

# Maria Gołębiowska

---

## Czy uniwersum derridiańskie jest systemem?

---

Sztuka i Filozofia 7, 115-130

---

1993

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Maria Gołębiewska*

## **CZY UNIWERSUM DERRIDIAŃSKIE JEST SYSTEMEM?**

### I

Pytanie o domniemany system Derridy to pytanie o jego myśl i sposób jej porządkowania. Czy można wskazać regułę takiego porządkowania? Derrida rezygnuje z pojęcia zasady i unika posługiwania się tym słowem, podobnie jak rezygnuje z określenia „porządek”, a pojęcie systemu stosuje do dekonstruowanej przez siebie tradycyjnej metafizyki. Czytelnikowi pozostawia dociekania i przypuszczenia, czy ruch na polu derridiańskim (czytaj: uniwersum) odbywa się w sposób systematyczny. Zostaje zatem — zgodne z duchem Derridy — domniemanie, że być może jest to system. Tym bardziej, że derridiańska dekonstrukcyjna interpretacja całości i systemu nie pociąga za sobą według Gasché zamknięcia systematyczności w ogóle<sup>1</sup>. Dotyczy to universum, w którym ma się dostęp jedynie do tego, co jest opisane i do narzędzia opisu — języka. Derridy nie interesuje, jak Wittgensteina, to, co jest myślane i wypowiedane w języku rozumianym jako mowa, ale jedynie to, co da się pomyśleć i da się wypowiedzieć w języku nie tylko dyskursywnym, ale pojmowanym jako wszelki system znakowy, służący komunikowaniu się i przekazywaniu informacji. Uznaje on relatywizację kulturową tak języka, jak i człowieka mówiącego językiem i w tym wydaje się zgodny z poglądem Sapira i Whorfa, że znaczenie nie tyle wykrywamy w doświadczeniu, co narzucamy je doświadczeniu dzięki oddziaływaniu form językowych na naszą orientację w świecie<sup>2</sup>. Język według

---

<sup>1</sup> Por. R. Gasché: *The Tain of the Mirror. Derrida and Philosophy of Reflection*. Harvard Univ. Press, London 1986, s. 180.

<sup>2</sup> B.L. Whorf: *Język, myśl i rzeczywistość*. Warszawa 1982, s. 12.

Derridy poprzedza naszą własną obecność w nas samych. Starsze niż świadomość, uprzednie wobec jakiegokolwiek zainteresowania się nim, zdanie nas oczekiwało, patrzyło na nas, czuwało nad nami i nas dotyczy w każdej części<sup>3</sup>. Derrida zgadza się tu z uwagą de Saussure'a, że język jest konieczny, by mowa jednostkowa była zrozumiała<sup>4</sup> i aby mogła być środkiem ekspresji. Jeśli przyjmuje się przeciwstawienie mowy jednostkowej i języka za absolutnie ściśle, tworzy się pewien stosunek mowy jednostkowej do języka (jeden z przejawów relacji nazwanej przez Deridę *różnią*), a zarazem będzie to droga, którą każdy musi przejść, aby zacząć mówić<sup>5</sup>. Używający języka wydaje się zatem całkowicie mu poddany, a więc zależne od języka byłoby również myślenie jednostkowe i myślenie w ogóle. Derrida sprzeciwia się takiemu upraszczającemu pogładowi, przypisującemu językowi całkowitą dominację nie tylko nad wypowiedzianiem się, ale i myśleniem. Pytając o rzeczywistość języka — przejściową, tworzoną przez język i tworzącą zamknięty system — uznaje ów system za tak odmienny od systemu logicznego czy też systemu kategorii filozoficznych, że niemożliwe jest sprowadzenie jednych do drugich lub odwrotnie<sup>6</sup>. Jednak analizując za Benvenistem wzajemny stosunek języka greckiego i kategorii arystotelesowskich przyznaje, że to język określił obszar, na którym powstały pojęcia Arystotelesa, przede wszystkim dlatego, że rzeczywistość pojęciowa języka jest nieświadoma i że język nie jest funkcją podmiotu mówiącego (to twierdził już de Saussure). Kategorie myślenia dążą jednak do uniwersalności, podczas gdy język pozostaje — choć nie-jednostkowy — szczegółowy, zrelatywizowany do pewnego kręgu kulturowego lub kultury narodowej. Na pierwszu rzut oka może się wydawać, że myśl powinna zajmować pozycję niezależną względem języka<sup>7</sup>, który narzuca się myśli. Derrida, jak i Benveniste, rozstrzyga to argumentując, że myśl sama nie jest materią, której język pożycza swoją formę, ponieważ w żadnym momencie to, co zawierające, czyli język, nie może być wyobrażone jako pustka zawartego — myśli, ani

<sup>3</sup> Por. J. Derrida: *La dissémination*. Éd. du Seuil, Paris 1972, s. 378.

<sup>4</sup> F. de Saussure: *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Warszawa 1961, s. 87.

<sup>5</sup> Por. J. Derrida: *Różnia*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M. Siemek. Warszawa 1978, s. 393.

<sup>6</sup> Por. J. Derrida: *Marges de la philosophie*. Éd. de Minuit, Paris 1972, s. 214–215.

