

Piotr Łaciak

Husserlowski transcendentalizm w ujęciu Jacques'a Derridy

Sztuka i Filozofia 14, 42-59

1997

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Piotr Łaciak

HUSSERLOWSKI TRANSCENDENTALIZM W UJĘCIU JACQUES'A DERRIDY

W okresie, w którym powstały dwie pierwsze prace Derridy: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953–1954) i wprowadzenie do *Pochodzenia geometrii* (1962 – data publikacji) w recepcji Husserlowskiej fenomenologii we Francji został rozwinięty i wyostrozony motyw krytyki **obiektywizmu naukowego**, oddalającego sens od świata przeżywanego (*Lebenswelt*), w którym jest on pierwotnie zakorzeniony, motyw dominujący w tekstach należących do późniejszego okresu poglądów Husserla (*Logika formalna i transcendentalna, Medytacje kartezjańskie, Kryzys nauk europejskich*). Na plan pierwszy wysuwały się problemy egzystencji, świadomości przednaukowej czy doświadczenia przedpredykatywnego, uprzedniego wobec procesów naukowej obiektywizacji i idealizacji. Husserl – zaznacza Derrida¹ – zwrócił jednak ostrze krytyki nie tylko przeciwko naukowemu obiektywizmowi, ale również, pozostając wierny Kantowskiej idei transcendentalnego ugruntowania poznania, wypracował własną koncepcję nauki i racjonalności, skierowaną przeciwko relatywizmowi, przybierającemu współcześnie postać historycyzmu lub psychologizmu. Z tej przyczyny „konieczna była też – stwierdza autor *De la grammatologie* kilkanaście lat po napisaniu wprowadzenia do Husserlowskiego *Pochodzenia geometrii* – innego rodzaju lektura Husserla, taka, która ponownie postawiłaby pytania o prawdę, naukę, obiektywność”². Niniejszy artykuł stanowi refleksję nad fenomenologią w świetle takiej właśnie lektury.

¹ J. Derrida, „Introduction” (w:) E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, przeł. J. Derrida, Paris 1962, s. 3–5.

² „Rozmowa Christiana Descampesa z Jacquesem Derridą”, przeł. B. Banasiak (w:) B. Banasiak (red.), *Derridiana*, Kraków 1994, s. 9.

FENOMENOLOGIA JAKO KRYTYKA KANTOWSKIEGO
FORMALIZMU TRANSCENDENTALNEGO

Husserlowski transcendentalizm Derrida rozpatruje w świetle poprzedzającego go Kantowskiego transcendentalizmu. Kant, według Derridy, znajduje się przed Husserlem, i to nie tylko w sensie czasowym, ale również logicznym. Już sama analiza różnic między transcendentalizmem Kantowskim a Husserlowskim pokazuje – zdaniem autora *Le problème de la genèse...* – nowatorski charakter tego ostatniego. Fenomenologię Derrida postrzega przede wszystkim jako krytykę formalizmu transcendentalnego Kanta. Twórca dekonstruktywizmu przeprowadza taką interpretację fenomenologii, w świetle której jawi się ona jako swoisty, odmienny od tradycyjnego *empiryzm*³. Nie ma w tym nic dziwnego, jeżeli weźmie się pod uwagę fakt, że sami fenomenologowie twierdzą, iż zarówno fenomenologii, jak i wszelkim odmianom empiryzmu wspólna jest podstawowa zasada, zasada bezpośredniego doświadczenia. „Jakkolwiek metoda fenomenologiczna – pisze na przykład R. Ingarden – daleka jest od metody nauk przyrodniczych i tak zwanej filozofii pozytywistycznej, jakkolwiek też różne są wyniki przez nią uzyskiwane od wyników różnych psychologizacyjnych teorii, to jednak naczelną zasadą badań fenomenologicznych nie różni się radykalnie od analogicznej zasady nauk przyrodniczych i od haseł głoszonych przez pozytywizm. Zasada ta powiada: ostatecznym źródłem i podstawą poznania wszelkiej teorii jest w każdym przypadku bezpośrednie doświadczenie”⁴. Ten sam pogląd wyraża jeszcze dobitniej M. Scheler. Określając fenomenologię jako postawę bezpośredniego obcowania z samymi rzeczami w aktach przeżywania, pisze on bowiem: „W tym sensie – ale też jedynie w nim – fenomenologiczna filozofia jest najbardziej radykalnym *empiryzmem* i *pozytywizmem*: dla wszystkich pojęć, dla wszystkich twierdzeń i formuł, także dla twierdzeń czystej logiki, na przykład dla zasady tożsamości, należy szukać pokrycia w takiej zawartości przeżywania. A wszelka prawdziwość i ważność twierdzeń zostaje zawieszona, dopóki to wymaganie nie jest spełnione”⁵.

³ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris 1990, s. 74, 269.

⁴ R. Ingarden, „Dążenia fenomenologów” (w:) idem, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 290.

⁵ M. Scheler, „Postawa fenomenologiczna”, przeł. A. Węgrzecki (w:) A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 132.

Określając fenomenologię jako swoisty *empiryzm*, Derrida pozostaje zatem w zgodzie z fenomenologami. Próbuje on jednocześnie pokazać, że taka interpretacja fenomenologii rzuca światło na początkowy okres poglądów Husserla. Nieprzypadkowo autor *Badań logicznych* rozpoczął swoją filozoficzną karierę od psychologizmu. Psychologizm wczesnego Husserla (widoczny w *Philosophie der Arithmetik*) nie jest – zdaniem Derridy – jakąś aberracją jego myśli, lecz konieczną fazą jej rozwoju, konieczną do ukonstytuowania się późniejszej fenomenologii transcendentnej. „Punkt wyjścia Husserla nie mógł być formalny lub abstrakcyjny” – twierdzi Derrida⁶. Przyjmując psychologiczny punkt widzenia, Husserl już u progu swej kariery odrzucił Kantowski idealizm formalny. Psychologistycznie nastawieni logicy (jak Sigwart) byli mu bliżsi niż neokantysty czy platonicy (jak Natorp).

