

Piotr Łaciak

Dekonstruktywizm – teoria gry źródłowej czy pojęciowej?

Przedmiot niniejszego artykułu stanowi przedstawienie dekonstrukcji Jacques'a Derridy jako pewnej gry. W artykule rozróżnia się, biorąc pod uwagę ewolucję myśli Derridy oraz przyjmując fenomenologiczną wykładnię opcji: źródłowy – pojęciowy, grę źródłową i grę pojęciową, przy czym – należy tu zaznaczyć – dystynkcją tą nie posługiwał się sam Derrida. Przez „grę źródłową” autor artykułu rozumie grę *zaangażowaną ontologicznie*, toczącą się w obszarze *różnicy bytu i sensu*, znamionującą pewną relatywność poniżej progu tego, co werbalne – na poziomie *horyzontów konstytucji samych rzeczy*, relatywność w sensie braku oczywistości, wypływająca z nieadekwacji *cogito* i *esse*, implikującą nieokreśloność naocznego przebiegu doświadczenia; natomiast przez „grę pojęciową” – grę *niezaangażowaną ontologicznie*, bezprzedmiotową, toczącą się w obszarze *różnic semiologicznych*, ustanawiającą labilność na poziomie *horyzontów konstytucji pojęć*, labilność wykluczającą możliwość istnienia pojęć „samych w sobie”, odnoszącą każde pojęcie do innych pojęć przez systematyczny łańcuch różnic. Celem artykułu jest ukazanie ciągłości rozwoju myśli Derridy przez wykazanie, że gra pojęciowa jest konsekwencją gry źródłowej.

Biorąc pod uwagę ewolucję myśli Derridy, można wyróżnić trzy fazy jej rozwoju: fenomenologiczną, gramatologiczną (lub poststrukturalistyczną) i nie-filozoficzną (a właściwie nie-teoretyczną). Do pierwszej należą teksty stanowiące jeszcze swoisty komentarz do Husserlowskiej fenomenologii: *Le problème de la genèse dans la*

philosophie de Husserl (1990)¹, *Introduction à E. Husserl: L'origine de la géométrie* (1962); druga przyniosła rozprawy reinterpretujące klasyczne problemy filozoficzne przy użyciu pojęcia *znaku*, odpowiednio uogólnionego, zdefonetyzowanego i oczyszczonego z wszelkich metafizycznych presupozycji, degradujących znak do rzędu substytutu obecności, rozprawy takie jak: *La voix et le phénomène* (1967), *L'écriture et la différence* (1967), *De la grammatologie* (1967), *La dissémination* (1972), *Marges de la philosophie* (1972); trzecia zaowocowała tekstami stanowiącymi praktyczną realizację postulatów innego pisania, innego niż teoretyczne, tekstami mającymi znamiona postmodernistycznej literatury, między innymi: *Glas* (1975), *La vérité en peinture* (1978), *La carte postale...* (1980) czy *Memoires for Paul de Man* (1986).

W opinii części komentatorów, i to części przeważającej, której czołowymi przedstawicielami są tacy teoretycy jak: R. Rorty², J. Habermas³, P. de Man⁴ czy J. Culler⁵ – Derrida od początku swej kariery pisarskiej balansował pomiędzy filozofią a literaturą, by ostatecznie opowiedzieć się po stronie literatury i literackiego sposobu odczytywania tekstów filozoficznych, to znaczy takiego podejścia do filozofii, zgodnie z którym traktuje się ją jako pewien repertuar środków retorycznych oraz, jak u Nietzschego, stawia na równi z innymi odmianami pisarstwa. Ci komentatorzy już we wczesnych tekstach Derridy dostrzegają charakterystyczny dla jego późniejszej twórczości prymat literatury nad filozofią. Ponadto dla niektórych (np. dla Rorty'ego⁶) najbardziej atrakcyjny zdaje się być właś-

¹ Rok 1990 to jedynie data publikacji *Le problème de la genèse...* Rozprawa ta powstała już bowiem w latach 1953-1954, gdy Derrida był jeszcze studentem Ecole Normale Supérieure.

² Zob. R. Rorty, „Od ironicznej teorii do prywatnych aluzji: Derrida”, przeł. M. Kwiek, *Principia* 1994, t. X-XI, ss. 85-104.

³ Zob. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985.

⁴ Zob. P. de Man, „Semiologia a retoryka”, przeł. M.B. Fedewicz, *Pamiętnik Literacki* 1986, z. 2, ss. 269-284.

⁵ Zob. J. Culler, „Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich”, przeł. M.B. Fedewicz, *Pamiętnik Literacki* 1987, z. 4, ss. 231-272.

⁶ Por. R. Rorty, op. cit.

nie późny okres poglądów Derridy, okres, w którym mistrz dekonstrukcji zrzekł się dyskursu filozoficznego na rzecz pragmatystycznej techniki literackiego *biricolage'u*. Z tego względu dekonstrukttywizm umieszcza się zazwyczaj w nurcie szeroko rozumianej „rewolucji tekstualnej”. Takie spojrzenie na dekonstrukcję każe w niej widzieć, jak to czyni właśnie Rorty¹, swoisty nominalizm, w świetle którego jawi się ona jako zonglowanie pojęciami, porzucające Heideggerowski mit „prawdziwie ojczystego lub prawdziwie macierzystego języka”², mit „słów elementarnych”, dających dostęp do samego bycia. Z tego punktu widzenia dekonstrukcja jest po prostu, jak twierdzi J.H. Miller³, dyscypliną retoryczną, pozbawioną wszelkich rozstrzygnięć natury ontologicznej czy epistemologicznej.

Ten zwrot ku retoryce i literaturze, tak typowy dla późnego Derridy, ma jednak we wcześniejszej jego myśli charakter jedynie postulatu teoretycznego, jako że wczesny Derrida – na co zwracają uwagę inni komentatorzy, zwłaszcza R. Gasché⁴, Ch. Norris⁵, C. Gaudin⁶ czy V. Descombes⁷ – nawiązuje nie tyle do nietzscheańskich, ile kantowsko-husserlowskich tradycji filozofowania. Istotnie, w swoich najwcześniejszych tekstach, jeszcze z zakresu fenomenologii, Derrida ponawia Kantowskie pytanie o warunki możliwości nauki, obiektywności, prawdy. Z kolei w rozprawach reprezentujących już poststrukturalistyczny sposób myślenia nadal posługuje

¹ Ibid., s. 100 (przypis).

