

Piotr Łaciak

Jacques'a Derridy dehumanizacja fenomenologii

Jacques Derrida pod koniec lat sześćdziesiątych wystąpił z krytyką logo–fono–centrycznych podstaw zachodniej kultury, projektując jednocześnie ogólną naukę o piśmie, gramatologię, naukę pozbawioną wszelkich metafizycznych presupozycji dewaloryzujących pismo. W niniejszym artykule filozofia Derridy jest rozumiana jako najbardziej reprezentatywna i spektakularna postać współczesnego antyhumanizmu¹. Autor artykułu, próbując wniknąć w istotę Derridiańskiego antyhumanizmu, rozpatruje go jako konsekwencję dehumanizacji fenomenologii E. Husserla, dehumanizacji, której celem jest opuszczenie obszaru zachodniej metafizyki. Fenomenologię Derrida traktuje bowiem jako wzorcowy przykład myślenia właściwego wszelkiemu humanizmowi, a jeżeli chodzi o sam humanizm, to przyjmuje on jego metafizyczną wykładnię lansowaną przez M. Heideggera. „Wszelki humanizm – pisze Heidegger – bądź opiera się na metafizyce, bądź sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki”², przy czym, zdaniem niemieckiego filozofa, metafizyka jest synonimem onto-teologii i jako taka rozumie każdy byt, w tym również człowieka, ze względu na byt najwyższy i ostateczny, określony mianem Boga, będący zasadą zrozumiałości wszystkiego, co jest.

¹ Na temat różnych form antyhumanizmu w myśli współczesnej, zob. A. Miś, *O genezie współczesnego antyhumanizmu*, w: B. Banasiak (red.), *Derridiana*, Kraków 1994, ss. 20-56. Zob. też, B. Banasiak, „Samobójstwo filozofii, czyli współczesna humanistyka francuska”, *Twórczość* 1989, nr 8, ss. 85-98.

² M. Heidegger, „List o humanizmie”, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 84.

Derrida traktuje fenomenologię jako najbardziej krytyczną postać humanizmu metafizycznego, a samego Husserla, jej twórcę, uznaje za swego *duchowego ojca*. W Husserlowskiej filozofii człowieka dostrzega on obecność dwóch motywów: krytycznego i metafizycznego, przy czym, jego zdaniem, motyw metafizyczny ostatecznie bierze górę nad krytycznym. Fenomenologia jest zatem metafizyką, „pomimo występowania w niej – zauważa G. Granel, komentując stosunek Derridy do filozofii Husserla – szeregu tematów, które *mogły* ją doprowadzić (ale jej *nie doprowadziły*) do przekroczenia lub, jak częściej mówi Derrida, ‘wyczerpania’ metafizyki”¹. Z tej przyczyny Husserl pomimo antyantropologicznej intencji fenomenologii, pomimo krytyki wszelkiej metafizyki ulega ostatecznie onto-teologicznemu humanizmowi przybierającemu w jego myśli postać humanizmu transcendentnego, tzn. humanizmu, w świetle którego każdy człowiek jest rozumiany w perspektywie odniesienia do Ja transcendentnego, *które nosi w sobie*, humanizmu traktującego śmierć wyłącznie jako empiryczne, wewnątrzświatowe zdarzenie i tym samym przypisującego subiektywności transcendentnej nieśmiertelność, a w konsekwencji określającego człowieka *sub specie aeternitatis* i koniec końców – *sub specie Dei*. W myśl poglądów Derridy Husserlowski humanizm transcendentny stanowi powtórzenie humanizmu metafizycznego, jako że sama fenomenologia zawiera presupozycje, które czynią ją „powtórzeniem (a nawet spełnieniem) metafizycznego przeznaczenia myśli”².

Derrida dokonuje dehumanizacji fenomenologii w kilku fazach. Pierwszą (*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*³) jest deteleologizacja Husserlowskiej filozofii, ponieważ według Derridy to właśnie teleologia funduje możliwość humanizmu transcendentnego charakterystycznego dla myśli Husserla. Ta deteleologizacja wyrasta z dogłębnej analizy aporii, jakie implikuje w ra-

¹ G. Granel, „Jacques Derrida et la rature de l'origine”, *Critique* 1967 (246), s. 888.

² *Ibid.*, s. 895.

³ Zob. J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris 1990. Jest to praca magisterska Derridy, którą pisał on w latach 1953-1954 jako student Ecole Normale Supérieure.

mach teleologii kryzys zachodniego racjonalizmu, o którym Husserl pisał w swych późnych tekstach, analizy wykazującej, że istnienie kryzysu dowodzi niemożliwości koincydencji fenomenologii z teleologią, analizy odsłaniającej możliwość fenomenologii poza teleologią. Stąd deteleologizacja fenomenologii nie implikuje wyjścia poza fenomenologię, lecz stanowi jedynie jej radykalizację, która polega na wyostrzeniu krytycznej intencji myśli Husserla kosztem stępienia jej ostrości metafizycznej, radykalizację, której celem jest oderwanie tej myśli od tego, co ją konstytuuje jako humanizm metafizyczny. Innymi słowy, aby zachować antymetafizyczną i antyantropologiczną intencję fenomenologii, należy intencję tę zradykalizować, deteleologizując samą fenomenologię. Drugą fazę dehumanizacji Husserlowskiej filozofii (*Introduction à: E. Husserl: L'origine de la géométrie*¹) stanowi jej wstępna gramatologizacja, wpisująca się również w schemat radykalizacji oraz pozostająca jeszcze w obszarze transcendentnym. W świetle tej gramatologizacji kryzys teleologii zostaje zinterpretowany jako śmiertelna choroba języka, choroba, której przyczyną jest pismo niosące śmierć na mocy swej testamentowej struktury, przy czym śmierć jest tu jeszcze rozumiana tak jak w fenomenologii – jako przerwanie obecności empirycznej, a nie transcendentalnej. W fazie trzeciej (*La voix et le phénomène*²) Derrida detranscendentalizuje fenomenologię i tym samym dokonuje *ojcobójstwa* Husserla, obwieszczając śmierć *żywej obecności*, transcendentalnego źródła sensu. Ta detranscendentalizacja polega na uogólnieniu pisma, a w konsekwencji również uogólnieniu śmierci, jaką niesie pismo – na całość doświadczenia, tak empirycznego, jak i transcendentalnego. Nie jest ona przy tym konsekwencją jakiegś zewnętrznej krytyki fenomenologii, lecz rozpoznawalnym przez samą fenomenologię znakiem wewnętrznej niemożliwości urzeczywistnienia jej naczelných zasad. Detranscendentalizacja

¹ Zob. J. Derrida, *Introduction*, w: E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris 1962.

² Zob. J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967; polski przekład – J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997.

transcendentalnej fenomenologii oznacza w istocie jej samode-transcendentalizację, zrzeczenie się transcendentalizmu przez transcendentalizm, oznacza zatem *samobójstwo* fenomenologii, i to przede wszystkim fenomenologii jako humanizmu metafizycznego.

Fenomenologia jako humanizm transcendentalny

Husserlowski humanizm transcendentalny splata się nierozzerwalnie z krytyką wszelkiego empirycznego antropologizmu, przejawiającego się w postaciach naturalizmu i historyzmu. Antropologizm w wersji naturalistycznej całkowicie zapoznając różnicę między tym, co transcendentalne a tym, co empiryczne, objawia się w naturalizacji świadomości, a więc ujęciu jej na wzór zjawisk przyrody, to znaczy upsychicznieniu jej i uświatowieniu, a w konsekwencji wkomponowaniu w miąższ psychofizycznego życia realnego indywiduum ludzkiego¹. Natomiast antropologizm w postaci historycystycznej pozostaje ślepy na wszelkie transcendentalno-teleologiczne idee, objawiające się w historii i przewodzące całemu człowieczeństwu. Iepota ta wyraża się w relatywizacji wszelkich idei, wszelkiej teleologii i traktowaniu samej historii jako „niezrozumiałej mieszanki faktów”². W ten sposób antropologizm zostaje przez Husserla uznany za naturalistyczny i historycystyczny przesąd, zaślepiony zabobnem faktu.

Wbrew wszelkiemu antropologizmowi Husserl za punkt wyjścia filozofowania obiera czystą świadomość, wypreparowaną na mocy transcendentalnej *epoche*, unieważniającej przeświadczenie o istnieniu świata. Dokonując *epoche*, Husserl przeciwstawił się wszelkim formom upsychicznienia i uświatowienia tej świadomości. Czysta świadomość, tj. świadomość transcendentalna nie wiąże się bowiem ze światem czy człowiekiem należącym do świata, lecz stanowi podstawę usensownienia samego świata, to znaczy podstawę, na mocy której świat jawi się jako twór sensowny. Dzięki transcenden-

¹ Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 15 n., 25 n.

