

Mariusz Moryń
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ORCID: 0000-0003-0056-065X

Derrida wobec Husserla, czyli o słabościach dekonstrukcji fenomenologii

Przedmiotem poniższych rozważań poczynię przedstawioną przez Jacques'a Derridę ideę niemożności zbudowania przez Edmunda Husserla spójnego transcendentznego punktu widzenia. Zamierzam, stojąc na stanowisku fenomenologicznym, wykazać zasadnicze mankamenty dekonstrukcyjnych analiz i charakterystyk czystego *ja*. Poruszone zostaną z jednej strony zagadnienia elementarne dla koncepcji Derridy, a zwłaszcza wczesnej fazy jej rozwoju, zaś z drugiej strony problemy najistotniejsze dla poredukcyjnej egologii. Jednakże głównym celem zaprezentowanych uwag nie będzie konfrontacja obu stanowisk, lecz raczej ich krytyczne pogłębienie oraz kontynuacja myśli fenomenologicznej wykraczająca poza perspektywę historyczno-filozoficzną.

Trzeba podkreślić, iż mimo swoich niedostatków, o których będę pisał, dekonstrukcja zawiera złożony, wielopiętrowy i rzetelny namysł nad subiektywnością oraz nieizszczalnością formuły w pełni ugruntowanego poznania. To systematycznie zrealizowany projekt myślowy, wykraczający poza sferę swobodnych, niekiedy literacko nacechowanych prowokacji, który z wnętrza transcendentalizmu podważa to stanowisko (według mojej opinii: nieskutecznie).

W artykule niniejszym stawiam tezę, iż Derridiańska argumentacja, w której m.in. próbuje on immanentnie dowieść sprzeczności idei samoświadomego podmiotu i końca człowieka, choć interesująca, to jednak pozostaje wadliwa i nie trafia w sedno zjawiska. To z kolei stawia pod znakiem zapytania ukierunkowanie samej dekonstrukcji, a ostatecznie jej efektywność: który tekst rozchwiał Derrida?

Transcendentalizm Edmunda Husserla został oparty na założeniu, iż czyste *ja* stale dane jest samemu sobie, czyli cechuje je samoświadomość.

Jak dowodzi Derrida, dokonując analizy klasycznego wszak zagadnienia apercepcji, Husserl przyjął, iż podmiot uprzytamnia sobie jedynie w pewien sposób, a mianowicie w postaci obecności — stanowi ona rodzaj matrycy ontologicznej, tzn. idealnego schematu, w jakim bytuje podmiot absolutny (dla niego „istnieć” i „ujmować aperceptywnie siebie samego” jest równoważne z „być sobie obecnym”). Derrida uwydatnia w niej nie źródłowość (jak chciałby Husserl), ale bezosobową i uniwersalną specyfikę: obiektywizuje ją, przekształcając w rodzaj formalnego wzorca oraz replikatywnego quasi-bytu. Ma charakter zastanej pustej formy, w której nieuchronnie będzie przejawiać się i określać rzeczywistość oraz zawartość jaźni — życie transcendentalne. Uzyskuje status struktury ponadindywidualnej i wyróżnionej, determinującej absolutną subiektywność, wobec niej pierwotnej i uprzedniej. Tak oto poredukcyjna fenomenologia odtwarza metafizyczny, morfologiczny model — na przekór swym zamierzeniom próbuje go wzmocnić i utwierdzić.¹ W rezultacie kwestionuje absolutność jaźni, która okazuje się bytem wtórnym.

Derrida abstrahuje przy tym od tego, iż samoprzejawianie się podmiotu dla siebie samego — w myśl wyводу Husserla — stanowi świadomość preaktową i niezreifikowaną; w niej rodzi się pierwsza oczywistość, w której *ja* nie jest przedmiotowo stwierdzane (jaźń nie przekształca się w typ obiektu). Uwagę tę warto poczynić, bowiem powyższy stan rzeczy pełni decydującą i rozstrzygającą rolę dla wielu dyskusji toczonych w tradycji filozoficznej nad specyfiką apercepcji oraz samowiedzy (m.in. nad Hegłowskim zagadnieniem alienacji podmiotu w przedmiot, *regressus ad infinitum* itd.). Derrida zbyt płynnie przechodzi od jednego do drugiego wymiaru, natomiast gdy pisze o formie samoobecności, to ma na myśli jej uprzedmiotowioną manifestację. Mimo tego ograniczenia, które oddala go od pewnej linii wyводу transcendentalnego, samo jednak sedno trudności teoretycznych pozostaje. Rozważmy je.

