

# Piotr Łaciak

---

## Derrida a problem materialnego a priori

---

Sztuka i Filozofia 20, 5-20

---

2001

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# I. Rozprawy i artykuły

**Piotr Łaciak**  
(Katowice)

## DERRIDA A PROBLEM MATERIALNEGO A PRIORI

Celem niniejszego artykułu jest wykazanie, że Derridiański dekonstruktywizm sytuuje się w nurcie Kantowsko-Husserlowskiej krytyki poznania. Nie ulega wątpliwości, że podstawową kategorią fenomenologicznej krytyki poznania jest nie-czyste *a priori*, które Husserl nazywa również *a priori materialnym* lub *kontyngentnym (kontingentes a priori)*. Twórcą idei *nie-czystego a priori* nie jest jednak Husserl, lecz Kant. Autor *Krytyki czystego rozumu* rozróżnia bowiem dwa rodzaje poznania *a priori*: czyste i nie-czyste. Dlatego uwzględnienie motywu nie-czystego poznania *a priori*, pierwotnie zawartego w transcendentalizmie Kanta, może stanowić przyczynek do zakwestionowania obiegowych opinii, że w filozofii myśliciela z Królewca materialne *a priori* stanowi *contradictio in adiecto*. Takie spojrzenie na aprioryzm Kanta rzuca również zupełnie nowe światło na dekonstruktywizm J. Derridy. Z namysłu nad fenomenologiczną koncepcją materialnego *a priori* zrodziła się bowiem bezpośrednio dekonstrukcja. Jeżeli natomiast idea materialnego *a priori* występuje już w filozofii Kanta, to przynajmniej z historycznofilozoficznego punktu widzenia, pomimo deklaracji samego Derridy, patronem dekonstrukcji jest bardziej Kant niż Husserl.



W fenomenologii pojęcie poznania *a priori* jest równoznaczne z pojęciem poznania eidetycznego (istotnościowego). W ramach poznania *a priori* ujmujemy bowiem prawa istotowe, tzn. zależności istotnościowe. W *Badaniach logicznych* treści zależne są określone jako treści niesamodzielne, czyli takie, które nie mogą istnieć bez innych. Jako przykład Husserl podaje stosunek zachodzący między barwą a rozciągłością: barwa nie może istnieć bez rozciągłości, której jest barwą<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. I, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 312.

Już w *Badaniach logicznych* twórca fenomenologii rozróżnia dwa rodzaje poznania *a priori*: formalne (analityczne), które dotyczy logicznych form powiązania przy zupełnym uzmiennianiu materiałów zmysłowych i materialne (syntetyczne), które dotyczy zależności w ramach treściowego, jakościowego uposażenia przedmiotów<sup>2</sup>. W *Formale und transzendente Logik* Husserl określa materialne *a priori* jako *a priori* nie-czyste, natomiast formalne *a priori* jako *a priori* czyste<sup>3</sup>. Autor *Badani logicznych* rozróżnia dwa znaczenia słowa *czysty*<sup>4</sup>. W pierwszym, szerszym znaczeniu, na które wskazuje sam sens słowa *a priori*, wszelkie poznanie *a priori* jest poznaniem czystym, ponieważ stanowi przeciwieństwo poznania *a posteriori* i jako takie jest wolne (niezależne) od faktyczności empirycznej. Nie wszelkie poznanie *a priori* jest jednak czyste w drugim znaczeniu, znaczeniu formalnym, tj. w sensie niezależności od materii poznania. Na przykład, twierdzenia istotnościowe na temat barw czy dźwięków są czyste jedynie w pierwszym, a nie drugim znaczeniu<sup>5</sup>. Promując ideę nie-czystego (materialnego) *a priori*, Husserl zatem rozszerza aprioryczność na materię przedmiotów poznania. Dlatego w fenomenologii, jak trafnie zauważa I. Kern, poznanie *a priori* nie ma nic wspólnego z tym, czy podmiot jest pobudzany, czy też nie, a niezależność od doświadczenia implikowana w samym pojęciu *a priori* oznacza niezależność od uznania istnienia jakiegokolwiek indywidualnego przedmiotu podpadającego pod odpowiednią istotę<sup>6</sup>. Nawet bowiem w treściowej zawartości rzeczy (*Sachgehalt*), która jest nam dana *a posteriori*, mogą pojawić się konieczne związki między determinacjami przedmiotów.

Pojęcia materialnego i formalnego *a priori* angażują określone rozumienie *materii* i *formy*. W *Formale und transzendente Logik* forma w znaczeniu podstawowym jest określona przez „koniecznościowoistotne zasoby subiektywności rozumnej w ogóle”<sup>7</sup>. Przy takim rozumieniu formy nawet *hyle* jest pojęciem formalnym. Czy zatem można jeszcze mówić o materialnym *a priori* w znaczeniu absolutnym? Otóż Husserl wprawdzie twierdzi, że pojęcie *hyle* jest pojęciem formalnym, ponieważ *hyle* należy

<sup>2</sup> Ibidem, s. 310–316.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle 1929, s. 25–26.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 26–27.

<sup>6</sup> I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964, s. 56–57.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Formale und transzendente Logik...*, op. cit., s. 26.

do koniecznościowistotnych zasobów subiektywności, ale wszelką szczegółową typikę przedmiotów, w ramach której świadomość odnosi się właśnie do tej a tej *hyle*, należy uznać za materialną w znaczeniu absolutnym<sup>8</sup>. W *Formale und transzendente Logik* bowiem Husserl pisze, że „dla poznająco-sądzącej subiektywności (i podobnie dla subiektywności rozumnej w ogóle) nie ma żadnego wymogu istotnościowego, że ona musi móc doznawać właśnie barwy, dźwięki, zmysłowe uczucia o tej a tej różnicy etc. – chociaż i takie pojęcia można tworzyć jako aprioryczne (wolne od wszelkiego charakteru empiryczno-faktycznego). Również one mają swoje *a priori*, które jest *a priori* kontyngentnym, a nie *a priori* czystego rozumu”<sup>9</sup>.