² J. Derrida, „Różnia”, przeł. J. Skoczylas, w: M. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 410.

³ J.H. Miller, „Krytyk jako gospodarz/żywiciel”, przeł. W. Kalaga, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. IV, cz. 2, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1992, s. 239.

⁴ Zob. R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge 1986.

⁵ Zob. Ch. Norris, „Dekonstrukcja, postmodernizm i filozofia: Habermasa krytyka Derridy”, przeł. J. Jarniewicz, S. Konopacki, w: B. Banasiak (red.), *Derridiana*, Kraków 1994, ss. 99-136.

⁶ Zob. C. Gaudin, „Zamknięcie tradycji filozoficznej: Derrida, eksplorator marginesów”, przeł. K. Matuszewski, w: *Derridiana*, op. cit., ss. 77-98.

⁷ Zob. V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1939-1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996, ss. 163-182.

się on leksyką transcendentального pytania o warunki możliwości. „Derridiańskie przedsięwzięcie – zauważa Gaudin – staje się w ten sposób zamysłem krytycznym jako odsłanianie warunków możliwości”¹. Ze względu na swój fenomenologiczny rodowód dekonstrukcja sytuuje się w obrębie Kantowskiej krytyki, którą wieńczy Husserl. Przy czym własne stanowisko Derrida określa mianem ultrascendentalizmu². Autor *De la grammatologie* posługuje się bowiem leksyką transcendentálną, to jest leksyką warunków możliwości, obracając ją jednocześnie przeciwko niej samej. Czyniąc to „odwraca – jak trafnie zauważa Lévinas – „pojęcia graniczne” we wstępne, brak w źródło, otchłań w warunek, dyskurs w miejsce, nawet te odwrócenia odwraca w przeznaczenie, oczyszczając pojęcia z ich ontycznego pogłosu, uwalniając je od alternatywy prawdy i fałszu”³.

Wracając do problemu ciągłości rozwoju myśli Derridy, wydaje się, że nie ma sprzeczności między filozoficzną a niefilozoficzną fazą tej myśli. Sam zwrot ku literaturze przygotowały bowiem teoretyczne rozprawy Derridy, charakterystyczne zarówno dla fenomenologicznego, jak i gramatologicznego okresu poglądów. Wszak już w *Introduction...* twórca gramatologii implicite odrzucił Husserlowski wymóg ścisłości i jednoznaczności, wymóg stawiany wypowiedzi filozoficznej – na rzecz pewnej relatywności, relatywności paralelnej do projektu dwuznaczności Joyce’a, którego dzieła uznał za reprezentatywny przykład wypowiedzi literackiej⁴. Dopiero jednak w swych tekstach „gramatologicznych” sformułował on *explicite* postulat pisania wyzwalającego labilność sensu, pisania właściwego literaturze. Jeżeli zaś weźmie się pod uwagę fakt, że postulat ten został wyrażony właśnie w języku teoretycznym, a wszelki język teoretyczny żąda ścisłości i jednoznaczności, a więc nie może stanowić jego praktycznej realizacji – to staje się zrozumiałe, dlaczego Derrida ostatecznie wyrzekł się tego języka, dlaczego musiał pisać

¹ C. Gaudin, op. cit., s. 91.

² Por. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 90.

³ E. Lévinas, „Zupełnie inaczej”, przeł. J. Skoczylas, *Teksty* 1975, nr 3, s. 94.

⁴ Por. J. Derrida, *Introduction à E. Husserl: L'origine de la géométrie*, Paris 1962, ss. 104-116.

inaczej i w ten sposób konsekwentnie, praktycznie realizować ów postulat.

Z powyższych wywodów wynika, że ciągłość rozwoju myśli Derridy w aspekcie opozycji: teoria/praktyka zarysowuje się wyraźnie. Ale czy obydwie teoretyczne fazy jego myśli: fenomenologiczna i gramatologiczna nie naruszają zarazem tej ciągłości? Innymi słowy, czy nie ma sprzeczności w ramach samej teorii dekonstrukcji, sprzeczności wynikającej z jej fenomenologicznego a zarazem semiologicznego rodowodu? Wszak fenomenologia i semiologia lansują całkowicie odmienne perspektywy badawcze. Fenomenologia jest filozofią źródłową, to znaczy filozofią powrotu do samych rzeczy, do tego, co przedpojęciowe, cieleśnie samoobecne, natomiast semiologia jest teorią znaku, a znak, będąc substytutem rzeczy, nie prezentuje nigdy przedmiotu osobiście, wskazuje jedynie nań pośrednio, nie przywodzi go – żeby posłużyć się fenomenologiczną terminologią – do żywej obecności. Jest rzeczą oczywistą, że tę żywą, źródłową obecność, absolut fenomenologiczny, Derrida zakwestionował już w *Le problème de la genèse...* i *Introduction...*, zmniejszając tym samym dystans między fenomenologią a semiologią, ale uczynił to w imię źródłowej różnicy (*différence originaire*). Czy zatem w tekstach tych nie zachował on fenomenologicznego rozróżnienia między tym, co źródłowe, a tym, co pojęciowe? Czy to, co Derrida nazwał później źródłową różnią (*différance originaire*), nie implikuje również tego rozróżnienia? Czy zasadnicza rozbieżność tradycji, do których sięga autor *De la grammatologie*, nie pozostawia śladu w samej teorii dekonstrukcji? Zdaniem C. Gaudina, dekonstrukcja, będąc rezultatem zderzenia fenomenologii z semiologią, ma właśnie charakter dwuznaczny: „Z pewnego punktu widzenia – pisze Gaudin – Derrida, który przychylnie patrzy na formalizm ślubujący filozoficzne ubóstwo, zbliża się do filozofów pojęcia. Wydaje się to zrozumiałe: przybierając formy systematyczne, dekonstrukcja jawi się jako prawdziwa walka z pojęciami, w których ukazać pragnie inną stronę: werbalny czy graficzny znak, gramatyczną strukturę. Lecz, z innego punktu widzenia, nic nie jest mu bardziej obce niż analityka pojęć i analityka sądów. Owe poszukiwane przezeń ‘a priori’ znajdowałyby się, gdyby ich status był rzeczywisty, poniżej progu tego, co estetyczne, w otchłaniach, gdzie możliwość doświad-

