

Marcin Waligóra

Iluzja źródłowości : derridiańska krytyka teorii doświadczenia fenomenologicznego

Diametros nr 18, 68-87

2008

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Iluzja źródłowości. Derridiańska krytyka teorii doświadczenia fenomenologicznego

Marcin Waligóra

Celem niniejszego artykułu jest krytyczny przegląd zarzutów stawianych przez Jacquesa Derridę teoriom doświadczenia fenomenologicznego. Zestawię i przeanalizuję główne argumenty Derridy ujawniające pozorną źródłowość takich doświadczeń. Spróbuję także nakreślić możliwe linie obrony i podważyć niektóre założenia interpretacyjne wprowadzone przez autora *La voix et le phénomène*¹.

Bohaterami Derridiańskiej analizy będą Edmund Husserl i Martin Heidegger. Niniejszy tekst został skonstruowany w oparciu o założenie, że fenomenologiczne elementy teorii tych myślicieli są czytelnikowi dobrze znane.

Powodem, który skłonił mnie do poświęcenia uwagi zarzutom stawianym fenomenologii przez Derridę, jest fakt znacznego wpływu proponowanej przez niego interpretacji na wizerunek tego kierunku. Derrida dostarczył wielu terminów, które chętnie używane są jako trafne określenia natury fenomenologii. Spróbuję pokazać, że część z tych określeń czerpie swą siłę bardziej ze spektakularności retorycznej, niż z rzeczywistego, krytycznego namysłu nad teoretycznymi strategiami fenomenologii.

1. Fenomenologia i geneza

Le problème de la genèse dans le philosophie de Husserl jest wczesną pracą Derridy, w której po raz pierwszy pojawiają się elementy krytyki fenomenologii, mające od tej pory powracać w coraz dojrzszej formie. Sam autor w przedmowie do tej wydanej dopiero w 1990 roku pracy dyplomowej wyraża wątpliwości, co do sensu jej publikacji. Wątpliwość ta wydaje się tym bardziej zasadna, że najważ-

¹ Aby pokrótce przypomnieć związki Derridy z fenomenologią, warto wspomnieć, że przez pewien czas zamierzał on uprawiać fenomenologię (fenomenologiczną teorię literatury). Wynikiem przemyślenia fundamentów i struktur określających metodę fenomenologiczną jest szereg prac francuskiego filozofa. Do najważniejszych z nich należą: praca dyplomowa *Le problème de la genèse dans le philosophie de Husserl* (napisana w 1954 r., wydana w 1990), obszerny wstęp do francuskiego wydania *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie* (1962), monografia *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (1967), artykuły: *Genèse et structure et la phénoménologie*, oraz *Violence et métaphysique*, zamieszczone w *L'écriture et la différence* (1967), oraz *La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage*, pierwszy raz opublikowany w 1967, później wznowiony w tomie *Marges de la philosophie* (1972). Odtwarzając Derridiańskie poglądy dotyczące fenomenologii oprę się przede wszystkim na wymienionych pozycjach.

niejsze elementy rozumowania z *Le problème de la genèse* zostają przedstawione w opublikowanym wcześniej artykule *Genèse et structure et la phénoménologie*.

W obu pracach Derrida podkreśla, że wiele teoretycznych problemów Husserla ma swoje źródło w próbie połączenia dwóch perspektyw: transcendentalnej i empirycznej. Główne pojęcia fenomenologicznego słownika opalizują sensami z tych dwóch dziedzin i, przy bliższej analizie, okazują się wielokrotnie uwikłane w nierozstrzygalne paradoksy. Derrida ujawnia te paradoksy w skrupulatnych analizach śledzących teoretyczne i terminologiczne niekonsekwencje Husserla. Trudno odmówić mu mistrzostwa w tego rodzaju „negatywnej pracy” z tekstem. To nastawienie wiąże się oczywiście z przekonaniem, że paradoks i „nierozstrzygalnik” jest wpisany w dyskurs filozoficzny. Co więcej, Derrida uznaje, że takie paradoksy posiadają ożywczą moc i stanowią warunek możliwości dyskursu w ogóle. Te elementy teorii Derridy są już dobrze znane, zostały znakomicie opisane także w literaturze polskiej, dlatego nie będę się nimi szerzej zajmował². Biorąc więc pod uwagę stanowisko Derridy, to, co wygląda na „negatywną pracę z tekstem”, jest po prostu wyrazem spełniania tradycyjnego filozoficznego obowiązku – uważnego i uczciwego czytania, oraz interpretacji teoretycznych tekstów.

Autor *Głosu i fenomenu* stara się wykazać, że jednym z takich nierozstrzygalnych napięć w projekcie Husserla jest zestawienie analiz strukturalnych i genetycznych (oraz transcendentalnych i empirycznych). Zdaniem Derridy, właśnie te dwie perspektywy sprawiają, że każdy etap Husserlowskiej fenomenologii pozostaje otwarty i nierozstrzygnięty, wciąż wymagając nowej eksplikacji. Husserl próbując bronić spójności swojej teorii, w wyniku specyficznej dialektyki tych pojęć, zmuszony zostaje do porzucenia perspektywy czysto opisowej na rzecz metafizyki historii³. Ta zmiana następuje zresztą stopniowo.

Jej pierwszą fazą jest próba pogodzenia idealności struktury (np. logicznej) i jej niezależności wobec jakiegokolwiek aktu świadomości (oraz samej świadomości w ogóle), z uprawomocnioną genezą poznawczą takiej struktury (przebiegającą przecież w świadomości). Takie jest źródło, z jednej strony, dystansowania się Husserla od psychologizmu, z drugiej zaś osadzenia metody fenomenologicznej na zrębach teoretycznych psychologii (m.in. pojęcia: intencjonalność, akt świadomości itp.). Z tego mariażu bierze początek kierunek, który musi przypominać nieustannie o tym, że tylko *pozornie* jest psychologizmem. Głównym sposobem tego odcięcia się od psychologizmu są oczywiście redukcje – będące także w tym

² Por. m.in. Hartman [2001], Łaciak [2001], Markowski [1997].

³ Derrida [2004] s. 270.

sensie przede wszystkim zabiegiem „pedagogicznym” (pomagającym odkryć sferę transcendentálną).

Jednym z najistotniejszych pojęć, które dobrze ilustruje to zawieszenie pomiędzy empiryzmem a transcendentalizmem, pomiędzy, jak mówi Derrida, „genezą” a „strukturą”, jest „noemat”. Status noematu rzeczywiście nie jest jasny, o czym świadczą choćby wielorakie, wykluczające się interpretacje tego pojęcia. Sam Derrida twierdzi, że noemat „nie jest ani ze świata, ani ze świadomości, ale jest światem lub czymś z tego świata *dla* świadomości”⁴. To charakterystyczny dla niego zabieg – zauważmy, że większość komentatorów, interpretując Husserla, próbuje dowieść, że noemat powinien zostać umieszczony „po stronie świadomości”, świata lub w idealnej sferze⁵. Derrida utrzymuje, że pewna *nierozstrzygalność* jest na stałe wpisana w pojęcie noematu, ujawniając przy tym naturę teorii Husserla.

