



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Ultratranscendentalizm Jacques'a Derridy jako poszukiwanie warunków niemożliwości

Author: Piotr Łaciak

Citation style: Łaciak Piotr. (2011). Ultratranscendentalizm Jacques'a Derridy jako poszukiwanie warunków niemożliwości. W: D. Bęben, A.J. Noras (red.), „Filozofia Kanta i jej recepcja” (S. 173-186). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).

Ultratranscendentalizm Jacques'a Derridy jako poszukiwanie warunków niemożliwości

Piotr Łaciak

Przedmiotem artykułu jest filozofia Jacques'a Derridy, rozumiana jako radykalizacja intencji krytycznej transcendentalizmu. Mając na uwadze tę radykalizację, Derrida określa własne stanowisko jako ultratranscendentalizm¹. Według francuskiego filozofa „istnieje [...] jakieś przed i jakieś poza krytyki transcendentalnej”². O ile **przed** stanowi naiwny obiektywizm, o tyle **poza** oznacza ultratranscendentalizm, przy czym aby wyjść poza transcendentalizm, należy najpierw przezeń przejść, w przeciwnym razie **poza** stoczyłoby się znów w jakieś naiwne **przed**.

Claude Gaudin w ten sposób charakteryzuje zamysł krytyczny Derridy: „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 na to pytanie. Z jednej strony poddaje się sam 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”³. W tym kontekście Vincent Descombes zauważa, że fundamentalne dla filozofii transcendentalnej „rozdzielenie tego, co aprioryczne, i tego, co empiryczne, musi być utrzymane, gdyż stawianie pytań nie powinno się ni-

¹ J. Derrida: *De la grammatologie*. Paris 1967, s. 90.

² Ibidem.

³ C. Gaudin: *Zamknięcie tradycji filozoficznej: Derrida, eksplorator marginesów*. Tłum. K. Matuszewski. W: *Derridiana*. Red. B. Banasiak. Kraków 1994, s. 91.

gdy zatrzymać⁴. Posługując się tym rozróżnieniem, Derrida jednak „odwraca — jak zaznacza Emmanuel Lévinas — »pojęcia graniczne« we wstępne, brak w źródło, otchłań w warunek, dyskurs w miejsce, nawet te odwrócenia odwraca w przeznaczenie, oczyszczając pojęcia z ich ontycznego pogłosu, uwalniając je od alternatywy prawdy i fałszu⁵. Derrida jako ultratranscendentalista posługuje się zatem leksyką transcendentalnego pytania o warunki możliwości, obracając ją jednocześnie przeciwko niej samej. W związku z tą problematyką Gaudin mówi o warunkach niemożliwości, odsłanianych przez francuskiego filozofa: „Owe poszukiwane przezeń »a priori« znajdowałyby się, gdyby ich status był rzeczywisty, poniżej progu »tego, co estetyczne«, w otchłaniach, gdzie możliwość doświadczenia »zmysłowego« znajduje dla siebie nie tyle solidny grunt, co ruchome piaski. Zakwestionowana zostaje sama możliwość możliwości: czyż sfera możliwości, choćby tak trudno uchwytna w rozumieniu, nie stanowi nieusuwalnej ostoji tego, co daje się skonceptualizować? Owa rzeczywista wierność duchowi filozofii transcendentalnej, a jednocześnie — w sposób z tym sprzeczny — wola, by się od niej oderwać, charakteryzują Derridiańską lekturę Husserla [...]”⁶. W ten sposób ultratranscendentalizm Derridy w takiej mierze wykracza poza transcendentalizm, w jakiej poszukuje bardziej warunków niemożliwości niż możliwości, przy czym odsłanianie warunków niemożliwości nie są konsekwencją jakiejś zewnętrznej krytyki transcendentalizmu, lecz rozpoznawalnym przez sam transcendentalizm znakiem aporetyczności jego zasad i niekonkluzywności rozstrzygnięć.

Droga do Derridiańskiego ultratranscendentalizmu wiedzie wprawdzie przez transcendentalizm Kanta, ale myśl Derridy narodziła się — żeby jeszcze raz odwołać się do Gaudina — „z refleksji nad fenomenologią Husserlowską. Rzeczywiście, Derrida uznaje się zasadniczo za dłużnika Husserla⁷. Mówiąc o transcendentalizmie, autor *De la grammatologie* ma zatem faktycznie na uwadze jego najnowszą postać — Husserlowską fenomenologię. Francuski myśliciel bowiem nie przedstawił systematycznej interpretacji Kanta, ulegając sile oczywistości fenomenologicznej wykładni Kantowskiego transcendentalizmu, w której świetle myśliciel z Królewca jest traktowany jako idealista, formalista, subiektywista czy wręcz psycho-

⁴ V. Descombes: *Różnica*. Tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski. W: *Derridiana...*, s. 63.

⁵ E. Lévinas: *Zupełnie inaczej*. Tłum. J. Skoczylas. „Teksty” 1975, nr 3, s. 94.

⁶ C. Gaudin: *Zamknięcie tradycji filozoficznej: Derrida, eksplorator marginesów...*, s. 91–92.