czenia zmysłowego znajduje dla siebie nie tyle solidny grunt, co ruchome piaski. Zakwestionowana zostaje sama możliwość możliwości: czyż sfera możliwości, choć tak trudno uchwytna w rozumieniu, nie stanowi nieusuwalnej ostoji tego, co daje się skonceptualizować?¹ W kontekście tej wypowiedzi Gaudina można zadać pytanie: czy dwuznaczność dekonstrukcji znamionuje jakąś zasadniczą sprzeczność w jej łonie, czy też jest wyrazem jej odmiennych, acz komplementarnych, aspektów.

Aby odpowiedzieć na pytanie zawarte w tytule artykułu, należy najpierw określić znaczenie predykatu źródłowy, jakim Derrida opatruje większość swych terminów. Otóż w najwcześniejszych jego tekstach: *Le problème de la genèse...* i *Introduction...*, to jest tekstach kontynuujących jeszcze, dość przewrotnie, fenomenologiczne tradycje filozofowania – źródłowy to tyle, co przedpojęciowy, a tym samym przedznakowy, to znaczy sięgający natury samych rzeczy. W okresie przedgramatologicznym Derrida pozostaje jeszcze bowiem wierny Husserlowskiej idei źródłowości, przy czym, jak już zasygnalizowaliśmy, źródłowość rozumie już dyferencjalnie, a nie substancjalnie. Szczególnie w *Le problème de la genèse...* twórca dekonstruktywizmu kładzie szczególny nacisk na pierwszeństwo tego, co źródłowe, przed tym, co pojęciowe.² W późniejszych tekstach Derridy, właściwie począwszy od *La voix et le phénomène*, źródłowość nabiera znaczenia ściśle gramatologicznego i służy charakterystyce dekonstruktywistycznych „niby-pojęć”, jak różnica (*différance*) czy pra-pismo (*archi-écriture*) – przez zakwestionowanie klasycznej teorii znaku, w myśl której znak jest symbolicznym przedstawieniem nieobecnej rzeczy, to znaczy przedstawieniem wtórnym i doraźnym wobec pierwotnej, brakującej obecności rzeczy: „Gdyby podać w wątpliwość ów charakter doraźnego i wtórnego substytutu – pisze Derrida w *Marges de la philosophie* – można

¹ C. Gaudin, op. cit. s. 91 n.

² J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris 1990, ss. 21-27.

byłoby zapewne dostrzec coś na kształt źródłowej różni¹. Źródłowy w sensie gramatologicznym to tyle, co pierwotnie znakowy, bezprzedmiotowo znakowy, to znaczy nie istniejący przed lub poza znakiem.

Nietrudno zauważyć, że tych dwóch znaczeń terminu źródłowy nie można ze sobą uzgodnić, jako że źródłowy w sensie gramatologicznym to nieźródłowy w sensie fenomenologicznym i *vice versa*. W niniejszym artykule źródłowość ma oczywiście sens jednoznaczny, będąc synonimem tego, co przedpojęciowe, a tym samym tego, co przedznakowe. Aby w ogóle można było postawić pytanie sformułowane w tytule tego artykułu, należy bowiem zachować, przynajmniej metodologicznie, dystynkcję tego, co źródłowe, i tego, co pojęciowe (czy symboliczne).

Dystynkcja ta przywodzi niewątpliwie na myśl fenomenologiczną zasadę wszystkich zasad sformułowaną przez Husserla.² Zasada ta głosi, że uprawomocnieniem wszelkiego poznania jest źródłowo prezentująca naoczność, a archetypiczną formą naoczności jest naoczność spostrzeżeniowa, to znaczy naoczność samych rzeczy, jawiących się jako bezpośrednio obecne. Treść naoczna w sensie nieukształtowanego materiału zmysłowego stanowi jedynie hyletyczną warstwę świadomości. Oprócz niej Husserl w świadomości wyróżnia też warstwę neotyczną – warstwę intencjonalnych ujęć przedmiotowych, pustych domniemań (intencji) wymierzonych w przedmiot, które nadbudowują się nad treściami zmysłowymi i nadają im sens. Uprawomocnienie poznania, o którym mówi fenomenologiczna zasada zasad, dokonuje się przez wypełnienie tych pustych domniemań naoczną treścią.

W świetle fenomenologii przedmiot, który pokazuje się we własnej osobie, daje się uchwycić bezpośrednio i opisać w swej fenomenalnej konkretności w aktach intuicji. Jedynie akty intuitywne, będąc aktami wypełnionymi naoczną treścią, są aktami poznawczymi, nie są zaś nimi akty sygnitywne (symboliczne), a samo poznanie można

¹ J. Derrida, „Różnia”, op. cit., s. 384.

² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 73 n.

określić jako syntezę identyfikacji, to znaczy zgodność tego co, mniemane, z tym co dane naocznie, zgodność fundująca jednoznaczność i ścisłość dyskursu filozoficznego.¹ Jak pisze Lévinas „powrót do aktów, w których objawia się intuitywna obecność rzeczy, jest w istocie powrotem do rzeczy”². Rzeczy nie są przy tym w fenomenologii rozpatrywane w swej realności, lecz jedynie w wartości noematywnej jako jednostki sensu, jako odpowiedniki mniemających je aktów świadomości, to znaczy są ujmowane tak, jak nam się jawią, nie stanowią zatem bytu w sobie, lecz byt dla nas, byt jako sens, implikujący z konieczności świadomość jako pole nadawania sensu.