<sup>7</sup> Por. ibidem, s. 217.

też ta myśl jako niezależna od formy językowej<sup>8</sup>. Z relacji między myślą roszczącą sobie prawo do uniwersalności a językiem jako systemem szczegółów, rządzącym się relatywnymi regułami (np. fonologicznymi), powstaje system kategorii filozoficznych, w co wnoszona jest tak potrzeba nieograniczonej uniwersalności, jak i ograniczonej ścisłości, na którą trzeba przystać. Arystoteles dlatego właśnie ustanawia kategorię kategorii — byt. Wykonuje gest inauguracyjny ideę logiki jako porządku myślenia, a ponieważ pojęcie to jest samo pewnym rodzajem bytu, następuje w ten sposób otwarcie języka na to, co poza nim, na nie-język<sup>9</sup>. To zaś zostaje w języku nie tylko opisane, ale zaświadczone przez samą jego obecność.

Język dla Derridy jest przede wszystkim systemem znakowym. Elementy znaczeniowe języka funkcjonują dzięki siatce przeciwstawięć (np. fonetycznych różnic będących dystynkcjami znaczeniowymi), które je wyodrębniają i odnoszą jedne do drugich. Jak uważa de Saussure, arbitralność języka może istnieć tylko dlatego, że system znaków kontynuują różnice. Ta zasada różnicy jako warunku znaczenia odnosi się do całości znaku, czyli zarazem do elementu znaczonego, jak i znaczącego. Element znaczący to pojęcie, sens idealny, element znaczący natomiast jest tym, co de Saussure nazywa „obrazem” materialnym, fizycznym<sup>10</sup>. Twierdzi on, że w języku istnieją tylko różnice bez składników pozytywnych i czy weźmiemy element znaczący czy znaczony, język nie zawiera ani wyobrażeń, ani dźwięków, które istniałyby przed systemem językowym, lecz tylko różnice dźwiękowe, fonetyczne, wpływające z tego systemu<sup>11</sup>. Są to zarazem różnice pojęciowe — pomiędzy określeniami, pozwalające jedne pojęcia odnosić do innych, dzięki jednym rozumieć inne. Derrida wnioskuje z tego, że skoro nic nie poprzedza języka i jeśli myśl jest zawsze uwikłana w język, to pojęcie nie jest nigdy obecne samo w sobie. Nie jest obecnością wystarczającą, która odsyłałaby tylko do samej siebie. Wszelkie pojęcia są wpisane w pewien łańcuch lub system, w ramach którego odsyłają do innych pojęć poprzez systematyczną grę różnic. Taka gra, którą Derrida nazywa różnią, nie jest już po prostu pojęciem, ale możliwością

<sup>8</sup> Por. *ibidem*, s. 216.

<sup>9</sup> Por. *ibidem*, s. 218.

<sup>10</sup> Por. J. Derrida: *Różnia*, op. cit., s. 385.

<sup>11</sup> F. de Saussure: op. cit., s. 128.

pojęciowości w ogóle<sup>12</sup>. U de Saussure'a znaczące i znaczone łączą się ze sobą, ale w połączeniu tym znaczące ulega zatarciu i staje się przezroczyste, aby pozwolić pojęciu uobecnić się jako to, co jest samo w sobie, co nie odsyła do niczego innego poza własną obecnością<sup>13</sup>. W ten sposób zewnętrżność znaczącego zostaje zredukowana, a to, co pojęciowe i wypowiedane, wydaje się absolutne.

Pojęcie znaku de Saussure'a jest związane z koniecznością uprzywilejowania substancji fonicznej i, jak uważa Derrida, pociąga za sobą dominację lingwistyki nad semiologią<sup>14</sup>. Derrida uznaje to za fonocentryzm ściśle związany z logocentryzmem kultury zachodnioeuropejskiej, jako że pojęcia myślane — to te wypowiedalne, a ich zapis — znaczące, ulega zredukowaniu. Ma bowiem zapewnić dostęp do myślanej owej absolutnej pojęciowości ukrytej za znakiem pisanym, którą Derrida nazywa znaczącym transcendentalnym. U Derridy pojęciowość jest wynikiem wchodzenia ze sobą w relacje różnych elementów znaczących, ponieważ kwestionuje on absolutny charakter znaczonego, które uznaje za jeszcze jedno znaczące. W ten sposób Derrida rezygnuje z przewagi phone nad pismem i sprzeciwia się tak fono- i logocentryzmowi zachodnioeuropejskiemu, jak i jego etnocentryzmowi. Używany bowiem przez nas język nie jest ani neutralny, ani nie może sobie rościć prawa do uniwersalności — jest on przede wszystkim językiem zachodniej metafizyki i jako taki przyjmuje pewne założenia łączące się w system<sup>15</sup>, który oddziałuje na całość kultury.

## II

Z założeniami systemu zachodniej metafizyki zgodny jest system lingwistyczny de Saussure'a i jako taki odnosi się do różnic fonetycznych. Różnice te znajdują według de Saussure'a odzwierciedlenie w zapisie alfabetycznym — piśmie, które uważa się za adekwatną ilustrację dystynkcji mowy. Jest ono bowiem zapisem odmienności znaczeń, która to wynikać może z wymiany jednego tylko fonemu. Derrida tworzy

<sup>12</sup> Por. J. Derrida: *Różnia*, op. cit., s. 386.

<sup>13</sup> Por. J. Derrida: *Positions*. Éd. de Minuit, Paris 1972, s. 33.

<sup>14</sup> Por. *ibidem*, s. 32.

