pierwotna jest tu dualność, która konstytuuje jedność świadomości. Oddajmy jednak głos samemu Derridzie: „Synteza pasywna objawia się jako synteza o tyle tylko, o ile jest fenomenem dla świadomości intencjonalnej. Żadna aktywność transcendentálna nie byłaby możliwa, gdyby jedność przedmiotu była całkowicie ukonstytuowana w pasywności. Realna (*real*) jedność substratu, temporalnego czy zmysłowego, nie dawałaby nigdy miejsca jedności sensu przedmiotu. Ale odwrotnie, aktywność transcendentálna jest przede wszystkim uwyrażnieniem, odsłonięciem: jedność sensu, w której konstytucji uczestniczy, odsyła z istoty do realnej jedności substratu empirycznego czy zmysłowego.”²⁰

Nieprzypadkowo Derrida mówi tutaj o realnej jedności substratu zmysłowego. Wykracza on bowiem w ten sposób poza zamknięty świat struktur noetyczno-noematycznych, będących – jego zdaniem – subiektywistycznym zawężeniem intencjonalności. Wskutek tego zawężenia przedpredykatywne istnienie realnego substratu zostaje zawieszona na mocy *epoche*, a następnie włączone w doświadczenie w charakterze korelatu noematycznego. Taki jest ostateczny

¹⁹ Ibid., s. 231.

²⁰ Ibid., s. 233.

wydzwięk Husserlowskiego idealizmu, w świetle którego świat realny redukuje się do sensu dla świadomości. Intencjonalność nie jest zatem – według Husserla – określona jako dostęp do bytu przedmiotu, lecz jedynie do jego sensu noematycznego, a więc może być zachowana niezależnie od rzeczywistego istnienia przedmiotu. Wszak można sobie wyobrazić nieistnienie świata, nie naruszając świadomości intencjonalnej. Stąd na poziomie korelacji noetyczno-noematycznej nie stawia się w ogóle problemu zależności sensu noematycznego od jego realnego substratu, to znaczy nie stawia się problemu syntezy ontologicznej.

Dokonując ontologizacji fenomenologii, Derrida poddaje dekompozycji ten wewnętrzny, zamknięty w sobie system korelacji noetyczno-noematycznej. Zastanawiając się nad sensem przeciwstawienia hyletycznej (nieintencjonalnej) materii i noetycznej (intencjonalnej) formy (*morphe*), autor wstępu do *Pochodzenia geometrii* zaznacza, że za pośrednictwem dat hyletycznych, zanim zostaną one ożywione przez intencjonalną *morphe*, doświadczamy pasywnie przedmioty transcendentne, które miały zostać wykluczone. Innymi słowy, o ile świadomość jest pasywna, o tyle przedmiot, który jest jej dany, jest przedmiotem realnym i prenoematycznym.²¹ Świadomość dzięki swej pasywności utrzymuje związek z tym, co nią nie jest, jest świadomością substratu rzeczywistego, a nie tylko noematycznego. Pasywność Derrida traktuje zatem nie jako moment aktywności czy jej warunek, ale „jako czyste doświadczenie egzystencjalne, poprzedzające wszelką konstytucję transcendentalną przez podmiot teoretyczny”²². Innymi słowy, istnienie nie byłoby już konstytuowane przez mniemanie transcendentalne. Przeciwnie, to ostatnie byłoby momentem syntezy ontologicznej, jako że sam podmiot mieszałby się z pierwotnym, nieredukowalnym istnieniem. Przy takim rozumieniu pasywności intencjonalność nie byłaby już syntezą noetyczno-noematyczną przeprowadzoną przez czysty podmiot, lecz syntezą sensu i bytu.

²¹ Ibid., s. 148, 152-159.

²² Ibid., s. 231.