Derrida sądzi, że momentem, w którym Husserl musi zrezygnować z analiz statycznych (m.in. *Idee I*) na rzecz genetycznych, jest załamanie się „zasady zasad” przy analizie świadomości czasu oraz analizie innego Ja. Autor *De la grammatologie* mówi tu o „radykalnym zakwestionowaniu”⁶. Wydaje się jednak, że Husserl dalej próbuje „zasady zasad” bronić, redefiniując podstawowe pojęcia, m.in. „obecności”, „samoprezentacji” (np. w *Piątej Medytacji*, wprowadzając pojęcie „*Paarung*”). Zgadzam się jednak, że ocena powodzenia tych zabiegów może nie być jednoznaczna.

Analizy genetyczne przeprowadzane przez Husserla idą, zdaniem Derridy, w trzech kierunkach: logicznym (próba wyłonienia źródeł „predykcji w ogóle”), egologicznym (próba uchwycenia genezy samego ego) oraz historyczno-teleologicznym (próba uchwycenia źródeł *eidos* historii). Ten ostatni kierunek staje się jednocześnie najistotniejszą próbą ugruntowaniem fenomenologii (widać to w ostatniej fazie projektu Husserla, w *Kryzysie*). W pewnym momencie historii pojawia się „nieskończone zadanie rozumu” – fenomenologia. Próba odpowiedzi na pytanie o genezę, jest jednak, zdaniem Derridy, skazana na niepowodzenie – jest bowiem pytaniem zadany na gruncie fenomenologii o źródło historii, które jest źródłem fenomenologii. Jest to więc nierozwiązywalne „pytanie o możliwość tego

⁴ Ibid., s. 282.

⁵ Por. m.in.: Salomon [1977], Gurwitsch [1982], Føllesdal [1977], Drummond [1997], McIntyre, Smith [1982], Dreyfus [1982], Póltawski [1973] s. 214-226.

⁶ Derrida [2004] s. 284.

pytania”⁷ – kolejny z uporczywie tropionych przez autora *Głosu i fenomenu* filozoficznych paradoksów⁸.

Tak pokrótce prezentuje się argumentacja Derridy dotycząca niemożliwości przeprowadzania odpowiedzi na genetyczne pytanie fenomenologii. W pewnym sensie jest ona zawikłaną wersją argumentacji dotyczącej niemożliwości przeprowadzania redukcji fenomenologicznej (a więc uprawiania fenomenologii transcendentalnej) i uchwycenia genezy w ogóle. Derrida wpisuje się tym samym w nurt krytyki fenomenologii, który eksponuje pozornie źródłowość doświadczenia samoobecności. Skupiając się na nieco innych elementach Husserlowskiego dyskursu, dołącza do przedstawicieli tak różnych sposobów krytyki fenomenologii transcendentalnej, jak z jednej strony Martin Heidegger, a z drugiej np. Suzanne Cunningham⁹.

2. Fenomenologia i język

Drugim najistotniejszym i najbardziej obszernym polem Derridiańskiej krytyki możliwości doświadczenia źródłowości jest problematyka języka. Nie ma tu miejsca na przedstawienie całości wielostronnych i subtelnych analiz, w których Derrida odtwarza Husserlowską teorię języka, pokazując jej ewolucję i sprzeczności. Dlatego skupię się tylko na kamieniach milowych tej krytyki.

Przede wszystkim Derrida eksponuje charakterystyczne przekonanie fenomenologii, (które powtarza, jego zdaniem, gest nieomal całej tradycji filozoficznej), wedle której istnieje pewien przedjęzykowy sens. Doświadczenie źródłowe ściśle wiąże się z tym przedpredykatywnym sensem. Taki pogląd musi przyjmować szereg założeń, które pozornie nieproblematyczne okazują się trudne do obrony. Jednym z nich jest uznanie generalnej neutralności i, przynajmniej zasadniczej, „przejrzystości” języka, który służy prezentacji takiego sensu. To przekonanie autor *O gramatologii* uznaje za utopijne, nieprawdziwe i prowadzące do wielu nieporozumień.

Derrida próbuje więc pokazać, że źródłowość doświadczenia przedpredykatywnego jest podwójnie złudna: nie ma doświadczeń, które byłyby „źródłowe”

⁷ Ibid., s. 292.

⁸ Warto wspomnieć przy okazji, że wiele teoretycznych problemów fenomenologii uznanych przez Derridę za nierozwiązywalne paradoksy, zostało opisanych wcześniej przez Eugena Finka, którego słynny artykuł *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* posłużył najprawdopodobniej Derridzie jako punkt wyjścia do skonstruowania własnej krytyki. Tam jednak, gdzie Fink widzi ciągle rozwiązywalny „problem”, tam Derrida pisze o nierozwiązywalnym „paradoksie”. Więcej na ten temat: Lawlor [2002] s. 11-33.

⁹ Cunningham [1976].

i nie ma doświadczeń, które byłyby „przedpredykatywne”. Wszystkie doświadczenia pojawiają się bowiem w pewnych strukturach dyskursywnych, nabierając znaczenia, które odpowiada hierarchiom ustanowionym w tych strukturach. Hierarchie te są zresztą, szczególnie w tym przypadku, powtarzalne i łatwe do przewidzenia, ustabilizowane zostały bowiem już w myśli Platona. To często powtarzająca się struktura, która prezentuje się jako idealne-pomyślane-powiedziane-napisane. Zdaniem Derridy, tam, gdzie pojawiają się takie kategorie jak „doświadczenie źródłowe”, tam zawsze jest już prowadzony dyskurs, który niejako „wypiera się” swojej dyskursywności.

Trudno nie przyznać racji, że analizowane przez Derridę teorie mają taki właśnie charakter. Tworzone są niejako na pograniczu tego, co najistotniejsze i przedpredykatywne. Rzekomo służą pomocą ku doprowadzeniu na takie właśnie doświadczenie, a tak naprawdę stają się samowystarczającą refleksją filozoficzną, która na polu teorii mierzy się z innymi rodzajami refleksji, stając się w końcu autonomiczną i niezależną od „doświadczenia źródłowego” sztuką dyskursu. W ten sposób fenomenologia wydaje się rodzajem refleksji, która w pewnym stopniu bagatelizuje, ukrywa, spycha na bok własną refleksyjność. Derrida próbuje więc przypomnieć, że tam gdzie pojawia się kategoria „doświadczenia źródłowego”, tam zawsze już jest dyskurs, teoria, filozofia i język, w których odbijają się pewne z góry powzięte (albo raczej wpisane niezależnie od jakiegokolwiek „wolnej decyzji”) założenia i hierarchie. Fenomenologiczna bagatelizacja własnej teoretyczności i „językowości” odczytywana jest zaś przez niego albo jako objaw dyskursywnego sprytu, albo jako objaw naiwności.

Derrida przedstawia kilka szczególnie jaskrawych przykładów, w których fenomenolog, bagatelizujący język, a jednocześnie w języku pracujący, wikła się w problemy, sprzeczności, albo, żeby użyć ulubionego przez wczesnego Derridę słowa „paradoksy”¹⁰.

Derrida krytykuje ograniczenie (a przynajmniej deklarację takiego ograniczenia) warstwy językowej do wtórnej warstwy doświadczenia i towarzyszący temu ograniczeniu „fonologizm” fenomenologii (charakterystyczny dla całej metafizycznej tradycji Zachodu)¹¹.