<sup>15</sup> Por. *ibidem*, s. 29.

słowo-przykład, w którym różnica fonetyczna nie istnieje, występuje natomiast różnica graficzna, pociągająca za sobą zmianę znaczenia. Powołuje neologizm: *différance* (wspomnianą już *różnię*) równobrzmiący z *différence* (*różnica*), dodając do podstawy słowotwórczej tego drugiego pojęcia przyrostek, nadający w języku francuskim wyrazowi aspekt trwania i — przez wymianę *e* na *a* — zbliżając ową różnię do imiesłowu czasu teraźniejszego z aspektem czynnym (*différant*, *różniący*) z jednej strony, z drugiej zaś nie rezygnując z imiesłowu czasu przeszłego (*différé*, *różniony*) z aspektem biernym. Różnica między dwiema samogłoskami pozostaje wyłącznie graficzna: daje się zapisać lub odczytać, ale nie daje się uchwycić słuchem. Jest niesłyszalna<sup>16</sup> i nie zapewnia odmienności znaczeniowej przy wypowiedzianiu. Aby wskazać tę różnicę trzeba ją zapisać, a potem dopiero objaśnić ustnie. Owo znaczenie różnicy graficznej między *e* i *a* może funkcjonować jedynie w ramach systemu fonetycznego oraz w obrębie języka i gramatyki historycznie związanej z pismem fonetycznym i całą kulturą od niego nieodłączną. To milczenie *a* w *différance* wskazuje wbrew powszechnemu przesądowi, że pismo czyste i ściśle fonetyczne nie istnieje. Fonologizm to wynik praktyki posługiwania się alfabetem uznanym za doskonale przezroczysty. Jednak tak zwane pismo fonetyczne (pismo alfabetyczne) może funkcjonować pod warunkiem, że dopuszcza istnienie pewnych znaków niefonetycznych, na przykład — znaków przestankowych, odstępów. W ten sposób sama gra różnic, będąca według de Saussure'a warunkiem możliwości i funkcjonowania wszelkich znaków, okazuje się grą milczenia<sup>17</sup>. Derrida uważa, że każdy proces znaczeniowy jest wynikiem gry różnic, ale pisanych, skutkiem gry śladów<sup>18</sup> pozostawianych przez znaki na piśmie. Znaki zatem nie przejawiają swej natury w słowie mówionym, musi istnieć ich świadectwo pisane. Znak dla Derridy istnieje tylko jako uwidoczniony w piśmie i w przekazie kulturowym znak. Język dyskursywny jako system znaków jest zatem dla Derridy pismem. Ale pismo jest świadectwem również innych znaków — systemów znakowych komunikowania się i przekazywania informacji. Pismo zatem przestaje oznaczać jednostkową, pochodną, posiłkową postać — język mówiony — języka w ogóle, zaczyna

<sup>16</sup> J. Derrida: *Różnia*, op. cit., s. 375.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 376–377.

<sup>18</sup> Por. J. Derrida: *Positions*, op. cit., s. 37.

wykraczać poza ten zakres i w każdym znaczeniu tego słowa — pismo w ten sposób byłoby językiem<sup>19</sup> jako takim. Pismo traktowane, chociażby przez Rousseau, jako uzupełnienie mowy, u Derridy przestaje być zwykłym uzupełnieniem i domaga się stworzenia nowej logiki<sup>20</sup>, porządku tego, co do tej pory było tylko dodatkiem. Derrida poelmizuje nie tylko z poglądami Rousseau, ale i z innymi myślicielami albo skazującymi pismo na wygnanie, albo oddającymi mu do dyspozycji tylko margines.

I tak de Saussure wyklucza pismo z obszaru lingwistyki jako zjawisko jedynie zewnętrznego i materialnego przedstawienia w opozycji do tego, co idealne — a czyni to za Platonem, Arystotelesem, Heglem i obok Husserla<sup>21</sup>. Rousseau argumentuje, że tym, co oddziela człowieka od zwierzęcia, jest możliwość pojawienia się mowy ludzkiej spoza krzyku zwierzęcego, a tym zaś, co czyni możliwym funkcjonowanie języka konwencjonalnego wydaje się mówienie<sup>22</sup>, artykulacja dźwiękowa języka. W taki sposób Rousseau radzi sobie z problemem pojawienia się języka — arbitralnego i konwencjonalnego w powszechnym porządku Natury. W *Eseju o pochodzeniu języków* pismo w sensie potocznym jest martwą literą, jest ono nosicielem śmierci. Istnieje jeszcze jedno pismo — w sensie metafizycznym — boskie i żywe, pojawiające się w głosie sumienia jako boskie prawo, to, co stoi u początku wartości<sup>23</sup>. Rousseau powtarza gest platoński przyjmując tu w miejsce idei — instancję Natury.

Derrida czyni odpowiedzialnym za dominację głosu w zachodniej filozofii właśnie Platona, który w *Fajdrocie* (278 a) przeciwstawia dobre, boskie pismo prawdy w duszy — pismu złemu, to jest pismu w sensie potocznym, zmysłowemu, materialnemu<sup>24</sup>. Jeszcze w Średniowieczu uważano pismo boskie i wieczne, naturalne, za system prawdy znaczonej, pojawiającej się w duszy człowieka.

Dla Arystotelesa głos ma przewagę nad pismem, ponieważ ma z duszą związek istotnej i bezpośredniej bliskości. Określa stan duszy, który sam odbija rzeczy na mocy naturalnego podobieństwa, bowiem między

<sup>19</sup> Por. J. Derrida: *De la grammatologie*. Éd. de Minuit, Paris 1967, s. 16.

<sup>20</sup> Por. ibidem, s. 17.

<sup>21</sup> Por. J. Derrida: *Positions*, op. cit., s. 35–36.