H.U. Hoche twierdzi, że konieczność właściwą *a priori* kontyngentnemu (nie-czystemu) można określić jako *konieczność uwarunkowaną-bezwarunkową (bedingt-unbedingte Notwendigkeit)*<sup>10</sup>, w przeciwieństwie do bezwarunkowej konieczności charakterystycznej dla czystego (formalnego) *a priori*. Jako konieczność *a priori* jest ona bezwarunkowa w sensie niezależności od wszelkiej empirii, ale z drugiej strony jest ona uwarunkowana przez odniesienie do faktycznych lub możliwych, ale nie koniecznych struktur świadomości. Innymi słowy, taka konieczność obowiązuje jedynie *pod warunkiem* odniesienia do przypadkowej sfery takiej lub innej *hyle*, a zatem w ramach konkretnego doświadczenia, nie zaś doświadczenia w ogóle. Dlatego Husserl materialne *a priori* nazywa *a priori hyletyczno-konkretnym*<sup>11</sup>.



Fenomenologowie zgodnie twierdzą, że ich niekwestionowanym odkryciem jest odkrycie *materialnego a priori*. Materialne *a priori* w fenomenologicznej interpretacji stanowi ripostę na formalizm Kanta sankcjonujący dualizm materialnego *a posteriori* i formalnego *a priori*. Zdaniem fenomenologów, Kant ogranicza zakres poznania *a priori* do tego, co formalne, uznając tym samym materialne *a priori* za *contradictio in adiecto*. Pogląd ten opiera się na przekonaniu, że autor *Krytyki czystego rozumu* identyfikuje poznanie *a priori* z czystym poznanem, wykluczając z zakresu poznania *a priori* wszelkie poznania nie-czyste. Taka interpretacja

<sup>8</sup> Ibidem, s. 26–27. Por. H.U. Hoche, *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*, Köln 1964, s. 86.

<sup>9</sup> E. Husserl, *Formale und transzendente Logik...*, op. cit., s. 26–27.

<sup>10</sup> H.U. Hoche, *Nichtempirische Erkenntnis...*, op. cit., s. 126.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Formale und transzendente Logik...*, op. cit., s. 26.

uświęcona autorytetem wybitnych fenomenologów<sup>12</sup> jest jednak wątpliwa, gdyż to właśnie Kant sformułował ideę kontyngentnego, nie-czystego *a priori*.

Pojęcie poznania *a priori* nie jest według Kanta równoznaczne z pojęciem czystego poznania *a priori*, ponieważ filozof ten zalicza do sądów *a priori*, tzn. sądów niezależnych od wszelkiego doświadczenia również te, w których występują pojęcia empiryczne, np. pojęcie *zmiany*. Dlatego poznanie *a priori* dzieli się na czyste i nie-czyste. „Spośród (...) poznań *a priori* – czytamy w *Krytyce czystego rozumu* – czystymi nazywamy te, które nie mają żadnej domieszki empirycznej. Tak np. twierdzenie: «Każda zmiana ma swą przyczynę» jest twierdzeniem *a priori*, jednakże nie jest czystym twierdzeniem, ponieważ «zmiana» jest to pojęcie, które może być wysnute tylko z doświadczenia”<sup>13</sup>. Dwie strony dalej Kant jednak przytacza zdanie: *każda zmiana ma przyczynę* jako przykład czystego poznania *a priori*<sup>14</sup>. Czyż nie jest to ewidentna sprzeczność? Zarzut takiej sprzeczności postawił myślicielowi już anonimowy recenzent *Krytyki czystego rozumu*<sup>15</sup>. Sam Kant w rozprawie *O użytku zasad teleologicznych w filozofii* zarzut ten odparł w następujący sposób: „W Leipzig (iger) gel. (ehrte) Zeitung nr 94 z roku 1787 zwraca się uwagę na bezpośrednią sprzeczność tego, co znajduje się w *Krytyce...*, wyd. 1787, wstęp s. 3 w. 7, z tym, co następuje zaraz potem na s. 5 w. 1 i 2. W pierwszym z tych miejsc napisałem: spośród poznań *a priori* c z y s t y m i nazywamy te, które nie mają żadnej d o m i e s z k i empirycznej, a jako przykład przeciwieństwa podałem zdanie: *każda zmiana ma swą przyczynę*. Natomiast na str. 5 przytaczam to samo zdanie jako przykład czystego poznania *a priori*, tzn. takiego, które jest niezależne od wszelkiego doświadczenia – mamy tu dwa znaczenia słowa czysty, z których jednak w całym dziele posługuję się tylko drugim”<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Por. R. Ingarden, „Poznanie *a priori* u Kanta a poznanie *a priori* według Husserla” (w:) idem, *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*, Warszawa 1971, s. 246–264; E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1994, s. 143–174; A. Reinach, „Co to jest fenomenologia?”, przeł. J. Machnac (w:) idem, *Fenomenologia*, Kraków 1990, s. 57; M. Scheler, „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik” (w:) idem, *Gasammelte Werke*, t. II, Bern 1954, s. 68–101.

<sup>13</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, B 3.

<sup>14</sup> Ibidem, B 5.

<sup>15</sup> Anonymus, „Rezension der 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft” (w:) *Neue Leipziger Gelehrte Zeitungen*, 94. StEck, 11. 8. 1787, s. 1491–1492.

<sup>16</sup> I. Kant, „O użytku zasad teleologicznych w filozofii”, przeł. D. Pakalski (w:) idem, *Pisma teleologiczne*, Toruń 2000, s. 39.