¹⁰ Derrida poświęca temu zagadnieniu przede wszystkim trzy prace: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, wprowadzenie do Husserlowskiej pracy *O pochodzeniu geometrii* (wielokrotnie przekraczające swą objętością artykuł Husserla), *Forma i znaczenie. Uwagi o fenomenologii języka*, a także wiele uwag zawartych w *O gramatologii*. Przykłady i argumentacja niejednokrotnie powtarzają się jednak.

¹¹ Derrida [1997] s. 135 oraz Derrida [1999].

Najbardziej wyrazistym przykładem deklaratywności tego stanowiska staje się dla francuskiego filozofa późna praca Husserla, *Ursprung der Geometrie*. Husserl sam wycofuje się tam z wielu wcześniejszych ustaleń, dotykając także interesującego Derridę problemu pisma. Język zostaje określony jako warunek sensu – „idealność” pozaczasowych bytów matematycznych może zostać zobiektywizowana tylko w języku, który należy do „tego świata”. Derrida dostrzega tu „paradoks”. Pismo jest, zdaniem Husserla, depozytariuszem sensu, który może zostać reaktywizowany przez potencjalnego czytelnika (Husserl ma tu na myśli przede wszystkim dziedzinę nauki). Taka teza wymaga wielu założeń, m.in. uznania jednoznaczności języka i identyczności sensu. Pomimo deklaracji takiej jednoznaczności, Husserl w pewnym momencie przyznaje jednak, że warunek całkowitego powrotu do oczywistości zawartego w piśmie sensu faktycznie „nigdy nie został spełniony”¹², ze względu na nieustanne nawarstwianie tradycji w naukach. Wynika z tego, że jednoznaczność i idealność deponowanego sensu jest raczej postulatem, niż faktem.

Drugą z głównych, wydobytych przez Derridę, niekonsekwencji Husserla jest określenie języka (a ściślej: wyrażenia, *Ausdruck*) jako „neutralnie” wyrażającego (*ausdrücken*) i wskazującego, a w praktyce traktowanie go jako współwytwarzającego sens.

Na początku drugiego tomu *Badań logicznych* Husserl stwierdza, że termin „znak” (*Zeichen*) ma podwójny sens: można ujmować znak jako oznakę (*Anzeichen*) oraz jako wyrażenie (*Ausdruck*). Oznaka nie wyraża, lecz wskazuje (np. flaga jest oznaką narodu). Oznaka jest formą pośrednictwa – jakiś przedmiot lub stan rzeczy wskazuje na istnienie pewnych innych przedmiotów lub stanów rzeczy¹³. Wyrażenie zostaje zaś określone przez Husserla poprzez funkcje, które pełni (komunikatywną i funkcję „w samotnym życiu psychicznym”). Derrida twierdzi, że ten podział jest raczej funkcjonalny niż substancjalny – to samo zjawisko może raz być pojmowane jako wyrażenie, raz jako oznaka¹⁴. Husserl zdaje sobie zresztą sprawę, że oba są ze sobą ściśle związane. Dlatego napisze, że „znaczenie – w mowie komunikatywnej – zawsze jest splecione ze stosunkiem bycia oznaką”¹⁵, a nawet „w mowie komunikatywnej wszystkie wyrażenia pełnią funkcję oznak. Służą one słuchającemu za „znaki” myśli mówiącego”¹⁶. Komunikacja dokonuje

¹² Husserl [1991] s. 24.

¹³ Husserl [2000] s. 35.

¹⁴ Derrida [1997] s. 33.

¹⁵ Husserl [2000] s. 33.

¹⁶ *Ibid.*, s. 44.

się przecież poprzez „materialną”, „fizyczną” (np. dźwięk) stronę wyrażenia, stającego się w ten sposób oznaką. Jednocześnie jednak za wszelką cenę próbuje wyeksponować niezależność *Bedeutung* od oznaki, skupiając się na funkcji „przedkomunikacyjnej” wyrażenia (i *Bedeutung*), a więc, jak pisze Derrida, na „milczącym monologu samotnego życia psychicznego”¹⁷. W takim „bezdźwięcznym” akcie wyrażenie odwraca intencję od siebie samego i kieruje ją na sens. Husserl przekonuje, że wyrażanie w „samotnym życiu psychicznym” nie ma postaci dźwięku czy zapisu i dlatego pozbawione jest materialnego „ciała” czyniącego je oznaką.

Sam Husserl w *Badaniach logicznych* relację bezdźwięcznego języka w „samotnym życiu psychicznym” i jego materialnego „ciała” (czyniącego każde wyrażenie oznaką) zestawia z problematyką intersubiektywności. Fizyczne „ciało” języka ma się, zdaniem Husserla, tak do swojej bezdźwięcznej podstawy, jak ciało i gesty innego Ja do jego aktów psychicznych¹⁸. Stanie się to dla Derridy podstawą do, czasem nieco retorycznie ekwilibrystycznego, wiązania problematyki języka z problematyką intersubiektywności („inności”, żeby użyć słowa bardziej charakterystycznego dla francuskiego teoretyka) oraz obecności¹⁹.

Derrida zarzuca Husserlowi, że pozbawiając wyrażenie w „samotnym życiu psychicznym” funkcji komunikacyjnej, sprawia, że „w mowie samotnej podmiot niczego się o sobie nie dowiadyuje, niczego sobie nie wyjawia”²⁰. Wydaje się jednak, że nie takie są intencje Husserla. Wiedza nie zawsze wiązać się musi z językiem, przykładem mogą być chociażby Heideggerowskie „fenomeny otwierające” i Levinasowskie *jouissance* (specyficzne „moce poznawcze”). Oczywiście ta problematyka wymaga głębszego namysłu, wydaje się jednak, że pewne intuicje nakreślone przez Heideggera i Levinasa, a także, jak widzimy, przez Husserla, są dość wyraźne i jasne. Oczywiście wydaje się, że aby zdobyć wiedzę o sobie samym nie muszą do siebie „cicho mówić”. Rodzi się jednak inne poważne pytanie – czy opisana przez Husserla „działalność” może nadal zostać nazwana językiem (ewentualnie mową)?

Derrida argumentuje, że konieczną cechą znaku jest *możliwość jego powtórzenia*. Znak, który zaistniał tylko raz, nie jest znakiem²¹. Tu także dałoby się bro-

¹⁷ Derrida [1997] s. 37.

¹⁸ Husserl [2000] s. 45.

¹⁹ Por. m.in. Derrida [1997] s. 61 - 62. A oto i przykład retorycznej ekwilibrystyki: „Wskazywanie, które obejmuje dotąd całą nieomal powierzchnię języka jest procesem działającej w znakach śmierci” (Ibid., s. 67.).

²⁰ Ibid., s. 81.

²¹ Ibid., s. 84.

nić autora *Badań logicznych*. W „samotnym życiu psychicznym” dalej mamy do czynienia ze znakami i słowami, z tym jednak, że są one „słowami tylko przedstawionymi, a nie rzeczywistymi”²². One także mogą zostać „powtórzone”. Dla Derridy ten podział jest nie do przyjęcia ze względu na cechy, które przypisuje językowi: „W języku – pisze – przedstawienie i rzeczywistość nie dołączają się tu czy tam z tej prostej racji, że z zasady nie można ich ściśle rozróżnić. I nie ma zapewne co mówić, że wytwarza się to w języku. Język w ogóle *jest* tym. On sam.”²³. Oto i mamy jedno z założeń, stanowiących podstawę argumentacji Derridy. Wykorzystanie elementarnej zasady filozofii transcendentnej w nowym kontekście sprawia, że rozróżnienie na rzeczy same i „puste analizy słów” staje się nieuprawnione. Obie dziedziny są bowiem współzależne. Doświadczenie źródłowe, doświadczenie fenomenologiczne, musi zachodzić w języku.