<sup>22</sup> Por. J. Derrida: *Marges...* op. cit., s. 182.

<sup>23</sup> Por. J. Derrida: *De la grammatologie*, op. cit., s. 29.

<sup>24</sup> Por. ibidem, s. 26–27.

bytem a duszą, rzeczami a stanami duszy istniał stosunek naturalnego oznaczania, natomiast między duszą a logosem stosunek umownej symbolizacji. Pierwsza umowa odnosząca się do porządku naturalnego i uniwersalnego znaczenia, ustanawiałaby się jako język mówiony. Język pisany dopiero potem ustalałby inne umowy powiązane z tą pierwszą, najważniejszą. W porównaniu z tym, co łączyłoby niepodzielnie głos z duszą lub myślą znaczonego sensu, każde znaczące, a przede wszystkim znaczące pisane, byłoby pochodne, zawsze techniczne i przedstawiające. Nie miałoby jakiegokolwiek własnego, konstytuującego znaczenia. Ta pochodność po-arystotelesowska jest początkiem pojęcia znaczącego. Pojęcie znaku zawiera odtąd rozróżnienie znaczącego i znaczonego aż do przypadku granicznego u de Saussure'a, który przyrównuje znaczące i znaczone do dwóch stron jednej kartki. Podział ten pozostaje cały czas w ramach logocentryzmu, będącego zarazem fonocentryzmem: absolutna bliskość głosu i bytu, głosu i znaczenia bytu, głosu i idealności znaczenia<sup>25</sup>. Nie porzuciła tego również glossematyka Hjelmseleva, choć uczyniła przedmiotem rozważań tak plan wyrażania (substancję materialną), jak i plan treści (substancję niematerialną) znaku i języka jako systemu znakowego. Rozpoznając specyfikę pisma, glossematyka wniosła do lingwistyki środki opisu elementu graficznego języka<sup>26</sup>.

Za pewien wyłom w tej tradycji semiotycznej można uznać poglądy Peirce'a, który dochodzi do wniosku, że na żadnym poziomie nie sposób badać znaku, nie rozpatrując zarazem inwariantów i wariantów transformacyjnych<sup>27</sup>. Peirce, autor formuły: *Omne symbolum de symbolo* (*Elements of logic*. Liv. 2., s. 302) uznaje za genetyczny początek znaku inny znak, znak bowiem odsyła do znaku i nie posiada żadnego podłoża nie mającego charakteru znaczącego, czym mogłaby być chociażby prawda dana w swojej obecności<sup>28</sup>. Derrida uważa, że Peirce'owi udało się zdekonstruować znaczone transcendentalne, gdyż jedyne odsyłanie, jakie istnieje, to według Peirce'a odnośnienie się znaku do znaku. Rzecz sama jest znakiem i można powiedzieć, że teorię rzeczy zredukowano tu do teorii znaków. Nie istnieje żadna idealność znakowa czy znacze-

<sup>25</sup> Por. ibidem, s. 22–23.

<sup>26</sup> Por. J. Derrida: *De la grammatologie*, op. cit., s. 87.

<sup>27</sup> R. Jakobson: *W poszukiwaniu istoty języka*. Warszawa 1989, s. 56.

<sup>28</sup> Por. J. Derrida: *De la grammatologie*, op. cit., s. 70.



niowa, jak na przykład husserlowskie *Bedeutung*, często przez Derridę wspomniane. W fenomenologii Peirce'a, którą powołuje on jako naukę, sam przejaw nie wyjawia obecności za nim ukrytej, a stanowi jedynie znak. Koncepcja przejawu jest tu koncepcją znaku, podobnie jak derridiański pomysł śladu. Nie istnieje więc nic, co by redukowało znak — reprezentanta, aby ukazać za nim rzecz znaczoną w swojej obecności. Wypowiedź, „rzecz sama” jest już zawsze reprezentantem, który odbiera potocznemu, intuicyjnemu oglądowi świata oczywistość. Reprezentant, inaczej reprezentamen, funkcjonuje tylko powołując interpretant, który sam staje się znakiem i tak w nieskończoność. Tożsamość w sobie znaczonego ukrywa się i przemieszcza bezustannie. To, co właściwe dla reprezentamenu, to być sobą i innym, wytwarzać siebie jako strukturę odesłania, oddzielać się od siebie. Istotne dla reprezentamenu to nie być sobą samym w swej istocie, ale być absolutnie blisko siebie<sup>29</sup>. Podobnie, jak dzieje się to ze znaczoną, które umyka utożsamieniu ze znaczącą, przedstawiającą je, i jak jest ze znaczącą, które nie może się utożsamić ze znaczoną, bezskutecznie próbuje stać się tym, co samo w sobie, ze sobą identyczne, bez konieczności posiadania instancji zewnętrznej wobec siebie — powoływawczej, konstytuującej. Reprezentamen ma swój interpretant, znaczone posiada swoje znaczące, wobec siebie zewnętrzne i jako takie znaczące jest dla znaczonego odniesieniem. Znaczące to — pierwotne w percepcji wobec znaczonego, paradoksalnie przywołuje znaczone, próbuje konstytuować je w percepcji, dać bezpośredni dostęp do rzeczy samej w sobie, do tego, co istotne. A jednak daje tylko ogląd znaczącego — znaku w miejsce rzeczy czy istoty i poddaje w wątpliwość istnienie znaczonego w ogóle — znaczonego transcendentalnego.