Źródłem filozofii jest zatem konkretne doświadczenie, które w *Philosophie der Arithmetik* nie jest jeszcze opisywane w swej konkretności fenomenologicznej, lecz jedynie psychologicznej. Dopiero później twórca fenomenologii zmodyfikuje i rozszerzy pojęcie *doświadczenia*, włączając w jego zakres wszystkie akty źródłowo prezentujące, w których przedmiot dany jest *osobiście*, jawi się jako „cieleśnie samoobecny”. Natomiast akty psychiczne uzna za skończone i zamknięte w sobie. W *Philosophie der Arithmetik* Husserl nie dysponował jednak jeszcze pojęciem *źródłowo prezentującego doświadczenia*, stąd nie mógł przekroczyć psychologizmu. To właśnie psychologizacja doświadczenia – zdaniem Derridy⁷ – doprowadziła Husserla w jego następnym dziele: *Badaniach logicznych*, do logicyzmu. W interpretacji autora *Le problème de la genèse...* psychologizm w pewnym sensie łączy się bowiem z logicyzmem. Zarówno jeden, jak i drugi nie uwzględniają źródłowego doświadczenia: pierwszy w sposób naturalistyczny zawęża i zniekształca pojęcie *doświadczenia*, drugi doświadczenie traktuje również naturalistycznie – jako coś wtórne wobec obiektywności znaczeń logicznych mających ważność przed nim.

Ukazując zadziwiającą ciągłość rozwoju myśli Husserlowskiej, twórca dekonstruktywizmu zaznacza, że w *Philosophie der Arithmetik* i w *Badaniach logicznych* Husserl nie przekroczył jeszcze wprawdzie alternatywy psychologizmu i logicyzmu, ale widział już ograniczenia tych dwóch stanowisk.

⁶ J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 50.

⁷ Ibidem, s. 80–103.

Philosophie der Arithmetik nie jest – twierdzi Derrida⁸ – czystym psychologizmem. W dziele tym, traktującym o genezie matematyki, Husserl przeprowadza analizę pojęć *mnogości*, *liczby* i *jedności*. Geneza matematyki jest tu wprowadzie rozumiana jako geneza psychologiczna, jako że akt psychologicznej abstrakcji ustanawia pojęcie *liczby*, ale z drugiej strony operacja abstrakcji nie jest pierwotna, lecz zakłada już jedność syntetyczną przedmiotu, jedność, która umożliwiła uchwycenie wszelkiej wielości i funduje możliwość samej abstrakcji. Jedność ta jest *a priori*, nie jest wytworem aktywności podmiotu empirycznego, musi być ona wytworzona przez genezę wcześniejszą niż psychologiczna, genezę, o której nic jeszcze nie wiadomo w *Philosophie der Arithmetik*.

Natomiast *Badania logiczne* – dowodzi Derrida⁹ – nie są czystym logicyzmem. W dziele tym Husserl poszukuje wprowadzie, podobnie jak Kant, logicznych, wcześniejszych wobec doświadczenia warunków możliwości obiektywnej wiedzy, ale zarzuca jednocześnie Kantowi arystotelesowsko-scholastyczne rozumienie logiki jako całości form stałych (unieruchomionych w czasie) i raz na zawsze ukonstytuowanych¹⁰. Natomiast logika jest czystą możliwością otwartą w nieskończoność i jako taka implikuje stawanie się, którego status w *Badaniach* nie jest jeszcze bliżej określony. Husserl krytykuje zatem psychologizm w imię formalnych możliwości *a priori*, a zarazem zrzeka się klasycznego formalizmu logicznego na rzecz nieskończonego stawania się logiki.

Przyjmując postawę fenomenologiczną, Derrida w *Le problème de la genèse...* poddaje krytyce zarówno psychologizm, jak i logicyzm. Te dwa przeciwstawne stanowiska nie mogą objaśnić genezy znaczeń logicznych i obiektywności w ogóle. Geneza ta nie może być bowiem ani empiryczna (jak u psychologów), ani formalna (jak u kantystów). Konsekwencją psychologizmu jest sceptycyzm, rujnący ideę poznania naukowego, zamykający genezę logiki w czasie empirycznym (psychologicznym), to jest czasie rzeczywistym operacji konceptualnych dokonywanych przez podmioty psychofizyczne. Na gruncie konstruktywizmu empirycznego wszelka geneza charakteryzowana przez temporalność i kreatywność jest ufundowana – twierdzi Derrida¹¹ – w syntezie *a posteriori*. Natomiast konsekwencją logicyzmu jest *platonizm*, nie

⁸ Ibidem, s. 55–79.

⁹ Ibidem, s. 80–103.

¹⁰ Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. I: *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Sidorek, Toruń 1996, s. 216.

¹¹ J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 93–94, przypis 49.

uwzględniający nieskończonego stawania się logiki, identyfikujący prawa logiczne z formami raz na zawsze ukonstytuowanymi w czasie. Na gruncie konstruktywizmu formalnego geneza jest aprioryczna, ale jedynie formalna, natomiast wszelka geneza materialna może być wyłącznie (jak u psychologów) empiryczna¹². Geneza formalna jest przy tym ufundowana w syntezie *a priori*, a synteza ta dokonuje się przed wszelkim doświadczeniem temporalnym, zakłada czas jedynie jako idealność transcendentalną¹³. Kreatywność Kantowskiej syntezy *a priori* wyklucza rzeczywiste stawanie się. Klasyczny aporyzm odrywa zatem konieczność *a priori* od wszelkiej przypadkowości, jaką niesie ze sobą czas. Geneza formalna nie jest właściwie genezą, o ile wszelka geneza implikuje jednocześnie kreatywność i stawanie się. Stąd według psychologizmu – konkluduje Derrida¹⁴ – istnieje geneza bez obiektywności, natomiast według kantyizmu – obiektywność bez genezy. Czas i prawda wykluczają się. Empiryzm nie daje zatem gwarancji pewności, a formalizm logiczny zapomina o swoim źródle.

Derrida pokazuje aporetyczność wszelkiej niefenomenologicznej koncepcji genezy. „Zakładając, że istnieje geneza ścisłych istot logicznych począwszy od życia psychicznego, nie należy uciekać się do jakiejś innej genezy, aby wówczas rozróżnić w obrębie tego samego podmiotu między życiem psychicznym i aktywnością logiczną?” – pyta autor wprowadzenia do *Pochodzenia geometrii*¹⁵. Rozważając tylko jeden i ten sam typ genezy nie jesteśmy w stanie bowiem ani wyodrębnić aktu logicznego z życia psychicznego, ani oddzielić treści logicznej od aktu logicznego, a w konsekwencji nie można wytłumaczyć genezy logiki, a zarazem jej koniecznej i powszechnej ważności¹⁶. Czy zatem nie należałoby przyjąć, że istnieją dwie genezy jednocześnie: empiryczna i nieempiryczna (transcendentalna) – aby wyjaśnić, w jaki sposób w konkretnym doświadczeniu temporalnym

¹² Ibidem, s. 11–12, 77.