W *Formie i znaczeniu. Uwagach o fenomenologii języka* Derrida powtarza większość wcześniej wyeksponowanych argumentów, kładąc szczególny nacisk na złudny, jego zdaniem, pogląd Husserla, wedle którego język jest jedynie przypadkowo metaforyczny²⁴. Derrida śledzi główne metafory fenomenologii i dowodzi, że nie jest ona wcale wolna od tradycyjnego uwikłania pojęciowego, które sugeruje zarówno konstrukcję argumentacji, jak i sposób opisu głównych narzędzi teoretycznych. Przykładem jest metafora widzenia, która konsekwentnie kształtuje szereg mikroteoretycznych rozwiązań Husserla. Język nie jest neutralnym medium, które wyraża bądź wskazuje doświadczenie źródłowe. Język doświadczenie źródłowe współkształtuje. Dlatego Derrida, określając także swoją działalność teoretyczną, napisze: „Język nigdy nie może ustrzec się analogii, skoro nawet on sam jest w całej rozciągłości analogią, to doszedłszy do tego punktu, do tej szpicy, należy swobodnie wziąć na siebie własne unicestwienie i rzucić metafory przeciw metaforom”²⁵.

3. Fenomenologia i obecność

Jedną z najważniejszych metafor rządzących fenomenologią transcendentną jest także, zdaniem Derridy, pojęcie obecności. We wstępie do *Ursprung der Geometrie* francuski filozof twierdzi, że uprzywilejowanie obecności i samoobecności jako kluczowej kategorii fenomenologii związane jest z przypisaniem przez Husserla specjalnej pozycji bytom matematycznym. Nie tyle chodzi tu o pozycję

²² Husserl [2000] s. 47.

²³ Derrida [1997] s. 84.

²⁴ Derrida [1993] s. 140.

²⁵ Ibid., s. 24.

ontologiczną, co „dyskursywną”. Jak pisałem wcześniej, Derrida przekonany jest bowiem, że wybór przykładów i używanych metafor, wybór słownika współkształtuje zajmowane stanowisko filozoficzne. Husserl bardzo często powołuje się na byty matematyczne, ponieważ pozwala to na ominięcie problemu faktyczności, historyczności, konstytucji w czasie itp.

Przypomnijmy, że pojęcie samoobecności jest głównym elementem Husserlowskiej „zasady zasad”, Derrida twierdzi zaś, że o jego kluczowej roli świadczą także rozważania o czasie, języku, znaku itd. Husserl pojęciu obecności podporządkowuje nawet pojęcie istnienia²⁶. Cała hierarchia fenomenologicznego dyskursu opiera się na wyróżnionej roli kategorii obecności. Ten fakt uznany jest przez autora *Głosu i fenomenu* za przejaw głębokiego podporządkowania fenomenologii „tradycyjnej filozofii Zachodu”, pomimo pozorów zerwania z tradycją i deklaracji bezzałożeniowości.

Pojęciu obecności jest oczywiście podporządkowane także „fenomenologiczne doświadczenie źródłowe”, które konstruowane jest, zdaniem Derridy, przede wszystkim w taki sposób, aby spełnić wymogi spójności fenomenologicznego dyskursu.

Wiele uwag dotyczących zagadnienia obecności pojawiło się już wcześniej w pismach Levinasa. Zarówno Levinas, jak i Derrida próbują przeciwstawić tej kategorii pojęcie śladu. Autor *Całości i nieskończoności* definiuje ślad w ramach swojej filozofii transcendencji jako „obecność tego, czego właściwie nigdy tu nie było”²⁷. Autor *Glas* w pewnym stopniu korzysta z tej definicji, próbuje jednak nie uprzywilejowywać śladu na rzecz degradacji kategorii obecności²⁸. Dąży raczej do problematyzacji bez ostatecznego rozstrzygnięcia, każde rozstrzygnięcie uwikłane jest bowiem w metafizyczne struktury. W tym sensie rodzaj refleksyjnego „zawieszenia rozstrzygnięcia” jest dla Derridy nie tyle gestem ametafizycznym, co krytycznie metafizycznym (świadomym swego metafizycznego uwikłania).

4. Pierwotne (*primitive*) a źródłowe (*originnaire*). Kontaminacja

W *Le problème de la genèse dans le philosophie de Husserl* Derrida rozróżnia znaczenia pojęć „źródłowe” i „pierwotne” (a dokładniej „pierwotne istnienie” – *existence primitive* oraz „źródłowy sens” – *sens originnaire*). Nawiązując do eseju Eugena Finka *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der*

²⁶ Derrida [1997] s. 91. Tę uwagę Derridy potwierdza zresztą wielu innych komentatorów. Zob. np. Zahavi [2003] s. 39-41.

²⁷ Levinas [1987] s. 114.

²⁸ Por. np. Derrida [1999] s. 104-105.

gegenwärtigen Kritik, Derrida podkreśla, że „naturalne nastawienie” jest wcześniejsze od postawy fenomenologicznej. To właśnie naturalnemu nastawieniu należałoby przypisać miano „pierwotnego”, określającego „pierwotne istnienie”. Jest ono chronologicznie pierwsze i, przynajmniej z teoretycznego punktu widzenia, poprzedza zabieg „wydobycia” świadomości transcendentalnej i „źródłowego sensu” (faktycznie zaś jest, jak sądzę, równoległe)²⁹. Zarówno Fink, jak i Derrida zadają więc pytanie o powód porzucenia postawy naturalnego nastawienia. Sam Husserl uzasadnia ją z pozycji czysto fenomenologicznej, a więc z pozycji poredukcyjnej. Jak jednak uzasadnić motywy, którymi miałyby kierować się Ja pozostające w postawie naturalnej i przechodzące do postawy fenomenologicznej? Husserl nie daje na to pytanie odpowiedzi. Wydaje się jednak, że „naturalne nastawienie” nie potrzebuje nastawienia fenomenologicznego. W tym sensie początek teorii fenomenologicznej pozostaje nieco mglisty. „Pierwotnemu” (związanemu z „naturalnym nastawieniem”) Derrida przeciwstawia „źródłowe”, fenomenologiczne, związane z konstytucją „źródłowego sensu”.

Derrida zauważa, że każde z rozwiązań – zarówno uzasadnienie redukcji z punktu widzenia poredukcyjnego, jak i z punktu widzenia „naturalnego nastawienia” – jest niezadowolające³⁰. Albo sprowadza „pierwotne do źródłowego”, albo „źródłowe do pierwotnego”. Autor *Glas* odnajduje tu kolejną „aporię” fenomenologii. Derrida twierdzi, że światowe zawsze łączy się z transcendentalnym, a „źródłowy sens” z „pierwotnym istnieniem”. Po raz kolejny dowodzi w ten sposób, że nie można wyodrębnić „tego, co źródłowe”, ponieważ zawsze jest ono zapośredniczone i uwikłane. Derrida używa tu pojęcia „kontaminacja”. Sposobem ujawnienia tego uwikłania jest, jego zdaniem, specyficznie pojęta dialektyka, odtworzająca ruch łączący oddzielne, jak sądził Husserl, płaszczyzny³¹. Nie ma wyjścia z tego węzła.