Derrida tę nieobecność znaczonego transcendentalnego uznaje za grę — grę nieograniczoną, która wywołuje wstrząs tradycyjnej, zachodniej metafizyki, mogący doprowadzić do jej dekonstrukcji. Konieczne jest również wytworzenie nowego pojęcia w ramach pisma, które można nazwać gramem albo różnią. Gra różnic nie zezwala, aby prosty, pojedynczy element był sam w sobie obecny i odsyłał tylko do samego siebie. Każdy element — grafem (w miejsce fonemu) konstytuuje się na podstawie śladów, jakie w nim zostawiają inne elementy łańcucha lub systemu. Powiązanie takie — tkana materia pisma — jest tekstem,

---

<sup>29</sup> Por. *ibidem*, s. 72–73.

który powstaje jedynie w wyniku przekształcenia innych tekstów. Istnieją w nich zatem tylko różnice i ślady śladów, a gram (znak pisany) wydaje się najbardziej ogólnym pojęciem semiologii, która zamienia się w gramatologię<sup>30</sup> czyli nową naukę o piśmie. W niej to różnice fonetyczne zostają zamienione w graficzne, a różnica między znaczącym a znaczącym w prawie niedostrzegalną różnicę między znaczącymi śladami uwikłanymi w proces powtórzeń. Można wskazać tu na analogię z herakliteską grą — en diapheron heauto — na coś, co jako jedno różni się przez samo siebie, jest poróżnione z samym sobą. Ginie potem w określeniu diapherein jako różnicy ontologicznej<sup>31</sup>, która w metafizyce Heideggera zyskuje nowe rozumienie, inną interpretację.

### III

Derrida zwracając się przeciw fonologizmowi i pismu alfabetycznemu rozumianemu jako fonetyczne, wskazuje przykłady pism odmiennych — matematycznego w logocentryzmie zachodnioeuropejskim i ideograficznych w innych kulturach. Już Pitagoras próbował przedstawić poprzez liczby stosunki racjonalne — zainteresowany był uczynieniem z liczb i stosunków między nimi sposobu wypowiedzania myśli. Również Leibniza interesowało wszechstronne zastosowanie pisma matematycznego. Próby takie krytykuje Hegel uznając, że arytmetyka ma za swój przedmiot badanie powiązań i różnic zachodzących w swoim własnym systemie, który trudno jest odnieść do czegoś zewnętrznego. Liczby opisują relacje arytmetyczne i przy próbach zapisu za pomocą pisma matematycznego czegokolwiek spoza tego systemu, narzuca się je z zewnątrz i pozostaje ono zewnętrznym również wobec myśli spekulatywnej. Nie może być zatem pismem powszechnym. Projekty takie były być może spowodowane sposobem widzenia tak pisma alfabetycznego, jak i matematycznego jako maszyny — maszyna matematyczna może służyć jednak tylko matematyce<sup>32</sup>. Hegel zajmuje się również chińskim modelem pisma ideograficznego, któremu zarzuca brak elementu spekulatywnego, przez co nie jest ono dobrym narzędziem w

<sup>30</sup> Por. J. Derrida: *Positions*, op. cit., s. 37–38.

<sup>31</sup> J. Derrida: *Różnia*, op. cit., s. 403.

<sup>32</sup> Por. J. Derrida: *Marges...* op. cit., s. 123–124.

służbie poznania i opisu naukowego. Hegel poszukujący pisma uniwersalnego dochodzi do wniosku, że pismo takie powinno być nieme i oddzielone od głosu i wszystkich języków naturalnych<sup>33</sup>. Jest on tutaj wyrazicielem logocentrycznej potrzeby stworzenia tyleż uniwersalnej nauki (ontoteologiczna metafizyka), co i uniwersalnego języka. Derrida podkreśla natomiast potrzebę powoływania nauk regionalnych i relatywizowania języków do obszarów tych nauk, jak i kultur. Granice tego, co regionalne mogą przy tym ulegać zatarciu lub przesunięciu<sup>34</sup>. Aby w badaniach języków (to jest pism) regionalnych uniknąć dominacji jednych nad drugimi, proponuje powołanie *grafologii kulturowej*, której *episteme* byłyby powoli tworzoną przez obserwację różnych grafów indywidualnych i zespołowych, kodów graficznych, rozważanych nie z punktu widzenia zamiaru oznaczania i denotacji (czyli wyboru czegoś do oznaczania), ale stylu i konotacji (czyli cech pisma). Dotyczyłoby to artykulacji form graficznych, jak i samej substancji graficznej (materiału pisma)<sup>35</sup>.

W swoim zainteresowaniu obcymi kulturowo pismami ideograficznymi Derrida był przeciwny postawie ograniczającej się do fascynacji, co nazwał halucynacją europejską<sup>36</sup>, będącą przejawem europocentryzmu, doprowadzającą do wytworzenia się „przesądu chińskiego” bądź „hieroglificznego”<sup>37</sup>. Studia nad pismem ideograficznym chińskim i azteckim zgodne z duchem *episteme* grafologicznej, pozwoliły mu na zakwestionowanie idei nie tylko pisma alfabetycznego, ale linearnego w ogóle. Pismo takie jest przejawem logocentrycznego porządku myśli spekulatywnej ograniczonej linearnością<sup>38</sup>. Zarazem Derrida porzuca ideę środka w piśmie — wybiera tu przykład pisma azteckiego (choć częściowo fonetycznego), które zbudowane na kształt rebusa nie posiada centrum organizującego wokół siebie zapisu w przestrzeni. Przyznaje się zarazem, że takie usunięcie środka nie może być aktem filozoficznym czy naukowym jako takim, ponieważ jest to przemieszczenie i być może jednoczesne przystąpienie do innego systemu krępującego słowo

<sup>33</sup> Ibidem, s. 122–123.