¹³ Czas stanowi, zdaniem Kanta, idealność transcendentalną, jest on bowiem konieczną i powszechną formą naszej naoczności, nie jest natomiast własnością rzeczy (zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 114). W konsekwencji wewnętrzny wymiar stawania się jest dla Kanta zakryty. Jeżeli bowiem czas jest rozumiany jako idealność transcendentalna, to znaczy formalny warunek *a priori* wszystkich zjawisk, to wszelkie rzeczywiste, materialnie określone stawanie się podpada pod ten warunek i jest niczym, jeśli go pominiemy, stąd ma ono jedynie charakter *a posteriori*, jest realnością zewnętrzną i przypadkową, nie ma wartości, w sobie.

¹⁴ J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 53.

¹⁵ Ibidem, s. 90.

¹⁶ Ibidem, s. 90–91.

może ujawnić się to, co ważne *a priori*? Ale wówczas, aby nie naruszyć jedności podmiotu, trzeba byłoby założyć, że jedna geneza poprzedza w jakiś sposób drugą, i w konsekwencji powraca się do tego samego problemu: „w jaki sposób jedność genezy może pogodzić się ze specyficznością istot *a priori*?¹⁷”

Jedynie fenomenologia może – twierdzi Derrida – objaśnić genezę obiektywności w ogóle, nie popadając w sceptycyzm ani nie naruszając jedności podmiotu. Problem genezy twórcy dekonstruktywizmu umieszcza w centrum Husserlowskiej fenomenologii. Sam Husserl na temat genezy w sensie fenomenologicznym wypowiedział się stosunkowo późno. W *Badaniach logicznych*, w pierwszej księdze *Ideji czystej fenomenologii*, w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu czy w Filozofii jako nauce ścisłej* wszelka geneza jest bowiem jeszcze rozumiana jako empiryczna, „światowa” i jako taka podlega neutralizacji. Dopiero w późniejszych tekstach Husserla: *Logika formalna i transcendentalna*, *Erfahrung und Urteil*, *Medytacje kartezjańskie czy Pochodzenie geometrii* – neutralizacja genezy empirycznej implikuje odślonienie genezy transcendentalnej, i fenomenologia staje się na wskroś genetyczna. Derrida pokazuje jednak, że fenomenologia statyczna od początku była nakierowana na fenomenologię genezy. Problem genezy jest bowiem, jego zdaniem, *implicit* obecny w analizach fenomenologii statycznej: analizach dotyczących *epoche*, czasu immanentnego, dat hyletycznych czy aprioryczności. Stąd problem ten stanowi istotną motywację myśli Husserlowskiej.

Fenomenologia – według Derridy – unika aporii związanych z problematyką genezy (przede wszystkim aporii podwójnej genezy), ponieważ opiera się na odmiennym od Kantowskiego ujęciu związku między tym, co transcendentalne a tym, co empiryczne, a zarazem dokonuje odkrycia *materiałnego a priori*.

W fenomenologii, inaczej niż u Kanta, wypreparowane na mocy *epoche* Ja transcendentalne nie ma odmiennej treści od Ja empirycznego, jako że redukcja fenomenologiczna nie jest abstrakcją w psychologicznym sensie tego słowa. „Z całą oczywistością można powiedzieć: jako żyjące w naturalnym nastawieniu Ja, jestem równocześnie i za każdym razem Ja transcendentalnym, dowiaduję się o tym jednak dopiero przeprowadzając redukcję fenomenologiczną¹⁸” – pisze Husserl.

¹⁷ Ibidem, s. 90.

¹⁸ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 53.

W konsekwencji – konkluduje Derrida¹⁹ – w fenomenologii to, co transcendentalne, miesza się z tym, co empiryczne. Pierwsze jest źródłowe i konstytuujące, drugie – wtórne i już ukonstytuowane. W ten sposób czysta świadomość (*ego* transcendentalne) stanowi sferę bytu indywidualnego i czasowo zdeteminowanego, to jest sferę określoną materialem, a więc nie jest żadną jaźnią logiczną, a mimo to, w przeciwieństwie do świata przeżyć psychicznych, jest absolutna, konieczna i uniwersalna. Egoiczność jest – zauważa Derrida – „istotową, nieredukowalną, absolutnie ogólną i bezwarunkową postacią doświadczenia”²⁰.

Trafność argumentacji Derridy w tej materii potwierdzają wypowiedzi samego Husserla. Twórca fenomenologii twierdzi bowiem, że subiektywność stanowi uniwersum wszelkiego sensu, a w konsekwencji „wszelkie Poza-nią jest nonsensem”²¹. Transcendentalny idealizm polega zatem na „systematycznej refleksji (czystego *ego*) nad sobą samym”, w trakcie której „odkrywa się, że wszystko, co dla *ego* istnieje, jest czymś, co się w nim samym konstytuuje, a dalej, że każdy sposób istnienia, między innymi każdy, który scharakteryzowany jest jako transcendentny w dowolnym znaczeniu słowa, posiada swoją odrębną konstytucję. Transcendencja jest w każdej ze swych postaci immanentnym, konstytuującym się w obrębie *ego* charakterem bytowym. Każdy dający się pomyśleć sens, każde dające się myślowo przedstawić istnienie, bez względu na to, czy określa się je jako immanentne, czy jako transcendentne, dostaje się w obszar subiektywności transcendentalnej jako w ten obszar, w którym konstytuuje się (wszelki) sens i istnienie”²². W świetle idealizmu transcendentalnego konkretne *ego* w akcie autorefleksji odkrywa to, co powszechnie ważne, to znaczy ważne nie tylko dla niego, ale również dla wszelkiego *ego* w ogóle. „Dokonujący się w moim *ego* – pisze Husserl – akt *fenomenologicznego* wydobywania na jaw moich własnych zasobów, wydobywania całej realizującej się we mnie konstytucji i wszystkich istniejących dla mnie przedmiotów, przyjmuje przecież z konieczności metodyczny kształt operacji apriorycznej, operacji apriorycznego wydobywania faktów i umieszczania ich w odpowiednim uniwersum czystych (eidetycznych) możliwości. (...) Jako eidetyczne, wydobywanie własnych zasobów odnosi się

¹⁹ J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 46, 90.