Na obronę stanowiska Husserla można przytoczyć interpretację redukcji, jako pewnego gestu „dydaktycznego”. Autor *Ideji* musi zdawać sobie sprawę, że

²⁹Idę tu tropem interpretacyjnym zaproponowanym m.in. przez Iso Kerna, Kern [1977] oraz Marka Siemka, Siemek [1994] s. 275. U samego Husserla taki sposób myślenia o redukcji zdaje się być najbardziej widoczny w wykładzie z 1931 r. pt. *Phänomenologie und Anrothologie*. Wedle tej interpretacji nastawienia fenomenologicznego nie można za pomocą redukcji transcendentalnej „nabyć” – można je sobie uświadomić, skierować swe intencje na transcendentalny proces konstytucji, który dokonywał się także w naturalnym nastawieniu, ale mimochodem, w tle. Redukcja transcendentalno-fenomenologiczna ujawnia niejako maszynownię naszej świadomości, ukazując ją w trakcie konstytutywnej pracy, której wynikiem jest to, co widzimy „wprost” w naturalnym nastawieniu.

³⁰ Derrida [1990] s. 19-20. Zob. także: Łaciak [2001] s. 90-91 i Lawlor [2002] s. 47-87.

³¹ Więcej na ten temat zob. Lawlor [2001] s. 84-85.

transcendentalizm nie istnieje bez nieustannych odniesień do stanowiska realistycznego, że słownik transcendentalizmu jest w dużej mierze „negatywny” – tworzony w opozycji do „naturalnej” leksyki. Sam Husserl rzeczywiście korzysta zarówno z ustaleń czystorefleksyjnych, tworząc swój dyskurs w oparciu o pewne z góry wyznaczone cele teoretyczne, jak i posiłkując się materiałem empirycznym (ew. fenomenologicznym). Przykładem jest tu skomplikowana struktura Ja, które pełni zarówno funkcję czystoteoretyczną (jako element koniecznej relacji podmiotowo-przedmiotowej), jak i odpowiada w pewnej mierze faktycznemu doświadczeniu „sobości” – stąd elementy „habitualności” czy opisy cielesnej konstytucji w strukturze Ja u Husserla. Nie wiem jednak, czy można tu rzeczywiście mówić, jak chce Derrida, o aporii czy paradoksie, który podważa zasadność fenomenologicznej teorii. Wydaje mi się raczej, że Husserl kładzie nacisk na jeden z elementów tej kontaminacji, próbując dokonać pozytywnego kroku. Sam moment decyzji jest najprawdopodobniej rzeczywiście powodowany raczej próbą ocalenia spójności dyskursu niż opisem tego, „jak się rzeczy mają”. Nie zgadzam się jednak, że gest Derridy, który polega na „utrzymaniu się w aporii”, jest donioślejszy, czy też bardziej krytyczny, niż Husserlowska chęć rozwiązania, w którą wpisane są różnorakie świadectwa, zawierające informacje o niedoskonałości proponowanego rozwiązania. Jednym z nich jest słynne, cytowane także przez Derridę, Husserlowskie stwierdzenie z *Wykładów z wewnętrznej świadomości czasu* – „do tego wszystkiego brak nam słów”. Derrida traktuje to jako wyraz teoretycznej bezradności (czy też uwikłania w szereg paradoksów), osobiście uważam raczej, że jest to jasny Husserlowski sygnał, w którym daje się do zrozumienia czytelnikowi coś, co tak naprawdę jest jasne od początku: fenomenologia transcendentálna ma problemy, które trzeba próbować rozwiązać. Problemy, nie zaś nierozstrzygalne paradoksy.

5. Dyskusja z Heideggerem

Podobnie jak Emmanuel Levinas, Jacques Derrida także zawdzięcza wiele Martinowi Heideggerowi. W tekstach obu Francuzów odniesienia do Heideggera obecne są nieustannie.

Przyjrzyjmy się dłuższej wypowiedzi autora *De la grammatologie*: „Tekst Heideggera jest dla mnie bardzo ważny [...] stanowi całkiem nowe, nieodwracalne posunięcie. Ciągle jeszcze dalecy jesteśmy od wydobycia zeń wszystkich zasobów krytycznych. [...] Z wielu względów, to, co piszę nie jest *podobne* do tekstu o rodowodzie Heideggerowskim [...], co oznacza *odchylenie* w stosunku do problematyki Heideggerowskiej. [...] Czasami mam wrażenie, że problematyka Heideggerowska jest „najgłębszą” i „najsilniejszą” obroną tego, co stawiam pod znakiem zapytania

jako *myśl obecności*"³². Wcześniej zaś Derrida mówi: „Pomimo długu względem myśli Heideggerowskiej lub raczej z powodu tego długu, usiłuję rozpoznać w tekście Heideggerowskim, który jak żaden inny jest homogeniczny, ciągły, równomierny wobec wszystkich następstw jego pytań, usiłuję zatem rozpoznać w tym tekście znaki przynależności do metafizyki lub do tego, co nazywa on onto-teologią. Heidegger zauważył skądinąd, że musiał pożyczać [...] syntaktyczne i leksykalne środki języka metafizyki”³³.

Derrida, tak jak i Levinas, ma więc ambiwalentny stosunek do filozofii Heideggera. Traktuje ją jako awangardę teorii dekonstrukcji, której zasługi są wprawdzie nie do przecenienia, ale której błędy kładą się długim cieniem na następców.

Podstawowym elementem są oczywiście Heideggerowskie *Destruktion* i *Abbau* (to ostatnie obecne zresztą już u Husserla), które posłużyły Francuzowi do utworzenia *déconstruction*. Głównym ogniwem łączącym myśl Derridy i Heideggera jest też wyczulenie na immanentne językowi sugestie dotyczące struktury, budowy czy sposobu istnienia opisywanej sfery (warto zwrócić uwagę, że takie wyczulenie pojawia się także w zupełnie odmiennej tradycji filozoficznej. Przypomnijmy chociaż artykuł Quine’a „O tym, co istnieje”)³⁴.

Główną różnicą dzielącą Heideggera i Derridę jest zaś odmiennie pojęty cel teoretyzowania. Dla wczesnego Heideggera celem jest odkrycie „prawdziwego źródła” teorii, które ostatecznie uzasadni zarówno działalność dyskursywną, jak i sens życia w ogóle. Dla Derridy celem jest utrzymanie pewnego *hiperkrytycznego napięcia dyskursu*, w którym ujawnione zostaną wszelkie pułapki zarówno językowe, jak i granice metafizycznego sposobu myślenia. Każde rozwiązanie, każdy pozytywny teoretyczny gest (zawsze uwikłany i różnorako ograniczony) jest, wedle Derridy, porażką. Nasuwa się metafora muchy w sieci, której każdy ruch sprawia, że jeszcze bardziej się pograża.

Heidegger zdaje sobie z tego sprawę, próbuje jednak odnaleźć pewne nisze teoretyczne i językowe, w których można teoretyzować „pomimo”. Derrida porzuca to dążenie, skupiając się na ekspozycji najbardziej jaskrawych miejsc załamania się teorii i dyskursów. Taka ekspozycja jest jedynym „pozytywnym” czy

³² Derrida [1997/2] s. 52-53.