Kant zatem, podobnie jak Husserl, odróżnia dwa znaczenia słowa *czysty*. W szerszym oznacza ono po prostu przeciwieństwo *empirycznego*. W tym sensie wszelkie poznanie *a priori* jest czyste. Natomiast w węższym znaczeniu czystymi są tylko te poznania, które nie zawierają żadnej domieszki empirycznej, a słowo *czysty* w tym wypadku oznacza tyle, co *niezmieszany*, tzn. przeciwieństwo *zmieszanego, nie-czystego*<sup>17</sup>. Nie wszelkie poznanie *a priori* jest w tym znaczeniu czyste. Takie rozumienie dopuszcza możliwość istnienia poznań *a priori*, które są niezależne od wszelkiego doświadczenia, tzn. są czyste w szerszym znaczeniu, a mimo to zawierają domieszkę tego, co empiryczne, a zatem nie są czyste w znaczeniu węższym. I właśnie takie poznania Kant nazywa nie-czystymi poznaniem *a priori*.

Problem nie-czystego poznania *a priori* Kant formułuje w postaci pytania: „W jaki sposób mogę oczekiwać poznania *a priori*, a więc metafizyki, odnoszącego się do przedmiotów rozważanych tak dalece, jak dane są naszym zmysłem, a więc *a posteriori*? I jakże jest możliwe poznać naturę rzeczy wedle zasad *a priori* i dotrzeć do fizjologii racjonalnej? Odpowiedź brzmi: nie bierzemy z doświadczenia nic więcej jak tylko to, co jest potrzebne, by nam był dany przedmiot po części zmysłu zewnętrznego, po części wewnętrznego. (...) Zresztą w całej metafizyce tych przedmiotów musielibyśmy się powstrzymać całkowicie od wszelkich zasad empirycznych, które mogłyby do pojęcia dodać jeszcze jakiegokolwiek doświadczenia, by na tej podstawie wydawać jakieś sądy o tych przedmiotach”<sup>18</sup>. Wypowiedź ta nie dotyczy jednak filozofii transcendentalnej, która traktuje o przedmiotach w ogóle, „nie przyjmując przedmiotów, które byłyby dane”<sup>19</sup> (*natura formaliter spectata*) i jako taka stanowi odpowiednik *Analityki w Krytyce czystego rozumu*, lecz – fizjologii racjonalnej, która odnosi się do przyrody jako ogółu przedmiotów danych, ogółu zjawisk (*natura materialiter spectata*) i jako taka stanowi odpowiednik *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Czy zatem filozofia transcendentalna nie zawiera nie-czystych sądów *a priori*?

Zdaniem H. Vaihingera, *Krytyka czystego rozumu* traktuje jedynie o czystym poznaniu *a priori* (czystym w węższym rozumieniu), a pojęcie nie-czystego *a priori* występuje w *Krytyce władzy sądzenia* i w *Meta-*

<sup>17</sup> Por. H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, t. I, Stuttgart 1922, Neudruck Aalen 1970, s. 212.

<sup>18</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, op. cit., B 875–876.

<sup>19</sup> Ibidem, B 873.

*physische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*<sup>20</sup>. Pogląd Vaihingera zakwestionowali J. Vuillemin<sup>21</sup> i K. Cramer<sup>22</sup>. Ich zdaniem, samo transcendentalne poznanie, które jest przedmiotem *Krytyki czystego rozumu* może być czyste lub nie-czyste. Co więcej, twierdzą oni, że Kant w ramach swej teorii transcendentalnego poznania przyznaje prymat poznaniu nie-czystemu przed czystym.

Cramer, polemizując z Vaihingerem, zwraca uwagę na to, że zdanie: *wszelka zmiana ma przyczynę*, które myśliciel z Królewca przytacza jako przykład nie-czystego sądu *a priori*, ma w jego filozofii wyjątkowy status: stanowi ono bowiem sformułowanie zasady przyczynowości, a zasada przyczynowości wchodzi w zakres filozofii transcendentalnej<sup>23</sup>. Jej dowód jest bowiem przeprowadzony w ramach *Analityki w Krytyce czystego rozumu*, będącej częścią *Logiki transcendentalnej*. Dlatego w samym sercu transcendentalności jest zawarty moment apriorycznej nie-czystości.

Kant formułuje zasadę przyczynowości w postaci drugiej analogii doświadczenia. Spróbujmy określić status analogii doświadczenia w jego filozofii.

Autor *Krytyki czystego rozumu* dzieli kategorie intelektu na matematyczne (ilości i jakości) oraz dynamiczne (stosunku i modalności). Kategorie matematyczne dotyczą przedmiotów naoczności, abstrahując od ich istnienia, natomiast kategorie dynamiczne odnoszą się do istnienia tych przedmiotów<sup>24</sup>. Podziałowi kategorii odpowiada podział zasad czystego intelektu, jako że zasady te są „prawidłami przedmiotowego stosowania kategorii”<sup>25</sup>. W ten sposób zasady intelektu dzielą się na matematyczne (aksjomaty naoczności i antycypacje spostrzeżenia) i dynamiczne (analogie doświadczenia i postulaty empirycznego myślenia). Zasady matematyczne dotyczą zjawisk nie co do ich istnienia, lecz możliwości, odnoszą się zatem do formy zjawisk (którą są czas i przestrzeń), tj. czystych naoczności, natomiast zasady dynamiczne – do istnienia zjawisk, ich materii, ponieważ materia „oznacza coś, co napotykaamy w przestrzeni i w czasie, zawiera więc pewien byt i odpowiada wrażeniu”<sup>26</sup>. O ile zasadom mate-

<sup>20</sup> H. Vaihinger, *Kommentar...*, op. cit., s. 196.

<sup>21</sup> J. Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, Paris 1955, s. 11–25.

<sup>22</sup> K. Cramer, *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*, Heidelberg 1985, s. 233–240.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 186–188.

<sup>24</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, op. cit., B 110.

<sup>25</sup> *Ibidem*, B 200.