²⁰ J. Derrida, „Przemoc i metafizyka”, przeł. K. Matuszewski, P. Pieniążek (w:) idem, *Pismo filozofii*, Kraków 1992, s. 190.

²¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 123.

²² Ibidem, s. 122–123.

zatem do uniwersum możliwości, którymi (ja sam) dysponuje jako *ego* w ogóle, możliwości bycia czymś dowolnie inaczej określonym; stosownie do tego, odnosi się ono również do wszelkiej możliwej intersubiektywności, odniesionej w korelatywnej odmianie do tych możliwości; również do świata dającego się pomyśleć jako świat intersubiektywny ukonstytuowany w intersubiektywności²³. W ten sposób przedmioty wchodzące w zakres wszystkich dziedzin bytowych mogą mieć sens jedynie dla konkretnego transcendentalnego *ego*, któremu jest dostępne (Husserl mówi niekiedy „wrodzone”) uniwersalne *a priori*.

Nieprzypadkowo zatem Derrida twierdzi, że dziedzina świadomości jako pra-dziedzina stanowi absolutny i źródłowy fundament sensu bytu w całości²⁴. Innymi słowy, fundament wszystkich dziedzin przedmiotowych jawi się w pewnej dziedzinie, i to dziedzinie materialnej, jaką jest dziedzina świadomości. Z tego punktu widzenia transcendentalny idealizm fenomenologii nie jest – konkluduje Derrida – wyrazem jakiegoś przedkantowskiego, infinitystycznego dogmatyzmu, jako że nie obywa się on nigdy bez afirmacji skończoności filozofa (medytującego *ego*). Nie można bowiem pomyśleć takiego doświadczenia, „które nie zostaje przeżyte jako *moje* (w odniesieniu do *ego* w ogóle, w eidetyczno-transcendentalnym sensie tego słowa)”²⁵.

Fenomenologię Derrida traktuje, jak wyżej zaznaczono, jako swoisty *empiryzm*. Teraz możemy już dookreślić znaczenie tego *empiryzmu*. Autor *Le problème de la genèse...* dowodzi, że cały wysiłek Husserla zmierzał do przewyciężenia Kantowskiej dystynkcji między tym, co empiryczne a tym, co aprioryczne²⁶. Stąd niekwestionowanym odkryciem

²³ Ibidem, s. 124.

²⁴ J. Derrida, „Introduction”, op. cit., s. 151, przypis 1.

²⁵ J. Derrida, „Przemoc i metafizyka”, op. cit., s. 190.

²⁶ J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 74. W transcendentalizmie Kanta fundamentalna jest dychotomia formalnego *a priori* i materialnego *a posteriori*. Dychotomia ta jest przy tym charakterystyczna dla skończonego poznania ludzkiego. Skończona istota rozumna, jaką jest człowiek, nie dysponuje bowiem materialnym *a priori*, jest jej dostępne jedynie formalne *a priori*. Wszak materia poznania nie jest dana człowiekowi *a priori*, lecz *a posteriori*, to znaczy powstaje wskutek pobudzenia jego zmysłów przez rzeczy. Ludzki ogląd jest oglądem zmysłowym, pochodnym (*intuitus derivativus*), ponieważ nie może uzyskać materii poznania niezależnie od pobudzeń zmysłowych. Jedynie istota boska, której poznanie jako poznanie w ogóle musiałoby być naocznością, lecz naocznością inną niż nasza – mogłaby uzyskać materię poznania bez pobudzenia przez rzeczy, a więc *a priori*, a zatem przysługiwałby jej ogląd pierwotny (*intuitus originarius*). Innymi słowy, jedynie istota boska mogłaby dysponować poznaniem materialno-apriorycznym. *Intuitus originarius*

fenomenologii jest odkrycie *empirycznego* czy materialnego *a priori*. Pojęcie materialnego *a priori* implikuje nierozdzielność faktu i istoty. Nie należy bowiem zapominać – zauważa Derrida – że w fenomenologii „źródłowość” istoty jest ufundowana w „pierwotności” czy „faktyczności” świata przedpredykatywnego, określonego jako substrat zjawiania się wszelkiego sensu²⁷. W przeciwnym razie istota nie byłaby już istotą czegoś, to znaczy nie miałaby wartości przedmiotowej, lecz stałaby się pojęciem. Popadlibyśmy w logicyzm lub psychologizm. Wszak to właśnie pojęcie nie odsyła do żadnego rzeczywistego substratu, lecz jedynie – do konstrukcji logicznych czy psychologicznych²⁸. Istota, będąc istotą faktu, nie realizuje się zatem poza doświadczeniem, a fakt w sensie fenomenologicznym jest jednostkowy i czasowo zdeterminowany, a mimo to posiada istotę, która jest w nim zawarta. Istota jest *a priori*, ale jest to *a priori* konkretne. Stąd na gruncie fenomenologii poznanie aprioryczne nie jest, jak w kantyzmie, poznanem pośrednim, pojęciowym, formalnym, lecz – bezpośrednim i materialnym. Fenomenologowie potrzebują treści empirycznej dla egzemplifikacji istoty.

Pojęcie materialnego *a priori* przekracza dychotomię formalnego *a priori* i materialnego *a posteriori*, a w konsekwencji fenomenologia – dowodzi Derrida – przekracza alternatywę psychologizmu i logicyzmu²⁹. Fenomenologia poddaje bowiem krytyce psychologizm, zgodnie z którym doświadczenie naturalne sankcjonuje *a posteriori* ważność praw logicznych, i jednocześnie odrzuca Kantowską supremację logiki nad psychologią i nauką w ogóle. Według Kanta czyste pojęcia logiczne (w sensie logiki transcendentalnej) warunkują *a priori* pojęcia empiryczne (wyznaczone *a posteriori*), a zatem psychologia jako nauka empiryczna (jak również wszelka nauka w ogóle) konstytuuje się począwszy od logicznych form, które są względem niej wcześniejsze i ją umożliwiają. Kant nie pytał nigdy o prawomocność czystej logiki. Logika, będąc konstytutywna względem innych nauk, była dla niego czymś z góry danym, absolutnym, nie wymagającym żadnego uzasadnienia. Natomiast na gruncie fenomenologii logika, podobnie jak psychologia, nie jest – przypomina Derrida³⁰

jest jednak tylko ideą możliwości innej niż nasza naoczności, ideą nieosiągalną dla wszelkiego rzeczywistego poznania, lecz wyznaczającą jego idealne granice (zob. I. Kant, op. cit., s. 135–136).