Czy samoobecność stanowi swoiste *a priori*? Czy konieczność formy samoprzejawiania się (tj. samoobecności) wyprzedza jaźń i dokonanie apercepcji? Czy wewnątrz transcendentalnej subiektywności występuje samodzielny, bardziej pierwotny, ponadsubiektywny obszar ontologiczny podważający jej integralność oraz absolutność? To kwestie podstawowe dla transcendentalizmu, można je rozszerzyć do postaci — niestawianego przez Derridę — pytania o pierwotność np. istoty ego przed jego prafaktem, eidos autokonstytucji *ja* przed jej jednostkowym dokonaniem i samym bytem czy-stego podmiotu. Czy samego aktu konstytucji nie warunkuje i nie wyprzedza w postaci metafizycznego założenia możliwość konstytucji? Trzeba przyznać, iż analizy samego Husserla, a zwłaszcza zawartość jego pism, nie dają wyraźnej odpowiedzi na powyższe zagadnienie. Niemniej należałoby sądzić,

¹ Derrida śledzi obfitość i różnorodność wysiłków Husserla, który niejako mimowolnie i nieświadomie zmierza do odtworzenia tego tradycyjnego sposobu myślenia.

iż najpierw istnieje podmiot z jego samoświadomością, a dopiero następnie może on konstytuować, czyli uświadomić sobie, formę obecności z jej *a priori* lub na przykład konieczność, prawa eidetyczne itd. Nie mogą one być założone, ponieważ musiałby je założyć podmiot — jeśli jakiegokolwiek dokonanie egologicznej apercpcji byłoby wyprzedzane przez formę obecności, to dla fenomenologa oznaczałoby jedynie odwieczność absolutnego podmiotu: to, że przed aktem jaźni istniała już ona sama. Derridiańska forma obecności jako repetujący się wzorzec nie funduje żadnej samoświadomości, może on co najwyżej w niej się pojawić. Podmiot transcendentnie ujmuje sam siebie, by tak rzec: stoi *vis á vis* siebie, nie dzięki niej, w zapośredniczeniu, lecz zapośredniczenie to stanowi co najwyżej wtórny byt, możliwość ukonstytuowaną w samowiedzy. Jeśli zatem istnieje możliwość aktu autokonstytucji, to tylko w nim i dzięki niemu: jako potencjał lub horyzont otwierający się poprzez akt, dokonanie samowiedzy. Nie da się uznać tej możliwości lub eidosu za byty transcendentne, są one raczej istnościami dla czystego *ja*, jego własnymi potencjałem, który bytuje tylko jako uświadomiony — nie przed uprzytomnieniem, nigdy więc niezależnie od ujęcia świadomego (możliwość jest możliwością dla absolutnego *ja*, dla czystej świadomości).

Derrida dowodzi, że żywa, źródłowa obecność *ja* wobec siebie samego podważa własną żywotność oraz źródłowość, nie jest bowiem jednorazowa, lecz niesie w sobie własną autoreplikację. Ponieważ stanowi ona efekt lub raczej zawartość działającej matrycy powielania *ad infinitum* obecności, czy też sensu (prapewności itp.), to obecności tej brakuje absolutnej pierwotności. Co więcej, ów mechanizm jest bytem wyidealizowanym, pozbawionym jednostkowej i subiektywnej swoistości, czyli transcendentnego życia. Dlatego Derrida może uznać, że obejmuje on swoisty brak *Jaźni*, jej śmierć — jak pisze, nie stroniąc od pewnego dramatyzmu, francuski filozof. Życie transcendentne zostaje ustanowione przez transcendentną śmierć, tj. bezosobową idealność.

Dzięki samoobecności uchylone zostają także wszystkie ograniczenia empiryczne, dziedzina tego, co jednostkowe i przygodne, a zwłaszcza porzuca się własną subiektywność: siebie samego — to ostatnie Derrida dość pochopnie zinterpretował jako tożsamość empiryczną. Zatem forma obecności tkwiąca w *ja* antycypuje właśnie nieobecność i brak: zanik rzeczywistego i realnego podmiotu.