² *Ibid.*, s. 73.

talnej *epoche*, która opatruje fenomenologicznym nawiasem istnienie świata oraz istnienie mnie samego jako części świata, redukuje tym samym moje człowiecze Ja, moje całe życie psychiczne do mojego Ja transcendentalnego, pozaświatowego, które odnajduje w sobie jako fenomenologiczne *residuum*. Stąd nawet przy unicestwieniu świata (*Weltvernichtung*) jedynie ja sam jako realne indywiduum psychofizyczne należące do tego świata dzieliłbym jego los, natomiast moja czysta świadomość pozostałaby w swym bycie nieknięta. „Pomyślmy sobie – pisze Husserl w *Ideach I* – że cała przyroda, przede wszystkim fizyczna, zostaje ‘unicestwiona’: wtedy nie byłoby już ciał, a wobec tego i ludzi. Ja jako człowiek nie istniałbym więcej, a tym bardziej nie byłoby dla mnie bliźnich. Ale moja świadomość, bez względu na to, jak bardzo zmienione byłyby jej zasoby przeżyć, pozostałaby absolutnym strumieniem przeżyć ze swą własną istotą”¹.

Fenomenologiczny eksperyment „unicestwienia świata” pozwala zatem pomyśleć świadomość bez człowieka. W ten sposób już w *Ideach I* Husserl *implicite* i *hipotetycznie* przypisał świadomości transcendentalnej nieśmiertelność, a *explicite* i *kategorycznie* uczynił to w swych późniejszych pismach, zwłaszcza w *Analysen zur passiven Synthesis* oraz *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*². Stąd w fenomenologii śmierć jest rozumiana jako empiryczne, wewnątrzświatowe zdarzenie. Innymi słowy, według Husserla śmierć ma sens *naturalny*, a nie *transcendentalny*, to znaczy śmierć kładzie kres jedynie życiu psychofizycznemu, nie zaś życiu transcendentalnemu.

Husserl radykalnie przeciwstawia zatem czystą, pozaświatową świadomość człowiekowi jako części świata. Pomimo tego przeciw-

¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 168.

² Por. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer, Den Haag 1966, ss. 377-381; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, cz. II, 1921-1928, hrsg. von I. Kern, Den Haag 1973, s. 156. Na ten temat zob. również, S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, ss. 141-148.

stawienia twórcą fenomenologii zawsze jednak akcentował głęboką jedność Ja człowieczego, światowego i Ja transcendentalnego, pozaświatowego, twierdząc, że to podwojenie Ja nie oznacza dwoistości ontologicznej. W *Medytacjach kartezjańskich* czytamy: „Z całą oczywistością można powiedzieć: jako żyjące w naturalnym nastawieniu Ja, jestem równocześnie i za każdym razem (*auch und immer*) Ja transcendentalnym, dowiaduję się jednak o tym dopiero przeprowadzając redukcję fenomenologiczną”¹. Ja naturalne, człowieczosobowe jest zatem tym samym Ja, co Ja transcendentalne, przy czym Ja naturalne stanowi samoobiektywizację (*Selbstobjektivierung*) Ja transcendentalnego. Kluczem do zrozumienia stosunku między człowiekiem a podmiotowością transcendentalną jest właśnie pojęcie *samoobiektywizacji*. W *Kryzysie* Husserl tak to ujmując: „każdy człowiek ‘nosi w sobie transcendentalne Ja’, ale nie jako realną część lub jakąś warstwę swojej duszy (co byłoby nonsensem), lecz w tej mierze, w jakiej jest on wykazywalną na drodze fenomenologicznej samorefleksji samoobiektywizacją odnośnego Ja transcendentalnego”². Relacja między człowiekiem a subiektywnością transcendentalną jest przy tym asymetryczna: subiektywność transcendentalna jako monadyczny byt absolutny może istnieć poza swoimi wcieleniami empirycznymi, natomiast człowiek, będąc samoobiektywizacją tej subiektywności, jest niczym poza nią. Człowiek wraz z całym swym psychofizycznym życiem to zatem realizująca się w obrębie Ja transcendentalnego jego własna samoobiektywizacja, w ramach której to absolutne Ja doznaje uświatowienia i przybiera postać człowieczego Ja. Innymi słowy, Ja transcendentalne przeciwstawia sobie swoje ludzkie Ja w procesie apercepcji samego siebie jako czegoś będącego w świecie. Stąd śmierć człowieka nie narusza bytu subiektywności transcendentalnej, lecz jedynie modyfikuje przebieg jej strumienia przeżyć, pozbawiając ją wszelkich apercepcji, które mogą wpływać tylko z doświadczenia świata.

¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 53.

² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, w: *Husserliana*, t. VI, hrsg. Von W. Biemel, Den Haag 1962, s. 190.

Z chwilą śmierci człowieka absolutne Ja ulega deaktywacji, tracąc samoświadomość i zapadając w głęboki sen¹. Z tego wynika, że Ja transcendentalne tylko w procesie samoobiektywizacji w świecie, w procesie aktualizacji w postaci zjawisk empirycznych może uzyskać samoświadomość.

Akcentowana już we wczesnych tekstach Husserla jedność subiektywności pozaświatowej i człowieka, tego, co transcendentalne, i tego, co empiryczne, stanowi w jego późnych pismach jedność teleologiczną. W *Kryzysie* niemiecki filozof twierdzi, że ostatecznym celem człowieka jest zrozumienie własnego człowieczeństwa jako samoobiektywizacji podmiotowości transcendentalnej, a tym samym – zrozumienie samego siebie jako nosiciela absolutnego rozumu, ponieważ w świetle fenomenologii „rozum nie jest żadną przygodną, faktyczną zdolnością, nazwą dla możliwych przypadkowych faktów, lecz przeciwnie, uniwersalną formą istotową charakteryzującą strukturę transcendentalnej subiektywności w ogóle”².

W ten sposób Husserłowska krytyka antropologizmu nie godzi w samą ideę człowieczeństwa. Została ona bowiem przeprowadzona w imię absolutnego, teleologicznego rozumu wrodzonego każdemu człowiekowi jako *animal rationale*, jako samoobiektywizacji podmiotowości transcendentalnej. Husserl poddał jedynie krytyce wszelkie formy antropologizowania *telos*, twierdząc, że nie można pomyśleć czystości celu, wychodząc od bytu wewnątrzświatowego, jakim jest człowiek.

Samozrozumienie się człowieka jako samoobiektywizacji podmiotowości transcendentalnej nie jest możliwe bez filozofii. Powstanie filozofii oznacza bowiem „zrewolucjonizowanie całej kultury, zrewolucjonizowanie całego sposobu bycia człowiekiem jako twórcy kultury. Oznacza także zrewolucjonizowanie dziejowości, która teraz jest dziejami stawania się człowieczeństwa skończonego człowieczeństwem nieskończonych zadań”³. Wraz z powstaniem filozofii

¹ Por. S. Judycki, op. cit., ss. 144-148.

² E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 81.

³ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 24. Jest to tekst odczytu wygłoszonego przez Husserla w Wiedniu

człowiek wstępuje na nowy szczebel egzystencji, „szczebel idealnych norm obliczonych na idealne zadania, szczebel egzystencji *sub specie aeternitatis*”¹. To właśnie wraz z narodzinami filozofii został odsłonięty cel dziejów ludzkości, cel, który nie jest jedynie „historyczno-faktycznym szaleństwem”, lecz jest wrodzony każdej istocie rozumnej jako istocie funkcjonującej w społeczno-historycznym świecie². Stąd wszelkie faktyczności historyczne, wszelkie historyczne społeczności ludzkie w swych typach empirycznych „mają [...] korzenie w istotnościowym ogólnoludzkim pierwiastku; w zakorzenieniu tym manifestuje się teleologiczny rozum przenikający całą dziejowość”³. Teleologiczny rozum jako rozum ukryty w dziejach przenika człowieczeństwo w jego typach empirycznych już przed poznaniem filozoficznym. Rozum ten staje się jednak świadomy samego siebie dopiero w filozofii. Stąd filozofia jest „historycznym ruchem ujawniania uniwersalnego rozumu wrodzonego ludzkości jako takiej”⁴, a ruch ten wieńczy sama fenomenologia, która to właśnie dopiero dokonuje odkrycia absolutnej, transcendentalnej subiektywności, jaką każdy człowiek w sobie nosi.

Zdaniem P. Ricoeura to właśnie teleologia w fenomenologii pełni rolę mediacji między świadomością a historią, a w konsekwencji – mediacji między subiektywnością transcendentalną a jej wcielenia-

w 1935 r., który został później włączony do VI tomu *Husserliana*.

¹ Ibid., s. 39. Sama filozofia jest, według Husserla, szczytową formą samoobiektywizacji subiektywności transcendentalnej. Subiektywność ta przejawia się bowiem w świecie w różnych postaciach. Pierwotną, monadyczną samoobiektywizacją tej subiektywności jest człowiek, jej samoobiektywizacją intermonadyczną – ludzkość oraz świat kultury, a więc również nauka i filozofia. Ludzkość jest przy tym zobiektywizowaną w świecie postacią intersubiektywności transcendentalnej, jaką implikuje wspólnota podmiotów transcendentalnych, a świat kultury jest możliwy dzięki doznającemu uświatowienia współdziałaniu i porozumiewaniu się podmiotów w ramach tej wspólnoty (por. E. Husserl, „Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość”, przeł. Z. Krasnodębski, *Studia Filozoficzne* 1984, nr 2, s. 178; S. Judycki, op. cit., ss. 216-220).

² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 13. Jest to przekład pierwszej części *Kryzysu*, która ukazała się za życia Husserla.

³ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Z. Krasnodębski, w: J. Rolewski, S. Czerniak (red.), *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, Warszawa 1991, s. 36.

⁴ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*, op. cit., s. 13.

mi antropologicznymi¹. Ta teleologia uprzywilejowuje jedno z tych wcieleń: ludzkość europejską – jako miejsce objawienia się duchowego *telos* całego człowieczeństwa. Husserlowski racjonalizm idzie zatem w parze z europocentryzmem. Dzieje ludzkości jako dzieje rozumu to dzieje Europy, ponieważ idea filozofii, a więc również – racjonalności narodziła się w Europie. W przeciwieństwie do kultur archaicznych i społeczeństw nieeuropejskich, w których nie objawił się wrodzony ludzkości rozum, stąd pozostały one jedynie „empirycznymi typami antropologicznymi” – ludzkość europejska „niesie w sobie absolutną ideę²”, ideę rozumu, będąc tym samym teleologicznym modelem całego człowieczeństwa, to znaczy ucieleśniając jego duchowy *telos*. Husserl próbuje pokazać, że „europejski ‘świat’ narodził się z idei rozumu, tzn. z ducha filozofii”³. W narodzeniu się filozofii autor *Kryzysu* widzi bowiem „prafenomen duchowej Europy”⁴.

Husserlowski teleologizm ma zatem znamiona etnocentryzmu i filozoficznego szowinizmu. W myśl poglądów Husserla powstanie filozofii dzieliłoby ludzkość na dwie wielkie, ponadnarodowe społeczności: świadomych *telos* Europejczyków i pogrążonych w mroku nie-Europejczyków, a okres przedfilozoficzny, trwający aż do Greków byłby stanem prehistorycznym, rządzonym przez ślepy przypadek. Co więcej, jeżeli Europa stanowi miejsce objawienia się duchowego *telos* całego człowieczeństwa, to z perspektywy teleologii dziejów Europy nawet „dramat europeizowania wszystkich obcych ludów” nie jest wyrazem jakiegoś historycznego absurdu, lecz kryje w sobie absolutny sens⁵.

Europa ma zatem, według Husserla, w przeciwieństwie do innych obszarów kulturowych, zupełnie wyjątkowy charakter. Zdaniem twórcy fenomenologii „naszemu europejskiemu człowieczeństwu wrodzona jest pewna *entelechia*, która przenika wszelkie przemiany postaci Europy i nadaje im sens rozwoju zmierzającego

¹ Por. P. Ricoeur, „Husserl et le sens de l'histoire”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 1949 (54), s. 282.

² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*, op. cit., s. 13.

³ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, op. cit., s. 50.

⁴ *Ibid.*, s. 19.

⁵ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*, op. cit., s. 13.

ku idealnej postaci życia i bytu – jako wiecznemu biegunowi¹. Stąd duchowy *telos* całego człowieczeństwa, który objawił się w Europie „leży w nieskończoności, jest nieskończoną ideą, ku której, by tak rzec, skrycie zmierza wszelkie duchowe stawanie się”². W ten sposób człowiek „żywąc w skończoności [...] kieruje się całym swym życiem ku biegunom nieskończoności”³. Ten wieczny biegun, tę *entelechię*, ten duchowy *telos* leżący w nieskończoności Husserl w swych rękopisach nazywa *Bogiem* czy absolutnym *Logosem*.

Człowieczeństwo autor *Kryzysu* określa zatem ostatecznie *sub specie Dei*. Bóg stanowi *telos* rozwoju człowieczeństwa, rozwoju zmierzającego do urzeczywistnienia leżącej w nieskończoności idei życia w apodyktyczności rozumu. W rękopisach Husserla czytamy, że „droga, która wychodzi od każdego z osobna [...] jest jego droga, lecz wszystkie te drogi prowadzą do tego samego bieguna, leżącego poza światem i poza człowiekiem: Boga”⁴. W innym miejscu rękopisów Bóg jest określony jako „nieskończenie odległy biegun, Idea transcendentальной wszech-wspólnoty absolutnie doskonałej”⁵. Husserl rozumie zatem Boga jako transcendencję teleologiczną, a nie rzeczywistość. Boski logos jest „poza światem, poza człowiekiem, poza subiektywnością transcendentálną”⁶, stanowiąc *telos* zarówno transcendentálnego bytu, jak i powstającego dzięki temu bytowi świata (i człowieka jako części świata), *telos* *znamionujący ideę ziszczenia się rozumu w światowej historyczności i tym samym ideę pełnego samorozumienia się człowieka. Bóg to entelechia transcendentálności.*

¹ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, op. cit., s. 18.

² Ibidem.

³ Ibid., s. 20.

⁴ Rękopis K III, s. 106, cyt. za francuskim przekładem A. Lowit, H. Colombié, w: *Les Études philosophiques*, Paris 1954, s. 47.

⁵ Rękopis E III, 4, s. 60, cyt. jw., s. 40.

⁶ Ibid. (s. 39 tłumaczenia).

Dehumanizacja w sensie deteleologizacji

Husserl, czyniąc związek człowieka z subiektywnością transcendentną związkiem teleologicznym, przyznał zatem człowiekowi wyjątkowy status i określił jego naturę w sposób właściwy wszelkiej onto-teologicznej metafizyce. „W ten [...] sposób – pisze Derrida – dostrzec można teleologię rządzącą transcendentną fenomenologią Husserla. Pomimo krytyki antropologizmu ‘człowieczeństwo’ stanowi w niej jeszcze imię bytowania, któremu jawi się transcendentalny *telos* określony jako idea (w sensie kantowskim) bądź jako Rozum [...] Transcendentna fenomenologia byłaby ostatecznym spełnieniem tej teleologii rozumu, która przenika ludzkość. Toteż krytyka empirycznego antropologizmu, oparta na podstawowych pojęciach metafizyki, które Husserl ożywia i przywraca, a w razie potrzeby opatruje fenomenologicznym indeksem bądź fenomenologicznym cudzysłowem, jest tylko potwierdzeniem transcendentnego humanizmu”¹.

Jeżeli zatem – według Derridy – to właśnie teleologia nadaje fenomenologii formę humanizmu transcendentnego, to, jak już zasygnalizowaliśmy, pierwszym krokiem Derridiańskiej dehumanizacji fenomenologii będzie jej deteleologizacja. Ta deteleologizacja stanowi rezultat analizy sprzeczności, jakie napotykamy, jeżeli przyjmujemy Husserlowski punkt widzenia, strzegący czystości *telos* i respektujący prawo pierwszeństwa istoty przed faktem.

Zacznijmy od rozróżnienia idei i faktyczności empirycznej. Otóż Husserl twierdzi, że „duchowa Europa”, ucieleśniająca *telos* całego człowieczeństwa, narodziła się z idei filozofii i jako taka ma jedynie „duchowe miejsce urodzenia”, a nie miejsce w sensie geograficznym². Pomimo to, twórca fenomenologii lokalizuje geograficznie i historycznie narodziny tej „duchowej Europy”, głosząc, że sama idea filozofii, która dała jej początek, powstała na przełomie VII i VI wieku przed Chr. w pewnym narodzie, narodzie greckim, a właści-

¹ J. Derrida, „Kres człowieka”, przeł. P. Pieniążek, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków 1992, s. 143 n.

² E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, op. cit., s.19.

wie w „pojedynczych ludziach i grupach ludzi tego narodu”¹. Przy takim rozumieniu genezy Europy, a zatem również genezy idei filozofii powstaje – zdaniem Derridy – wiele wątpliwości, które można byłoby sformułować w postaci kilku pytań². Dlaczego w tym, a nie innym miejscu oraz w tym a nie innym momencie historycznego stawania się pewna społeczność ludzka przeszła od mroków niewiedzy do świadomości filozoficznej, ujawniającej rozum ukryty w dziejach – wstępując tym samym na wyższy szczebel człowieczeństwa? Czy wobec tego można dokonać ścisłego rozróżnienia między duchowym miejscem urodzenia idei filozofii a miejscem w sensie geograficznym? Czy lokalizując czasoprzestrzennie powstanie idei filozofii nie zaciera się różnicy między ideą a faktycznością empiryczną? Wszak idea ta jest częścią uniwersalnej teleologii rozumu i jako taka nie jest związana z żadną subiektywnością antropologiczną, to znaczy nie istnieje na zewnątrz doświadczenia transcendentального. Stąd jej geneza powinna obyć się bez rzeczywistego stawania się.