To nowe, obce Husserlowi ujęcie intencjonalności wymaga dialektycznej interpretacji związku między tym, co odsłonięte przez redukcję, to jest źródłowym sensem (*sens originaire*), a tym, co na jej mocy wykluczone, to jest pierwotnym istnieniem (*existence primitive*). Twórca gramatologii przeprowadza taką interpretację, biorąc za punkt wyjścia badania E. Finka nad redukcją fenomenologiczną. Postawa naturalna – powtarza Derrida za Finkiem²³ – jest wcześniejsza (przynajmniej chronologicznie) od podstawy fenomenologicznej i wobec niej pierwotna. Redukcja nie jest negacją tej pierwotności, lecz ją zawiesza. W konsekwencji bierze się w nawias to, co poprzedza świadomość transcendentálną. Ale jak wytłumaczyć przejście od postawy naturalnej do postawy fenomenologicznej? Wychodząc od czystego znaczenia redukcji, to znaczy przyjmując już postawę fenomenologiczną, pytanie to musimy zawiesić, jako że postawę naturalną opisujemy wówczas w nastawieniu transcendentálnym. A może z redukcji należy uczynić – zastanawia się Derrida²⁴ – czystą możliwość zawartą w świadomości naturalnej? Ale w jaki sposób ta czysta możliwość mogłaby być już obecna, chociaż zakryta, w postawie naturalnej i dlaczego ukazywałaby się w tym, a nie innym momencie rzeczywistego stawania się? Poza tym wyjaśniając redukcję w pojęciach przyczynowości naturalnej, tłumaczy się ją przez to, co ona zawiesza, a zatem pozbawia się ją jej sensu epistemologicznego. Innymi słowy, objaśniając postawę naturalną biorąc za punkt wyjścia postawę fenomenologiczną, redukuje się to, co pierwotne (*le primitif*) do tego, co źródłowe (*l'originaire*) i tym samym popada się w idealizm bliski Kantowskiemu formalizmowi; opisując natomiast postawę fenomenologiczną z punktu widzenia myślenia naturalnego, sprowadza się to, co źródłowe, do realnego (pierwotnego) substratu, a w konsekwencji popada się w przedfilozoficzny naturalizm.

Jedynie dialektyka sensu fenomenologicznego i jego realnego substratu może – zdaniem Derridy – przekroczyć alternatywę tego, co źródłowe (co samo zresztą oscyluje między sensem empirycznym

²³ Ibid., s. 19.

²⁴ Ibid., s. 19 n.

a sensem abstrakcyjnym) i tego, co pierwotne (a więc ogołoczone z wszelkiego sensu, tak że nie można o tym nawet mówić). W tej dialektyce „to, co źródłowe, jawi się jako bardziej pierwotne niż to, co pierwotne, którego jest sensem i którego zjawianie się czyni możliwym, ale to, co pierwotne, jest bardziej źródłowe niż samo to, co źródłowe, ponieważ jest jednocześnie fundamentem transcendentnym i ostatecznym substratem sensu”²⁵. W świetle dialektyki tego, co źródłowe i tego, co pierwotne sens fenomenologiczny nie byłby zatem absolutnie czysty. Absolut czystości, zgodnie z prawem kontaminacji sprzecznych wartości, przekształca się bowiem zawsze w swoje przeciwieństwo. Można zatem powiedzieć, że „absolut sensu ukazywałby się jako taki, alienując się jedynie i wchodząc w związek z tym, co nim nie jest; co więcej, ta alienacja byłaby warunkiem możliwości jego zjawiania się”²⁶.

Postulowana przez Husserla czysta fenomenologia musi – zdaniem Derridy – zakładać ontologię nie tylko na gruncie analiz egologicznych, ale również na wyższym poziomie – poziomie uniwersalnej teleologii filozoficznej. Przypisując Europie rolę mediacji między czystym *ego* transcendentnym a empirycznym wcieleniem teleologicznej idei filozofii, Husserl zakłada, według Derridy, że idea filozofii w pewnym momencie zaczyna się mieszać z losem i istnieniem pewnego ludu, narodu greckiego.²⁷ Autor *Medytacji kartezjańskich* wikła się jednak w sprzeczność między odrzuceniem empirycznej definicji Europy a lokalizacją jej „duchowego miejsca urodzenia” w „pewnym narodzie lub w pojedynczych ludziach i grupach ludzi tego narodu”²⁸. Z jednej strony, Husserlowi nie chodzi bowiem o Europę w sensie geograficzno-historycznym, lecz o jej „duchową postać”.²⁹ Tej duchowej Europy nie można rozumieć wychodząc od faktyczności geograficznej, politycznej czy historycznej, po-

²⁵ Ibid., s. 31.

²⁶ Ibid., s. 30.

²⁷ Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Siodorek, Warszawa 1993, ss. 15-20.

²⁸ Ibid., s. 19.