<sup>26</sup> *Ibidem*, t. II, B 751.

matycznym przysługuje konieczność bezwarunkowa i bezpośrednia, o tyle zasadom dynamicznym – konieczność warunkowa i pośrednia. W *Krytyce* bowiem czytamy: „Używanie syntezy czystych pojęć intelektu w zastosowaniu ich do możliwego doświadczenia jest albo matematyczne albo dynamiczne; częściowo odnosi się ono bowiem tylko do danych naocznych, częściowo zaś w ogóle do istnienia pewnego zjawiska. Aprioryczne warunki naoczności są w stosunku do możliwego doświadczenia całkowicie konieczne, warunki zaś istnienia przedmiotów możliwej naoczności empirycznej są same w sobie tylko przypadkowe. Dlatego zasady stosowania matematycznego będą brzmiały bezwzględnie konieczne, tzn. apodyktycznie, natomiast zasady stosowania dynamicznego będą wprawdzie miały także charakter konieczności *a priori*, lecz tylko pod warunkiem empirycznego myślenia w ramach pewnego doświadczenia, a więc tylko pośrednio i nie wprost; nie będą przeto (choć bez szkody dla ich pewności odniesionej w sposób ogólny do doświadczenia) zawierały w sobie tej bezpośredniej oczywistości, która jest tamtym właściwa”<sup>27</sup>.

Zastanówmy się, dlaczego zasadom dynamicznym przysługuje jedynie konieczność warunkowa. Otóż zasady te dotyczą istnienia zjawisk, a samo istnienie nigdy nie jest dane w naoczności czystej, lecz tylko w naoczności empirycznej. Dlatego istnienie nie jest pojęciem matematycznym, tj. pojęciem konstruowanym na podstawie odpowiadającej mu czystej naoczności. Z tego względu warunki istnienia przedmiotów naoczności empirycznej są przypadkowe, a zatem pomyślenie ich przeciwieństwa nie zawiera w sobie sprzeczności<sup>28</sup>. Ta przypadkowość pozostaje jednak bez uszczerbku dla konieczności *a priori* zasad dynamicznych, ponieważ „pod warunkiem empirycznego myślenia w ramach pewnego doświadczenia” przeciwieństwo tych zasad nie jest możliwe. W ten sposób Kant formułuje ideę kontyngentnego (nie-czystego) *a priori*. Zasady dynamiczne jako zasady *a priori* zawierają zatem domieszkę tego, co empiryczne w tym sensie, że wymagają minimum naoczności empirycznej, minimum, które jest nieodzowne przy daniu istnienia zjawisk. Zasady dynamiczne można zatem potraktować jako system nie-czystych sądów *a priori*<sup>29</sup>.



<sup>27</sup> *Ibidem*, t. I, B 199–200.

<sup>28</sup> W znaczeniu kategoryalnym przypadkowe jest to, czego przeciwieństwo jest możliwe, natomiast konieczne to, czego przeciwieństwo nie jest możliwe.

<sup>29</sup> Por. K. Cramer, *Nicht-reine synthetische Urteile a priori...*, op. cit., s. 287–320.



W filozofii J. Derridy motyw apriorycznej nie-czystości występuje najpierw pod nazwą źródłowej *kontaminacji*, a następnie *różni*. Już w swej pierwszej pracy poświęconej filozofii genezy u Husserla (*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*) Derrida afirmuje zasadę kontaminacji sprzecznych wartości, zasadę, którą nazywa prawem nie-czystości, przy czym ma on na uwadze nie-czystość aprioryczną, a nie empiryczną. To właśnie materialne *a priori*, które twórca dekonstruktywizmu określa jako empiryczne *a priori*, tzn. połączenie heterogenicznych momentów: tego, co aprioryczne i tego, co empiryczne – otwiera możliwość wszelkiej nie-czystości apriorycznej<sup>30</sup>. Z historycznofilozoficznego punktu widzenia Derrida mówiąc o nie-czystym *a priori*, jest przynajmniej w równej mierze dłużnikiem Husserla, co Kanta. Derridiańska interpretacja Kantowskiego transcendentalizmu, jeśli chodzi o problematykę *a priori*, w niczym jednak nie odbiega od jego powszechnie lansowanej wykładni, w świetle której jest on rozumiany jako konsekwentny formalizm. Zdaniem Derridy, w ramach filozofii Kanta to, co aprioryczne i to, co empiryczne wykluczają się, a w konsekwencji materialne *a priori* stanowi *contradictio in adiecto*<sup>31</sup>. Z tego powodu Derrida nie uwzględnił w swym komentarzu do Kanta problematyki związanej z ideą nie-czystego *a priori* i właśnie dlatego „Derrida uznaje się zasadniczo za dłużnika Husserla”<sup>32</sup>. Być może, gdyby twórca dekonstruktywizmu nie uległ sile oczywistości tradycyjnej interpretacji Kanta, wówczas rozwój jego filozofii przybrałby inną postać. Niewykluczone, że zrealizowałby wtedy w pełni intencję krytyczną transcendentalizmu, unikając kontaminacji filozofii i literatury. To są już jednak sprawy dyskusyjne. Nie ulega natomiast wątpliwości, że zapoznanie motywu nie-czystego *a priori* pierwotnie zawartego w transcendentalizmie Kanta w znacznej mierze ogranicza nośność znaczeniową pojęcia materialnego *a priori* oraz osłabia drzemiącą w nim siłę krytyczną.

Zamysł krytyczny Derridy w ten sposób charakteryzuje C. Gaudin: „Kant znalazł warunki możliwości doświadczenia. Husserl wzniosł się ponad transcendentalizm, zapytując: do jakiego doświadczenia odnosić się będzie pojęcie doświadczenia? Stworzył więc fenomenologię, ażeby opisać pewien rodzaj doświadczenia pierwotnego, które również jest transcendentalne. Można by powiedzieć, że Derrida odpowiada nie wprost

<sup>30</sup> J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris 1990, s. 1–34, 74, 86.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 11–12.