²⁷ J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 25.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem, s. 74, 86.

³⁰ Ibidem, s. 85–86, 177–214.

– nauką konstytuującą, lecz ukonstytuowaną, „światową”. Stąd według fenomenologów Kantowski transcendentalizm graniczy z psychologizmem. To, co transcendentalne, będąc przez Kanta tematyzowane poza wszelkim doświadczeniem, ma bowiem status tego, co logiczne i formalne, i jako takie nie może być źródłem konstytuującym, lecz jedynie wytworem ukonstytuowanym doświadczenia, a w konsekwencji staje się psychologiczne i „światowe”. Aby przyjąć postawę fenomenologiczną, należy zatem zawiesić nie tylko roszczenia psychologii, ale również logiki, a następnie stwierdzić ich zależność od transcendentalnej fenomenologii. Zarówno świat psychiczny, jak i świat prawd logicznych stanowią wytwory wtórne, już ukonstytuowane, w których istotę jest wpisane odniesienie do dziedziny absolutnie źródłowej i konstytuującej, to jest dziedziny czystej świadomości. Logika i psychologia mają zatem wspólne źródło, a dopiero wtórnie przeciwstawiają się sobie, różniąc się co do poziomu konstytucji swych przedmiotów.

Fenomenologia – zdaniem Derridy – nie tylko przekracza alternatywę psychologizmu i logicyzmu, ale również – historycyzmu i platonizmu. Wszak Husserl w *Pochodzeniu geometrii* pisze: „Panujący dogmat zasadniczego rozdzielenia teoriopoznawczego rozjaśnienia i historycznego wyjaśnienia, w tym również humanistyczno-psychologicznego wyjaśnienia naukowego, rozdzielenia źródła teoriopoznawczego i genetycznego, jest z gruntu fałszywy – o ile niedopuszczalnie nie zawężamy pojęcia historii, historycznego wyjaśnienia oraz genezy – co zwykle się dzieje. Innymi słowy – całkowicie opaczne jest właśnie to ograniczenie, sprawiające, iż akurat najgłębsze i właściwe problemy historii pozostają ukryte”³¹. Komentując tę wypowiedź Husserla, Derrida twierdzi³², że to właśnie pojęcie materialnego *a priori* umożliwia wypracowanie takiej genezy materialnej (to znaczy implikującej jednocześnie kreatywność i stawanie się), która nie będzie już empiryczna, lecz transcendentalna. Geneza taka jest ufundowana w syntezie *a priori*, a synteza ta – dowodzi autor *De la grammatologie* – w fenomenologii nie dokonuje się przed doświadczeniem. Fenomenologia wychodzi bowiem od doświadczenia źródłowego, intencjonalnego, sięgającego natury samego przedmiotu. To właśnie intencjonalność może pogodzić podmiot konstytuujący z obiektywnością znaczeń logicznych. Nie chodzi przy tym o intencjonalność psychologiczną,

³¹ E. Husserl, „O pochodzeniu geometrii”, przeł. Z. Krasnodębski (w:) J. Rolewski, S. Czerniak (red.), *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, Warszawa 1991, s. 27–28.

³² J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 12–13, 86–87, 268–270.

która ma jedynie charakter *analityczny*, jest zamknięta w immanencji strumienia przeżyć subiektywności empirycznej, lecz intencjonalność transcendentalną, wykraczającą poza przeżycia ku światu i obiektywności w ogóle, intencjonalność *syntheticzną*, na mocy której świadomość dokonuje syntez, dzięki którym przedmiot może być jej dany³³. Bez intencjonalności nie byłoby możliwe przejście od świadomości do świata, związku między nimi byłyby, jak w idealizmie formalnym Kanta, jedynie konstruowane. „To właśnie intencjonalizm umożliwia *a priori* ‘coś w ogóle’, i to coś nie jest abstrakcyjną formą logiczną”³⁴. Intencjonalność funduje syntezę *a priori*, która w fenomenologii – zaznacza Derrida – dokonuje się w obrębie konkretnego doświadczenia, to znaczy jest jednocześnie kreatywna i temporalna, a zatem implikuje genezę.

W filozofii Husserla świadomość transcendentalna, nie różniąc się co do treści od świadomości empirycznej, jest na wskroś czasowa, należy ją rozumieć – zauważa Derrida – jako wytwarzanie (oczywiście nie w sensie *creatio ex nihilo*) dokonujące się w syntezie aktywnej, a zarazem intuicję sensu ufundowaną w syntezie pasywnego doświadczenia (syntezie zmysłowości i czasu, w której predany jest prenoematyczny substrat sensu, uprzedni wobec wszelkiej aktywności sensotwórczej)³⁵. Jeżeli z kolei nie ma syntezy w sensie fenomenologicznym bez genezy, to staje się zrozumiałe, dlaczego Husserl odróżnia, nie naruszając jedności formy genezy – genezę aktywną, w której Ja funkcjonuje jako konstytuujące, wytwarzające, od genezy pasywnej, która dokonuje się bez aktywnego udziału Ja³⁶. O ile geneza jest kreatywna, o tyle jest aktywna, o ile implikuje stawanie się, o tyle jest pasywna. Z tego punktu widzenia wolność podmiotu (realizująca się przede wszystkim jako aktywność rozumu logicznego i praktycznego), jego aktywność sensotwórcza jest ograniczona przez pasywność czasu. Nie jest to więc – zaznacza Derrida – wolność Kantowska, formalna, pozbawiona determinacji czasowych, lecz wolność temporalna³⁷. Gdyby świadomość była wyłącznie aktywna, to zamykałaby się w czystej aktualności „teraz”, natomiast przeszłość jako taka nigdy nie mogłaby się w niej „zachowywać”, a przyszłość – „zapowiadać”, w konsekwencji nie byłaby więc możliwa jedność naoczności oraz jedność samego przedmiotu. Jedność ta ma bowiem charakter syntetyczny, kon-

³³ Ibidem, s. 68–69, 76–77.

³⁴ Ibidem, s. 76.

³⁵ Ibidem, s. 185–202.

³⁶ Por. E. Husserla, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 112–116.