⁷ Ibidem, s. 90.

logista⁸ i jako taki znajduje się **przed** Husserlem nie tylko w sensie czasowym, ale również logicznym. Być może, gdyby Derrida nie poddał się takiej interpretacji Kantowskiej myśli, rozwój jego filozofii przybrałby inną postać. Niewykluczone, że zrealizowałby wówczas intencję krytyczną transcendentalizmu, wykraczając poza alternatywę dogmatyzmu i sceptycyzmu. To są już sprawy dyskusyjne. Nie ulega jednak wątpliwości, że przyjęta przez Derridę fenomenologiczna interpretacja Kantowskiego transcendentalizmu w znacznej mierze ogranicza nośność znaczeniową projektowanego przezeń ultratranscendentalizmu i osłabia drzemiącą w nim siłę krytyczną.

Pomimo takiej interpretacji krytycyzmu Kanta Derrida w swym komentarzu do fenomenologii uznaje za przewodni motyw Husserlowskiej wersji transcendentalizmu ideę w sensie Kantowskim. W ten sposób centralnym wątkiem organizującym dyskurs fenomenologiczny jest – zdaniem Derridy – Kantowska idea, która pojawia się w newralgicznych punktach fenomenologii⁹, przy czym idea ta – twierdzi francuski filozof za Eugenem Finkiem – należy do operacyjnych, nie zaś tematycznych pojęć fenomenologii¹⁰. Sama idea bowiem jest – zdaniem Husserla – ideą nieskończoności i jako taka nie może być ani teoretycznie ujmowalna, ani praktycznie osiągalna. Dlatego też zostaje nazwana ideą w sensie Kantowskim¹¹. Wszak w koncepcji Kanta idea, w przeciwieństwie do kategorii, jest transcendentna w tym sensie, że przekracza granice doświadczenia i nigdy nie można znaleźć przedmiotu, który byłby jej adekwatny. Husserlowska idea, mając Kantowski rodowód, różni się tym samym – zauważa Stephan Strasser – zarówno od Platońskiej idei, jak i Arystotelesowskiej entelechii, które są zasadniczo osiągalne: Platońska idea jest dostępna w poznaniu noetycznym, a Arystotelesowska entelechia (jako ostateczny kres rzeczy) – praktycznie urzeczywistnialna¹².

Idea w sensie Kantowskim, będąc nietematyzowalna, stanowi ostatnią rzecz, jaką fenomenolog może uchwycić i opisać. Francuski myśliciel zwraca uwagę na enigmatyczny status Kantowskiej idei, która organizuje

⁸ W interpretacji Derridy 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”. J. Derrida: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris 1990, s. 46.

⁹ J. Derrida: *Introduction*. In: E. Husserl: *L'origine de la géométrie*. Trad. J. Derrida. Paris 1962, s. 109.

¹⁰ Ibidem, s. 154–155.

¹¹ Zob. S. Strasser: *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*. „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft” 1959, Jg. 67, s. 142.

¹² Ibidem, s. 141–142.

dyskurs fenomenologiczny. Sam Husserl twierdzi, że idei przysługuje pewna niewątpliwość dania, ale jest to niewątpliwość bez naocznej oczywistości. Twórca fenomenologii bowiem pisze: „Jest właśnie szczególnym rysem ideacji stanowiącej ujrzenie Kantowskiej »idei«, ideacji, która dlatego nie rości sobie pretensji do naocznej oczywistości (*Einsichtigkeit*), że adekwatne określenie jej treści [...] jest nieosiągalne”¹³. W tym kontekście Derrida zwraca uwagę na fakt, że niewątpliwość dania Kantowskiej idei jest niewątpliwością „bez materialnie określonej oczywistości”, ponieważ jedynie forma idei jest nam niewątpliwie dana¹⁴. Idea ta jest ideą nieskończoności, a „nieskończoność – przyznaje Husserl – zasadniczo nie może być dana”¹⁵. Stąd wniosek, że treść idei, to znaczy sama nieskończoność, wymyka się intuicji. Derrida, charakteryzując Kantowską ideę, pisze, że idea ta „oznacza nieskończone przekraczanie pewnego horyzontu, który z racji konieczności istoty absolutnej, absolutnie zasadniczej i nieredukowalnej sam *nigdy nie* będzie mógł stać się przedmiotem, czy też zostać wypełniony, *wyrównany* przez naoczność przedmiotu”¹⁶. Dlatego idea w sensie Kantowskim nie jawi się w oczywistości, lecz „jest biegunem czystej intencji, pozbawionej wszelkiego określonego przedmiotu”¹⁷, **intencji bez intuicji, czystej antycypacji**.