Te same trudności pojawiają się w wypadku kryzysu. Derrida zastanawia się nad tym, jak jest możliwy kryzys teleologii. Wszak twórca fenomenologii zakłada, że subiektywność transcendentalna, przenikając wszelką faktyczność historyczną, *przewodzi* subiektywności empirycznej. To przewodzenie, zdaniem Derridy, ma sens zarówno *konieczności* teleologicznej, jak i eidetycznej. *Eidos* historyczności – ponieważ o taki *eidos* tutaj chodzi – przybiera bowiem, twierdzi twórca gramatologii, w ostatecznym rozrachunku formę *telos*, to znaczy „może być tylko normą, wartością bardziej niż istotą”³. Jeżeli zatem *eidos* historyczności przewodzi z *konieczności* wszelkim zdarzeniom empirycznym jako ich *telos*, to powinien być on dany w oczywistości transcendentальной, charakteryzującej doświadczenie takiej konieczności. Jak zatem jest możliwy kryzys? Wszak według Husserla kryzys jest zjawiskiem empirycznym,

¹ Ibid.

² Por. J. Derrida, *Le problème...*, *op. cit.*, ss. 251-256.

³ J. Derrida, „Genèse et structure'...” et la phénoménologie”, w: J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, s. 248.

lokalnym. Kryzys polega na zapomnieniu przez ludzkość europejską duchowego *telos* całego człowieczeństwa. Innymi słowy, teleologia włada *idealiter* ludzkim bytem, natomiast *realiter* zostaje ona zapomniana przez konkretnych ludzi. Jak jest możliwe to zapomnienie? W jaki sposób teleologia mogła zostać zapomniana przez ludzi, którym kiedyś się objawiła i którzy odtąd noszą ją w sobie? W jaki sposób subiektywność transcendentálna uległa zakryciu przez to, co sama konstytuuje i czemu przewodzi? Czy kryzys nie narusza tym samym prymatu istoty nad faktem? Jeżeli bowiem zakłada się, że teleologia przewodzi z *istoty* wszelkiej faktyczności empirycznej (antropologicznej), to w wypadku kryzysu *fakt nie podporządkowuje się istocie*. Istnienie kryzysu dowodziłoby wolności człowieka, wolności manifestującej się tu w możliwości nieposłuchania nakazów uniwersalnej teleologii rozumu. Tu kończy się zniewalająca moc oczywistości transcendentálnej. Innymi słowy, kryzys teleologii pozbawiałby istotę mocy wiążącej (zniewalającej) fakty. *Eidos* historyczności nie realizując się w konkretnym doświadczeniu historycznym, stawałby się pustym pojęciem, nie odsyłającym do żadnej źródłowej oczywistości.

Derrida zwraca uwagę na to, że Husserl nigdy nie wykazał, iż teleologia narzuca się nam z transcendentálną oczywistością¹. Istotnie, dowodząc wrodzonej Europie *entelechii*, Husserl mówi o „niejasnym przeczuciu”, jakie ma o niej ludzkość europejska². To przeczucie jest „emocjonalnym drogowskazem” pozwalającym nam dostrzec w dziejach europejskich manifestację teleologicznego rozumu³. Takie sformułowania jak „niejasne przeczucie” czy „emocjonalny drogowskaz” na oznaczenie sposobu doświadczenia teleologii transcendentálnej są na gruncie fenomenologii nietypowe, jako że to właśnie fenomenologia doprowadziła do skrajności postulat ścisłości, jednoznaczności i jasności, czyniąc go wymogiem testującym prawomocność wszelkich twierdzeń. Paradoksalnie, mówiąc o „niejasnym przeczuciu” teleologii, Husserl nadaje oczywistości, z jaką

1 Por. J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., ss. 251-256.

2 E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa...*, op. cit., s.18 n.

3 *Ibid.*, s. 19.

się ona nam narzuca, sens oczywistości psychologicznej, a nie transcendentalnej. Nie można byłoby już zatem utrzymywać, że *eidós* historyczności jest dany w oczywistości transcendentalnej, to znaczy jest rozpoznawalny przez wszelki możliwy podmiot transcendentalny. Rozróżnienie pomiędzy oczywistością transcendentalną i psychologiczną traciłoby więc sens.

Celem tej deteleologizacji fenomenologii nie jest jednak powrót do przedfenomenologicznego naturalizmu i historyzmu, to znaczy zredukowanie tego, co transcendentalne, do tego, co empiryczne, lecz wypracowanie innej niż teleologiczna formy stosunku między nimi, takiej, w świetle której to, co transcendentalne, nie przewodziłoby już temu, co empiryczne. Na przykładzie kryzysu Derrida próbuje wykazać, że to, co transcendentalne, już u swego źródła jest skażone tym, co empiryczne. Kryzys, jego zdaniem, dowodzi ich źródłowej kontaminacji, uniemożliwiającej uprzywilejowanie jednego z tych momentów kosztem drugiego¹.

Dehumanizacja w sensie transcendentalnej gramatologizacji

Konsekwencją deteleologizacji fenomenologii, jaką Derrida przeprowadził w *Le problème de la genèse...*, jest zatem zasada źródłowej kontaminacji tego, co transcendentalne i tego, co empiryczne, kontaminacji naruszającej czystość *telos* i tym samym rozbijającej teleologiczną jedność podmiotowości transcendentalnej i człowieczeństwa jako jej samoobiektywizacji, kontaminacji uniemożliwiającej połączenie humanizmu z transcendentalizmem. Wskutek deteleologizacji ulega zakwestionowaniu możliwość rozróżnienia między finalnością czystą, narzucającą się rzekomo z transcendentalną oczywistością a finalnością empiryczną, daną w oczywistości psychologicznej, a oznacza to, że samo człowieczeństwo, i to przede wszystkim człowieczeństwo europejskie, zostaje pozbawione transcendentalnego *telos*. Ta deteleologizacja nie implikuje jednak odpodmiotowania transcendentalizmu, ponieważ jej celem jest jedynie podanie

¹ Por. J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., ss. 256-258, 272 n.

w wątpliwość zasady eidetyczno-teleologicznego pierwszeństwa podmiotowości transcendentalnej przed antropologiczną, nie zaś kwestionowanie samej idei podmiotowości. Stąd deteleologizacja fenomenologii nie stanowi jej całkowitej dehumanizacji. Punktem wyjścia antyhumanizmu jest bowiem, jak trafnie zauważa A. Miś, „teza o kryzysie czy śmierci podmiotu”¹. Z tej przyczyny dehumanizując filozofię Husserla, Derrida w swych późniejszych tekstach nie porzeka na deteleologizacji tej filozofii, ale również przeprowadza jej gramatologizację. W ten sposób począwszy od *Introduction* deteleologizacja fenomenologii łączy się nierozzerwalnie z jej gramatologizacją. W *Introduction* ta gramatologizacja ewokuje jeszcze możliwość transcendentalizmu bez podmiotu, transcendentalizmu, w ramach którego to właśnie pismo, a nie podmiot jest najwyższą konstytucją sensu, natomiast w późniejszych tekstach Derridy traktujących o fenomenologii, zwłaszcza w *La voix et le phénomène* – znamionuje ona już dyskwalifikację wszelkiego transcendentalizmu.

W *Introduction* Derrida kryzys teleologii rozumie jako kryzys sensu, kryzys, którego przyczyną jest pismo. Na czym ów kryzys sensu polega? Otóż podstawą, z której czerpie swój sens wszelkie naukowe poznanie, jest, zdaniem samego Husserla, subiektywność transcendentalna, jako że nauka jest szczytową formą samoobiektywizacji tej subiektywności. Wraz z powstaniem nowożytnego przyrodoznawstwa nauki uległy jednak naturalistycznym i historystycznym przesądom, zrywając tym samym związek z tym, co stanowi podstawę ich sensu i oddalając się od swojego źródła. Według Derridy Husserl kryzys sensu określał zawsze jako nie-intuicję². To właśnie pusty symbolizm zapisu (np. zapisu matematycznego) jest dla Husserlowskiego intuicjonizmu tym, co oddala sens od subiektywnego źródła i w ten sposób otwiera możliwość kryzysu. Już w *Badaniach logicznych* Husserl określił akty symboliczne jako niewłaściwe przedstawienia, to znaczy przedstawienia, które mniemają przedmiot, nie przywołując go do żywej obecności³. Z tego

¹ A. Miś, op. cit., s. 33.

² Por. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 60.