²⁹ Ibid., s. 16.

nieważ faktyczność ta zostaje pominięta. Europę należy rozumieć na podstawie wrodzonej jej teleologicznej idei, idei tożsamej z ideą samej filozofii, idei, która nie została wytworzona przez faktyczność empiryczną. Z drugiej strony, mówiąc o Europie nie można zupełnie abstrahować od geograficznego sensu tego pojęcia, zgodnie z którym umiemy odróżnić ją na mapie od Azji czy Afryki. Stąd aluzje do starożytnych Greków nie mają jedynie – twierdzi Derrida – sensu metaforycznego czy fikcyjnego, nie chodzi tu o przypadkowe przykłady, lecz o fakty „bezprzykładne”, jedyne w swoim rodzaju. „To właśnie w istnieniu narodu greckiego ukazywałyby się [...] ta ‘realność ludzka’, której istota jest zmieszana z istnieniem, i która stanowi przedmiot ‘analityki egzystencjalnej’ i ‘antropologii’ (nie mającej nic wspólnego z nauką światową odrzucaną przez Husserla) w sensie Heideggerowskim.”³⁰

To, co dotyczy *eidos* Europy, zachowuje przy tym ważność w stosunku do wszystkich innych istot. Można zatem powiedzieć – twierdzi Derrida – że wglądu w istotę nie uzyskuje się już przez wariację imaginatywną czy redukcję eidetyczną. „Są one *a priori* i syntetycznie powiązane z istnieniem”³¹, a istnienia, wbrew Husserlowi, nie można w żaden sposób uzmienniać czy neutralizować.

Eidos Europy oraz wszelki *eidos* w ogóle miesza się zatem z istnieniem. Czy można jeszcze twierdzić, że taki *eidos* jest dany w oczywistości źródłowej, to znaczy, jest rozpoznawalny przez wszelki możliwy podmiot transcendentálny? Wszak Husserl w swych późnych tekstach mówił o kryzysie teleologii. Jak jest w ogóle możliwy kryzys? Według Husserla teleologia nie może być przecież naruszona przez zdarzenia empiryczne, których ma być fundamentem. W jaki zatem sposób idea filozofii mogła zostać zapomniana przez podmioty empiryczne w pewnych momentach historii i w pewnych częściach świata? W jaki sposób zdarzenie empiryczne, które należy do sfery tego, co ukonstytuowane, może zakryć czy zasłonić akt samej konstytucji źródłowej? Czy subiektywność empiryczna przesłania subiektywność transcendentálną? Czy można jeszcze utrzymywać,

³⁰ J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 251.

³¹ *Ibidem*.

że teleologia transcendentalsa poprzedza swoje wcielenia antropologiczne?

Husserl – zdaniem Derridy – zawsze próbował uniknąć tych pytań. Kryzys teleologii określił on jako chwilowe zwycięstwo naiwnego obiektywizmu naukowego, który bierze za obiektywność absolutną to, co jest tylko obiektywnością formalną i już ukonstytuowaną. Według Derridy Husserl wkiła się zatem w sprzeczności, ponieważ nie wychodzi od ontologicznego *a priori*, nie wiąże dialektycznie faktu z istotą, tego, co empiryczne z tym, co transcendentalne. Aby uniknąć tych sprzeczności czy aporii, należy zatem – zdaniem twórcy gramatologii – założyć, że fakt i istota, to co empiryczne i to, co transcendentalne są dialektycznie związane, to znaczy wzajemnie się implikują.³² Ich źródłowa kontaminacja najpełniej wychodzi na jaw, jak widzieliśmy, w przypadku kryzysu. Kryzys jest możliwy a zarazem konieczny, ponieważ to, co transcendentalne jest źródłowo skażone tym, co empiryczne. Wbrew Husserlowi kryzys jest zatem wewnętrzną koniecznością historii. Teleologiczna idea filozofii uległa zapomnieniu, ponieważ nie jest absolutnie źródłowa, to znaczy analitycznie identyczna ze sobą, lecz już u swego źródła wchodzi w związek z tym, co nią nie jest.³³ Jej spełnienie się jest syntezą nieskończoną. Stąd sama teleologia wytwarza poniekąd warunki i przyczyny swej alienacji.

Ontologizacja tego, co źródłowe, nie oznacza tu powrotu do substancjalnej pierwotności przedmiotu wobec świadomości. W wykładni Derridy źródłowość nie ma bowiem charakteru substancjalnego, lecz dyferencjalny. Wymóg źródłowości przywodzi Derridę, zauważa C. Gaudin, „już nie do sensu jako takiego, lecz do jego nieobecności, to znaczy pół-pełni, pół-próżni śladu”³⁴, a więc dodajmy – do różnicy. Dekonstrukcja tego, co źródłowe, przebiega zatem w obszarze samej źródłowości. Nieobecność czy różnica mają – zdaniem Derridy – charakter źródłowy (przedpojęciowy), nie zaś formalny czy koncep-

³² Ibid., s. 256 n.