<sup>34</sup> Por. J. Derrida: *Positions*, op. cit., s. 126.

<sup>35</sup> Por. J. Derrida: *De la grammatologie*, op. cit., s. 131.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 119.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Por. ibidem, s. 128.

i pismo<sup>39</sup>. W krytyce logocentryzmu Derridzie chodzi o niekompetencję nauki, która jest także niekompetencją filozofii, zamknięciem episteme roszczącej sobie prawo do uniwersalności poznania i wiedzy<sup>40</sup>. Powstają zatem regionalne ustalenia, a założenia będące koniecznymi na obszarze tradycyjnej episteme, zostają zastąpione przez postulaty, mające raczej związek ze zdroworozsądkowym myśleniem życzeniowym, niż z dobiegającą myślą spekulatywną.

Lévinas uważa, że filozofowanie Derridy jest po trosze klęską, przyznaniem się do konieczności porzucenia niemożliwej obecności<sup>41</sup>. Ale ono musi porzucić obecność, skoro wyzbyło się jej pismo. W polemice z Etiennem Condillac Derrida zwraca uwagę, że każdy znak zakłada pewną nieobecność, tego mianowicie, do czego odsyła. Nieobecność wpływa jednak w sposób specyficzny na funkcjonowanie pisma. Oddaloną, opóźnioną obecność adresata, tę grę na zwłokę o różnicę, uznaje Derrida za rodzaj absolutnej nieobecności — konieczny, aby pismo mogło się ukonstytuować. Nie może to być odmianą obecności, bowiem pisemny komunikat musi pozostać czytelny, mimo całkowitego zniknięcia wszelkiego określonego adresata w ogóle, jeśli ma spełniać funkcję pisma. Komunikat ten musi być powtarzalny (iterowalny — z łac. *itero*) przy całkowitej nieobecności odbiorcy i wszelkich odbiorców dających się określić empirycznie. Pismo, które nie byłoby czytelne po śmierci adresata, nie jest po prostu pismem. Możliwość powtarzania, a przeto utożsamiania znamion — śladów, jest implikowana kodem, z którego korzysta i tworzy z niego siatkę, dającą się rozszyfrować i powtarzalną dla kogoś trzeciego, a następnie — dla każdego możliwego użytkownika w ogóle. Owa nieobecność adresata, mimo której pismo musi zachować możliwość funkcjonowania, nie jest zatem przemianą obecności, ale jej przerwaniem. Śmierć lub możliwość śmierci adresata przynależy zatem do samego śladu pisma. To, co dotyczy adresata jest również prawdziwe w odniesieniu do nadawcy lub wytwórcy. Pisanie jest wytwarzaniem śladów, które same staną się rodzajem maszyny wytwarzającej (ślady-znaczenia w procesie odczytywania), a zniknięcie nadawcy nie przeszkadza tej maszynie funkcjonować. Aby tekst pisany takim był i pozostał, powinien oddziaływać nadal i być czytelny pod

<sup>39</sup> Por. *ibidem*, s. 139.

<sup>40</sup> Por. *ibidem*, s. 142.

<sup>41</sup> E. Lévinas: *Zupełnie inaczej*. „Teksty” 1975, nr 3, s. 95.

nieobecność nadawcy. Paradoksalnie sytuacja piszącego i podpisującego się w stosunku do tekstu pisanego jest zasadniczo taka sama, co sytuacja czytelnika. Można powiedzieć o piśmie, że wychodzi poza horyzont komunikacji jako łączności między jedną świadomością a drugą, jedną obecnością a drugą obecnością, a powstając wykracza poza chęć wypowiedzenia, wyrażenia jako czynnik powoływawczy<sup>42</sup>, konstytuujący znaczenia. Pismo nie jest tu szczególną formą komunikacji, ale okazuje się warunkiem jej możliwości w ogóle — warunkiem każdej komunikacji językowej<sup>43</sup> (jako że język jako system znaków jest pismem). Co w takim razie powołuje pismo i jak określić podmiot pisma? Derrida dekonstruując struktury wiążące obecność (zdekonstruowaną) z pismem, rozbił przede wszystkim tradycyjny sposób pojmowania pisma jako środka wyrażania, ekspresji podmiotu — tak w odniesieniu do pisma w ogóle — wspomnianej maszyny pisma, jak i jednostkowych realizacji. I podmiot pisma rozumiany jako podmiot-mistrz nie istnieje, zaś podmiot pojmowany jako instancja powoływawcza pisma, to według Derridy system stosunków i odniesień między samymi strukturami tekstu<sup>44</sup> (infrastrukturami, jak określa je Gasché). Pojawia się jednak pytanie o początek tej maszyny pisma, o jakieś pra-pismo lub arche-pismo, a także pytanie o początek w ogóle.

#### IV

Warunkiem pra-pism jako początku pisma jest przyjęcie, że nie istniał żaden język początkowy czy naturalny, który nie byłby pismem<sup>45</sup>. Od początku zatem system językowy — znakowy był pismem. Ponieważ pismo ma charakter iterowalny, powtarzalny, należy przypuszczać, że pismo (w ogóle) w swym systemie i strukturze jest powtórzeniem jakiegoś pra-pisma pozostawiającego samozacierające się ślady. Dlatego trudno jest dotrzeć do samego prapoczątku, poznać go i opisać. Pozostają jedynie domniemania w oparciu o ślady pojawiające się w piśmie.