³ Por. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. II, *Elemente einer phänomeno-*

zatem można wnosić, zdaniem Derridy, że język wbrew zasadzie zasad fenomenologii, głoszącej, że źródłem uprawomocnienia poznania jest naoczne doświadczenie – rozdziela intencję od naoczności. W interpretacji autora *Introduction* kryzys to *choroba języka*, której symptomem jest zerwanie źródłowej więzi między intencją a naocznością¹. „Moment kryzysu – napisze Derrida kilka lat później w *La voix et le phénomène* – jest zawsze momentem znaku”², dodajmy – znaku pisanego. To właśnie pismo byłoby w fenomenologii, jak w całym logofonocentryzmie, grzechem pierworodnym języka. Wszelka językowa obiektywizacja jest bowiem zakorzeniona w piśmie, przez co oddala sens od subiektywnego źródła. O ile jednak według Husserla kryzys sensu jest faktyczną anomalią językową i jako taki może zostać przewyciężony, ponieważ zawsze istnieje możliwość powrotu do pierwotnej aktywności źródłowej konstytuującej wszelki sens, o tyle Derrida próbuje wykazać, wbrew Husserlowi, że kryzys sensu nie jest czymś przypadkowym, lecz stanowi strukturalną konieczność wszelkiego dyskursu.

W *Introduction* twórca gramatologii zwraca uwagę na to, że Husserl nie tylko potępia pismo, lecz również uznaje je za nieodzowne dla ukonstytuowania się idealności obiektywnej. Wzorem Platona niemiecki filozof zdaje się zatem rozróżniać złe i dobre pismo. Złe pismo to pismo powodujące kryzys, pismo doświadczane pasywnie w swej faktycznej, fizycznej cielesności, pismo w sensie *Körper*. Natomiast dobre pismo to pismo jako konieczny warunek konstytucji przedmiotowości idealnej, pismo implikujące źródłową aktywność intencji znaczeniowej, ożywiającej ciało znaku, pozwalającej, by zamieszkał w tym ciele *Geist*, pismo w sensie *Leib*, a właściwie *geistige Leiblichkeit*. Różnica między *Körper* a *Leib* jest w istocie – zdaniem Derridy – różnicą między pismem w funkcjach empirycznych a pismem w funkcji transcendentnej, różnicą między tym, co obce, a tym, co własne, między tym, co bierne, a tym, co czynne, między

logischen Aufklärung der Erkenntnis, cz. II, Halle 1922, ss. 53-59.

¹ Por. J. Derrida, *Introduction...*, op. cit., s. 90 n., przypis 3.

² Por. J. Derrida, *Głos i fenomen*, op. cit., s. 136.

śmiercią a życiem.¹ Nieprzypadkowo Derrida określa *Körper* jako ciało obce a *Leib* jako ciało własne. Jego zdaniem pismo w sensie *Körper* obejmuje w języku wszystko to, co zostaje zawieszane na mocy *epoche*, co zostaje scharakteryzowane jako to, co obce względem czystego Ja: faktyczność, przypadkowość, światowość itd. Natomiast pismo w sensie *Leib* stanowi język transcendentálny, radykalnie odrózniony od zewnątrzności wszelkiego zapisu, a w konsekwencji obejmuje w dyskursie to, co daje się przeniknąć czystą intencją aktu myślowego, ożywiająca ciało znaku, i to ożywiająca nie tylko w sensie użyczenia mu znaczenia, ale również w sensie wypełnienia znaczenia źródłowym doświadczeniem (naocznością).²

Aktywność przywodząca sens zdeponowany w piśmie do aktualnej oczywistości, właściwej jego źródłowej konstytucji, Husserl nazywa reaktywizacją i odróznia ją od wszelkiego rozjaśnienia sensu (*Verdeutlichung*).³ Samo bowiem rozjaśnienie bez reaktywizacji poprzestaje na pasywnym ożywieniu wyrażen językowych, ożywieniu doprowadzającym je wprawdzie do rozumienia, ale rozumienia bez naoczności, rozumienia „bez jakiegokolwiek oczywistości płynącej z pierwotnej aktywności”⁴. Nerwem tej argumentacji jest zdaniem Derridy, rozróznienie między pasywnością i aktywnością, rozróznienie wyartykułowane przez Husserla w *Medytacjach kartezjańskich*, *Formale und transzendentale Logik, Erfahrung und Urteil* czy *Analysen zur passiven Synthesis*. W tekstach tych pasywność i aktywność są scharakteryzowane jako dwa równorzędne rodzaje syntez, które zachodzą w sferze transcendentálnej. Synteza pasywna jest syntezą zmysłowości i czasu, syntezą, która dokonuje się bez aktywnego udziału Ja, syntezą, w której konstytuuje się temporalna jedność przedmiotu zmysłowego, syntezą, która wyjaśnia genezę zjawisk, jakie zastajemy w „gotowej postaci czegoś istniejącego jako rzecz”⁵, syntezą, dzięki której „Ja otoczone jest stale przedmiotami”⁶.

1 Por. J. Derrida, *Introduction...*, op. cit., s. 85 n., 97 n.

2 Por. *ibid.*, ss. 84-88, 97 n.

3 Por. E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, op. cit., s. 18 n., 21 n.

4 *Ibid.*, s. 19.

5 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 114.

6 *Ibid.*, s. 116.

Natomiast synteza aktywna stanowi syntezę, w której samo Ja funkcjonuje jako konstytuujące, wytwarzające, syntezę, która występuje już w postaci czynnego uchwytowania tego, co wstępnie, pasywnie predane, a w pełni przejawia się dopiero jako spontaniczna aktywność rozumu logicznego i praktycznego, aktywność tłumacząca genezę przedmiotów stanowiących rezultat celowego działania podmiotów, tzn. przedmiotów ze sfery kulturowej.¹

W *Pochodzeniu geometrii* dystynkcja: aktywność/pasywność zostaje zastosowana do charakterystyki reaktywizacji sensu usedymentowanego w piśmie. W tekście tym Husserl zaznacza, że twory sensowne z chwilą swej graficznej obiektywizacji podlegają procesowi sedimentacji, osadzając się i nawarstwiając w postaci skamielin językowych. Ta obiektywizacja jest nieodzowna dla ukonstytuowania się samej nauki. Twórca fenomenologii już w *Badaniach logicznych* sformułował bowiem pogląd, że „obiektywnie nauka istnieje tylko w swej literaturze, tylko pod postacią napisanych dzieł”², i jako taka, dodajmy, stanowi system usedymentowanych złóż sensu. Każdą postać wiedzy *zastajemy* zatem *zawsze już* w formie spetryfikowanej, w formie *gotowych*, utrwalonych w dokumentach twierdzeń, będących jedynie osadami źródłowego sensu. Stąd „w odniesieniu do sensu usedymentowanego – zauważa Derrida – niebezpieczeństwem jest najpierw *pasywność*”³. Wszak synteza, która ożywia wyrażenia językowe zdeponowane w piśmie jest początkowo syntezą pasywną. Znaki graficzne doświadczamy bowiem najpierw zmysłowo w ich czysto fizycznej cielesności (*Körper*), przywołując i przejmując pasywnie sens w tych znakach utrwalony i już spetryfikowany. Na tym czysto pasywnym rozumieniu wyrażen językowych możemy oczywiście poprzestać, nie reaktywując ich źródłowego sensu. W ten sposób bez reaktywizacji – zaznacza Derrida – „pewne rozumienie jest zawsze możliwe”⁴.

¹ Por. *ibid.*, ss. 112-114.

² E. Husserl, *Badania logiczne*, t. I, *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Sidorek, Toruń 1996, s. 22.

³ J. Derrida, *Introduction...*, op. cit., s. 99.

⁴ *Ibid.*, s. 100.

Pomimo iż uoczywistnienie praźródeł sensu dzięki zdolności reaktywizacji nie jest konieczne do jego rozumienia, Husserl traktował zawsze reaktywizację jako *obowiązek* ciążyący na naukowcach z tytułu ich odpowiedzialności za słowo, przejawiającej się w trosce o jednoznaczność wyrażen językowych, jednoznaczność, którą możemy zagwarantować sobie tylko dzięki upewnieniu się o możliwości źródłowej reaktywizacji tworców sensownych utrwalonych w zapisie. Derrida zwraca uwagę na to, że aktywność reaktywizacji jest wtórna wobec pierwotnej aktywności, w której dokonało się pra-ustanowienie sensu. Stąd w reaktywizacji jedynie „odtwaram w sobie [sens] tak, jak był on po raz pierwszy wytworzony przez kogoś innego”¹, a zatem to odtworzenie sensu właściwie reaktywizacji jest powtórzeniem jego pierwotnego wytworzenia.

W *Pochodzeniu geometrii* Husserl zakłada istnienie nieskończonej reaktywizacji, w pełni aktualizującej potencjalność sensu zdeponowanego w piśmie.² Ta nieskończona reaktywizacja przewodzi prawnie wszelkiemu skończonemu, implikującemu pasywność poznaniu, będąc w nim potencjalnie założona, jako że to, co skończone, w fenomenologii zawsze jawi się w horyzoncie tego, co nieskończone. Idea takiej totalnej reaktywizacji jest jednak jedynie ideałem, który nie może być w normalnym poznaniu osiągnięty. W tym właśnie miejscu Derrida odkrywa podstawową aporię Husserlowskiej teorii reaktywizacji. Autor *Introduction* zauważa, że w *Pochodzeniu geometrii* sam Husserl przyznaje, że warunek powrotu do pracoczywistości sensu, warunek, przy którym nauka nie byłaby wyczerpana z sensu tradycją, „faktycznie nigdy nie został spełniony”³, i to nie tylko w odniesieniu do nauk dedukcyjnych, ale również wszystkich nauk, o ile „wszystkie nauki mają dynamiczny charakter nawarstwionych na sobie tradycji”⁴. To właśnie ta stratyfikacja, oznaczająca nakładanie się na siebie różnych warstw sensu w procesie jego pomnażania i transformacji, nieprzejrzystość wewnętrznego sta-

¹ Ibid., s. 101.