Analizując miejsca, w których pojawia się idea w sensie Kantowskim, Derrida odkrywa podstawowe aporie fenomenologii, dochodząc do ultra-transcendentalizmu. We *Wprowadzeniu do Pochodzenia geometrii* czytamy: „Idea jest tym, od czego wychodząc, fenomenologia ustanawia się, aby wypełnić ostateczny cel filozofii”¹⁸. Jako taka, funduje ona możliwość postawienia pytania ontologicznego (w sensie niefenomenologicznym), antycypując jedność sensu i bytu, stanowiącą *telos* filozofii, jedność, która w samej fenomenologii ulega zerwaniu w akcie redukcji. Pytanie ontologiczne nie jest zatem pytaniem ontofenomenologicznym, to jest pytaniem o sens i istotę przedmiotu, lecz pytaniem metafizycznym „dlaczego?”, pytaniem zakładającym możliwość (w sensie metafizycznym) niebycia, to znaczy afirmującym faktyczność istnienia. Ontologia nie stanowi tym samym ontologii fenomenologicznej (esencjalnej) dotyczącej sfery czystych istot odsłanianych w wyniku ideacji, lecz ontologię niefenomenologiczną czy metafizyczną. W tym kontekście Derrida mówi o bycie w sobie, który

¹³ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 261–262.

¹⁴ J. Derrida: *Introduction...*, s. 154.

¹⁵ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 470.

¹⁶ J. Derrida: *Przemoc i metafizyka*. Tłum. K. Matuszewski, P. Pieńiążek. W: J. Derrida: *Pismo filozofii*. Kraków 1992, s. 176.

¹⁷ J. Derrida: *Introduction...*, s. 153.

¹⁸ *Ibidem*, s. 155.

nazywa pierwotnym istnieniem (*existence primitive*), pierwotnym faktem lub faktycznością faktu, przy czym pierwotny fakt, w opozycji do faktu fenomenologicznego, jest tym, co pozostaje poza zasięgiem subsumpcji ejdetycznej, tym, co wobec tej subsumpcji jawi się jako irracjonalne *apeiron*, tym, co nigdy nie może być *a priori* antycypowane¹⁹. Byt, o którym mowa, jest zatem rozumiany jako przestrzeń realności samej w sobie, przestrzeń objęta zasięgiem fenomenologicznej *epoché*.

Zastanawiając się nad strukturą pytania ontologicznego „dlaczego?“, Derrida zaznacza, że pytanie to nie tylko nie należy do fenomenologii, która może jedynie pytać o to, co i jak jest nam dane, ale również nigdy nie mogło w dyskursie filozoficznym poprzedzać zwyczajnie fenomenologii jako jej presupozycja czy ukryty fundament²⁰. „Przeciwnie, ono oznaczałoby w obrębie filozofii w ogóle moment [...], w którym fenomenologia spełniałaby się jako propedeutyka filozoficzna w odniesieniu do wszelkiej *decyzji* filozoficznej. Ta propedeutyka zapowiada się zawsze jako nieskończona, ten *moment* nie jest faktycznością, lecz sensem idealnym, prawem, które pozostanie zawsze pod jurysdykcją fenomenologiczną, prawem, które jedynie fenomenologia może stosować, antycypując w sposób jasny cel swej drogi”²¹. Ta propedeutyka musi spełnić się **prawnie**, aby móc przejść od pytań esencjalnych „co?” i „jak?” do pytania „dlaczego?”. W przeciwnym razie nie można by postawić tego pytania. Byt jest bowiem zawsze dany do myślenia w presumpcji metody, a fenomenologii jako uniwersalnej metodzie filozoficznej przysługuje pierwszeństwo prawne wobec wszelkiego dyskursu filozoficznego.

Pytanie ontologiczne jest w istocie pytaniem teleologicznym o możliwość źródłowej jedności fenomenowi bytu (*sensu*) i bytu samego, istoty i istnienia, fenomenologii i ontologii, jedności antycypowanej w idei w sensie Kantowskim. Jedność *sensu* źródłowego (*sens originaire*) i bytu czy pierwotnego istnienia (*existence primitive*), tego, co transcendentalne, i tego, co światowe, tego, co ejdetyczne, i tego, empiryczne, idealności i realności – jako jedność tego, co odsłonięte przez redukcję, i tego, co na

¹⁹ J. Derrida: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl...*, s. 31; Idem: *Introduction...*, s. 167–171. W fenomenologii pojawia się przy tym pojęcie pierwotnego faktu, faktu niewystępującego 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 (E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 16–17). W fenomenologii jednak pierwotność faktu zostaje zawieszona w ramach redukcji fenomenologicznej, ponieważ w ramach redukcji przechodzimy od faktyczności faktu jako pewnego **tego oto tu** do faktyczności jako uszczegółowienia istoty.

²⁰ J. Derrida: *Introduction...*, s. 167.

²¹ Ibidem.