Synteza identyfikacji jest więc w istocie syntezą bytu i sensu. Stąd sens fenomenologiczny nie jest sensem językowym, lecz sensem przedmiotowym, danym intuitywnie, wypełnionym naoczną treścią i jako taki zachowuje pierwszeństwo przed wszelkimi językiem, przed wszelkimi pojęciami rozumianymi jako puste domniemanie przedmiotowe, które należy tak tworzyć, aby były z nim zgodne. Innymi słowy, tworzenie pojęć zakłada naoczne uchwycenie przedmiotów jako jednostek sensu, dzięki czemu pojęcia mają wartość przedmiotową. „Jednym z podstawowych dążeń fenomenologów – pisze R. Ingarden – jest umieć – we wszelkich możliwych sferach przedmiotów – widzieć przedmiot i jego właściwości dokładnie w takich danych bezpośrednich, w jakich on się jawi w doświadczeniu, tudzież same te dane widzieć akurat takimi, jakimi one są same w sobie i dopiero na podstawie naocznego obcowania z przedmiotem tworzyć o ile możliwości jasne i adekwatne pojęcia, a nie pozostawać w dziedzinie pojęć o przedmiotach albo też dopiero za pośrednictwem pojęć – na ślepo ukrytych i nie skontrolowanych – docierać do przedmiotów i ujmować je *sub specie* tych pojęć.”³ Pod tym względem zgodne jest dążenie fenomenologów z postulatem H. Bergsona: „od przedmiotów do pojęć, a nie od pojęć do przedmiotów”.

¹ Por. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, 2 Teil, Halle 1922, ss. 32-36.

² E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, s. 115.

³ R. Ingarden, „Dążenia fenomenologów”, w: idem, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 299 n.

Zgodnie z fenomenologiczną zasadą zasad, dopóki akt pozostaje samym tylko domniemaniem, intencją bez naoczności, dopóty synteza bytu i sensu jest niespełniona: akt nie objawia rzeczy, to znaczy funkcjonuje bez odniesienia do aktualnej przedmiotowości. Innymi słowy, akt wówczas jedynie mniema przedmiot, nie przywołując go do żywej obecności. Puste (nienaoczne) domniemania są charakterystyczne do intencji sygnitywnych. Myślenie, które na nich poprzestaje, stacza się na manowce myślenia werbalnego, pozbawionego naocznego kontaktu z rzeczami, myślenia abstrakcyjnego, z istoty nieścisłego i niejednoznacznego, to znaczy takiego myślenia, któremu przeciwstawił się Husserl, formułując hasło powrotu do samych rzeczy oraz występując z postulatem ścisłości i jednoznaczności.

Fenomenologiczna zasada wszystkich zasad postuluje zatem adekwatną naoczność, objawiającą w pełni rzeczy, wykluczającą możliwość wszelkiego błędu, wszelkiej nieścisłości czy dwuznaczności, to znaczy postuluje całościowe identyfikacje tego, co mniemane, z tym, co dane naocznie, ale sam Husserl przyznaje, że taka adekwatna naoczność, zarówno w wypadku prezentacji rzeczy, jak i ujęcia jedności strumienia przeżyć, jest możliwa jedynie jako idea w sensie Kantowskim¹, a w konsekwencji *realiter* identyfikacje są zawsze częściowe i jako takie są źródłem nieścisłości i niejednoznaczności, a zarazem pozostawiają możliwość, przynajmniej w wypadku prezentacji rzeczy, innego przebiegu doświadczenia, to znaczy możliwość zawodu, niezgodności intencji z naocznością.

¹ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, op. cit., s. 260 nn., 469 n. Wraz z Kantowskim pojęciem *idei* pojawia się w fenomenologii temat nieadekwacji, ponieważ to właśnie „każda niezupełna prezentacja [...] kryje w sobie pewne prawidło idealnej możliwości jej uzupełnienia”, *ibid.*, s. 490). Należy tu zaznaczyć, że nieadekwatne są nie tylko spostrzeżenia transcendentne, w których są dane rzeczy rozciągle, lecz również – w pewnym stopniu – spostrzeżenia immanentne, w których są dane same przeżycia. Określając istotę tej nieadekwacji, Husserl w wypadku spostrzeżeń transcendentnych mówi o *nieskończonym* kontinuum przejawów rzeczy, a w wypadku percepcji immanentnych – *nieograniczonym* horyzoncie strumienia przeżyć, w jakim takie percepcje zachodzą, a tego, co nieskończone czy nieograniczone – o czym będzie jeszcze mowa – nie może zinterioryzować żadna naoczność: ani transcendentna, ani immanentna.

Stąd, odwołajmy się jeszcze raz do Lévinasa, „zwrot do myślenia intuitywnego – do *Erfüllung* przeciwstawionego myśleniu sygnitywnemu – nie kładzie kresu tym dwuznacznościom, które zagrażają wszelkiemu widzeniu skierowanemu na przedmiot”¹. Derrida zastanawia się nad statusem idei w sensie Kantowskim w fenomenologii. Według Husserla idei tej przysługuje pewna niewątpliwość dania, ale jest to niewątpliwość bez naocznej oczywistości. „Jest właśnie szczególnym rysem ideacji – pisze Husserl – stanowiącej ujrzenie Kantowskiej ‘idei’, ideacji, która dlatego rości sobie pretensje do naocznej oczywistości (*Einsichtigkeit*), że adekwatne określenie jej treści [...] jest nieosiągalne”². W tym właśnie miejscu Derrida odkrywa podstawową aporię fenomenologii, aporię, która, przywołując do granic tego, co Husserl nazywa zasadą wszystkich zasad.