<sup>32</sup> C. Gaudin, „Zamknięcie tradycji filozoficznej: Derrida, eksplorator marginesów”, przeł. K. Matuszewski (w:) B. Banasiak (red.), *Derridiana*, Kraków 1994, s. 90.

na to pytanie. Z jednej strony poddaje się wymogowi transcendentalnemu: wznosi się ku możliwości sensu. Tym samym zaś podkreśla nieustannie znaczenie kryterium pierwotności, nawet jeśli wymóg pierwotności przywodzi go już nie do sensu jako takiego, lecz do jego nieobecności, to znaczy do pół-pełni, pół-próżni śladu<sup>33</sup>. W jakim jednak znaczeniu Derrida pozostaje wierny transcendentalizmowi? Otóż Kant wyszedł od faktu istnienia poznań *a priori*, zarówno czystych, jak i nie-czystych i badał warunki, pod którymi są one możliwe, natomiast przedsięwzięcie Derridy jawi się początkowo jako zabieg negatywny. Jego pytanie bowiem można sformułować następująco: jak jest niemożliwe czyste *a priori*? O ile zatem według Kanta i Husserla samo pojęcie *a priori* dopuszcza zróżnicowanie na czyste i nie-czyste, o tyle Derrida kwestionuje samą możliwość czystego *a priori*. Twórca dekonstruktywizmu pozostaje jednak wierny transcendentalizmowi, ponieważ zrzeka się czystego *a priori* nie na rzecz *a posteriori*, lecz *a priori* nie-czystego. Dlatego nie może on być nigdy uznany za empirystę.

Idea czystego (formalnego) *a priori* została sformułowana w ramach niehistorycznego i apodyktycznego ideału nauki, ideału wiedzy jako zamkniętego, formalnego systemu praw, systemu niezmiennego i raz na zawsze ukonstytuowanego. Ideał poznania niehistorycznego i apodyktycznego, przejęty z formalno-apriorycznych dyscyplin, takich jak matematyka czy logika nie jest jednak – zdaniem Derridy – faktycznie realizowalny. Czysty sens, pozbawiony odniesienia do empirii, wyrwany z wszelkiego konkretnego doświadczenia, staje się bowiem abstraktem, pustą formą. Czyste znaczenie nie jest znaczeniem niczego<sup>34</sup>. Wszelki formalizm sprzyja utrwalaniu separacji między bytem a myśleniem, między doświadczeniem a logiką, przeciwstawiając przypadkowości doświadczenia konieczność logiczną, narzucającą się w sposób apodyktyczny myśleniu. Dlatego deformalizacja *a priori* oznacza przede wszystkim zakwestionowanie logicznych kryteriów, za pomocą których samo pojęcie *a priori* jest określone.

Pozbawiając wszelkie *a priori* czystości, Derrida poniekąd realizuje zamiar samego Husserla. Twórca fenomenologii mówiąc o poznaniu *a priori*, poznaniu istotnościowym, miał bowiem na uwadze przede wszystkim apodyktyczny wgląd w strukturę jakości zmysłowych (zwłaszcza akustycznych i wizualnych) i związków między nimi. W fenomenologii

<sup>33</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>34</sup> J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 19.

Husserla ogląd istoty, zaznacza Hoche<sup>35</sup>, jest niemal wyłącznie zorientowany na daty hyletyczne i ich przypadkowe, kontyngentne *a priori*. Nawet analizy formalno-eidetyczne nie są wolne od kontyngentno-apriorycznych ustaleń. W istotę formalnego *a priori* jest wpisane odniesienie do *hyle*, ponieważ to, co formalne ma genezę materialną. Materialne *a priori* stanowi zatem ostateczną instancję wyjaśnienia wszelkiego sensu, wszelkiej ważności, w tym również ważności logicznej. Husserl bowiem objaśnia genezę logiki, odwołując się do tego, co przedlogiczne, a wymóg powrotu do tego, co przedlogiczne jest zawarty właśnie w pojęciu materialnego *a priori*. Jak jest jednak możliwa geneza formalnego, logiczno-objektywnego *a priori* na bazie materialnego *a priori*? Otóż Husserl rozróżnia istoty nieściśle, materialne i ściśle, formalne<sup>36</sup>. Istoty nieściśle to istoty uchwytywane na danych hyletycznych w akcie ideacji, natomiast istoty ściśle abstrahują od możliwego zmysłowego dania i są otrzymywane w ramach idealizacji. Fenomenologia implikuje prymat istot nieściślych nad ściślymi, prymat ideacji nad idealizacją. Ten prymat wychodzi w pełni na jaw w Husserlowskiej teorii świata przeżywanego. Bez wątplenia nie jest możliwa geneza ściślych istot apriorycznych, wychodząc od nieściśłości empirycznych. Wykazały to *Badania logiczne* w swej krytyce psychologizmu i relatywizmu. Ale jest możliwa geneza ściślej, apriorycznej objektywności na podłożu nieściśłości apriorycznych. Możliwość tę Husserl wykazał w *Kryzysie nauk europejskich*, a konkretnie w swej teorii świata przeżywanego, w świetle której *a priori* logiczno-objektywne właściwe naukom ma źródło w pozbawionym ściśłości *a priori* świata przeżywanego, którego jest idealizacją<sup>37</sup>.

Zdaniem Derridy, w samym sercu aprioryczności mieści się moment nie-czystości. Ten moment znamionują daty hyletyczne, w których jest predany byt w sobie, nie zaś, jak u Kanta i Husserla, istnienie zjawisk, istnienie tego, co dane. Byt w sobie Derrida nazywa pierwotnym istnieniem, pierwotnym faktem lub faktycznością faktu<sup>38</sup>. Twórca dekonstruktywizmu mówi o pierwotnym fakcie czy faktyczności faktu w opozycji do faktu fenomenologicznego. Pierwotny fakt jest tym, co pozostaje poza

<sup>35</sup> H.U. Hoche, *Nichtempirische Erkenntnis...*, op. cit., s. 86.