jej mocy wykluczone – okazuje się jednak jednością aporetyczną. W tym miejscu Derrida odwołuje się do badań Finka nad redukcją fenomenologiczną. Postawa naturalna – powtarza Derrida za Finkiem²² – jest wcześniejsza od postawy fenomenologicznej i wobec niej pierwotna. Redukcja nie jest negacją tej pierwotności, lecz zawiesza ją w jej istnieniu. W konsekwencji bierze się w nawias to, co poprzedza świadomość transcendentalną. Ale jak wytłumaczyć przejście od postawy naturalnej do fenomenologicznej? Wychodząc od czystego znaczenia redukcji, to znaczy przyjmując już postawę fenomenologiczną, pytanie to musimy zawiesić, jako że postawę naturalną opisujemy wówczas w kategoriach transcendentalnych. A może z redukcji należy uczynić – zastanawia się Derrida²³ – czystą możliwość zawartą w świadomości naturalnej. Ale w jaki sposób ta czysta możliwość mogłaby być już obecna, chociaż zakryta, w postawie naturalnej i dlaczego ukazywałaby się w tym, a nie innym momencie rzeczywistego stawania się? Poza tym, wyjaśniając redukcję w pojęciach przyczynowości naturalnej, tłumaczy się ją przez to, co ona zawiesza, a zatem pozbawia się ją wszelkiego sensu fenomenologicznego. Innymi słowy, objaśniając postawę naturalną, począwszy od postawy fenomenologicznej, redukuje się to, co pierwotne (*le primitif*), do tego, co źródłowe (*l'originnaire*), i tym samym popada się w metafizyczny idealizm, natomiast opisując postawę fenomenologiczną w kategoriach myślenia naturalnego, sprowadza się to, co źródłowe, do realnego (pierwotnego) substratu, i popada się w empirystyczne, niedyskursywne **przed**, ponieważ to, co pierwotne, jest оголоcone z wszelkiego sensu, a zatem nie można o tym nawet mówić²⁴.

Pomimo tych aporii jedność sensu i bytu, fenomenologii i ontologii jest określona jako idea w sensie Kantowskim. Idea ta bowiem pojawia się wszędzie tam, gdzie dyskurs fenomenologiczny napotyka aporie. „Teleologia – pisze Derrida – jest jednością zagrożoną sensu i bytu, fenomenologii i ontologii. Ta teleologia, która nigdy nie przestała uzasadniać i ożywiać myśli Husserlowskiej, nie może jednak być określona w języku filozoficznym bez zerwania chwilowo tej jedności na korzyść fenomenologii”²⁵. Rozdzielenie sensu i bytu w akcie redukcji fenomenologicznej jest zatem jedynie chwilowe (wszak Husserl mówi, że redukcja ma tylko charakter tymczasowy) i nie może przeczyć ich jedności, która mogłaby ostatecznie ugruntować fenomenologię, chroniąc ją zarówno przed metafizycznym idealizmem, jak i pozbawionym filozoficznej odpowiedzialności

²² J. D e r r i d a: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl...*, s. 19.

²³ Ibidem, s. 19–20.

²⁴ Ibidem, s. 20, 31.

²⁵ J. D e r r i d a: *Introduction...*, s. 168.

empiryzmem. Taka jedność **może być jednak** – zdaniem Derridy – **jedynie antycypowana, a nie dana, może być jednością odsyłąną nieskończenie w przyszłość, podlegającą źródłowemu opóźnieniu**. Intencje Derridy znakomicie odczytuje Descombes, pisząc, że „tożsamość bytu [...] i sensu nie jest nigdy dana dzisiaj, ale »w nieskończoności«”²⁶, że „to, co obecne, jest zawsze czymś obecnym *odwleczonym*, że to, co obecne, będzie zawsze w pełni obecne dopiero jutro”²⁷. **To rozmijanie się sensu z bytem stanowi nieprzekraczalną granicę transcendentalizmu**. Wszak nastawienie transcendentalne jest **późniejsze** niż nastawienie naturalne, a redukcja „jest tylko czystym myśleniem tego opóźnienia”²⁸, przy czym Derrida mówi o źródłowym opóźnieniu, nie zaś opóźnieniu doraźnym lub chronologicznym. To źródłowe opóźnienie nie nachodzi fenomenologii z zewnątrz, przybierając charakter determinacji empiryczno-historycznych, lecz jest prawem istotowym (*a priori*). „Odnaleźć tutaj można – pisze Descombes – charakterystyczne dla neokantystów »nieskończone zadania« i nie kończące się »teologie«. Fenomenologia historii jest prawnie filozofią, która pokazuje rozwój *absolutu* (*Ego*, źródło sensu) ku *telos* usytuowanemu »w nieskończoności«, który Husserl nazywa bądź to »Bogiem«, bądź »Logosem« i o którym mówi, że jest Ideą »w Kantowskim sensie« społeczeństwa doskonałego. Innymi słowy, sens historii uniwersalnej polegałby na zmierzaniu ku końcowemu stanowi idealnemu (który, podkreślmy, oddala się w miarę, jak się doń zbliżamy): stan ludzkości, który przypominałby ustawiczny kongres matematyków”²⁹. Paradoksalnie, już w samej możliwości teleologicznej jedności sensu i bytu, fenomenologii i ontologii jest pomyślana niemożliwość. Jedność ta bowiem może być określona jedynie jako idea w sensie Kantowskim, jako jedność antycypowana, faktycznie nieosiągalna, jako możliwość, która nie jest *de facto* realizowana. W języku Derridy oznacza to, że owa jedność jest odwleczona w nieskończoność, jej możliwość okazuje się niemożliwością.

Źródłowe opóźnienie Derrida podnosi do rangi „absolutu filozoficznego”, „przeznaczenia Myślenia samego jako Dyskursu”, jako że filozofia poszukuje absolutnego początku, ciągle się doń zbliżając, ale nigdy go nie osiągnąc³⁰. Pojęcie źródłowego opóźnienia jest konsekwencją temporaliza-

²⁶ V. Descombes: *Różnica...*, s. 66.