³³ Ibid., s. 13.

³⁴ Quine [2000].

„budującym” elementem dekonstrukcji. To jednak walor pozytywny w dość dekadentckim stylu³⁵.

Tekstem, który zestawia zarzuty Derridy względem Heideggera, jest *Les fins de l'homme* (pierwotnie wygłoszony jako odczyt w 1968 r., wydany zaś w *Marges de la philosophie* w 1972 r.). Możemy tam odnaleźć listę przewodnich Heideggerowskich metafor, które wpisują, zdaniem Derridy, autora *Bycia i czasu* w tradycję metafizyki Zachodu, pomimo deklaracji jej „destrukcji”. Francuski teoretyk uważnie śledzi strukturę językową *Sein und Zeit* bezlitośnie wyliczając językowe uwikłania w dyskurs, od którego odżegnuje się Heidegger.

Przewodnim motywem jest pojęcie „my”, które zdaniem Derridy ujawnia założenia poczynione przez Heideggera, dotyczące pewnej wspólnoty rozumiejącej (i czytającej *Bycie i czas*). Niemiecki filozof, wbrew wygłaszanym *explicite* deklaracjom, od początku dysponuje pewną wizją istoty człowieka, która będzie rzutować na całą strukturę jego wczesnego dzieła.

Można jednak bronić Heideggera, oddzielając płaszczyzny teorii i pewnej praktyki życiowej, w którą wpisuje się szereg gestów, w tym pisanie książki, rodzaj tradycyjnej „narracji”, pewna „liniowość” przedstawiania poglądów, które są tylko sygnałem, znakiem, tego, co jest ich podbudową (nieskończenie skomplikowaną – refleksyjną, wciąż się rozwijającą i „doświadczalną”, której książka jest pewnym ubogim zapisem; więcej na ten temat w rozdziale poświęconym Heideggerowi).

Można także bronić Heideggera na gruncie jego własnej teorii, podkreślając „przedrozumieniowy” charakter tych „ukrytych założeń”. Heidegger doskonale zdaje sobie sprawę z własnego uwikłania, podejmuje jednak wyzwanie.

Heidegger porusza się, wedle Derridy, w granicach „filozofii obecności”. Poza konkretnymi elementami teorii niemieckiego filozofa, przedstawianymi zresztą przez Derridę, widać to na poziomie leksykalnym: fenomenologiczne metafory „bliskości”, „jasności”, „prześwitu”, „światlistości” wyznaczają strukturę pracy Heideggera. Jest to kolejny zarzut Francuza, będący powtórzeniem zarzutu innego Francuza – Emmanuela Levinasa. Trudno się jednak z nimi zgodzić. O wiele rzeczy można Heideggera oskarżyć, trudno jednak zarzucić mu brak subtelności w przedstawianiu szeregu fenomenów (m.in. bycia) jako niemożliwych do uobecniania, całkowitego poznania czy pełnego zrozumienia. W początkowych partiach *Sein und Zeit* pojawia się wprawdzie idea „zrozumienia bycia”, wprowa-

³⁵ Więcej na ten temat por. także trzeci rozdział pierwszej części *O gramatologii*, Derrida [1999], zatytułowany „O gramatologii jako nauce pozytywnej”, s. 111-140.

dzona jednak jako czytelny zabieg heurystyczny, pozwalający Heideggerowi na ustosunkowanie się do celów i metod proponowanych przez Husserla.

Derrida twierdzi także, że autor *Bycia i czasu* deklaruje wprawdzie zerwania z antropologią filozoficzną, w gruncie rzeczy jednak nie wychodzi poza jej granice: „*Dasein*, nawet jeśli *nie* jest człowiekiem, *nie* jest jednak *czymś* innym niż człowiek”³⁶. Potwierdza się to, poza całą strukturą *Bycia i czasu*, m.in. poprzez powrót do pojęcia „człowiek” w *Liście o „humanizmie”*. Całkiem możliwe, że Derrida ma tutaj rację. Wydaje się jednak, że Heidegger zgodziłby się na akces do antropologii filozoficznej po kilku obostrzeniach, przedstawionych w początkowych partiach *Sein und Zeit*. Deklaruje tam wprawdzie antyantropologiczne nastawienie, nie o nazwy tutaj jednak chodzi, a o metody i narzędzia badania. Gdyby przyjrzeć się zresztą Heideggerowskim zarzutom wobec antropologii, to wydadzą się one często dość niesprawiedliwe i pochopne. Radykalność Heideggera jest, jak sądzę, w dużej mierze zabiegiem służącym odpowiedniej recepcji jego dzieła (zabiegiem wprowadzonym z wielkim sukcesem), niż elementem koniecznie wynikającym z treści jego filozofii.

Wszystkie powyższe zarzuty Derridy można by sprowadzić do następującego (w gruncie rzeczy banalnego, choć może nie zawsze uświadamianego): próbując prowadzić jakikolwiek „pozytywny” dyskurs, jesteśmy uwikłani w różnego rodzaju ograniczenia. Najważniejszym jest uwikłanie językowe, które zawsze niesie ze sobą pewną „metafizyczną” narośl. Nawet, jeśli deklarujemy chęć zerwania z tą tradycją, nie jesteśmy w stanie poza nią wykroczyć. Zarzut Derridy tyczy się oczywiście także moich prób dyskusji z jego krytyką. Derrida tak sprytnie konstruuje swoją teorię, że to ona zawsze wypływa na wierzch.

Uważam, że nie tylko Heidegger, ale także Husserl i Levinas zdawali sobie doskonale sprawę z faktu swojego „uwikłania”. Dają o tym znać wielokrotnie. Żaden z nich nie wpadł jednak na pomysł, że można uprawiać pewien rodzaj „pasożytniczej teorii”, która będzie jedynie uwypuklać te uwikłania tak, jak robi to Derrida, okazując się ostatecznie zawsze „bardziej samowiednym”. Na szczęście „gra” toczy się jednak nie tylko o „poziom samowiedzy”.

6. Źródłowy ślad

Każde doświadczenie uwikłane jest, zdaniem Derridy, w dyskurs. Husserlowskie przeciwstawienie „pustych analiz słów” i „rzeczy samych” to jedna z najtrwalszych, ale jednocześnie najbardziej zwodniczych filozoficznych opozycji.

³⁶ Derrida [1992] s. 174.

Derrida próbuje dowieść swej tezy poprzez przedstawione powyżej analizy dotyczące genezy i języka w fenomenologii.

Ugruntowując swoje stanowisko dotyczące pojęcia źródłowości, ściśle związanego, zdaniem Derridy, z kategorią obecności, w *De la grammatologie* wprowadza on zaskakującą kategorię „źródłowego śladu” (nazywanego także „praśladem”).