² Por. E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, op. cit., ss. 20, 22 n.

³ Ibid., s. 24.

⁴ Ibid., s. 26.

wania się sensownych wytworów, ich wielopoziomową potencjalność – implikuje stałe oddalanie się nauk od swego źródła, tj. zapomnienie źródła, zapomnienie pierwotnej aktywności powołującej wszelki sens do istnienia.

W ten sposób możliwość doprowadzenia sensu zdeponowanego w piśmie do aktualnej oczywistości, możliwość odtworzenia pierwotnej aktywności, w której został on ukonstytuowany, a zatem możliwość przemiany pasywności w aktywność jest możliwością prawną, teleologiczną, możliwością, która nigdy nie jest faktycznie realizowana i jako taka możliwość ta jest odwleczona w nieskończoność. Wobec tego stałego rozmijania się możliwości z rzeczywistością, prawa z faktem, problematyczne staje się samo rozróżnienie w piśmie dwóch aspektów: *Leib* i *Körper*. Z tej przyczyny w *Introduction* pismo nie jest rozumiane ani jako fenomen czysto inteligibilny, ani jako fenomen czysto zmysłowy. Pismo nie jest inteligibilne, ponieważ nigdy nie daje się przeniknąć przez intencję znaczeniową aktu myślowego. Nie ma ono również charakteru jedynie zmysłowego, gdyż o ile jest ono konstytuujące w odniesieniu do idealności obiektywnej, o tyle występuje już w funkcji transcendentalnej i jest niesprowadzalne do żadnego empirycznego zapisu. W *Introduction* Derrida za pomocą pojęcia konstytucji charakteryzuje moc produkcyjną pisma. Pismo konstytuuje sensy w znaczeniu ich transcendentalnej akumulacji, dokonującej się bez aktywnego udziału Ja.

Wtargnięcie pasywności, jaką implikuje pismo, w intymność aktywności świadomości znamionowałoby tym samym deaktywację podmiotu, jego paraliż, a w konsekwencji implikowałoby „pole transcendentalne” bez aktywnego podmiotu¹, pole, w którym podmiot nie byłby już źródłem sensu. To, co podmiot odczuwa jako własną aktywność, stanowiłoby przestrzeń wolnej gry pasywnych skojarzeń, gry wieloznaczności, której reguł on sam by nie ustalał. W ten sposób pismo powodowałoby wywłaszczenie podmiotu z aktywności, odpowiedzialności oraz świadomości.

W *Introduction* podmiotowość ulega zatem za sprawą pisma deaktywacji, a ta deaktywacja idzie w parze z jego dezaktualizacją.

¹ J. Derrida, *Introduction...*, s. 84 n.

Pismo uwalnia bowiem sens „od jego oczywistości *aktualnej* względem rzeczywistego podmiotu”¹. W konsekwencji ustanawia ono pole transcendentalne, „w którym wszelki podmiot aktualny może unieobecnić się”². Derrida zwraca uwagę na to, że „ta nieobecność subiektywności w polu transcendentalnym [...] może być tylko nieobecnością faktyczną”³, a nie transcendentalną, to znaczy może być nieobecnością, która rozciąga się jedynie na subiektywność empiryczną. Innymi słowy, pismo implikuje wyłącznie nieobecność czy „śmierć” podmiotowości empirycznej, wirtualizując tym samym transcendentalne źródło sensu. Z punktu widzenia fenomenologicznego śmierć świadomości empirycznej nie jest bowiem bez znaczenia w sferze transcendentalnej: nie narusza ona wprawdzie bytu subiektywności transcendentalnej, ale subiektywność tę dezaktualizuje. Wszak w fenomenologii świadomość empiryczna i świadomość transcendentalna są jedną i tą samą świadomością, pomimo iż mają one całkowicie heterogeniczne natury, przy czym świadomość empiryczna jest samoobiektywizacją transcendentalnej, a ta ostatnia może istnieć poza swoimi wcieleniami empirycznymi, ale pozostaje wówczas w postaci niezobiektywizowanej, a tym samym niezaktualizowanej, stanowiąc byt wirtualny, nie będący wcieleniem żadnej empirycznej treści.

W *Introduction* śmierć ma zatem jedynie sens naturalny, to znaczy znamionuje przerwanie obecności empirycznej i jako taka nie kładzie kresu transcendentalnej obecności, lecz jedynie ją wirtualizuje, przy czym z racji zachodzącego w nieskończoność rozmijania się możliwości z rzeczywistością, prawa z faktem, to, co podlega wirtualizacji, pozostaje *już na zawsze* w stanie niezaktualizowanym. W ten sposób pismo, implikując śmierć wszelkiego empirycznie określonego podmiotu, pozbawia podmiotowość transcendentalną możliwości zaktualizowania się w postaci zjawisk empirycznych, a w konsekwencji uniemożliwia zaktualizowanie się intencjonalności wirtualnej, wyzutej z wszelkiej empirycznej

1 Ibid., s. 84.

2 Ibidem.

3 Ibid., s. 85.

treści, w postaci intencjonalności faktycznej, odznaczającej się źródłową naocznością, prezentującą rzeczy w ich *cielesnej samoobecności*, to znaczy uniemożliwia doprowadzenie sensu do źródłowej oczywistości. I właśnie tę niemożliwość zaktualizowania się czy ucieleśnienia się transcendentalnego źródła sensu Derrida w *Introduction* nazywa *opóźnieniem*.¹

Dehumanizacja w sensie gramatologicznej detranscendentalizacji

Przeprowadzona w *Introduction* dehumanizacja fenomenologii, dehumanizacja w sensie transcendentalnej gramatologizacji nie jest jednak wystarczająco radykalna. Pod jej adresem można postawić zarzut, że przywraca humanizm w tym samym momencie, w którym go kwestionuje. Jeżeli bowiem, jak utrzymuje Derrida w *Introduction*, śmierć ma jedynie sens naturalny, to nie narusza ona egzystencji podmiotowości transcendentalnej, a fenomenologiczny humanizm nie jest przecież niczym innym jak tematyzacją stosunku człowieka do jego naturalnej śmierci, stosunku, którego sceną jest życie transcendentalne. Derrida jako autor *Introduction* jest o tyle antyhumanistą, o ile w jego ujęciu wszelka podmiotowość ulega *już* deaktywacji i dezaktualizacji, o ile jednak nie obwieszcza on *jeszcze* śmierci podmiotowości transcendentalnej, o tyle nie wyrzeka się całkowicie humanizmu.

Antyhumanizm Derridy jest niewątpliwie konsekwencją „zwrotu językowego” i jako taki stanowi jeden z aspektów jego koncepcji języka.² W *Introduction* twórca gramatologii nie dokonał jeszcze dekonstrukcji opozycji: mowa/pismo, a więc nie dysponował pojęciem *pra-pisma* (*archi-écriture*) czy *różni* (*différance*) i być może dlatego jego antyhumanizm nie jest wystarczająco radykalny. Czy zatem przeprowadziwszy w swych późniejszych tekstach tę dekonstrukcję, Derrida nie zradykalizował owego gramatologicznego antyhumanizmu?

¹ Por. *ibid.*, s. 170 n.

² Por. A. Miś, *op. cit.*, ss. 32-35.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, przytoczmy najpierw fragment tekstu Derridy zamieszczonego w zbiorze rozpraw zatytułowanym *Marges de la philosophie*, tekstu należącego do tego okresu jego poglądów, który przyniósł już rozwiniętą teoretycznie koncepcję pra-pisma czy różni. Twórca dekonstruktywizmu pisze: „Wszelkie pismo musi [...] – by pozostać tym, czym jest – zachować możliwość funkcjonowania pod bezwzględną nieobecność wszelkiego empirycznie określonego adresata w ogóle. A owa nieobecność nie jest ciągłą przemianą obecności – to przerwanie obecności, ‘śmierć’ lub możliwość ‘śmierci’ adresata, zapisana w strukturze znamienia (w tym właśnie miejscu, co pragnę zaznaczyć, walor czy ‘efekt’ transcendentalności wiąże się w sposób konieczny z możliwością pisma i ‘śmierci’, jeśli analizujemy je w ten sposób)”¹. To, co odnosi się do adresata, zachowuje przy tym, z tych samych powodów, ważność w stosunku do piszącego, nadawcy.