²⁷ Ibidem, s. 67.

²⁸ J. Derrida: *Introduction...*, 170.

²⁹ V. Descombes: *Różnica...*, s. 66–67.

³⁰ J. Derrida: *Introduction...*, 170. Wszelka filozofia ma charakter rekurencyjny (łac. *recurrere* – „biec z powrotem”, „wracać”), tzn. polega na cofnięciu się do źródła. Retrospektywności myślenia można zatem przeciwstawić sukcesywność stawania się. Dlatego metodą filozofii jest metoda regresywna. Innymi słowy, filozofia jest skazana na przebycie drogi w kierunku przeciwnym do samego stawania się (J. Derrida: *Le problème de la*

cji tego, co źródłowe, konsekwencją, której Husserl chciał za wszelką cenę uniknąć, czyniąc żywą obecność absolutem filozoficznym. Jeżeli jednak fenomenologia czasu oparta jest na założeniu, że przeszłość musi zachowywać się w terażniejszości, a przyszłość w niej zapowiadać, to „teraźniejszość – pisze Descombes, referując tok argumentacji Derridy w tej materii – nie może być tylko terażniejsza, musi być również terażniejszością *już przeszłą*, a zarazem terażniejszością *jeszcze przyszłą*; dzięki owej przeszłości *jeszcze obecnej* i przyszłości *już obecnej*, przeszłość jako taka będzie dla nas terażniejszością, która *nie jest już obecna*, a przyszłość będzie odwiecznie i na zawsze terażniejszością, która *nie jest jeszcze obecna*. Wówczas pojawi się *różnica*: różnica lub nie-przystawalność obecności do siebie samej”³¹. Odwlekanie idzie zatem w parze z różnicowaniem zgodnie z dwojakim znaczeniem francuskiego czasownika *différer*. W ten sposób obecność ze względu na swój temporalny charakter nie jest czymś absolutnie prostym, to znaczy nie jest *już* ani *jeszcze* obecna w sobie i dla siebie, a w konsekwencji jej paruzja jest stale źródłowo odwlekana. Źródłowe opóźnienie nie stanowi już chwilowego odroczenia żywej obecności, lecz jej warunek „niemożliwości”.

„To, co transcendentne – pisze Derrida – byłoby Różnicą”³². Fenomenologia zostaje tym samym pozbawiona teleologicznego złudzenia o źródłowej jedności sensu i bytu. Wymóg powrotu do źródłowego fundamentu, do żywej obecności, przywodzi zatem Derridę do różnicy (*différence*) sensu i bytu, którą określa później jako różnię (*différance*). Zamiast początku mamy nieskończone odraczanie, zamiast teleologii – nieskończone błędzenie. To nieskończone błędzenie 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 błędzeniem, gdyby empiryzm nie był przeciwieństwem filozoficznej odpowiedzialności. Jeżeli na drodze, *différance* zacho-

genèse dans la philosophie de Husserl..., s. 226). Rzeczywistość wpływa bowiem ze źródła, natomiast filozofia cofa się do niego. Nieskończoną drogę filozofii do absolutnie nieuwarunkowanego fundamentu najpełniej odtwarza – zdaniem Derridy – fenomenologia. Stanowi ona bowiem „powtórzenie» ruchu genetycznego wszelkiej filozofii i wszelkiej historii” (ibidem, s. 281–282).

³¹ V. D e s c o m b e s: *Różnica...*, s. 65–66.

³² J. D e r r i d a: *Introduction...*, s. 171.

dzi pewne błędzenie, 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 końca³³. Jako jedność konieczności i przypadkowości, *différance* odracza w nieskończoność zjawianie się rzeczy w pełnej obecności, odsłaniając możliwość bytu jako źródłowego śladu, bytu, który nigdy nie jest bytem dla nas, bytu rozmijającego się z sensem. Zamiast pełnej obecności rzeczy mamy zatem pustkę sensu poszukującego bytu, który zawsze już umyka. W ten sposób *différance* stoi na straży różnicy sensu i bytu, i jako taka znamionuje niemożliwość usensownienia bytu oraz ontologizacji sensu. „Byciu – pisze Lévinas, komentując poglądy Derridy – nie udaje się być w pełni, do końca; grożący mu upadek wymaga nowych wybiegów, narzuca konieczność odwołania się do znaków w samym sercu umykającej przed sobą obecności, ale z elementu znaczonego tych znaków biorą się jedynie nowe znaki. Husserliańskie pojęcie nieskończonej iteracji, którego pojmowanie opiera się na »idei w sensie Kantowskim«, oddala bez przerwy jednoczesność elementu znaczonego i obecności. Obecność ta, zawsze tylko wskazywana, nie daje się uchwycić, stąd postępujące zużycie elementu znaczonego³⁴.