<sup>42</sup> Por. J. Derrida: *Pismo i telekomunikacja*. „Teksty” 1975, nr 3, s. 82–84.

<sup>43</sup> Por. J. Greisch: *Herméneutique et grammatologie*. Éd. du CNRS, Paris 1977, s. 80.

<sup>44</sup> Por. J. Derrida: *Positions*, op. cit., s. 122.

<sup>45</sup> Por. J. Greisch: op. cit., s. 81.

Nie ma zatem dostępu do początku jako takiego, do tego, co archaiczne, a jedynie dostęp do powielanych wciąż śladów, które być może biegną w nieskończoną przeszłość. Pra-pismo, arche-pismo nie udziela zatem przywileju temu, co archaiczne<sup>46</sup>, miejscu, z którego prawdopodobnie przychodzi, ale temu, co momentalne, chwilowo pojawiające się, co zaciera się i znika w postaci śladu. Sama koncepcja pra-pisma jako konstrukcji powoływawczej przynależy do ontologicznej tradycji, do metafizyki obecności — nauki, której sprzeciwia się myśl Derridy i którą pragnie zdekonstruować. Dla Derridy pra-pismo jest domniemanym warunkiem systemu pisma — systemu językoznawczego w ogóle<sup>47</sup>, tak jak pra-ślad jest przypuszczalnym warunkiem śladu — składnika pisma. Pra-pismo może być tylko przedmiotem przypuszczeń, nie zaś przedmiotem nauki roszczącej sobie prawo do prawdziwości ujmowania tego, co obecne. Nie może ono sobie pozwolić na ograniczenie do formy obecności<sup>48</sup>. Arche, pierwsza możliwość grafii, byłaby otwarciem pierwszej zewnętrżności w ogóle, zagadkowym odniesieniem tego, co jest, do własnej swej odmienności — innego, a zarazem wnętrza do zewnętrżności: uprzestrzennieniem<sup>49</sup>. Jest ono zatem pierwszym wykroczeniem poza granice ustanowione przez pojęciowość zachodniej metafizyki, a które nie jest właściwie wykroczeniem, skoro uprzestrzennienie pra-pisma dokonało się, jak przypuszcza Derrida, przed ustaleniem przez metafizykę własnej pojęciowości. Owo uprzestrzennienie się w postaci pisma jest stawaniem-się-nieobecny i stawaniem-się-nieznany podmiotu. A nieobecność pierwotna podmiotu jest również nieobecnością rzeczy lub odniesienia<sup>50</sup>. W ten sposób Derrida nieobecność znaczonego transcendentalnego znaku zestawia z nieobecnością podmiotu pisma, jako czegoś, do czego pismo mogłoby pozostawać w stosunku odnoszenia się i czego miałyby być znakiem. Następnie stosuje się to do podmiotu jako takiego, ponieważ uprzednio przyjął za swoje uniwersum pismo rozumiane jako każdy językowy system znaków, a więc — podmiot pisma to u Derridy podmiot w ogóle.

Miejsce tradycyjnie pojmanego znaku, będącego połączeniem

<sup>46</sup> Por. *ibidem*.

<sup>47</sup> Por. J. Derrida: *De la grammatologie*, op. cit., s. 88.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>49</sup> Por. *ibidem*, s. 103.

<sup>50</sup> Por. *ibidem*, s. 100–101.

znaczonego i znaczącego, w derridiańskim uniwersum pisma zajmuje ślad (*trace*), znaczące znaczącego. Ślad wydaje się początkiem absolutnym znaczenia w ogóle, ale nie ma takiego absolutnego początku znaczenia. Ślad podlega powszechnemu procesowi różnicowania, jest stale różniony przez siebie samego zgodnie ze wspomnianą heraklitejską zasadą *en diapheron heauto*, nie jest nigdy w samouobeczeniu ze sobą. Zacierają się wtedy, gdy się uobecniają. Ślad nie jest obecnością, ale widmem obecności, które przemieszcza się, przesuwając, odsyła do siebie, nie ma własnego miejsca, przeto zatarcie należy do jego struktury. Jest już od początku śladem i nigdy nie ukazuje się jako ślad sam w sobie, nie wyjawia się jako taki.

Derrida odwołuje się tu do heideggerowskiego zarannego śladu różnicy ontyczno-ontologicznej między byciem a bytem, która ginie w bezpowrotnej niewidzialności, a którego zaginięcie jest zachowane i chronione w tekście. Ślad według Derridy zaświadcza o różnicy w nim samym się dokonującej podczas różnienia, ale jest także świadectwem samego procesu różnienia, który określan jest jako różnia (*différance*). Różnia ani będąca, ani istniejąca, ani nie istniejąca, pozostawia ślad. Różnia jest śladem różnicy i jej zatarcia, jest zatem śladem śladu<sup>51</sup>.