<sup>36</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 38, 219.

<sup>37</sup> E. Husserl, „Kryzys nauki europejskiej a transcendentna fenomenologia”, przeł. J. Szewczyk, *Studia Filozoficzne* 1976, nr 9, s. 107–108.

<sup>38</sup> J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 31; idem, „Introduction” (w:) E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris 1962, s. 167–171.

zasięgiem subsumpcji eidetycznej, tym, co wobec tej subsumpcji jawi się jako irracjonalne *apeiron*, tym, co nigdy nie może być *a priori* antycypowane i co stanowi przedmiot ontologii niefenomenologicznej. Natomiast fakt w funkcji fenomenologicznej, o którym mówi Husserl, jest z góry traktowany jako wypadek jednostkowy swej istoty. Innymi słowy, fenomenolodzy potrzebują treści empirycznej jedynie dla egzemplifikacji istoty. W fenomenologii pojawia się pojęcie *pierwotnego faktu*, faktu nie występującego w funkcji fenomenologicznej. Husserl bowiem w *Ideach I* twierdzi, że przedmiot indywidualny może być potraktowany albo jako pierwotny fakt, pewne *to oto tu* (*ein Dies da*) albo jako wypadek jednostkowy swej istoty<sup>39</sup>. W fenomenologii jednak pierwotność faktu zostaje zawieszona w ramach *epoche*. Na mocy *epoche* przechodzimy bowiem od faktyczności faktu jako pewnego *tego oto tu* do faktyczności jako uszczegółowienia istoty.

Fenomenologia tym samym zawiesza metafizykę, nie rozstrzygając zagadnienia faktyczności istnienia przedmiotu. W ramach fenomenologicznej koncepcji kontyngentnego *a priori* pierwotne istnienie (istnienie w sobie) implikowane w pojęciu *kontyngencji* zostaje zawieszane. Dlatego Husserl – zdaniem Derridy – nie zrealizował intencji krytycznej zawartej w pojęciu materialnego *a priori*, ulegając ostatecznie formalizmowi. Twórca fenomenologii wierny zachodniemu idealizmowi i teleologizmowi traktuje byt jako transcendencję teleologiczną, a nie rzeczywistość, jako ideę regulatywną, ideę nieskończonych zadań dla subiektywności w ogóle. W *Kryzysie* czytamy: „Wszędzie prawdziwe istnienie jest idealnym celem, zadaniem *episteme*, «rozumu», przeciwstawionym istnieniu, które jest jedynie mniemane i bez pytania zrozumiałe jako «oczywiste» w *doxa*”<sup>40</sup>. Idea teleologiczna, tożsama z ideą ponadsubiektywnego rozumu, rozumu wszechczasowego, będącego poza wszelkim doświadczeniem, może mieć jednak status *tego*, co formalne i logiczne<sup>41</sup>. W ten sposób w fenomenologii byt zostaje odarty z faktyczności i rzeczywistości na rzecz logiczno-formalnej racjonalności.

Aby zrealizować intencję krytyczną zawartą w pojęciu kontyngentnego *a priori*, należy – zdaniem Derridy – syntezę właściwą temu *a priori* rozumieć jako syntezę ontologiczną, syntezę bytu i sensu. Wszelka synteza fenomenologiczna, rozumiana w kategoriach konstytucji sensu

<sup>39</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, op. cit., s. 16–17.

<sup>40</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999, s. 15.

<sup>41</sup> J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 248.

w świadomości, jest ufundowana w syntezie ontologicznej<sup>42</sup>. W przeciwnym razie synteza *a priori* będzie wytworem czystego rozumu i jako taka będzie mieć status syntezy logiczno-formalnej.

Ontologiczna interpretacja materialnego *a priori* zapewnia wyjątkowy status datom hyletycznym. W fenomenologii status dat hyletycznych jest niejasny. Husserl w efektywnej (*reell*) zawartości świadomości rozróżnia dwie warstwy: hyletyczną warstwę materiałów zmysłowych, które są pozbawione intencjonalności i jako takie stanowią pasywną stronę świadomości i noetyczną warstwę intencjonalnych form, pustych domniemań nadbudowywujących się nad treściami zmysłowymi i nadających im sens, będących aktywną stroną świadomości. Nasuwa się pytanie: czy daty hyletyczne są autonomiczne w stosunku do intencjonalnych ujęć? Jeżeli *hyle* nie ma żadnej autonomii wobec *morfe*, to staje się niezrozumiałe, dlaczego aktywność noetyczna wymaga jeszcze korelatu przedmiotowego<sup>43</sup>. Czysta aktywność świadomości stanowi bowiem zaprzeczenie intencjonalności. Świadomość wyłącznie aktywna nie jest świadomością intencjonalną, lecz ma status świadomości zamkniętej w sobie, zdefiniowanej jedynie przez przeżycia, świadomości formalnej. Taki jest, zdaniem Derridy, ostateczny sens Husserlowskiego idealizmu. Husserl bowiem według twórcy dekonstruktywizmu pozbawia daty hyletyczne autonomii wobec intencjonalnej *morfe*, ulegając tym samym formalizmowi. „Powiedzieć (...), że pasywność jest momentem aktywności, to posługiwać się abstrakcyjnym pojęciem aktywności, które nie odsyła do żadnej oczywistości źródłowej, to pozostać więźniem idealizmu formalnego”<sup>44</sup>.