Tak więc jedność sensu i bytu podlega źródłowemu opóźnieniu i jest jednością antycypowaną, odsyłaną nieskończenie w przyszłość, i dlatego świadomość źródłowego opóźnienia „może mieć tylko czystą formę antycypacji³⁵. Taka świadomość stanowi zakwestionowanie fenomenologicznego wymogu czystej prezentacji, ponieważ czysta prezentacja wyklucza wszelkie antycypacje, przy czym to właśnie sama fenomenologia dochodzi do punktu, w którym absolutna prezentacja jest dla niej nieosiągalna. Fenomenologia wychodzi wprawdzie od aktów źródłowej, spostrzeżeniowej samoprezentacji przedmiotu, aktów, w których zachodzi synteza pokrywania się domniemującej intencji i wypełnienia, ale sam Husserl przyznaje, że w pełni adekwatna oczywistość, czyli całościowa identyfikacja tego, co domniemane, i tego, co dane naocznie, w naszym poznaniu faktycznie nie zachodzi. Faktycznie bowiem identyfikacje są zawsze częściowe, a przedmiot pojawia się na pewnym tle, w otwartym horyzoncie, dopuszczającym momenty nieokreślenia charakterystyczne dla niewypełnionych intencji. Świadomość przedmiotu nie jest zatem nigdy czystą prezentacją, lecz za-

³³ J. Derrida: *Różnia (différance)*. Tłum. J. Skoczylas. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 379–380.

³⁴ E. Lévinas: *Zupełnie inaczej...*, s. 96.

³⁵ J. Derrida: *Introduction...*, s. 171.

wiera w sobie moment antycypacji. Co więcej, dlatego, że antycypuję to, co niespostrzeżone, mogę to, co spostrzeżone, ująć jako pewien przedmiot. Gdyby moje poznanie było czystą percepcją bez antycypacji, nie widziałbym żadnych przedmiotów. Z tej racji fundamentalnym pojęciem fenomenologii jest, zdaniem Derridy, pojęcie horyzontu mającego strukturę antycypacji – jako sfery tego, co nie jawi się źródłowo, co współdane, tylko domniemywane, co jednak zawsze towarzyszy źródłowo prezentującemu przeżyciu w charakterze czegoś presumpcyjnego. Horyzont „jest zawsze wirtualnie obecny we wszelkim doświadczeniu”³⁶, a to oznacza, że jedność doświadczenia w sensie źródłowej samoprezentacji przedmiotu może być dana jedynie w formie presumpcyjnego antycypowania, jako „strukturalnego określenia wszelkiej nieokreśloności materialnej”³⁷. To właśnie pojęcie horyzontu, suponując koincydencję tego, co aprioryczne, i tego, co teleologiczne, „przekształca [...] abstrakcyjny warunek możliwości krytycyzmu w nieskończoną konkretną potencjalność, która była w nim skrycie założona”³⁸.

Należy zaakcentować fakt, że sam Husserl posługuje się taką argumentacją, dochodząc do **pojęcia nieadekwatnej oczywistości**, a nieadekwatna oczywistość odnosi się nie tylko do poznania rzeczy, które jest wzorcowym przykładem nieadekwatności, ale również do poznania immanentnego i istotnościowego. Można powiedzieć, że Husserlowska fenomenologia oczywistości ewoluuje w kierunku relatywizacji oczywistości adekwatnej. Husserl najpierw stosuje pojęcie oczywistości nieadekwatnej do spostrzeżeń transcendentnych, twierdząc, że ideał oczywistości adekwatnej realizuje spostrzeżenie immanentne, to znaczy spostrzeżenie, którego przedmiotem jest przeżycie należące do tego samego strumienia świadomości, co samo to spostrzeżenie. W późniejszych pismach autor *Medytacji kartezjańskich* dochodzi jednak do wniosku, że także poznanie immanentne nie jest adekwatne. Immanentne poznanie czystych przeżyć nie realizuje w pełni ideału adekwacji, ponieważ każde jednostkowe przeżycie należy do strumienia czystej świadomości i zachodzi w nieskończonym horyzoncie przeżyciowym, horyzoncie tego, co przedtem, i tego, co później, i jako takie nie może uchodzić za coś absolutnie samodzielnego oraz w pełni określonego³⁹. Również fenomenologiczny ogląd istoty nie jest

³⁶ Ibidem, s. 123.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

³⁹ W tym kontekście Husserl dokonuje rozróżnienia między oczywistością adekwatną i oczywistością apodyktyczną. Intencją tego rozróżnienia jest zwrócenie uwagi na fakt, że apodyktyczność nie implikuje adekwatności, ponieważ czysta świadomość, której istnienia nie sposób podać w wątpliwość, stanowi dziedzinę heraklitejskiego strumienia przeżyć, który nigdy nie może być adekwatnie poznany. E. H u s s e r l: *Medytacje kartezjańskie*