³³ Ibid., s. 272 n.

³⁴ C. Gaudin, „Zamknięcie tradycji filozoficznej: Derrida eksplorator marginesów”, przeł. K. Matuszewski, w: B. Banasiak (red.), *Derridiana*, Kraków 1994, s. 91.

tualny, to znaczy są kategoriami ontologicznymi. Gdyby pozostawały one bez reszty w sferze tego, co konceptualne, naruszałyby jedynie architektoniczne czy metodologiczne wymogi dyskursu filozoficznego, natomiast nie ujawniałyby różnicy w łonie samej źródłowości.

Pojęcia *źródłowej nieobecności* i *źródłowej różnicy* są konsekwencją temporalizacji tego, co źródłowe, konsekwencją, której Husserl chciał za wszelką cenę uniknąć, czyniąc *żywą obecność* absolutem filozoficznym. Jeżeli jednak fenomenologia czasu oparta jest na założeniu, że przeszłość musi zachowywać się w terażniejszości, a przyszłość w niej zapowiadać, to „teraźniejszość – pisze V. Descombes, referując tok argumentacji Derridy w tej materii – nie może być tylko terażniejsza, musi być również terażniejszością *już przeszłą*, a zarazem terażniejszością *jeszcze przyszłą*; dzięki owej przeszłości *jeszcze obecnej* i przyszłości *już obecnej*, przeszłość jako taka będzie dla nas terażniejszością, która *nie jest już obecna*, a przyszłość będzie odwiecznie i na zawsze terażniejszością, która *nie jest jeszcze obecna*. Wówczas pojawi się różnica lub nie-przystawalność obecności do siebie samej”³⁵.

Dialektyka bytu i sensu idzie więc w parze z dialektyką czasu. Nie chodzi przy tym o czasowość fenomenologiczną, immanentną, mającą sens dla nas, lecz pierwotną czasowość bytu pasywnie prekonstituowanego, to znaczy czasowość, która miesza się z samym istnieniem i jako taka poprzedza wszelką temporalność fenomenologiczną, będącą jej sensem. Podobnie jak w przypadku dialektyki źródłowego sensu i pierwotnego istnienia, temporalność fenomenologiczna jest źródłowo konstytuująca począwszy od poprzedzającej ją czasowości pierwotnej, która jest jej substratem, natomiast temporalność pierwotna czy naturalna może w ogóle ukazać się i mieć jakiś sens jedynie dzięki czasowości fenomenologicznej.³⁶

³⁵ V. Descombes, „Różnica”, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, w: *Derridiana*, op. cit., s. 65 n.

³⁶ J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 184 n., 198-202.

Gramatologizacja fenomenologii

W *Le problème de la genèse...* i w *Introduction* fenomenologiczne *a priori* rozumiane jest jako *a priori* ontologiczne. Aby fenomenologia nie stoczyła się w klasyczny transcendentalizm poszukujący *poza* doświadczeniem i *poza* czasem warunków możliwości samego doświadczenia i rzeczywistego stawania się, warunki te należy – zdaniem Derridy – zontologizować, wiążąc dialektycznie źródłowy sens z pierwotnym, prefenomenalnie czasowym istnieniem. To sam byt funduje możliwość swego zjawiania się, zaś *poza* bytem, *poza* rzeczywistym stawaniem się, *poza* czasem możliwość ta jest niczym.³⁷ Tą możliwością – twierdzi Derrida już w *Introduction* – jest pismo jako warunek wszelkiego sensu. Jeżeli sens fenomenologiczny umożliwia zjawianie się samego bytu, a warunkiem sensu jest pismo, to pismo stanowi *a priori* ontologiczne. W ten sposób Derrida w swych następujących tekstach, zwłaszcza w *La voix et le phénomène*, przystępuje do gramatologizacji fenomenologii, to znaczy pokazuje, w którym miejscu fenomenologia przechodzi w gramatologię.