³⁷ J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 124–125.

stytuuje się w prasyntezie świadomości czasu jako jedność przeszłości i przyszłości w żywej obecności (*lebendige Gegenwart*). W przeciwnym razie nie moglibyśmy się uwolnić od tego, co wiecznie obecne i popadlibyśmy w *platonizm*. Żywa obecność, będąc absolutem fenomenologicznym, nie jest zatem absolutnie prostym i czysto aktualnym „teraz”, lecz stanowi takie „teraz”, które jest nie tylko terażniejsze, ale również (a może przede wszystkim) przeszłe i przyszłe. Ten ruch temporalizacji właściwy świadomości egologicznej funduje możliwość wszelkiej historii. Obecność historyczna zakłada bowiem jako swój fundament żywą obecność konkretnych świadomości. Wszak świat – według Husserla – jest historyczny „tylko dzięki wewnętrznej historyczności każdej jednostki, która jako jednostka w swej wewnętrznej historyczności jest związana z innymi tworzącymi wspólnotę osobami”³⁸.

Historyczność podmiotu idzie w parze z historycznością logiki i idealności w ogóle. Podmiot nie staje bowiem naprzeciw ukonstytuowanych, idealnych przedmiotów, lecz je wytwarza w genezie aktywnej. Idealność jest w fenomenologii rozumiana jednocześnie jako ponadczasowość (*Überzeitlichkeit*) i wszechczasowość (*Allzeitlichkeit*)³⁹. Derrida zaznacza, że idealność jest ponadczasowa jedynie w stosunku do temporalności faktycznej i „światowej”. Poza tym stosunkiem ponadczasowość idealności jest odmianą czasowości, to znaczy jest wszechczasowością. Z tego wynika – konkluduje autor *De la grammatologie* – że z jednej strony istnieje geneza tego, co ponadczasowe a z drugiej strony to, co ponadczasowe jest uwolnione od swej genezy⁴⁰.

W istotę przedmiotów idealnych jest zatem wpisane odniesienie do historii, ponieważ są one wytwarzane w aktach konkretnego podmiotu. Husserlowski wytwarzanie (*Leistung*), w przeciwieństwie do Kantowskiej aktywności, w ramach której podmiot odnajduje w sobie to, co już posiada, nie jest – zaznacza Derrida⁴¹ – wydobyciem na światło dzienne tego, co ukonstytuowane, lecz jest kreacją (*Schöpfung*), aktem twórczym i konstytuującym nowe przedmioty, które nie istnieją przed nim. Sens tego, co wytwarzane, nie może być obecny w świadomości nawet jako

³⁸ E. Husserl, „O pochodzeniu geometrii”, op. cit., s. 30, przypis 9.

³⁹ Por. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1985, s. 313.

⁴⁰ J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 184.

⁴¹ J. Derrida, „Introduction”, op. cit., s. 22–23. Termin „Leistung” Derrida tłumaczy przez „production”.

projekt. W przeciwnym razie historia nie miałaby wartości w sobie, lecz byłaby jedynie *quasi*-kreacją⁴². Z drugiej strony nie należy jednak zapominać, że Husserlowskie wytwarzanie implikuje również moment intuicji receptywnej, jako że świadomość jest jednocześnie aktywnością i pasywnością. Wytwarzanie przedmiotów idealnych dokonuje się bowiem na podłożu pasywnie doświadczanego świata rzeczy, który stanowi materiał wszelkiego wytwarzania, a świat ten jest wspólny wszystkim podmiotom, jest światem kultury przednaukowej (*Lebenswelt*), w którym jest zakorzenione logiczno-objektywne *a priori*, światem historycznym, pochodzącym w całości z tradycji. Derrida zwraca uwagę na to, że *Lebenswelt* nie jest światem przedpredykatywnym, do którego Husserl chciał powrócić w *Erfahrung und Urteil*⁴³. Jest to przecież świat kultury właściwy każdej istocie rozumnej i jako taki zakłada przednaukową predykatywność, motywowaną potrzebami życia praktycznego. *Lebenswelt* można poddać redukcji, aby osiągnąć to, co on zakłada – warstwę przedpredykatywnego doświadczenia. Świat przedpredykatywny jest zatem uprzedni wobec świata historycznego, ale z drugiej strony świat historyczny obejmuje i przenika całość istnienia.

GŁĘBIA I OGRANICZENIA HUSSERLOWSKIEGO TRANSCENDENTALIZMU

Akcentując głęboką jedność opisu genetycznego w fenomenologii, Derrida zaznacza, że jedność ta ulega dyfrakcji w trzech kierunkach⁴⁴:

A) Droga logiczna (*Erfahrung und Urteil*, *Logika formalna i transcendentalna*). Przez redukcję czy demontaż (*Abbau*) nie tylko *logosu*

⁴² Ibidem, s. 50–51. W *Krytyce czystego rozumu* Kant próbuje pokazać, w jaki sposób podmiot odnalazł „niezawodną drogę badań naukowych” (zob. I. Kant, op. cit., s. 24). Nie zawsze był on przecież świadom tego, co *a priori* wnosi do poznania. Po fазie „kroczenia po omacku” (jeszcze u Egipcjan) rozpoczął się za sprawą starożytnych Greków „pochód nauki”, a tę przemianę należy przypisać pewnej rewolucji, jakiej dokonał szczęśliwy pomysł jednego człowieka (ibidem), pomysł zabłyskający jak światło w jego umyśle i dający mu wgląd w samą możliwość nauki. Rewolucja, która ugotowała drogę nauce, nie ustanowiła jednak tej możliwości, lecz ją jedynie odsłoniła czy rozjaśniła. Sama możliwość nauki była już ukonstytuowana i jako taka nie miała charakteru historycznego. Nauka stanowi zatem system niezmiennych prawd poznawalnych *a priori*. Natomiast historia, według Kanta, jest jedynie empirycznym odsłonięciem tego, co już istnieje przed nią.

⁴³ J. Derrida, „Introduction”, op. cit., s. 128.

⁴⁴ J. Derrida, „Genèse et structure et la phénoménologie” (w:) idem, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, s. 246–248.

będącego dziełem idealizacji naukowych, ale również wszelkich znaczeń i tworów właściwych światu kultury przednaukowej, światu przeżywanemu (*Lebenswelt*), próbuje się tu odsłonić dziedzinę przedmiotów przedpredykatywnych jako pierwotnych substratów, uprzednich wobec procesów naukowej idealizacji i samego *Lebensweltu*.

B) Droga egologiczna (*Medytacje kartezjańskie*), która jest już ukryta w poprzedniej, ponieważ „fenomenologia może i zawsze musi opisywać jedynie modyfikacje intencjonalne *eidosu ego* w ogóle”⁴⁵. Wszak genealogia logiki ma miejsce w sferze przedmiotów i aktów transcendentalnego *ego*, które konstytuuje nie tylko świat logiczno-obiektywny, ale również świat przedpredykatywny. W ten sposób opisy uniwersalnych struktur *ego* i tym samym opisy jego autokonstytucji dają początek najbardziej ogólnej fenomenologii genetycznej, którą zapowiada trzecia droga.