Zatarcie różnicy między znaczącym (transcendentalnym) a znaczącym, prowadzące do różnicowania samego znaczącego i skazujące znaczące na powtarzanie siebie w postaci śladu, ma dalsze konsekwencje. Prowadzi do zatarcia granicy między wypowiedzeniem a tym, co wypowiedziane<sup>52</sup> i między przedstawieniem a tym, co jest przedstawiane. To, co przedstawiane jest bowiem samo przedstawieniem (*présentation*), natomiast przedstawienie nabiera charakteru wtórnego — staje się ponownym przedstawieniem (*représentation*). Nie istnieje żadna pierwotna percepcja pozwalająca ujmować po raz pierwszy w postaci znaku rzeczy, nie ma pierwotnego przedstawienia, miejsca prezentacji zajmuje re-prezentacja. Wszystko zaczyna się od ponownego przedstawienia, nie ma zatem początku rozumianego tak, jak w zachodniej metafizyce — ponowne przedstawienie nie jest przecież modyfikacją czegoś, co jest następstwem przedstawienia początkowego, źródłowego<sup>53</sup>. Ponowne przedstawienie, re-prezentacja, podobnie jak ślad zawiera aspekt

<sup>51</sup> Por. J. Derrida: *Różnia*, op. cit., s. 405–408.

<sup>52</sup> Patrz: E. Lévinas: op. cit., s. 100.

<sup>53</sup> Por. J. Derrida: *La voix et le phénomène*. PUF, Paris 1972, s. 50.

powtarzalności, powielania przy jednoczesnym różnieniu siebie, odróżnianiu się od siebie. Przedstawiane jest zawsze już przedstawiającym, to jest przedstawieniem zapożyczonym, tak jak pojawiające się (świat) jest zarazem pojawieniem się (w przeżyciu). Ta ostatnia różnica zacierająca się między treścią aktu a aktem: ślad jest dla Derridy warunkiem — w naszej percepcji, która nie jest przecież nigdy pierwotną, początkową percepcją rzeczy — pojawienia się innych różnic, śladów. Ślady te, będące elementami pisma rozumianego jako językowy system znakowy (czytaj: śladowy, gdyż znak został w nim zastąpiony śladem), tworzą układy — powiązania, łańcuchy i tak powołują teksty<sup>54</sup>. Wchodzą ze sobą w skomplikowane związki, gromadzą się w szeregi, pasma, które się krzyżują i tak tkają materię pisma — *teksturę*.

W ścisłym związku ze śladem, tym najbardziej ogólnym pojęciem porządkującym uniwersum Derridy, pozostają inne pojęcia charakteryzujące relacje binarne: hymen, łączący sprzeczne ze sobą przekroczenie granicy i jej nienaruszenie (symbol zarazem młodego małżeństwa, jak i dziewiczości), uzupełnienie (*supplément*) pogłębiające brak, który miało usunąć, znamię (*marque*) zarysowujące w piśmie brzegi i rozstęp rozsunięcia, to, co oddziela pełnię nie dającą się nigdy dopełnić, od pustki. I pojęcie opisujące środowisko, w którym dokonuje się różnicowanie: *pharmakon*, które wyprzedza każdą opozycję i opozycyjność, tak że to, co sprzeczne nigdy nie posiada granicy wyraźnie oddzielającej dwa człony opozycji<sup>55</sup>. Także dlatego sam Derrida charakteryzując swoje pojęcia unika zestawiania ze sobą cech sprzecznych, opozycyjnych, a posługuje się formułą: *ani... ani*, czyniąc z pojęć tych nierozstrzygalniki (*indécidables*). I tak *pharmakon* nie jest ani lekarstwem ani trucizną, ani dobrem ani złem, ani wnętrzem ani zewnętrżnością, ani mową ani pismem<sup>56</sup> (pojęcie pisma ściśle przeciwstawionego mowie należy do dekonstruowanego porządku zachodniej metafizyki, jak i *episteme*, której częścią jest lingwistyka).

Binarność różnicowania, która nie wytwarza opozycji, ale powoduje powtarzanie (z nieskończoności bez dającego się określić początku i w nieskończoność) przywodzi na myśl pojęcie pozor, *simulacrum*. *Simulacrum* określone przez Platona jest kopią kopii, podwojeniem pod-

<sup>54</sup> Por. J. Derrida: *De la grammatologie*, op. cit., s. 95.

<sup>55</sup> Por. St. Cichowicz: *Bez złudzeń*. „Teksty” 1975, nr 3, s. 72.

<sup>56</sup> Por. J. Derrida: *Positions*, op. cit., s. 59.



wojenia, które uznaje się za początkowe. Ślad Derridy jednak jest to simulacrum bez ostatecznego odniesienia, inaczej mówiąc — *nieplatońskie simulacrum*<sup>57</sup>. Pozór, simulacrum, to u Derridy pewien wytwór, który nie uzupełnia, ale tworząc się przechodzi od jednego sensu do sensu opozycyjnego, powołując w ten sposób wspólnotę sensów opozycyjnych, zacierając sprzeczność, ale nie osiągając tożsamości obydwu części. Jest ono pozostałością identyczności i opozycyjności. Powtórzenie różnicy, które jest oddzieleniem od samych siebie elementów tej różnicy (powstałych także przez takie rozszczepienie) afirmuje binarność i likwiduje jedność<sup>58</sup> rozumianą jako tożsamość, całość i pełnia.

Pozostało jeszcze pojęcie różni — ruchu wciąż powtarzanego różnicowania, w wyniku którego powstają ślady (pojmowane również jako simulacra). Z racji powtarzalnego charakteru różni jako procesu różnienia można przypuszczać, że jest ona pewną zasadą w derridiańskim uniwersum pisma rozumianego jako *pharmakon* i że Derrida próbuje podać reguły jej ruchu (działania).

---

<sup>57</sup> R. Gasché: op. cit., s. 226.

<sup>58</sup> Por. F. Laruelle: *Le texte quatrième. L'événement textuel comme simulacre*. „L'Arc” nr 54, s. 40.