Autor *De la grammatologie* rozpoczyna od dekonstrukcji tego, co w wykładni Husserlowskiej teorii znaku uchodzi za różnicę między tym, co przedstawione a samym przedstawieniem, prostą obecnością a uobecnieniem. Derrida zastanawia się najpierw nad statusem przedstawienia (niem. *Vorstellung*, fr. *représentation*) w fenomenologii. Husserlowskie *Vorstellung* w najbardziej ogólnym sensie obejmuje zarówno percepcję czy źródłową prezentację (*Gegenwärtigung*, *Präsentation*), w której przedmiot jawi się w pełnej i prostej obecności, jak i uobecnienie (*Vergegenwärtigung*).³⁸ Przedstawieniem w sensie uo-

³⁷ Por. J. Derrida, „Introduction”, op. cit., s. 56, 167-171. Jeżeli jednak przez „zjawianie się” rozumiemy prezentację w *modus* obecności, to – jak częściowo już wykazały rozważania zawarte w niniejszym artykule – należałoby mówić tu raczej o niemożliwości.

³⁸ Por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 159 n. i J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967, s. 54, 56, 58.

becnienia jest przypomnienie, obraz i znak. W fenomenologii dystynkcja między czystą czy źródłową prezentacją a uobecnieniem jest fundamentalna. Co więcej, fenomenologia – według Husserla – ma sens tylko wówczas, gdy taka dystynkcja jest możliwa. Derrida, wbrew Husserlowi, próbuje jednak pokazać, że najprostsze *Vorstellung* jako *Gegenwärtigung* nie jest absolutnie czyste i źródłowe, lecz zależy od możliwości reprezentacji jako *Vergegenwärtigung*.³⁹ Aby to uczynić należy najpierw zakwestionować możliwość odróżnienia rzeczywistości od reprezentacji, prawdy od fikcji, prostej obecności od powtórzenia. Nieodróżnialność tych momentów implikowana jest – zdaniem Derridy – przez pojęcie znaku.

Znak zakłada reprezentację w trojakim sensie.⁴⁰ Po pierwsze, status idealny znaku⁴¹, zapewniający mu możliwość powtórzenia i uchwycenia jego tożsamości w percepcji, wymaga reprezentacji w sensie ogólnym jako *Vorstellung*. Po drugie, nie prezentując nigdy przedmiotów „osobiście”, implikuje on reprezentację w sensie *Vergegenwärtigung*, to znaczy reprezentację reproduktywną, powtórzenie czy odtworzenie prezentacji. Po trzecie, znak, jak każdy fakt znaczący, jest substytutem, zastępuje równie dobrze znaczone, jak i idealną formę znaczącego, wymaga więc reprezentacji w sensie zastępowania czegoś.

Husserl w *Badaniach logicznych* różnicę między rzeczywistością a reprezentacją, prawdą a fikcją zdaje się stosować do języka. Dokuje on bowiem rozróżnienia między słowem rzeczywistym, funkcjo-

³⁹ Ibid., s. 58. W języku Derridy „*représentation*” to „*re-présentation*”, to znaczy uobecnienie mające status źródłowego powtórzenia, powtórzenia *a priori* uniemożliwiającego wszelką prostą prezentację – zgodnie ze specyfiką przedrostka „*re-*”, który jest znakiem ponowienia (por. *ibid.*, s. 64, przyp. 1). Tego odcienia znaczeniowego nie oddaje jednak polski wyraz „przedstawienie” i dlatego w dalszej części rozważań konsekwentnie posługuję się kalką językową, czyli słowem „reprezentacja”.

⁴⁰ Ibid., s. 54.

⁴¹ Chodzi tutaj o idealność form i typów morfologicznych, które są właściwe znakom w ogóle. Formy te bowiem muszą zachować idealną identyczność (identyczność liter czy fonemów) pośród swych fizycznych ucieleśnień. W przeciwnym razie, nie byłby możliwy żaden język. Znak językowy nie jest bowiem zdarzeniem (obecnością *hic et nunc*). „Znak, który miałby miejsce tylko ‘jeden raz’ nie byłby znakiem. Znak całkowicie idiomatyczny nie byłby znakiem.” (*ibid.*, s. 55)