C) Droga historyczno-teleologiczna (*Kryzys nauk europejskich, Pochodzenie geometrii*), „która winna dać dostęp do *eidosu* historyczności w ogóle (to znaczy do jej *telosu*, ponieważ *eidos* historyczności, a więc ruchu sensu, ruchu koniecznie racjonalnego i duchowego, może być tylko normą, wartością bardziej niż istotą)”⁴⁶. Fenomenologia genetyczna stanowi tu eidetykę historii określonej jako historia trwania sensu obiektywnego, zrozumiałego dla wspólnoty podmiotów i przekazywanego w tradycji. Droga eidetyczno-historyczna nie jest przy tym jedną pośród innych dróg, lecz ma wyjątkowy status. Dwie pierwsze drogi: logiczna i egologiczna – z konieczności ją zakładają. Historyczność przenika bowiem na wskroś wszystko, a przede wszystkim samo *ego*. Konsekwentnie – nauka o *eidocie* historyczności nie jest jedną z nauk o duchu, lecz nauką „o aktywności konstytuującej wszelką sferę absolutnej idealnej obiektywności i wszystkie nauki eidetyczne”⁴⁷.

Husserl – zdaniem Derridy – rozróżnia trzy poziomy w obrębie *eidosu* historyczności w ogóle⁴⁸. Pierwszy poziom to poziom *Lebensweltu*, to znaczy historyczności w sensie najogólniejszym jako istoty wszelkiej ludzkiej egzystencji zanurzonej w przestrzeni kultury i tradycji. Wyższym poziomem historyczności jest poziom kultury europejskiej, projektu teoretycznego i filozoficznego. Wreszcie trzeci poziom znamionuje przemianę filozofii w fenomenologię.

⁴⁵ Ibidem, s. 246.

⁴⁶ Ibidem, s. 247–248.

⁴⁷ J. Derrida, „Introduction”, op. cit., s. 129.

⁴⁸ Ibidem, s. 121.

Sama teleologia w interpretacji Derridy zajmuje szczególne miejsce w fenomenologii: odgrywa ona rolę mediacji między świadomością a historią. Wraz z genezą pasywną Husserl wprowadził bowiem w sferę transcendentálną czas historyczny, rozszerzając tym samym właśnie przez ideę teleologii to, co transcendentálne, na obszary historii w ogóle. Historia, będąc w sensie fenomenologicznym historią transcendentálną, a zarazem implikując całą kulturową przeszłość, musiała zostać obdarzona sensem przez aktywność inną niż egologiczna, aktywność ponadsubiektywną, właściwą *logosowi* absolutnemu, tj. ponad- czy wszechczasowemu rozumowi (Bogu). *Logos* ten czy Bóg jest niewątpliwie *poza* światem, *poza* człowiekiem, *poza* subiektywnością transcendentálną, ale to *poza* – twierdzi Derrida – oznacza jedynie transcendencję teleologiczną, a nie rzeczywistą, jako że *logos* zawsze przybiera formę *telosu*⁴⁹. Boski *logos* stanowi ideę praktyczną, ideę nieskończonych zadań dla subiektywności transcendentálnej, znamionując horyzont jej finalnego spełnienia się. Być istotą rozumną to być w sensie teleologicznym, to znaczy *musieć-być*. W interpretacji Derridy świadomość teoretyczna na najgłębszym poziomie jest świadomością praktyczną, świadomością nieskończonego zadania dla siebie i ludzkości w ogóle⁵⁰. Teleologiczne *musieć-być* konstytuuje zatem byt subiektywności transcendentálnej jako nieskończony ruch. *Logos*, stanowiąc *telos* tego ruchu, z jednej strony jest *poza* w odniesieniu do historii ukonstytuowanej i wszystkich momentów ukonstytuowanych życia transcendentálnego, a z drugiej strony jest „nazwą horyzontu horyzontów i *Entelechii* samej historyczności transcendentálnej”⁵¹.

Boski *logos*, będąc *dia-* czy *meta-*historyczny przenika na wskroś i jednocześnie przekracza ogół faktów historii w czystym ruchu swej historyczności. Sytuacja *logosu* jest więc analogiczna do sytuacji idealności: podobnie jak wszelka idealność jest on ponadczasowy i zarazem wszechczasowy. „Zakryta jedność temporalna *dia-*, *supra-*, czy *in-*czasowości z jednej strony, i *omni-*czasowości z drugiej strony, jest fundamentem jednorodnych wszystkich instancji rozdzielonych przez różne redukcje: faktyczności i esencjalności, światowości i nie-światowości, realności i idealności, empirii i transcendentálności”⁵² – pisze Derrida. Ta jedność, będąc jednością bytu (prenoematycznego substratu) i sensu, jednością syntetyczną, jest samą historycznością.

⁴⁹ Ibidem, s. 162.

⁵⁰ Ibidem, s. 149, przypis 1.

⁵¹ Ibidem, s. 164.

⁵² Ibidem, s. 165.

Teleologia zawsze zapowiadała konieczność syntetycznej jedności bytu i sensu, ontologii i fenomenologii. „Ta teleologia – pisze autor wprowadzenia do *Pochodzenia geometrii* – która nigdy nie przestała fundować i ożywiać myśli Husserlowskiej, nie może być jednak *określona* w języku filozoficznym bez chwilowego zerwania tej jedności na korzyść fenomenologii”⁵³. Rozdzielenie bytu i sensu przez różne redukcje jest zatem jedynie chwilowe i nie może w niczym przeczyć konieczności syntezy ontologicznej (w niefenomenologicznym sensie tego słowa)⁵⁴, syntezy, która mogłaby ostatecznie ugruntować fenomenologię, chroniąc ją zarówno przed formalizmem, jak i zwykłym empiryzmem. Refleksja o historyczności transcendentalnej, jako miejscu syntezy bytu i sensu, stanowiłaby zatem realizację najbardziej ambitnego i krytycznego projektu fenomenologii.