Na podstawie tej wypowiedzi Derridy można byłoby utrzymywać, że również w późniejszych tekstach nie zradykalizował on swojej wczesnej koncepcji pisma, sformułowanej w *Introduction*. Jednakże kontekst, w którym ta wypowiedź została sformułowana wskazuje na to, że nie traktuje ona o pra-písmie jako strukturze indyferentnej wobec potocznego rozróżnienia na mowę i pismo, lecz o klasycznym pojęciu pisma, to znaczy o piśmie w wąskim, obiegowym rozumieniu, piśmie przeciwstawionym mowie. Autor *Marges de la philosophie* w tekście, którego fragment został zacytowany, próbuje bowiem najpierw pokazać, że już w ramach zachodniego logofonocentryzmu, o ile przeciwstawia on komunikat mówiony komunikatowi pisemnemu, pisma nie można po prostu traktować jako utrwalonego, komunikatywnego aktu mowy. Innymi słowy, pismo nigdy nie daje się podporządkować żywej mowie, która implikuje obecność nadawcy i adresata w horyzoncie aktualnego spostrzegania. Dopiero w dalszej części cytowanego tekstu to klasyczne pojęcie pisma ulega uogólnieniu.² Rezultatem tego uogólnienia jest właśnie *archi-écriture*, czyli pra-pismo, które nie tylko przekracza i zamyka w so-

¹ J. Derrida, „Pismo i telekomunikacja”, przeł. J. Skoczylas, *Teksty* 1975, nr 3, s. 83.

² *Ibid.*, ss. 85-88.

bie opozycję między mową i pismem (w potocznym sensie tego przeciwstawienia), ale również rozciąga się na całość doświadczenia i tym samym wykracza poza komunikację semiotyczną.

Uogólnienie pisma powinno iść w parze z uogólnieniem śmierci, jaką niesie w sobie pismo. O ile bowiem pismo w wąskim rozumieniu, czyli pismo przeciwstawione mowie, implikuje jedynie śmierć podmiotowości empirycznej, o tyle pismo w sensie *archi-écriture*, które nie zaczyna się nigdy ani nigdzie, a zarazem rozciąga się na całość doświadczenia, tak empirycznego, jak transcendentalnego, musi implikować również śmierć podmiotowości transcendentalnej. W ten sposób śmierć zjawiałaby się w samym sercu transcendentalności. Pismo jako *archi-écriture* nie wirtualizowałoby już zatem *żywej obecności*, transcendentalnego źródła sensu, lecz stanowiłoby przerwanie tej obecności, jej śmierć, *śmierć transcendentalną*. Należałoby więc odróżnić śmierć naturalną od transcendentalnej.¹ O ile subiektywność empiryczna umiera śmiercią naturalną, o tyle subiektywność transcendentalna – śmiercią transcendentalną. ▽

Jest rzeczą wręcz zadziwiająca, że sam Derrida nigdy *explicitie* nie rozróżnił tych dwóch aspektów śmierci, że pomimo uogólnienia klasycznego pojęcia pisma, nigdy nie dokonał on *expressis verbis* uogólnienia śmierci, jaką niesie w sobie pismo. I właśnie dlatego twórca gramatologii zdaje się wikłać w sprzeczność między określeniem pisma jako tego, co implikuje śmierć, a rozumieniem go jako różni rodzącej znaczenia. „Pismo – pisze T. Walas – zaprzecza życiu, zaprzecza oddechowi, duchowi, historii; dyferencjacja to paraliż – powiada Derrida. Równocześnie przeciwstawiając się prawdzie i znaczeniu dekonstrukcyjniści przeciwstawiają się bezruchowi i śmierci. Kto wie, czy od opozycji życie – śmierć nie dałoby się zacząć dekonstrukcji dekonstrukcjonizmu”². Sprzeczność ta okaże

¹ Rozróżnienie między śmiercią naturalną a śmiercią transcendentalną sformułowałem kilka lat temu w artykule, pt. „Pismo a śmierć sensu. Gramatologia jako posttranscendentalizm” (*Sztuka i Filozofia* 1993, nr 7, ss. 97-113). W artykule tym reprezentowałem jednak pogląd, że Derridiańskie *archi-écriture* jest modelem obecności wirtualnej, a tym samym nie dostrzegłem jeszcze subtelnej różnicy między wirtualizacją transcendentalnego źródła sensu a jego śmiercią.

² T. Walas, rec. V. B. Leitch, *Deconstructive Criticism. An Advanced Introduction*,

się jednak pozorna, jeżeli odróżnimy śmierć naturalną od transcendentальной.

Aby uzasadnić, że takie rozróżnienie jest nieodzowne dla pełnego zrozumienia mechanizmu funkcjonowania dekonstrukcji, a tym samym, że oddaje ono intencje samego Derridy, sięgnijmy do *La voix et le phénomène*, rozprawy będącej w całości polemiką z Husserlowską filozofią życia, na gruncie której „śmierć można w istocie uznać wyłącznie za empiryczny i zewnętrzny sens zdarzenia światowego”¹. *La voix et le phénomène* jest próbą zakwestionowania takiego rozumienia śmierci, to znaczy próbą takiego jej pomyślenia, w świetle którego nie miałyby ona już jedynie sensu empirycznego, próbą pomyślenia śmierci, którą zaproponowaliśmy nazwać *śmiercią transcendentálną*, a w konsekwencji próbą odkrycia konstytutywnego sensu śmierci w odniesieniu do wszelkiej obiektywności, wszelkiej idealności, wszelkiej obecności. Jeżeli jednak Derrida nie nadał śmierci *explicite* sensu transcendentálnego, to czy jest to próba do końca udana?

Należy tu zaznaczyć, że kilka lat wcześniej – w *Introduction* Derrida posłużył się wprawdzie sformułowaniem „transcendentálny sens śmierci”², sformułowaniem, którego – o ile dobrze nam wiadomo – później już nie użył, ale pomimo to w tekście tym nie potraktował on samej śmierci jako źródła idealności i początku prawdy, i tym samym zapoznał jej transcendentálny sens. W *Introduction*, przypomnijmy, twórca gramatologii utrzymywał jeszcze, że pismo powoduje unieobecnienie jedynie faktycznej i aktualnej intencjonalności konkretnych podmiotów, odsłaniając jednocześnie czystą, transcendentálną możliwość rozumienia sensu, możliwość, która nigdy nie jest faktycznie realizowana, możliwość będącą efektem wirtualizacji pola transcendentálnego. Gdybyśmy śmierci nadali sens transcendentálny, to wówczas – dowodzi Derrida – śmierć pozwałaby pomyśleć nieobecność tej czystej możliwości, ale nieobecność ta nie miałaby żadnego konstytutywnego charakteru. Śmierć transcendentálna

Pamiętnik Literacki 1986, nr 3, s. 414.

¹ J. Derrida, *Głos i fenomen*, s. 18.

² J. Derrida, *Introduction...*, ss. 85, 93.

nie rodziłaby bowiem znaczeń, lecz znamionowałaby ich bezładną (agramatyczną) literalność czy zmysłowe zmętnienie, rodziłaby zatem nie sens, lecz non-sens.¹ W *Introduction* Derrida reprezentuje jeszcze bowiem pogląd, że znaczenia rodzą się wskutek wirtualizacji transcendentальной obecności, a nie jej przzerwania.

Dopiero w *La voix et le phénomène* twórca gramatologii odkrywa konstytutywną moc śmierci. Stawką gry między *Introduction* a *La voix et le phénomène*, gry niedopowiedzeń i subtelnych niuansów jest różnica między wirtualizacją transcendentальной obecności a jej przzerwaniem, między zapomnieniem źródła a jego śmiercią. W *La voix et le phénomène* Derrida zastanawia się nad tym, „w jakim [...] aspekcie daje się pomyśleć czysta możliwość śmierci, idealizacji, powtórzenia, znaczenia, tylko na gruncie jednego i tego samego otwarcia”². Nasuwa się tu pytanie: czy śmierć zachodzi w horyzoncie otwartym przez idealność, która w fenomenologii jest „trwałością tego samego i możliwością jego powtórzenia”³, czy też, przeciwnie, jest ona zawsze już zawarta w samej możliwości idealności?

Aby odpowiedzieć na to pytanie odwołajmy się jeszcze raz do Husserlowskiej idei *Weltvernichtung*. Dokonując w *Ideach I* myślowego eksperymentu unicestwienia świata Husserl posłużył się fikcją, sugerując, że mogę swobodnie uzmienniać treść wszelkiego faktycznego doświadczenia, mogę pomyśleć sobie absolutne zniknięcie świata i mnie samego jako części świata, a pomimo to uniwersalna forma życia transcendentального, jaką jest *żywa obecność*, pozostanie w swym bycie nienaruszona. W ten sposób autor *Idei* rozpatruje obecność *sub specie aeternitatis*, a oznacza to, jak zauważa Derrida, że określenie bytu jako obecności miesza się z określeniem bytu jako idealności. „W tym określeniu bycia jako obecności, idealności, absolutnej możliwości powtórzenia – pisze twórca gramatologii – skrywa się więc stosunek do *mojej śmierci*, (do mego zniknięcia w ogóle)”⁴.