Z jednej strony, zdaniem Derridy, niewątpliwość dania Kantowskiej idei jest, paradoksalnie, „niewątpliwością” bez materialnie określonej oczywistości”³. Jedyne bowiem forma tej idei jest nam niewątpliwie dana, i to dana w postaci horyzontu, a horyzont to sfera tego, co nie jawi się źródłowo, co jest współdane, tylko domniemywane, co jednak zawsze towarzyszy źródłowo prezentującemu przeżyciu w charakterze czegoś presumpcyjnego. Pojęcie horyzontu zakłada, że wszelkie doświadczenie przybiera postać nieokreślonego otwarcia. Jego rdzeniem jest żywa obecność, która nie tylko zachowuje w retencji to, co minione, ale również zapowiada w protencji to, co ma dopiero nastąpić. Stąd jedność doświadczenia w ogóle może być dana jedynie w formie horyzontu (presumpcyjnego antycypowania), jako „strukturalnego określenia wszelkiej nieokreśloności materialnej”⁴. Horyzont jako to, co nieskończenie otwarte i ogólne, nie istnieje zatem poza doświadczeniem, lecz „jest zawsze – pisze Derrida – wirtualnie obecny we wszelkim doświadczeniu”⁵. Pojęcie horyzontu jest w Husserlowskim transcendentali-

1 E. Lévinas, *En découvrant...* op. cit, s. 115.

2 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, op. cit., s. 261 n.

3 Por. J. Derrida, *Introduction...*, op. cit., s. 154.

4 *Ibid.*, s. 123.

5 *Ibid.*

zmie fundamentalne. Pojęcie to – zdaniem twórcy dekonstruktywizmu – „przekształca [...] abstrakcyjny warunek krytycyzmu w nieskończoną konkretną potencjalność, która była w nim skrycie założona”¹. To właśnie idea tego, co nieskończone a zarazem konkretne, pozwala Husserlowi uniknąć Kantowskiego formalizmu, zachowując jednocześnie pytanie krytyczne Kanta.² W ten sposób fenomenologia przekracza ten formalizm, godząc temporalność doświadczenia z uniwersalną apriorycznością.

Z drugiej jednak strony, idea w sensie kantowskim jest, zdaniem Derridy, ostatnią rzeczą, jaką fenomenolog może uchwycić i opisać. Idea ta jest ideą nieskończoności, a „nieskończoność – przynajmniej sam Husserl – zasadniczo nie może być dana”³. W ten sposób treść idei kantowskiej, tj. sama nieskończoność wymyka się intuicji.⁴ Z tej przyczyny nie istnieje fenomenologia idei. Idea, w przeciwieństwie do *eidosu*, który jest przedmiotem dającym się określić i uchwycić w naoczności – jest *epekeina tes usias* to znaczy „jest ona tylko otwarciem bytu na światło jego fenomenalności, światłem światła, słońcem słońca widzialnego, słońcem zakrytym, które pokazuje, nie ukazując się”⁵. Stąd idea nie jawi się w oczywistości, lecz jest możliwością oczywistości, horyzontem wszelkiej intuicji. Paradoksalnie, idea jest polem czystej (nienaocznej) intencji pozbawionej odniesienia do jakiegokolwiek określonego przedmiotu, jest, konkluduje Derrida, intencją bez intuicji, intencją pustą, która jednak funduje wszelką intuicję fenomenologiczną.⁶

Idea Kantowska – według autora *De la grammatologie* – implikuje koincydencję tego, co aprioryczne, i tego, co teleologiczne, jako że Husserl nazywa ją *telosem* (*telosem* określoności nieskończonego procesu dania czegokolwiek), a w swych późnych tekstach – *Bogiem*, a wówczas *ideę* należy pisać przez duże I. Dlatego też nawet Bogu nie przysługuje ponadhoryzontalny ogląd rozumiany jako całościowo-

1 Ibid.

2 Por. J. Derrida, *Le problème de la genèse...*, op. cit., s. 99 n.

3 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii*, op. cit., s. 470.

4 Por. J. Derrida, *Introduction...*, op. cit., s. 153.

5 Ibid., s. 159.

6 Ibid., s. 153 n.

wa identyfikacja tego, co mniemane, z tym, co dane naocznie, a tym samym ogląd implikujący tożsamość bytu i sensu. „*Idea w sensie kantowskim* [...] oznacza – pisze Derrida – nieskończone przekraczanie pewnego horyzontu, który z racji konieczności istoty absolutnej, absolutnie zasadniczej i nieredukowalnej sam nigdy nie będzie mógł stać się przedmiotem czy też zostać wypełniony, wyrównany przez naoczność przedmiotu. Nawet przez Bożą naoczność.”¹ Tak więc Bóg również nie dysponuje adekwatną naocznością, interioryzującą zewnętrzną w totalnej resumpcji sensu. Husserlowski Bóg – argumentuje Derrida – nie oznacza przecież transcendencji rzeczywistej, lecz jest „nazwą horyzontu horyzontów i *Entelechii* samej historyczności transcendentalnej”². *Entelechii* – z racji nieskończoności horyzontów – bez eschatologicznego spełnienia, i właśnie dlatego „boskość ta – zaznacza Descombes, komentując poglądy Derridy w tej materii – odsyłana jest nieskończenie w przyszłość”³. Z tego wynika, konkluduje Descombes, że „tożsamość bytu (implikująca tutaj *bycie przeszłe* – *avoir été*) i sensu nie jest nigdy dana dzisiaj, lecz ‘w nieskończoność’”⁴. Stąd adekwatna naoczność, objawiająca w pełni rzeczy jako samoobecne, ma charakter *telosu* usytuowanego w nieskończoności, a w konsekwencji sama fenomenologia może być filozofią jedynie *prawnie*, „gdyż faktycznie [...] nie może stać się filozofią z braku możliwości ugruntowania się na naoczności owego *telosu*”⁵.

W tym kontekście Derrida mówi o *źródłowej różnicy bytu i sensu, faktu i prawa* lub o *źródłowym opóźnieniu*⁶, ponieważ w jego filozofii różnica (*différence*), nawiązując do podwójnego znaczenia czasownika *différer* – oznacza zarówno moment braku tożsamości, jak i odwleczenie. W obszarze tej źródłowej różnicy czy źródłowego opóź-

¹ J. Derrida, „Przemoc i metafizyka”, przeł. K. Matuszewski i P. Pieniążek, w: idem, *Pismo filozofii*, Kraków 1992, s. 176.

² J. Derrida, *Introduction...*, op. cit., s. 164.

³ V. Descombes, op. cit., s. 173.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. (przypis).