Husserl – zdaniem Derridy – nigdy nie zrealizował jednak tego projektu. Historyczność w swej najgłębszej strukturze jako syntetyczna jedność bytu i sensu pozostaje bowiem zakryta dla Husserla, który w s p r z e c z n o ś c i z wyżej opisanymi zasadami fenomenologii ulega ostatecznie metafizycznemu idealizmowi i racjonalizmowi, identyfikującemu tautologicznie byt z sensem, to znaczy odmawiającemu bytowi wartości „w sobie” i redukującemu go do sfery zjawiania się⁵⁵. Husserłowska teleologia ma zatem w interpretacji Derridy sens ambiwalentny. Z jednej strony zapowiada ona konieczność syntezy ontologicznej i temporalnej, a z drugiej strony przeczy tej konieczności na rzecz absolutnie prostej (analitycznej) jedności bytu i sensu w *logosie*; czy też na rzecz syntezy pozaczasowej lub wiecznej znamionującej eschatologiczne spełnienie się historyczności w ogóle.

Z tej przyczyny fenomenologiczna filozofia historii, „wieńcząc system fenomenologii transcendentalnej, sankcjonuje jednocześnie i w tym samym momencie nieprzekraczalną głębię i pierwotne ograniczenie

⁵³ Ibidem, s. 168.

⁵⁴ Synteza, o której tu mowa, nie byłaby syntezą identyfikacji, lecz implikowałaby źródłową, nieredukowalną różnicę. „Każdy z terminów – pisze Derrida – musi być równocześnie rozpoznawalny bezpośrednio *a priori* i dlatego w swej źródłowości, ale jednocześnie, ponieważ jest zawarty w syntezie – odsyłać do czegoś innego niż on sam” (*Le problème...*, op. cit., s. 12, przypis 23). Obydwa terminy w takiej syntezie podlegałyby zasadzie kontaminacji, to znaczy wzajemnie implikowałyby się. Rozważań tych nie sposób tu rozwijać, ponieważ angażują one własne stanowisko Derridy. Termin *synteza bytu i sensu* nie występuje bowiem w języku Husserla, co więcej – zwraca na to uwagę sam Derrida – Husserl zapewne wykluczyłby go z użycia.

⁵⁵ J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 40–41, 234–236, 247–248, 282–283.

Husserlowskiej filozofii genezy”⁵⁶. To ograniczenie wyraża się w neutralizacji rzeczywistej historii w imię jej *eidosu*. W fenomenologii fakt historyczny, jak wszelki fakt, czerpie swój sens z racjonalności intencjonalnej, zostaje zredukowany do swego znaczenia eidetycznego. Fenomenologia genetyczna jest zatem nakierowana na poszukiwanie eidetycznych i teleologicznych niezmienników, a niezmienniki te są wprawdzie niezmiennikami historii, przeżywanymi konkretnie w postaci horyzontu, ale z drugiej strony są one nie modyfikowalne empirycznie, a w rezultacie ich wszechczasowość implikuje wszystkie konsekwencje onto-teo-logicznej metafizyki. Stąd historia jest w fenomenologii racjonalna za cenę rzeczywistej źródłowości stawania się, to znaczy jest historią fenomenologiczną, historią *a priori* zredukowaną do sensu, którego nie tworzy w swej genezie, ale który istnieje przed nią i ją obejmuje⁵⁷. Innymi słowy, stawanie się zostaje w fenomenologii odarte z faktyczności i rzeczywistości na rzecz racjonalności. „Filozofia historii Husserla – konkluduje Derrida – (...) pozostaje przed projektem fenomenologicznym. Naiwność oczywistości eidetycznej (...) nie została przekroczona. ‘Synteza źródłowa’ i egzystencjalna podmiotu transcendentalnego jest jeszcze zakryta”⁵⁸.

Miałoby zakładać historię rzeczywistą, to znaczy być historią czegoś, historia z punktu widzenia fenomenologicznego, będąc implikowana przez pasywność, objawia się w sobie samej w aktywności transcendentalnej, jest historią dla podmiotu transcendentalnego, a podmiotu tego Husserl nigdy nie zrównał z istnieniem źródłowo historycznym⁵⁹. Stąd synteza przezeń dokonywana jest w gruncie rzeczy syntezą aktywną. U podstaw Husserlowskiego idealizmu legło bowiem – zdaniem Derridy – przekonanie, że pasywność stanowi moment aktywności. W ten sposób sama fenomenologia stacza się, niejako wbrew sobie, w idealizm formalny bliski Kantowskiemu transcendentalizmowi. Jeżeli bowiem pasywność, fundament syntezy ontologicznej, redukuje się do aktywności, to taka aktywność jest formalna i nieintencjonalna. Innymi słowy, świadomość wyłącznie aktywna nie jest już świadomością czegoś, nie wykracza poza przeżycia ku „rzeczom samym”, jako że „rzeczy” mogą być „osobiście” predane jedynie w naoczności pasywnej.

⁵⁶ Ibidem, s. 241.

⁵⁷ Ibidem, s. 234.

⁵⁸ Ibidem, s. 282–283.

⁵⁹ Ibidem, s. 234–236. Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 115.

Z tego punktu widzenia wszelka rzeczywista geneza rozumiana w fenomenologii w postaci genezy pasywnej wydaje się być, jak w kantyzmie, empiryczna. Husserl w niezgodzie z zasadami fenomenologii interesuje się tylko formami *a priori* genezy. Autor *Medytacji kartezjańskich* mógłby wprowadzić replikować, że formy te są dostępne poznaniu materialno-apriorycznemu, ale tutaj jest to jedynie deklaracja. Z chwilą, gdy uczynił on bowiem pasywność momentem aktywności, wyrzekł się materialnego *a priori* na rzecz Kantowskiego dualizmu formalnego *a priori* i materialnego *a posteriori*, a zatem nie dochował wierności zasadom uniwersalnej konkretnej fenomenologii.

Aby fenomenologiczne *a priori* rzeczywiście implikowało nierozdzielność istoty i faktu, fenomenologię należy zatem zmodyfikować. Czy rezultatem tej modyfikacji jest Derridiańska dekonstrukcja? Czy dekonstrukcja stanowi realizację projektu fenomenologii transcendentalnej, projektu syntezy ontologicznej, projektu przekraczającego alternatywę logicyzmu i psychologizmu, projektu, którego Husserlowi nie udało się urzeczywistnić? Problem sformułowany w tych pytaniach wymaga już jednak analizy w odrębnej rozprawie⁶⁰.

⁶⁰ Por. mój artykuł: „Filozoficzna droga wczesnego Derridy: od fenomenologii ku grammatologii”, *Principia* 1996–97, t. XVI–XVII, s. 93–113.