¹ Por. *ibid.*, s. 85.

² J. Derrida, *Głos i fenomen*, s. 156.

³ *Ibid.*, s. 88 n.

⁴ J. Derrida, *Głos i fenomen*, s. 91.

Według Husserla ten stosunek do śmierci może zachodzić tylko w horyzoncie otwartym przez idealność obecności, która samej śmierci nadaje charakter jedynie czegoś relatywnego i empirycznego, odniesionego do tego horyzontu. Natomiast według Derridy, przeciwnie, ów stosunek do śmierci umożliwia wyłonienie się idealnej formy obecności, która tym samym już u swego źródła nie jest tożsama ze sobą i jako taka implikuje nieskończoną różnię (*différance*). „Pojawienie się [...] tego, co idealne – zaznacza Derrida – jako nieskończonej różni może dokonać się tylko w stosunku do śmierci w ogóle”¹. Wszelka idealność, wszelka obecność są zatem źródłowo nawiedzane przez śmierć. W ten sposób śmierć rodzi znaczenia, a początkiem prawdy jest jej własna śmierć.² Nie chodzi tu z pewnością o śmierć jako empiryczne, wewnątrzświatowe zdarzenie, jako że żadne empiryczne zdarzenie nie ma konstytutywnej mocy. Czy zatem nie należałoby nadać – czego Derrida *expressis verbis* nie uczynił – Husserlowskiej idei *Weltvernichtung* oraz samej śmierci znaczenia transcendentального? Idea *Weltvernichtung* nie miałyby już wówczas, jak u Husserla, sensu jedynie eksplanacyjnego, tzn. nie służyłaby wykazaniu niezależności idealnej formy obecności od wszelkich wewnątrzświatowych zdarzeń, lecz odsłaniałaby źródło samej obecności i idealności, a właściwie *nieźródłowe źródło*, którym byłyby śmierć transcendentálna.

W ten sposób śmierć transcendentálna jako śmierć znamionowałaby nie źródło, lecz brak, nie początek, lecz kres, nie obecność, lecz przerwanie obecności; jako transcendentálna – nie mogłaby być rozumiana w kategoriach faktyczności czy przypadkowego, jedno-razowego zdarzenia, tj. jako przerwanie obecności empirycznej, lecz byłaby zawsze już implikowana w samym sercu idealności, transcendentálnej obecności i powtórzenia, a więc stanowiłaby takie przerwanie, które zachodziłoby w *nieskończoność*, sprawiając, że idealność byłaby zamrożona u swego źródła, obecność rozmijałaby się z samą sobą, a w łonie powtórzenia tkwiłaby różnica. Śmierć

¹ Ibid., s. 171.

² Ibid., ss. 91, 174.

transcendentalna stanowiłaby zatem zasadę nie-zasady, nie mogłaby być rozumiana w ramach opozycji początku i końca.

Tym stosunkiem do śmierci, który skrywa w sobie wszelka idealność, wszelka obecność jest możliwość pisma w sensie *archi-écriture*. Już pismo w obiegowym rozumieniu wymaga przecież możliwości zachowania swej znaczącej struktury po śmierci piszącego i czytającego, a możliwość ta nie jest ewentualnością empiryczną, lecz „przeciwnie, możliwość ta rodzi znaczenie jako takie, daje je do słyszenia i do czytania”¹. Jeżeli bowiem wyrażenia językowe mogą funkcjonować bez odniesienia do naoczności i tym samym podmiotu naoczności, i w niczym to nie przeszkadza im znaczyć, to można uznać, że ta wymagana przez pismo możliwość nie-naoczności, możliwość śmierci podmiotu nie tylko tkwi w strukturze znaczenia, ale również ją konstytuuje. Kiedy z kolei uogólnimy potoczne pojęcie pisma i rozciągniemy nieobecność, jaką ono implikuje na całość doświadczenia, to okaże się, że śmierć jest zawarta w możliwości znaczenia i podmiotowości w ogóle. „*Ja jestem* znaczy więc pierwotnie – dowodzi Derrida – *ja jestem śmiertelny. Ja jestem nieśmiertelny* jest twierdzeniem niemożliwym”². W innym miejscu *La voix et le phénomène* twórca dekonstruktywizmu dodaje: „Moja śmierć jest strukturalnie konieczna wypowiedzeniu *Ja*. To, że jestem również (podkr.P.Ł.) ‘żywy’ i że mam tego pewność, pochodzi w dodatku od znaczenia”³. Śmierć nabiera zatem sensu transcendentalnego, a życie uzyskuje status ewentualności empirycznej. *La voix et le phénomène* stanowi więc odwróconą fenomenologię.

W ten sposób fenomenologia ulega detranscendentalizacji, a właściwie – samodetrandentalizacji, która nie oznacza jednak powrotu do przedfenomenologicznej naiwności, tzn. naturalizmu i historycyzmu. Ta detranscendentalizacja oznaczałaby bowiem w obrębie samej fenomenologii moment, w którym nie byłaby ona już możliwa, a moment ten nie mógłby być rozumiany w kategoriach faktyczności empirycznej, lecz byłby tematyzowany jako

1 Ibid., s. 156.

2 Ibid., s. 92.

3 Ibid., s. 161.

idealny sens czy eidetyczne prawo, które pozostawałoby zawsze już pod jurysdykcją fenomenologiczną, jako że to właśnie sama fenomenologia rozpoznawałaby swój kres. Ten *moment* znamionowałaby śmierć transcendentálna.

To, co dotyczy fenomenologii, odnosi się również do całej filozofii, której fenomenologia jest powtórzeniem. Dziwić może jedynie fakt, że sam Derrida pomimo przyznania pismu waloru strukturalnie testamentowego sceptycznie ustosunkował się wobec wszelkich koncepcji wieszczących śmierć filozofii. W *Positions* wyznaje on: „nie wierzę w ogóle w to, co dziś powszechnie nazywa się śmiercią filozofii (ani czegokolwiek innego, czy byłaby to książka, człowiek lub bóg; tym bardziej, że jak każdy wie, śmierć zachowuje specyficzną skuteczność)¹. Przez *śmierć filozofii* Derrida zdaje się rozumieć jej koniec, a pojęcie *końca* pociąga za sobą wszystkie konsekwencje teleologicznej i eschatologicznej metafizyki. Z tej przyczyny autor *La voix et le phénomène* nie mówi o *śmierci* czy *końcu* filozofii, lecz jej *zamknięciu* (*clôture*), które nie jest *końcem* (*fin*), nie ma „postaci kręgu [...] czy jednoliniowego obramowania, przez które można by przeskoczyć ku zewnątrz, na przykład ku wreszcie niefilozoficznej ‘praktyce’², jako że „to, co zostaje zamknięte w określonych granicach, może trwać nieskończenie³. Dlatego też tematyzacja granic filozofii ma, zdaniem Derridy, charakter nieskończonej analizy. „Nie wierzę – pisze autor *Positions* – w decydujące zerwanie, w niepowtarzalność ‘cięcia epistemologicznego’, jak to się dzisiaj mówi. Cięcia zawsze wpisują się na powrót w stary splot, który ciągle trzeba rozplatać w nieskończoność. Ta nieskończoność nie jest zdarzeniem lub przypadkiem; jest fundamentalna, systematyczna i teoretyczna⁴.

Ten sceptyczny stosunek Derridy do formuły „śmierć filozofii” stanowi jedynie potwierdzenie tego, że pomimo zakwestionowania

1 J. Derrida, *Pozycje*, przeł. A. Dziadek, Bytom 1997, s. 10.

2 Rozmowa Christiana Descampesa z Jacquesem Derridą, przeł. B. Banasiak, w: Derridiana, op. cit., s. 11.

3 J. Derrida, *Pozycje*, op. cit., s. 16 n.

4 Ibid. s. 25.

empirycznego znaczenia śmierci nie nadał on jeszcze jej sensu transcendentalnego, zgodnie z którym śmierć nie mogłaby już być rozumiana jako jednorazowe zdarzenie, rozpatrywane w kategoriach opozycji początku i końca, lecz byłaby tematyzowana jako zachodzący w nieskończoność kres, i tym samym mogłaby stanowić to, co autor *La voix et le phénomène* nazywa *zamknięciem filozofii*. Gdybyśmy śmierci nadali sens transcendentalny, wówczas rozciągałaby się ona nie tylko na filozofię i człowieka jako dwie formy samoobiektywizacji podmiotowości transcendentalnej, ale również na rozum, jako że rozum jest istotową formą tej podmiotowości oraz Boga, ponieważ Bóg to *entelechia* transcendentalności. Czy zatem cały postmodernizm, obwieszczając mniej lub bardziej wyraźnie śmierć Boga, rozumu, człowieka i filozofii nie jest tematyzacją śmierci transcendentalnej?

Piotr Łaciak