nującym jako oznaka a fantazyjnym wyobrażeniem słowa, mającym charakter czystego wyrażenia, komunikacją rzeczywistą a komunikacją wewnętrzną, mającą miejsce w „samotnym życiu duszy”.⁴² Rozróżnienie to Derrida charakteryzuje w czterech punktach.⁴³ Po pierwsze, fantazyjne wyobrażenia są rozpatrywane jako fenomeny czysto wyrażeniowe. Po drugie, w sferze dyskursu wewnętrznego odsłoniętego przez fikcję, *fikcyjnym* zwie się dyskurs komunikatywny, w którym podmiot sam sobie coś komunikuje, stąd dyskurs *rzeczywiście* nie-komunikatywny, całkowicie wyrażeniowy może mieć miejsce w „samotnym życiu duszy”. Wobec tego, po trzecie, zakłada się, że w komunikacji można dokonać ścisłego rozróżnienia między tym, co fikcyjne, a tym co rzeczywiste, tym, co idealne a tym, co realne, a w konsekwencji to, co rzeczywiste znajduje się tutaj na zewnątrz wyrażenia jako ciało w stosunku do duszy, nawet wówczas, gdy Husserl mówi o jedności duszy i ciała w intencjonalnym ożywieniu. Po czwarte, w obrębie czystej „przedstawieniowości” wewnętrznej, to znaczy w „samotnym życiu duszy”, pewne typy dyskursu mogą być *rzeczywiście* przedstawieniowe (przypadek języka wyrażeniowego całkowicie obiektywnego, logiczno-teoretycznego), natomiast inne pozostają całkowicie *fikcyjne* (przypadek fikcyjnego komunikowania czegoś samemu sobie).

Czy jednak – pyta Derrida – ten system rozróżnień można stosować do języka? Jeżeli bowiem stwierdza się, że wszelki znak jest strukturą iterowalną, to nie ma już kryterium pozwalającego dokonać rozróżnienia między fikcyjnym a rzeczywistym użyciem znaku, między dyskursem wewnętrznym a zewnętrznym, rozróżnienia, którym posługuje się Husserl, próbując wykazać zewnętrżność oznaki w stosunku do wyrażenia.⁴⁴ Wszak kiedy posługuję się znakiem – twierdzi Derrida – bez względu na to, czy czynię to w celach komunikacyjnych, czy nie, muszę od razu wejść w strukturę powtórzenia, którą implikuje on jako symboliczna re-prezentacja (*re-présentation*).⁴⁵ W przypadku

⁴² Por. E. Husserl, „Wyrażenie i znaczenie”, przeł. I. Krońska, *Roczniki filozoficzne* 1980, z. 1, ss. 14-16.

⁴³ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, op. cit., s. 62 n.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 63.

znaku decydujące jest zatem pojęcie powtórzenia, które wymyka się opozycji między rzeczywistością a reprezentacją, prawdą a fikcją. Odkąd wszelki znak należy do porządku reprezentacji jako *Vergegenwärtigung*, nie można już rozróżnić języka rzeczywistego i języka wewnętrznego czy wewnętrznej reprezentacji języka. „Nie jest więc łatwiej wyobrazić sobie dyskurs rzeczywisty bez reprezentacji niż reprezentację dyskursu bez dyskursu rzeczywistego.”⁴⁶ Można zatem mówić o źródłowej jedności dyskursu i reprezentacji.

W znaku przestaje więc obowiązywać różnica między rzeczywistością a reprezentacją, prawdą a wyobraźnią, prostą obecnością a powtórzeniem. Zachowanie tej różnicy odpowiadałoby pragnieniu ocalenia obecności i zredukowania znaku oraz powtórzenia. Jeżeli bowiem w znaku nie ma różnicy między rzeczywistością a reprezentacją, to gest potwierdzający tę różnicę byłby zatarciem źródłowości znaku.⁴⁷ Husserl zaciera znak na sposób klasycznej filozofii intuicji i obecności, czyniąc reprezentację (*Vergegenwärtigung*) prostą modyfikacją prezentacji (*Präsentation* czy *Gegenwärtigung*). Natomiast Derrida, uwalniając reprezentację od podporządkowania prezentacji, a tym samym dekonstruując opozycję między tym, co reprezentowane a tym, co reprezentujące, prostą obecnością a reprodukcją, zaciera metafizyczne pojęcie znaku, którym posługiwał się Husserl. Paradoksalnie, aby, wbrew klasycznej metafizyce, a w szczególności wbrew fenomenologii, przywrócić znakowi źródłowość, trzeba „zatrzeć pojęcie znaku, którego wszelka historia i wszelki sens należą do metafizycznej przygody obecności”⁴⁸. To samo odnosi się do pojęć reprezentacji, powtórzenia, różnicy etc.

Istnieją zatem dwa sposoby zatarcia znaku: metafizyczny i anty-metafizyczny. Konsekwencje zatarcia anty-metafizycznego nie są do przyjęcia w fenomenologii. Po jego dokonaniu nie można już bowiem twierdzić, że istnieje jeszcze jakaś czysta i źródłowa prezentacja, a oznacza to, że „wszystko ‘zaczyna się’ od ‘reprezentacji’”⁴⁹. Zdanie

⁴⁵ Ibid., s. 55.