Aby zatem uniknąć formalizmu, należy, zdaniem Derridy, datom hyletycznym przypisać autonomię wobec intencjonalnej *morfe*. W ten sposób można zdekomponować zamknięty w sobie system korelacji noetyczno-noematycznej. Za sprawą dat hyletycznych, zanim zostaną one ożywione przez intencjonalną *morfe*, doświadczamy bowiem pasywnie przedmiotów rzeczywistych, a nie noematycznych. O ile zatem świadomość jest pasywna, o tyle jej przedmiot jest przedmiotem realnym, prenoematycznym. W ten sposób Derrida traktuje pasywność „jako czyste doświadczenie egzystencjalne, poprzedzające wszelką konstytucję transcendentálną przez podmiot teoretyczny”<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 120–121.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 152–159.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 231.

<sup>45</sup> Ibidem.

Zamiar krytyczny Derridy jawi się zatem jako przedsięwzięcie *sensu stricte* ontologiczne. Ceną jednak, jaką płaci się za ontologizację *a priori*, jest pośredni i nieoczywisty charakter syntezy mu właściwej. Pod tym względem Derrida jest bliższy Kantowi niż Husserlowi, pomimo że również Kant ograniczył zakres poznania *a priori* do zjawisk. W fenomenologii bowiem poznanie *a priori* w ogóle, zarówno formalne, jak i materialne, jest poznaniem bezpośrednim, a bezpośredniość idzie w parze z oczywistością. Natomiast Kant twierdził, że nie-czysta synteza *a priori*, tj. synteza dynamiczna, właściwa *a priori* kontyngentnemu, odnoszającemu się do istnienia przedmiotów jest syntezą pośrednią i pozbawioną oczywistości, w przeciwieństwie do syntezy matematycznej, bezpośredniej i apodyktycznie oczywistej. Dlatego zasady dynamiczne jako system nie-czystych sądów *a priori*, w przeciwieństwie do zasad matematycznych, nie są konstytutywne wobec naoczności, lecz jedynie regulatywne i jako takie są wobec niej nieokreślone<sup>46</sup>. O ile bowiem forma zjawiska może zostać w pełni określona *a priori*, o tyle jego materia, treściowa zawartość (*Sachgehalt*), czyli to, co istnieje w czasie i przestrzeni, nie da się przedstawić w żadnej czystej naoczności.

W *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* Derrida, podobnie jak Kant, kładzie nacisk na pośredni i nieokreślony charakter syntezy właściwej nie-czystemu *a priori*, syntezy *a priori* bytu i sensu. W ramach tej syntezy byt i sens rozmijają się. Dlatego w „Introduction” twórca dekonstruktywizmu nie mówi już o syntezie *a priori* bytu i sensu, lecz źródłowej różnicy bytu i sensu, którą później nazwie różnią (*différence*). W „Introduction” różnicę bytu i sensu określa on jako źródłowe opóźnienie, które podnosi do rangi absolutu filozoficznego<sup>47</sup>. Zasada źródłowej różnicy bytu i sensu jest zatem konsekwencją ontologizacji *a priori*.

W ten sposób synteza *a priori* bytu i sensu, synteza właściwa materialnemu *a priori*, nie jest syntezą identyfikacji, ani syntezą w sensie Heglowskim, znoszącą różnicę w imię jakiejś wyższej tożsamości. Nie będąc prostą i bezpośrednią syntezą, implikuje ona bowiem źródłową, nieredukowalną różnicę. „Każdy z członów – pisze Derrida – musi być rozpoznawalny bezpośrednio *a priori* i dlatego w swej źródłowości, ale jednocześnie, ponieważ jest zawarty w syntezie – odsyłać do czegoś innego niż on sam”<sup>48</sup>. Obydwa człony takiej syntezy podlegają zasadzie

<sup>46</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, op. cit., B 221–223.

<sup>47</sup> J. Derrida, „Introduction”, op. cit., s. 170.

<sup>48</sup> J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 12 (przypis 23).

kontaminacji, prawu nie-czystości, są jednocześnie podmiotem i orzecznikiem, tzn. nie można jednego uczynić zwyczajnie predykatem drugiego. W ramach tak rozumianej syntezy *a priori* bytu i sensu wszelki punkt wyjścia filozofii odsyła zawsze już do nieskończonej dialektyki, na mocy której to, co źródłowe ulega nie tylko zróżnicowaniu, ale również stemporalizowaniu. Synteza *a priori* bytu i sensu jest bowiem syntezą czasową. Synteza źródłowa, tzn. *a priori*, ale nieczasowa jest syntezą formalną. Gdy zamykamy bowiem syntezę w absolutie wiecznej aktualności, popadamy w formalizm, czyniąc pasywność momentem aktywności. To właśnie świadomość aktualna, która nie zachowuje w sobie śladów przeszłości i nie zapowiada tego, co przyszłe jest świadomością wyłącznie aktywną. Aby uniknąć formalizmu, należy zatem przyjąć, że *teraz* nigdy nie jest czyste. Jego nie-czystość jest źródłowa, tj. *a priori* temporalna<sup>49</sup>. *Teraz* jako obecność źródłowa pozostaje w ciągłości z *nie-teraz*, które jest ukonstytuowane przed nim. Synteza *a priori* bytu i sensu jest tym samym syntezą ukonstytuowanego i konstytuującego, obecnego i nieobecnego. Te dwa momenty są nierozzerwalnie dialektycznie związane, a w konsekwencji pryska nadzieja na odnalezienie absolutnie nieuwarunkowanego fundamentu. To zróżnicowanie i stemporalizowanie tego, co źródłowe w ten sposób charakteryzuje V. Descombes: „Gdyby różnia nie istniała *od początku* (każdorazowo, gdy istnieje początek), od «pierwszego razu», pierwszy raz nie byłby «pierwszym razem», gdyż po nim nie następowalby «drugi raz»; gdyby «pierwszy raz» był «jedynym razem», nie leżałby u początku niczego. W ten sposób, bez wątpienia nieco dialektyczny, ale wcale nie zwodniczy, należy powiedzieć, że pierwszy raz nie jest pierwszy, jeśli nie ma po nim drugiego. Dlatego drugi nie jest tylko tym, który przychodzi spóźniony, *po* pierwszym, ale też tym, który pozwala pierwszemu być pierwszym. Toteż pierwszy nie staje się pierwszym tylko dzięki własnym siłom, za pomocą własnych środków: drugi musi mu pomóc całą mocą swego opóźnienia. To dzięki drugiemu pierwszy jest pierwszym”<sup>50</sup>.