„Źródłowy ślad” wiąże się z wczesnoderridiańską „nauką o piśmie”. Usilna przewrotność zarówno kategorii „uprzedniości pisma”, jak i „źródłowego śladu”, oparta jest na specyficznym dla francuskiego filozofa zabiegu „przesuwania znaczeń” pewnych metafor. Derrida najpierw stwierdza więc, że „«pismo» oznacza zapis, przede wszystkim zaś trwałe ustanowienie znaku”³⁷, co, szczególnie w świetle przedstawionej przez niego argumentacji, wydaje się zrozumiałe (Derrida rozróżnia pismo w sensie szerszym, quasi-źródłowym, zwane czasem *prapismem* i węższym, wtórnym – jako zapis graficzny, twierdząc, że „nie chodzi więc tu o rehabilitację pisma w wąskim znaczeniu ani o odwrócenie porządku podległości [mowy i pisma – M.W.]”³⁸). Za chwilę zaś używa pojęcia pisma tylko w znaczeniu szerszym *polemizując z teoriami, które uznają wtórność pisma w znaczeniu węższym* (tzn. jako zapisu graficznego)³⁹. Próbując dookreślić quasi-pierwotność⁴⁰ wprowadza kategorię *śladu ustanowionego*, wiążącego znaczone i znaczące w jakiś skomplikowany, określony przede wszystkim negatywnie sposób. (W kluczowych miejscach argumentacja Derridy staje się niestety wysoce nieprzejrzysta)⁴¹. Derrida twierdzi jednocześnie, że cała ta „procedura” dokonuje się „przed bytem” („Ślad należy pomyśleć przed bytem”⁴²), przetykając co jakiś czas swoje rozważania zaskakującymi – przynajmniej z punktu widzenia porządku wypowiedzi – stwierdzeniami w stylu: „Rzecz sama jest znakiem”⁴³.

³⁷ Derrida [1999] s. 72.

³⁸ Ibid., s. 87.

³⁹ Por. np. *ibid.*, s. 74.

⁴⁰ Używam tu pojęcia quasi-źródłowość czy quasi-pierwotność opierając się na wprowadzonym przez Rodolphe Gasché pojęciu quasi-transcendentalność określającego w ten sposób główne pojęcia francuskiego filozofa z pierwszego etapu jego filozoficznego rozwoju. Por. Gasché [1986]. W trakcie rozwoju argumentacji w *O grammatologii* Derrida wycofa się z określania pisma jako rzeczywiście uprzedniego, czy „stanowiącego podstawę” dla mowy. Jak łatwo przewidzieć (dekonstrukcja często bywa bardziej schematyczna niż dyskursy, które za ową schematyczność krytykuje), uzna, że nie da się rozstrzygnąć, co jest bardziej pierwotne.

⁴¹ Por. Derrida [1999] s.74-79.

⁴² Ibid., s. 77.

⁴³ Ibid.

Autor *Glas* wprowadza w końcu kategorię „źródłowego śladu” (stosowanego wymiennie z „praśladem”), która, jak sam przyznaje, jest wewnętrznie sprzeczna⁴⁴. Źródłowy ślad to pismo w sensie szerszym. We wstępie do *O pochodzeniu geometrii*, Derrida próbuje dowieść, że Husserl mylił się wierząc, iż zapisany tekst jest potencjalnie „żywą obecnością”, która zostaje reaktywizowana przez czytającego, dokładnie w takich granicach, w jakich została „zdeponowana” przez piszącego. Pismo (w sensie szerszym), zdaniem Derridy, nie jest jedynie „śladem” żywej obecności. Ponownie nawiązując do de Saussure, francuski filozof twierdzi: „Żaden element, czy to w porządku dyskursu mówionego, czy pisanego, nie może funkcjonować jako znak, nie odsyłając do innego elementu, który sam po prostu nie jest obecny. Ten szereg sprawia, że każdy „element” – fonem lub grafem – konstytuuje się począwszy od śladu, jaki pozostawiają w nim inne elementy łańcucha lub systemu. [...] Nic – ani w elementach, ani w systemie – nie jest nigdzie i nigdy po prostu obecne lub nieobecne. Istnieją, na wskroś, wyłącznie różnice i ślady śladów”⁴⁵.

Kategoria „źródłowego śladu” prowadzi więc, poprzez modyfikację teorii de Saussure, do Derridiańskiego *différance* (tłumaczonej na język polski jako „różnia”, „różnicowość” lub „rużnica”), pewnej quasi-transcendentalnej kategorii, która jest, zdaniem Derridy, „miejscem” narodzin znaczeń⁴⁶. „Miejscem” niemożliwym do uobecnienia i wymykającym się narzędziom, którymi dysponujemy, „miejscem”, któremu można przewrotnie przypisać wartość „źródłowość”.

„Źródłowy ślad” na pewnym poziomie okazuje się więc określeniem kolejnego wytropionego przez Derridę „paradoksu”, ukazującego nierozwiązywalne problemy, w które uwikłane są hierarchie, służące do budowy dyskursów filozoficznych. Taki „paradoks” ma swój odpowiednik także w pewnych ustanawianych przez Derridę „narzędziach refleksyjnych” czy „dyskursotwórczych”, takich jak *différance*.

Jakie są cele takiej nieustannej aporetyzacji? Wbrew obiegowym opiniom francuski filozof twierdzi, że nie ma tu zamiarów szczególnie rewolucyjnych czy obrazoburczych. W *De la grammatologie* ujawnia „metafizyczne” motywy swojej działalności: „ostateczną intencją tej rozprawy byłoby więc uczynienie tajemni-

⁴⁴ Ibid., s. 94.

⁴⁵ Derrida [1997/2] s. 27.

⁴⁶ Ta, przedstawiona tu pokrótce tematyka także została już wyczerpująco opisana, dlatego pozwalam sobie na odnotowanie tylko najistotniejszych zagadnień, zdając sobie sprawę z problemów i niejednoznaczności, które w związku z tym się rodzą.

czym tego, co uważa się za zrozumiałe pod nazwą bliskości, bezpośredniości, obecności”⁴⁷.

7. Źródłowość i wyczerpanie

„Gdzie i kiedy zaczyna się...? Pytanie o źródło. Przemyślenie śladu – pisze Derrida – powinno nas niewątpliwie nauczyć tego, że źródło, czyli prosty początek, nie istnieje, że pytanie o źródło pociąga za sobą metafizykę obecności”⁴⁸.

Myśl Derridy jest teorią dekadencją w najbardziej wyrazistej postaci. To twierdzenie nie wynika wcale ze złośliwości czy szczególnej niechęci do autora *Glas*. Uważam (a myśl ta nie jest oczywiście odkrywczą), że projekt Derridy jest wyrazem pewnego przesilenia, wyczerpania paradygmatu. Cele charakterystyczne dla tego paradygmatu próbowano najpierw odświeżyć i wyznaczyć z werwą na nowo (Husserl), później zaś porzucić na rzecz „nowego początku” (Heidegger, Levinas). Po drodze idea odnowy gdzieś zaginęła, pomimo że jej projektanci wydawali się spełniać wszelkie warunki, aby stać się nowymi „ojcami założycielami”. Derrida uzupełnia i wysubtelnia warsztat demontażu podstawowych filozoficznych kategorii, twierdząc, że pomysł na „nowy początek” należy zarzucić jako wyraz kolejnej teoretycznej naiwności. W zamian proponuje dyskurs, który niezadko prowadzony na wysokim teoretycznym i filozoficznym poziomie, staje się „wiecznym odwleczeniem”. To subtelne, samowiedne i wysoce krytyczne odsunięcie prób rozwiązania, rozstrzygnięcia czy wyznaczenia horyzontu każdego filozoficznego namysłu. To odroczenie stosowane jest zarówno do dyskursu samego Derridy, jak i teorii filozoficznych przez niego analizowanych.