⁴⁶ Ibid., s. 64.

⁴⁷ Ibid., s. 56 n.

⁴⁸ Ibid., s. 57.

to należy oczywiście czytać *po* zatarciu tych dwóch ostatnich pojęć, ponieważ nie ma już początku, a reprezentacja nie jest zwykłym podwojeniem tego, co zjawia się w prostej obecności, to znaczy nie jest modyfikacją źródłowej prezentacji. Reprezentacje rozdwaia to, co pierwotnie podwajała, generując w ten sposób nieskończony ciąg reduplikacji.⁵⁰ Innymi słowy, reprezentacja jest rozumiana jako nieskończony ruch iteracji. To właśnie powtórzenie stanowi o wywrotowej sile reprezentacji i wyzwala ją od podporządkowania prezentacji i obecności w ogóle. „Obecność tego, co obecne pochodzi z powtórzenia, a nie odwrotnie.”⁵¹

W grze reprezentacji, jaką implikuje znak, wszelkie znaczone staje się znaczącym, „a definicja znaku graficznego – zauważa Descombes – jest w rzeczywistości definicją każdego znaku (każdy znak jest *znaczącym*, którego *znaczone* jest innym *znaczącym*, a nigdy ‘rzeczą samą’, jaka dawałaby się zobaczyć, obecna przed nami ‘we własnej osobie’, ‘z krwi i kości’); otóż w takiej sytuacji Derridańska ‘zasada nie-zasady’ zapanowałaby nad Husserlowską ‘zasadą zasad.’”⁵² W znaku *phonè* staje się tym, co graficzne (w szerokim sensie). Jeżeli bowiem wszelki znak jest określony jako struktura iterowalna, to tradycyjne rozróżnienie na znak dźwiękowy i znak pisany zaciera się. Oddajmy jednak głos samemu Derridzie: „Rozpatrzmy jakikolwiek element języka mówionego, jednostkę mniejszą lub większą. Pierwszym warunkiem jej funkcjonowania jest przynależność do pewnego kodu, ale wolałbym nie wprowadzać tu tego pojęcia, które nie wydaje mi się pewne; powiedzmy raczej, że jakaś tożsamość ze sobą tego elementu (znamię, znak itp.) powinna umożliwić jego rozpoznanie i powtórzenie. Przez wszystkie empiryczne zmiany tonu, głosu, itd., pomimo innego akcentu powinniśmy rozpoznać tożsamość danej formy znaczącej. Dlaczego ta tożsamość jest w sposób paradoksalny podziałem lub oddzieleniem się od siebie, dzięki czemu znak dźwiękowy staje się grafemem? Dlatego, że ta

⁴⁹ Ibid., s. 50, przyp. 1.

⁵⁰ J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., s. 55.

⁵¹ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, op. cit., s. 58.

⁵² V. Descombes, op. cit., s. 70.

jednostka formy znaczącej konstituuje się dzięki swojej iterowalności, powtarzalności pod nieobecność nie tylko przedmiotu jej odniesienia, co jest samo przez się zrozumiałe, ale również wszelkiego określonego elementu znaczonego lub aktualnej intencji znaczeniowej oraz w ogóle wszelkiej obecnej intencji komunikowania. To właśnie ta strukturalna możliwość odcięcia się od przedmiotu odniesienia lub elementu znaczonego (a więc komunikowania się i jego kontekstu) czyni, jak sądzę, z wszelkiego znamienia – nawet ustnego – grafem, czyli, jak powiedzielibyśmy, nie-obecną pozostałość różnicującego znamienia, odciętego od swojego rzekomego ‘wytwórcy’ czy źródła.”⁵³

Paradoksalnie, już w mowie tkwi element zapisu. Derrida mówi o pra-piśmie (*archi-écriture*), przeciwstawiając je temu, co graficzne w wąskim sensie. Pra-pismo, będąc indyferentne wobec potocznego rozróżnienia na mowę i pismo, ma znaczenie „formalnej struktury, narzuconej na zespół elementów znaczących”⁵⁴. Pra-pismo to rezultat uogólnienia klasycznego pojęcia pisma, uogólnienia, w następstwie którego pismo jest traktowane jako znak w ogóle (graficzny czy fonetyczny), jako „możliwość zapisu sensu (abstrakcyjnego) na zmysłowym podłożu (jakiegokolwiek by było)”⁵⁵. Przeciwieństwo między mową a pismem Derrida projektuje zatem w obręb pra-pisma, w ramach którego obydwie człony tego przeciwieństwa jawią się jako dwie modalności zapisu.