W ten sposób wymóg powrotu do źródłowego fundamentu, do żywej obecności, wymóg zawarty w samej idei materialnego *a priori* przywodzi Derridę do różnicy, nieobecności, jako że sam byt odracza w nieskończoność możliwość swego zjawienia się. Zamiast początku mamy nie-

<sup>49</sup> Ibidem, s. 124.

<sup>50</sup> V. Descombes, „Różnica”, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski (w:) B. Banasiak (red.), *Derridiana*, op. cit., s. 68.

skończone odraczenie, zamiast teleologii nieskończone błądzenie. To nieskończone błądzenie znamionuje właśnie *différance*:

„Na szlaku *différance* wszystko jest sprawą strategii i przygody. Strategii – albowiem żadna prawda transcendentna obecna poza dziedziną pisma nie może na modłę teologiczną rządzić całością dziedziny. Przygody – albowiem strategia ta nie jest zwykłą strategią w tym sensie, w jakim się mówi, że strategia nadaje kierunek taktyce w zależności od ostatecznego celu, od owego *telos* czy zadania polegającego na opanowaniu, zdobyciu i ostatecznym zawładnięciu jakimś ruchem lub dziedziną. Jest to ostatecznie strategia bez ostatecznego celu i można by ją nazwać ślepą taktyką, empirycznym błądzeniem, gdyby empiryzm nie był przeciwieństwem filozoficznej odpowiedzialności. Jeżeli na drodze *différance* zachodzi pewne błądzenie, to jednak nie trzyma się ona ani linii filozoficzno-logicznego wywodu, ani linii jego symetrycznej, nieodstępnej odwrotności – dyskursu empiryczno-logicznego. Pojęcie *gry* znajduje się poza tym przeciwstawieniem, wyrażając – zarówno przed wszelką filozofią, jak i po niej – jedność przypadku i konieczności znamiennej dla rachunku, który nie ma końca”<sup>51</sup>.

Jako jedność konieczności i przypadkowości *différance* stanowi kontyngentne *a priori*, które należy zinterpretować ontologicznie. Odracając bowiem w nieskończoność zjawianie się rzeczy w pełnej obecności, *différance* jest nie tylko źródłem pojęciowej labilności sensu, ale również odstawia możliwość bytu jako źródłowego śladu, bytu, który nigdy nie jest bytem dla nas, bytu rozmijającego się z sensem<sup>52</sup>. Zamiast pełnej obecności rzeczy mamy zatem pustkę sensu poszukującego bytu, który zawsze już umyka. W ten sposób *différance* stoi na straży różnicy bytu i sensu i jako taka jest miejscem wszelkiej nie-czystości, miejscem kryzysu sensu. Można bowiem powiedzieć, że „absolut sensu ukazywałby się jako taki, alienując się jedynie i wchodząc w związek z tym, co nim nie jest; co więcej, ta alienacja byłaby warunkiem możliwości jego zjawienia się”<sup>53</sup>. To właśnie *différance* znamionuje ontologiczną alienację sensu. „Byciu – pisze Lévinas, komentując poglądy Derridy – nie udaje się być w pełni, do końca; grożący mu upadek wymaga nowych zabiegów, narzuca

<sup>51</sup> J. Derrida, „Różnia (*différance*)”, przeł. J. Skoczylas (w:) M. J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 379–380.

<sup>52</sup> Por. V. Descombes, „Różnica”, op. cit., s. 64–67. Ontologiczną interpretację dekonstruktywizmu przeprowadziłem w swej książce: por. P. Łaciak, *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*, Kraków 2001.

<sup>53</sup> J. Derrida, *Le problème...*, op. cit., s. 30.



konieczność odwołania się do znaków w samym sercu umykającej przed sobą obecności, ale z elementu znaczonego tych znaków biorą się jedynie nowe znaki”<sup>54</sup>. W ten sposób Derridiańska dekonstrukcja jest konsekwencją wydarzenia ontologicznego – wyrazem niemożliwości zaspokojenia głodu bytu. Derrida tym samym zabsolutyzował pośredni i nieokreślony charakter syntezy właściwej materialnemu *a priori*, kwestionując możliwość eschatologicznego spotkania się sensu z bytem w *żywej obecności*.



Według Derridy jedynym możliwym sposobem zachowania siły krytycznej drzemiącej w idei materialnego *a priori* jest zinterpretowanie tej idei ontologicznie w kategoriach syntezy *a priori* bytu i sensu. Materialne *a priori* stanowi połączenie heterogenicznych momentów: tego, co empiryczne i tego, co aprioryczne, przypadkowości i konieczności, istnienia i istoty. Husserl, promotor idei materialnego *a priori*, próbował zredukować tę heterogeniczność, czyniąc związek faktu z istotą związkiem teleologicznym. W przeciwieństwie do Husserla, Kant, który jako pierwszy wyartykułował ideę kontyngentnego (nie-czystego) *a priori*, położył nacisk na to, że synteza właściwa temu *a priori* jest pośrednia i nieokreślona. Również Derridiańska synteza *a priori* bytu i sensu nie jest syntezą bezpośrednią i określoną. Absolutyzując pośredni i nieokreślony charakter tej syntezy, Derrida dochodzi źródłowej różnicy bytu i sensu, którą nazywa *różnią*. Dlatego Derridiańska interpretacja fenomenologicznej idei materialnego *a priori* stanowi bardziej realizację intencji krytycznej Kanta niż Husserla.

---

<sup>54</sup> E. Lévinas, „Zupełnie inaczej”, przeł. J. Skoczylas, *Teksty* 1975, nr 3, s. 96.