⁶ J. Derrida, *Introduction...*, op. cit., s. 170 n.

nienia toczy się źródłowa gra, *gra na zwłokę-o-różnicę*.¹ Określając naturę tej gry, Lévinas w swym eseju o filozofii Derridy pisze: „Gra tocząca się w szczelinach *bytu*, gdzie ośrodki grawitacji nie są takie same jak w świecie. Ale czy ośrodki w ogóle istnieją? Czy istnieje grawitacja? Czy istnieje? Wszystko jest zupełnie inaczej, jeśli w ogóle możemy jeszcze mówić o byciu.”² W ten sposób Derrida w *żywą obecność* wszczepia pierwiastek nieobecności i różnicy, implikującej ciągłe rozmijanie się bytu z sensem.

Jakie są *konsekwencje* źródłowej różnicy bytu i sensu? Zaczniemy od sensu. Otóż Derrida, formułując koncepcję źródłowej różnicy, kwestionuje zasadę źródłowości sensu, głosząc, że sens jest zawsze sensem *czegoś*, zasadę ustanawiającą dystynkcję między intencją sygnitywną a intencją intuitywną, resp. pojęciem a sensem przedmiotowym. W fenomenologii substratem zjawiania się sensu, to jest *bytem* sensu jest samoprezentująca się rzecz lub fakt a znaczy to, że sens nie będący sensem faktu nie ma wartości przedmiotowej. Sens wykorzeniony ontologicznie, pozbawiony możliwości bycia sensem czegoś staje się zatem pustym pojęciem, pojęciem nie odnoszącym się do żadnego przedmiotu, nie odsyłającym do żadnej oczywistości źródłowej. Stąd ontologiczne wykorzenienie sensu implikuje również degradację samych pojęć do form pozbawionych odpowiednika w rzeczach, to znaczy prowadzi do odrzucenia *realizmu pojęciowego*. Konsekwencją rozminięcia się sensu z bytem, byłyby zatem *formalizm pojęciowy*.

A co z drugą stroną medalu, samym bytem, który w ten sposób został ogołocony z wszelkiego sensu i tym samym pozbawiony możliwości zjawiania się? Wszak to właśnie dzięki sensowi byt ma możliwość zjawiania się i właśnie dlatego nie można naocznie uchwycić ani nazwać bytu niezależnie od sensu. Otóż byt nie identyfikujący się z sensem staje się *czystą faktycznością* czy *pierwotnym faktem*, to znaczy przestaje być bytem dla nas.³ *Konsekwencją*

¹ Por. E. Lévinas, *Zupełnie inaczej*, op. cit., s. 96.

² Ibid., s. 96 n.

³ Por. J. Derrida, *Le problème de la genèse...*, op. cit., s. 31; V. Descombes, op. cit., ss. 171-174.

rozminięcia się bytu z sensem, czyli ogołocenia bytu z wszelkiego sensu, byłby zatem *empiryzm*.

Na podstawie przeprowadzonych analiz jest jasne, że zakwestionowanie zasady źródłowej jedności bytu i sensu nie idzie w parze z negacją samej źródłowości. Formalizm pojęciowy i empiryzm to jedynie konsekwencje źródłowej różnicy. Sama źródłowa różnica jest właśnie różnicą niepojęciową a zarazem nieempiryczną, grą znamionującą labilność w przestrzeni odstawania bytu od sensu, a ta gra odznacza się *koniecznością*, i to nie koniecznością w sensie determinacji empiryczno-historycznych czy też koniecznością odpowiadającą wymogom semantycznym, retorycznym lub architektonicznym języka, lecz koniecznością *eidetyczną*, to znaczy prawem istotnościowym i *a priori* poprzedzającym wszelkie fakty, wszelki język, wszelkie pojęcia oraz przewodzącym im. Gra źródłowa sięga zatem głębiej niż wszelki formalizm pojęciowy, niż wszelki empiryzm. Z tej przyczyny nie jest ona wyrazem relatywizmu historycznego. Intencje Derridy znakomicie oddaje Lévinas, twierdząc, iż znajdujemy się już u „kresu prawd wiecznych, których agonii i konwulsyjnych podskoków nie mogą sobie nawet wyobrazić ani empiryzm, ani relatywizm historyczny”¹. Z drugiej strony, to właśnie gra źródłowa otwiera możliwość wszelkich gier pojęciowych, wszelkiego relatywizmu historycznego. Jeżeli bowiem ośrodki grawitacji nie istnieją na poziomie tego, co źródłowe, a tym samym na poziomie tego, co eidetyczne, a zasady (tu raczej należałoby mówić o „zasadach nie-zasad”) obowiązujące na tym poziomie są wiążące dla porządku pojęć oraz porządku faktów, to obydwa te porządki są również pozbawione takich ośrodków.

Formułując teorię źródłowej różnicy bytu i sensu, Derrida zachowuje więc fenomenologiczną dystynkcję między tym, co źródłowe, a tym, co pojęciowe. Sama gra źródłowa przekracza zatem alternatywę formalizmu i empiryzmu. Formalizmu, ponieważ toczy się

¹ E. Lévinas, *Zupełnie inaczej*, op. cit., s. 98.

poniżej progu tego, co konceptualne, empiryzmu, gdyż respektuje rozróżnienie istoty i faktu. Czy odstąpiwszy od fenomenologii, Derrida nie stanął jednak w swych późniejszych tekstach przed koniecznością wyboru między formalizmem pojęciowym a empiryzmem, dwiema konsekwencjami gry źródłowej? Czy przyjąwszy postać gramatologii, dekonstrukcja nie popada w formalizm?