oglądem absolutnie adekwatnym. Fenomenologiczny ogląd istotnościowy bowiem – jak trafnie zaznacza Wolfgang Stegmüller – stanowi nie tyle wypatrywanie, ile swoistą wariacyjną operację; i jako taka operacja, ogląd ten zakłada spontaniczność myślenia⁴⁰. Widzenie istotnościowe zawdzięcza swój operacyjny charakter wolnej wariacji, na której się opiera. Wariacja ta polega na swobodnym przekształcaniu w fantazji przedmiotów jednostkowych w celu określenia ich cech konstytutywnych. W ramach wariacji wychodzimy od indywidualnego przedmiotu ujętego jako przykład, deformujemy go w wyobraźni, uzmienniając jego własności. Okazuje się jednak, że nasza wolność nie jest nieograniczona – istnieje coś, co się nie zmienia, coś, bez czego warianty nie byłyby wariantami wyjściowego przykładu, a tym niezmiennikiem jest właśnie istota. Przykładowo, mogę (w znaczeniu *idealiter*) wyobrazić sobie wszelkie możliwe barwy we wszystkich dostępnych formach przestrzennych, ale w tej wariacji nie zdołam usunąć rozciągłości, ponieważ wraz ze zniknięciem rozciągłości zniknie również barwa. W ten sposób dochodzimy do ujawnienia prawa istotowego, że barwa może zaistnieć tylko na pewnej rozciągłości. W tym kontekście Stegmüller zauważa, że istota nie jest widziana wtedy, gdy jakiś przedmiot dochodzi do prezentacji, ponieważ w wypadku widzenia istotnościowego różne warianty przedmiotu muszą być **myślowo antycypowane**, a istota jest tym, co w tych wariantach pozostaje niezmiennikiem⁴¹. Ogląd istotnościowy wskutek udziału w nim spontaniczności myślenia ma tym samym antycypujący charakter, i nie może aspirować do miana oczywistości adekwatnej, ponieważ adekwatna oczywistość wyklucza wszelkie niewypełnione, antycypujące domniemania.

Sam Husserl przyznaje zatem, że suponowany w fenomenologicznej zasadzie wszelkich zasad wymóg ograniczenia do czystej prezentacji nie może być spełniony, ponieważ nigdy nie osiągamy czystej prezentacji. Aby uratować fenomenologię, należy przyjąć, że czysta prezentacja ma charakter idei w sensie Kantowskim. W przeciwnym razie mowa o prezentacji straciłaby sens. **Faktycznie**, nie jest zatem możliwa zupełna identyfikacja intencji i naoczności, dlatego identyfikacje są zawsze częściowe. **Prawnie**, częściowe identyfikacje są określone co do **idei** całkowitej i ostatecznej syntezy zachodzącej między tym, co domniemane, i tym, co dane naocznie. Adekwatna oczywistość w sensie takiej całkowitej syntezy identyfikacji okazuje się tym samym ideą w sensie Kantowskim. W tym punk-

z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena. Tłum. A. Wajsa. Warszawa 1982, s. 20–23, 32–33, 71–72.

⁴⁰ Zob. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 1. Stuttgart 1989, s. 80–81.

⁴¹ Ibidem.

cie Derrida odkrywa podstawową aporię fenomenologii świadomości, aporię, która przywodzi go do granic tego, co Husserl nazywa zasadą wszelkich zasad. Otóż możliwość doprowadzenia przedmiotów do źródłowej samoobecności jest możliwością prawną, teleologiczną, możliwością, która nigdy *de facto* nie jest realizowana i jako taka zostaje ona odroczone w nieskończoność. Z racji zachodzącego w nieskończoność rozmijania się możliwości z rzeczywistością, prawa z faktem adekwatna naoczność objawiająca rzeczy jako samoobecne ma charakter *telos* usytuowanego w nieskończoności, a w konsekwencji fenomenologia może być filozofią jedynie prawnie, „gdyż *faktycznie* [...] nie może stać się filozofią z braku możliwości ufundowania się w naoczności owego *telos*”⁴².

W tym właśnie miejscu pojawia się w ultratranscendentalizmie wątek pisma. Odwołując się do słynnego tekstu Husserla *O pochodzeniu geometrii*, Derrida argumentuje, że pismo zrywa więź między intencją i naocznością, umożliwiając nieprzerwane istnienie obiektywnego sensu nawet wtedy, gdy nikt nie urzeczywistnia go w oczywistości, a tym samym otwierając możliwość kryzysu. Według Derridy Husserl określał kryzys zawsze jako nieintuicyjny⁴³. To właśnie pusty symbolizm zapisu (na przykład matematycznego) jest dla Husserlowskiego intuicjonizmu tym, co oddala sens od subiektywnego źródła. W interpretacji francuskiego filozofa kryzys to **choroba języka**, której symptomem jest zerwanie więzi między intencją i naocznością, choroba, której przyczyną jest pismo⁴⁴. „Moment kryzysu – pisze Derrida – jest zawsze momentem znaku”⁴⁵, dodajmy znaku pisanego. Wszak sens źródłowy, zdeponowany w piśmie, znajduje się w stanie potencjalnym w postaci sedymentacji, osadzając się i nawarstwiając w postaci skamielin językowych, a owa sedymentacja implikuje stałe oddalanie się sensu od źródła, zapomnienie źródła, zapomnienie pierwotnej aktywności powołującej wszelki sens do istnienia. Kryzys można jednak – według samego Husserla – przezwyciężyć, ponieważ zawsze istnieje **możliwość** reaktywacji pierwotnej aktywności źródłowej, reaktywacji, dzięki której wszelki sens można przywieść do oczywistości aktualnej.