Nasuwa się tutaj pytanie: jak ma się gramatologizacja żywej obecności, „podstawowego pojęcia fenomenologii jako metafizyki”⁵⁶, do przeprowadzonej wcześniej przez Derridę, zwłaszcza w *Le problème de la genèse...*, jej temporalizacji? Wszak konsekwencją zarówno jednej, jak i drugiej jest zakwestionowanie lansowanego przez fenomenologię doświadczenia czystej, samotożsamej obecności

⁵³ J. Derrida, „Pismo i telekomunikacja”, przeł. J. Skoczylas, *Teksty* 1975, nr 3, s. 87.

⁵⁴ C. Gaudin, „Czego Derrida może nas nauczyć o Platonie”, przeł. K. Matuszewski, *Pismo Literacko-Artystyczne* 1989, nr 3, s. 54.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, op. cit., s. 111.

w imię źródłowej różnicy i nieobecności. Otóż wskutek temporalizacji różnica i nieobecność zostają ujęte jako ruch pierwotnej (nieredukowalnej) czasowości odraczającej w nieskończoność parując żywej obecności, natomiast w następstwie gramatologizacji – jako ruch ku przestrzenności czy zewnątrz w ogóle.

W Husserlowskiej teorii znaku to, co przestrzenne, znajduje się po stronie oznaki. Wbrew Husserlowi, który próbował oddzielić wyrażenie od oznaki, wszelki znak stanowi jednak – zdaniem Derridy – jedność gestu i percepcji. Pokazywanie (*zeigen*), to znaczy odniesienie do przedmiotu jako wskazywanie palcem tego, co postrzegane wzrokiem lub tego, co ma możliwość zjawienia się w takim naocznym spostrzeżeniu – poprzedza podział na oznakę i wyrażenie. Wszelka intencja znaczeniowa jest zawsze już zakorzeniona w geście, postrzeganiu. Stąd to, do czego odnosi się znak, jest *naocznie* wskazywane, i to wskazywanie stanowi o istocie znaku w ogóle, bez względu na to, czy jest to znak dyskursywny czy niedyskursywny, foniczny czy graficzny (w potocznym sensie tego przeciwstawienia). „*Zeigen* jest zawsze mniemaniem (*Meinen*), które przed-określa głęboką jedność istoty *Anzeigen* oznaki i *Hinzeigen* wyrażenia. Stąd znak (*Zeichen*) odsyłałby zawsze, w ostatniej instancji, do *Zeigen*, do przestrzeni, widzialności, do dziedziny i horyzontu tego, co przedstawione i projektowane, do fenomenalności jako *vis-à-vis* i uobecniania się, oczywistości czy intuicji, i to najpierw jako światła.”⁵⁷

Temporalizacja tego co źródłowe jest więc – zdaniem Derridy – nieodłączna od spacializacji. To, co źródłowe, należy zatem rozumieć począwszy od pisma, a pismo jest ruchem pierwotnej spacyj-temporalizacji tego, co obecne.

W świetle rozważań zawartych w tym artykule *dekonstrukcja nie jest operacją konceptualną, burzącą hierarchie pojęciowe czy też naruszającą retoryczne, metodologiczne lub architektoniczne wymogi dyskursu filozoficznego*. Derrida pozostaje bowiem wierny Husserlo-

⁵⁷ Ibid., s. 80.

wskiej idei „powrotu do rzeczy samej”. Stąd sytuuje on dekonstrukcję w sferze tego, co źródłowe (przedpojęciowe), przy czym w jego wykładni to co źródłowe nie jest czymś substancjalnym, lecz ma postać spacyj-temporalizacji właściwej pismu. W ten sposób Derridiańskie pismo (*archi-écriture*) należy do sfery źródłowej różnicy czy źródłowej reprezentacji, to znaczy rozspaja „rzeczy”, a nie jedynie pojęcia czy słowa. Ponadto gramatologia zapożycza od transcendentalizmu leksykę właściwego mu rozumowania. Pismo ma bowiem charakter źródłowy oraz stanowi swoiste *a priori*, *a priori* ontologiczne, to znaczy czyni *niemożliwym* zjawianie się „rzeczy samych” w pełnej obecności.

Piotr Łaciak