Zastanówmy się najpierw nad stosunkiem Derridy do empiryzmu. W zachodniej myśli empiryzm był – zdaniem autora *De la grammatologie* – zawsze określany jako nie-filozofia, a nic nie może bardziej wstrząsnąć filozofią niż wtargnięcie w nią tego, co próbowała ona wykluczyć ze swego wnętrza. Derrida oddaje sprawiedliwość empiryzmowi: „Pod warstwą naiwnych historycznych przejawów empiryzmu należy też dostrzec głębię jego intencji. Jest nią *sen* o myśli czysto *heterologicznej* u swych źródeł. O *czystej* myśli *czystej różnicy*. Empiryzm jest jej filozoficznym imieniem, metafizycznym wyrazem jej roszczeń i jej skromnym metafizycznym spełnieniem. Mówimy: *sen*, ponieważ znika on *w ciągu dnia* i wraz z wzejściem języka.”¹ I właśnie dlatego Derrida nie ulega pokusie empiryzmu. Pierwotny fakt jest bowiem tym, co absolutnie inne, co opiera się wszelkiej totalizacji poznawczej, wszelkiemu *a priori*, co jest wyzute z wszelkiego sensu, a w konsekwencji jest tym, o czym *nie można nawet mówić*. Empiryzm graniczy zatem z przedfilozoficznym irracjonalizmem. Przestając rozpatrywać fakt w jego funkcji fenomenologicznej jako sens, staczamy się w jakieś pozytywistyczne *przed*. Poza tym empiryzm jest wyrazem filozoficznej nieodpowiedzialności, ponieważ fakt nie ma mocy uzasadniającej.² Na podstawie faktów nie można bowiem uzasadnić czy dowieść żadnego twierdzenia ogólnego wyrażającego jakieś prawo istotnościowe. Fakty mogą jedynie, w charakterze przykładów, potwierdzić to prawo. „Samo pojęcie faktu pierwotnego – pisze Descombes, komentując stosunek Derridy do empiryzmu – jest filozoficzną nieodpowiedzialnością, empirysta nie może bowiem odpowiadać za swój fakt, to znaczy odnieść go do jeszcze bardziej pierwotnego prawa.

¹ J. Derrida, „Przemoc i metafizyka”, op. cit., s. 219 n.

² Ibid., s. 188 (przypis), 219-221; Idem, „Różnia”, op. cit., s. 380

Empirysta jawi się więc jako barbarzyńca, który wyobraża sobie, że siła tworzy prawo [...] Rozróżnienie tego, co aprioryczne, i tego, co empiryczne, musi być utrzymane, gdyż stawianie pytań nie powinno się nigdy zatrzymać.”¹

Twórca dekonstruktywizmu nie przyjmuje więc empiryzmu, jest mu bliższy formalizm pojęciowy. Formalizm ten jest, jak już zasygnalizowaliśmy, konsekwencją źródłowej różnicy bytu i sensu, a jeżeli chodzi o ewolucję myśli Derridy, to stanowi on w wymiarze gramatologicznym dopełnienie dokonanej przezeń w *Le problème de la genèse... i Introduction...* dekonstrukcji fenomenologii. Przeprowadzając tę dekonstrukcję, Derrida odrzucił bowiem jedynie realizm pojęciowy. Sens wykorzeniony ontologicznie, nie będący sensem źródłowym, lecz mający charakter pustego pojęcia, zachowuje jednak nadal możliwość funkcjonowania przed lub poza systemem językowym. Ontologiczna degradacja sensu nie wyklucza bowiem możliwości istnienia transcendentального znaczonego, znaczonego presemiotycznego, jako że odrzucenie realizmu pojęciowego nie wyklucza przyjęcia konceptualizmu. Taki jest ostateczny wydzźwięk teorii znaku F. de Saussure’a, pozbawionej ontologicznego dylematu przedmiotu. W ramach tej teorii zachowuje się bowiem ściśle rozróżnienie między znaczącym (*signifiant*) i znaczoną (*signifié*) i jednocześnie stawia się znak równości między znaczącym a pojęciem, dopuszczając możliwość istnienia pojęcia „samego w sobie”, obecnego bezpośrednio w myśli, niezależnie od systemu językowego.² Derrida nie jest jednak konceptualistą, lecz nominalistą. Nominalistyczne stanowisko Derridy jest przy tym charakterystyczne dla gramatologicznego okresu jego poglądów. To właśnie w ramach gramatologii kwestionuje on bowiem możliwość istnienia jakiegoś presemiotycznego znaczonego, umykającego grze pojęciowej, jaką konstytuuje język i – *a fortiori* – pismo. „Pojęcie znaczone – pisze autor *De la grammatologie* – nie jest nigdy obecne samo w sobie, obecnością wystarczającą, która odsyłałaby tylko do

¹ V. Descombes, op. cit., s. 169.

² Por. J. Derrida, *Pozycje* (fragmenty), przeł. B. Banasiak, *Colloquia Communia* 1988, nr 1-3, s. 291.

samej siebie. Wszelkie pojęcia są wpisane na mocy swojego prawa i w sposób istotny w pewien łańcuch lub system, w ramach którego odsyłają do czegoś innego, do innych pojęć przez systematyczną grę różnic. Taka gra, różnica (*différance*) nie jest już wówczas po prostu pojęciem, ale możliwością pojęciowości, możliwością procesu i systemu pojęciowego w ogóle.¹ Ta gra, o której pisze Derrida, implikując różnice pojęciowe, toczy się właściwie w obszarze różnic semiotycznych, a te konstytuują całość znaku, a więc nie tylko jego warstwę pojęciową (znaczone), ale również materialną (znaczące). Co więcej, ta gra otwiera możliwość takiej formy stosunku między znaczącym a znaczącym, w której pojęcie (znaczone) nie zachowuje już bezwzględnego prymatu nad znaczącym, lecz z konieczności do niego odsyła. Na mocy tej gry sens ulega degradacji semiotycznej czy gramatologicznej. Zdaniem Derridy, to właśnie nadejście pisma oznacza bowiem nadejście gry, a gra wyklucza możliwość istnienia transcendentnego znaczonego, wpisując wszelkie znaczone w system różnic oraz elementów znaczących. „Gra różnic zakłada w rzeczywistości – pisze autor *Positions* – syntezę i odesłania, które nie pozwalają, by w jakimkolwiek momencie, w jakimkolwiek sensie prosty element był sam w sobie *obecny* i odsyłał jedynie do samego siebie. Czy to w porządku dyskursu mówionego, czy dyskursu pisanego, żaden element nie może funkcjonować jako znak nie odsyłający do innego elementu, który sam nie jest po prostu obecny. Powiązanie to powoduje, że każdy ‘element’ – fonem czy grafem – konstytuuje się w oparciu o ślad, jaki pozostawiają w nim inne elementy łańcucha czy systemu.”² W ten sposób gra znamionuje ruch języka, w którym znaczone zawsze funkcjonuje jako znaczące: „Nie ma znaczonego, które umyka [...] grze znaczących odesłań, jaką konstytuuje język”³.