Nie sposób odmówić racji wielu analizom francuskiego filozofa. Nie sposób negować, że w tej teorii odnajdujemy świadectwo większej samoświadomości własnych ograniczeń, niż miało to miejsce w przypadku Husserla, Levinasa, a może nawet Heideggera. Świadectwo tej samowiedzy jest niepodważalne dlatego, że Derrida prowadzi swoje rozważania przeważnie na dwóch poziomach – przedmiotowym (przedmiotem jest tu przeważnie analizowany przez niego tekst) i na metapoziomie, w którym ustosunkowuje się do własnych rozważań, pokazując ich ograniczenia, uwikłania i możliwości (bądź ich brak) wyjścia poza te językowe czy teoretyczne granice.

Napisałem jednak, że „w tej teorii odnajdujemy świadectwo większej samoświadomości własnych ograniczeń”, a nie, że „ta teoria jest bardziej samoświadoma własnych ograniczeń”. Uważam bowiem, że Husserl i Heidegger (nieco mniej

⁴⁷ Derrida [1999] s. 105.

⁴⁸ Ibid., s. 112.

zaś chyba Levinas) byli w pełni świadomi braków, granic, problemów i paradoksów własnych projektów. Konstruowali je jednak w odmienny od Derridy sposób, czasem tylko dając znać o świadomości tych braków. Przyczyna tego stanu rzeczy wydaje się dość prosta. Husserl, Heidegger i Levinas uprawiali teorię z wiarą, która przeważnie towarzyszy działalności ludzkiej w ogóle. Nawet jeśli uznajemy, że pewne nasze działania (także teoretyczne) być może na niewiele się zdadzą, to jednak skądś czerpiemy do nich siłę. Być może, że z czysto ekonomicznego (żeby użyć jednego z ulubionych terminów Derridy) punktu widzenia taka działalność jest naiwnością (w teorii zaś brakiem samowiedzy), na szczęście istnieją jednak inne perspektywy.

Cenię teorie Husserla, Heideggera i Levinasa między innymi jako przejaw pewnej siły, która pozwala na uprawianie filozofii „pomimo”. Pytanie „pomimo co?” znów najchętniej pozostawiłbym nierozwinięte, ponieważ lista odpowiedzi wydaje się bardzo długa, a jest jednocześnie łatwa do przewidzenia. Na plan pierwszy wysuwają się: „pomimo niepowodzeń teorii filozoficznych w ogóle”, „pomimo świadomości złudy własnej teorii”, „pomimo marginalności filozofii”, „pomimo utopijności nowej wizji” itd.

Można i trzeba dyskutować z Derridą na poziomie mikrorozstrzygnięć. Nierzadko bowiem jego interpretacje są krzywdzące i niekompletne, wysuwane zaś argumenty mało przekonujące, choć prawie zawsze efektowne⁴⁹. Pomijając jednak błędy i nieporozumienia w odczytaniu Husserla czy Heideggera wiele wysuwanych przez Derridę uwag i makrozarzutów jest jak najbardziej zasadnych. Dlatego uważam, że „lekcja Derridy” jest potrzebna zarówno fenomenologii, jak i filozofii w ogóle. Jej największą zaletą jest siła i forma ekspozycji słabych punktów (i nierozstrzygalnych miejsc) dyskursu fenomenologicznego. Jednym z nich jest pojęcie „fenomenologicznego doświadczenia źródłowego”⁵⁰.

⁴⁹ Listę takich błędów zestawia m.in. J.Claude Evans w: Evans [1991].

⁵⁰ Warto także pamiętać, że fenomenologia wchłonęła już część zarzutów opisanych przez Derridę, dokonując automodyfikacji niektórych swych teoretycznych narzędzi. Przykładem są m.in. prace Dana Zahaviego, Dona Weltona, Lestera Embree, Rudolfa Berneta, Anthoniego Steinbocka czy Bernharda Waldenfeldsa.

Bibliografia

- Cunningham [1976] – S. Cunningham, *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*, Nijhoff, The Hague 1976.
- Derrida [1993] – J. Derrida, *Forma i znaczenie Uwagi o fenomenologii języka*, tłum. B. Banasiak, [w:] *Pismo filozofii*, inter esse, Kraków 1993.
- Derrida [1997] – J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, tłum. B. Banasiak, KR, Warszawa 1997.
- Derrida [1997/2] – J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, tłum. A. Dziadek, Bytom 1997.
- Derrida [1990] – J. Derrida, *Le problème de la genèse dans le philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.
- Derrida [2004] – J. Derrida, „Geneza i struktura” a fenomenologia, w: *Pismo i różnica*, KR, Warszawa 2004.
- Derrida [1992] – J. Derrida, *Kres człowieka*, tłum. P. Pieniążek, [w:] *Pismo filozofii*, inter esse, Kraków 1992.
- Derrida [1999] – J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, KR, Warszawa 1999.
- Dreyfus [1982] – H. L. Dreyfus, *Husserl's Perceptual Noema*, [w:] *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, The MIT Press, Cambridge-London 1982, s. 97-125.
- Drummond [1997] – J. J. Drummond, *Noema*, [w:] Lester Embree (ed.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht 1997, s. 494-499.
- Evans [1991] – J. C. Evans, *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, University of Minesota Press, Minneapolis 1991.
- Føllesdal [1977] – D. Føllesdal, *Husserl's Notion of Noema*, [w:] F. Elliston, P. McCormick (eds.), *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame UP, London 1977, s. 74.
- Gashe [1986] – R. Gashe, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard UP, Cambridge 1986.
- Gurwitsch [1982] – *Intentionality of Consciousness*, [w:] *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, The MIT Press, Cambridge-London 1982, s. 65.
- Hartman [2001] – J. Hartman, *Techniki metafizologii*, Aureus, Kraków 2001.
- Husserl [2000] – E. Husserl, *Badania logiczne*, tom II, cz. I, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000.
- Husserl [1991] – E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, IFiS PAN, Warszawa 1991, s. 24.
- Kern [1977] – I. Kern, *The Three Ways to Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl*, trans. F. Elliston, P. McCormick, [w:] *Husserl. Expositions and Appraisals*, F. Elliston, P. McCormick (eds.), London: Notre Dame UP 1977, s. 126-149.
- Lawlor [2002] – L. Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana UP, Bloomington-Indianapolis 2002.

- Levinas [1987] – E. Levinas, *Ślad innego*, przeł. B. Baran, [w:] *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, Kraków 1987.
- Łaciak [2001] – P. Łaciak, *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*, Baran i Suszczyński, Kraków 2001.
- McIntyre, Smith [1982] – R. McIntyre, D.W. Smith, *Husserl's Identification of Meaning and Noema*, [w:] *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, The MIT Press, Cambridge-London 1982, s. 81-93.
- Markowski [1997] – M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Homini, Bydgoszcz 1997.
- Póltawski [1973] – A. Póltawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość*, PWN, Warszawa 1973.
- Quine [2000] – W. V. O Quine, *O tym, co istnieje*, [w:] *Z punktu widzenia logiki*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Salomon [1977] – R. Salomon, *Husserl's Concept of the Noema*, [w:] F. Elliston, P. McCormick (eds.), *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame UP, London 1977, s. 168-181.
- Siemek [1994] – M. Siemek, *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej*, [w:] idem, *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Zahavi [2003] – D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford UP, Stanford 2003.