Do charakterystyki reaktywacji sensu usedymentowanego w piśmie zostaje tym samym zastosowana dystynkcja aktywność – pasywność. Derrida zaznacza jednak, iż w nauce możliwość źródłowej reaktywacji nie jest faktycznie realizowana. Co więcej, możliwość ta nie była nigdy faktycznie realizowana. Sam Husserl przyznaje, że warunek powrotu do pra-

⁴² V. Descombes: *Różnica...*, s. 67, przypis 8.

⁴³ J. Derrida: *De la grammatologie...*, s. 60.

⁴⁴ J. Derrida: *Introduction...*, s. 90–91, przypis 3.

⁴⁵ J. Derrida: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*. Tłum. B. Banasiak. Warszawa 1997, s. 136.

oczywistości sensu, warunek, przy którym nauka nie byłaby wyzuta z sensu tradycją, „faktycznie nigdy nie został spełniony”⁴⁶, i to nie tylko w odniesieniu do nauk dedukcyjnych, ale również wszystkich nauk, jeżeli „wszystkie nauki mają dynamiczny charakter nawarstwionych na sobie tradycji”⁴⁷. W tym newralgicznym punkcie Husserlowskiego intuicjonizmu powraca znów idea w sensie Kantowskim. Husserl dokonuje bowiem operacji idealizującej, która polega na abstrahowaniu od rzeczywistych reaktywacji i uczynieniu ich nieskończonymi. Ta nieskończona reaktywacja prowadzi prawnie wszelkiemu skończonemu, implikującemu pasywność poznaniu, będąc w nim potencjalnie założona, jako że to, co skończone, w fenomenologii zawsze jawi się w horyzoncie tego, co nieskończone. Nieskończona reaktywacja, w pełni aktualizująca potencjalność sensu zdeponowanego w piśmie, ma tym samym sens idei Kantowskiej⁴⁸.

Idea takiej totalnej reaktywacji jest zatem jedynie ideałem, który nie może być faktycznie w poznaniu osiągnięty. Dlatego możliwość doprowadzenia sensu zdeponowanego w piśmie do aktualnej oczywistości, możliwość odtworzenia pierwotnej aktywności, w której został on ukonstytuowany, a zatem możliwość przemiany pasywności w aktywność jest możliwością, która nigdy nie jest faktycznie realizowana i jako taka możliwość ta odwleka się w nieskończoność. Kryzys przezwyciężamy więc jedynie *idealiter*, przekraczając w idealizacji skończoność naszych rzeczywistych zdolności do reaktywowania źródłowego sensu, co w języku Derridy oznacza, że możliwość przezwyciężenia kryzysu okazuje się niemożliwością. Innymi słowy, o ile Husserl twierdzi, że kryzys sensu jest tylko faktyczną anomalią językową i jako taki może zostać przezwyciężony, ponieważ zawsze istnieje możliwość powrotu do pierwotnej aktywności źródłowej konstytuującej sens, o tyle Derrida wbrew Husserlowi wykazuje, że kryzys sensu nie jest czymś przypadkowym, lecz stanowi strukturalną konieczność wszelkiego dyskursu. W tym kontekście francuski filozof pisze, że „kryzys sensu (nie-obecność w ogóle, brak obecności jako nieobecność przedmiotu odniesienia, postrzeżenia lub sensu aktualnej intencji znaczeniowej) jest zawsze związany z podstawową możliwością pisma; kryzys ten nie jest czymś przypadkowym, faktyczną i empiryczną anomalią języka mówionego, ale jest również możliwością pozytywną i »wewnętrzzną« strukturą skrywania przez pewną zewnętrżność”⁴⁹. Jeżeli

⁴⁶ E. Husserl: *O pochodzeniu geometrii*. Tłum. Z. Krasnodębski. W: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*. Red. J. Rolewski, S. Czerniak. Warszawa 1991, s. 24.

⁴⁷ Ibidem, s. 26.

⁴⁸ Ibidem, s. 20, 22–23.

⁴⁹ J. Derrida: *Pismo i telekomunikacja*. Tłum. J. Skoczylas. „Teksty” 1975, nr 3, s. 89.

bowiem wyrażenia językowe mogą funkcjonować bez odniesienia do naoczności i tym samym podmiotu naoczności, i w niczym to nie przeszkadza im znaczyć, to można uznać, że ta wymagana przez pismo możliwość nienaoczności, możliwość śmierci podmiotu nie tylko tkwi w strukturze znaczenia, ale również ją konstytuuje.

W ten sposób fundamentalne rozróżnienia fenomenologiczne, takie jak: sens i byt, naoczność i nienaoczność, aktywność i pasywność, obecność i nieobecność *etc.* – mają strukturę teleologiczną, którą rządzi Kantowska idea i jako takie podpadają pod następującą aporię: „[...] *faktycznie, realiter*, nigdy nie są one respektowane, Husserl to przyznaje. *Prawnie i idealiter* zacierają się, ponieważ jako rozróżnienia żywią się jedynie różnicą między prawem i faktem, idealnością i rzeczywistością. Ich możliwość jest ich niemożliwością”⁵⁰. Tropieniem tych niemożliwości zajmuje się dyskurs ultratranscendentalny.

⁵⁰ J. D e r r i d a: *Głos i fenomen...*, s. 170.