Z powyższych wywodów wynika, że gramatologiczna dekonstrukcja filozofii *implikuje* dekonstrukcję fenomenologii, stanowiąc jej dopełnienie a zarazem powtórzenie. Wszak gramatologia czy-

1 J. Derrida, *Różnica*, op. cit., s. 386.

2 J. Derrida, *Pozycje*, op. cit., s. 300 n.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., s. 16.

niąc swym przedmiotem sens wykorzeniony ontologicznie, *potwierdza w wymiarze semiotycznym źródłową różnicę bytu i sensu*, to znaczy w tym wymiarze, w którym obowiązuje zasada źródłowości w sensie pierwotności znaku, zasada: nie istnieje nic przed lub poza znakiem. To właśnie znak, a w szczególności znak pisany, stwarza możliwość funkcjonowania sensu pod nieobecność przedmiotu. Powołując się na Husserla, Derrida wyróżnia dwa typy nieobecności przedmiotowej, jaką implikuje język i *a fortiori* pismo: nieobecność przedmiotu danego naocznie oraz nieobecność przedmiotu w ogóle. Nieobecność przedmiotu danego naocznie jest zrozumiała sama przez się. Objasniając ten typ nieobecności, Derrida pisze: „Powiedzenie, którego przedmiot nie jest niemożliwy, ale tylko możliwy, może być wygłaszane i wysłuchiwane bez względu na obecność jego rzeczywistego przedmiotu (przedmiotu jego odniesienia) czy to wobec wytwórcy powiedzenia, czy to wobec jego odbiorcy. Jeśli, nie patrząc w okno, powiadam: ‘Niebo jest niebieskie’, powiedzenie to będzie zrozumiałe (powiedzmy na razie – komunikatywne), nawet jeśli mój rozmówca nie widzi nieba, nawet jeśli ja sam go nie widzę, jeśli widzę je niewyraźnie, jeśli się mylę lub pragnę zmylić mojego rozmówcę.”¹ Należy tu dodać, że nieobecność przedmiotu danego naocznie ma miejsce jedynie wówczas, gdy operując wyrażeniami nie wypełniamy intencji znaczeniowej *żadną* naoczną treścią. Wszak nie patrząc w niebo, mogą sobie je wyobrazić. Spełniam wtedy akt intuitywny, przedmiot jest nie tylko mniemany, ale również dany naocznie, przy czym nie jest dany *osobiście*, lecz jedynie „w obrazie”. Tak więc nieobecność przedmiotu danego naocznie jest właściwa jedynie intencjom sygnitywnym. Jeżeli zaś chodzi o nieobecność przedmiotu w ogóle, to Derrida podaje Husserlowskie przykłady wyrażen pozbawionych przedmiotowego znaczenia, *a priori* bezprzedmiotowych, jak na przykład: *kwadratowe koło*. „W obu wypadkach – konkluduje twórca gramatologii – kryzys sensu (nie-obecność w ogóle, brak obecności jako nieobecność przedmiotu odniesienia, postrzeżenia lub sensu aktualnej intencji znaczeniowej) jest zawsze związany z podstawową możliwością pisma;

¹ J. Derrida, „Pismo i telekomunikacja”, przeł. J. Skoczylas, *Teksty* 1975, nr 3, s. 88.

kryzys ten nie jest czymś przypadkowym, faktyczną i empiryczną anomalią języka mówionego, ale jest również możliwością pozytywną i 'wewnętrzzną' strukturą skrywania przez pewną zewnętrżność.¹

Pismo Derrida określa jako strukturę iterowalną, strukturę konstytuującą przez rozszczepianie, dyslokację, dekontekstualizację, strukturę bezosobową, znamionującą możliwość a właściwie konieczność funkcjonowania znaków niezależnie od zjawiania się rzeczy. „To właśnie ta strukturalna możliwość – pisze Derrida – odcięcia się od przedmiotu odniesienia lub od elementu znaczonego (a więc od komunikowania się i jego kontekstu) czyni, jak sądzę, z wszelkiego znamienia – nawet ustnego – grafem, czyli [...] nie-obecną pozostałość różnicującego znamienia, odciętego od swojego rzekomego 'wytwórcy' czy źródła. Rozciągnę to prawo na wszelkie 'doświadczenie' w ogóle, jeżeli zgodzimy się, że nie istnieje doświadczenie czystej obecności, lecz tylko łańcuchy różnicujących znamion.”²

Husserlowski sens źródłowy (sens przedmiotowy) ulega w ujęciu Derridy podwójnej degradacji: ontologicznej i semiotycznej – stosownie do dwojakiego rozumienia gry. Po pierwsze, na mocy gry źródłowej, jaką implikuje różnica bytu i sensu, wszelki sens przestaje być sensem przedmiotu, to znaczy zostaje wykorzeniony ontologicznie. Po drugie, na mocy gry pojęciowej, jaką implikują różnice semiologiczne, wszelki sens zostaje odniesiony do języka i *a fortiori* pisma, a w konsekwencji przyjmuje status znaczonego, które konstytuuje się w sieci intertekstualnych relacji. Derrida zachowuje zatem, przynajmniej *implicite*, rozróżnienie między tym, co źródłowe a tym, co pojęciowe, respektując, dość przewrotnie, zasadę, że to, co źródłowe poprzedza to, co pojęciowe oraz przewodzi mu. W ten sposób między dwoma określeniami dekonstrukcji – *jako gry źródłowej i jako gry pojęciowej* – nie ma sprzeczności: *gra pojęciowa implikuje grę źródłową*. Ponadto gra pojęciowa jest konsekwencją

¹ Ibid., s. 89.

² Ibid., s. 87 n.

odstawania bytu od sensu – właściwego grze źródłowej. Innymi słowy, źródłem pojęciowej labilności sensu (Derrida powiedziałby: *dyseminacji*) jest jego wykorzenie ontologiczne.

Piotr Łaciak