Myśleć obecność jako uniwersalną formę życia transcendentnego, to otworzyć się na wiedzę, że wobec nieobecności mnie, poza moim istnieniem empirycznym, przed moimi narodzinami i po mojej śmierci, to co obecne, jest.²

² J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, KR, Warszawa 1997, s. 91.

W przypadku unicestwienia rzeczywistego podmiotu zawarta w nim forma obecności nie zostałaby naruszona — w ten oto sposób w rozumieniu podmiotu jako samoobecności zawiera się pewne niejawne odniesienie do jego własnej śmierci.

Rzecz jasna taki sposób podejścia możliwy jest jedynie przy przyjęciu subiektywności („mojowości”) jako zjawiska czysto psychologicznego i empirycznego. Nie trafia on w sens stanowiska fenomenologii transcendentalfnej — jej rzecznikowi nie będzie wydawał się przekonujący, bowiem uznaje on ego psychologiczne za ekspresję *ja* absolutnego, mianowicie sposób, w jaki czysty podmiot interpretuje sam siebie i dokonuje pewnych przypadkowych, choć w toku życia utrzymujących się, aktów samorozumienia. Czysty podmiot wszak może, choć nie musi, urzeczywistnić się w tej oto właśnie postaci, tj. zantropologizowanej i uświatowionej. Jej zanik i zamarcie nie jest bynajmniej zatrąą samego czystego podmiotu: najgłębszego rdzenia i istotowej tożsamości jednostki.

Zatem w czystej formie obecności podmiotu wobec siebie samego nie zawiera się żadne jego przekreślenie lub możliwe, przyszłe obumarcie, lecz co najwyżej brak motywacji do podejmowania pewnego typu dokonań sprawczych i aktów konstytucji ustanawiających realia psychologiczne.

Do tej tematyki Derrida chętnie wracał w wielu miejscach, rozbudowując ją o dodatkowe uzasadnienia. Mimo to samo sedno jego argumentacji pozostawało niezmiennione. Przywołajmy w tym kontekście znaną ideę kresu człowieka, stanowiącą komentarz do tekstów Hegla i Husserla. Obaj utrzymują, że byt ludzki znajduje swoje spełnienie we własnej całkowicie rozpoznanej istocie, tj. w rozumie oraz prawdzie.³ Według Derridy jednak uchwycenie siebie samego w pełni oznacza zniesienie i koniec człowieka skończonego, czyli bytu zbudowanego na przeróżnych ograniczeniach i limitach. To, co naszemu gatunkowi najbliższe, najbardziej mu wewnętrzne, tzn. jego istota, jego ostateczny cel: absolutne uświadomienie siebie, jest „zluzowaniem”: unicestwieniem faktycznego ludzkiego życia. Potencjał, który w nim tkwi oraz jest uśpiony, podstawa, która tworzy naszą populację i wynosi ją ponad otoczenie, ponad świat, wyznacza antropologiczny koniec: stanowi zniesienie, porzucenie rzeczywistego człowieka. Byt ludzki ma swoje źródło i uwarunkowanie we własnym kresie i zmierzchu.

Czy aby na pewno? Wbrew Derridzie należałoby stwierdzić, że człowiek swoją tożsamość i źródło siebie ma w absolutnej subiektywności, w której zdeponowany zostaje telos ostateczny — cel ten stanowi jej pełne ujawnienie i oczywistość, a zatem rozumność. Ludzki byt we własnym przeznacze-

³ Por. J. Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. K. Matuszewski, B. Banasiak, P. Pieniążek, Inter esse, Kraków 1993, s. 140 n.

niu i w swej tożsamości, tzn. w absolutnym rdzeniu i w swym czystym *ja*, nie znajduje końca i zaprzeczenia, lecz właśnie powraca w nasileniu i zwielokrotnieniu. Uchylone i anulowane zostają natomiast formy nieistotne: trudno więc zgodzić się na Derridiańską interioryzację sfery humanistycznych niedoskonałości oraz uznać obszar przygodnej słabości za sferę antropologicznie konstytutywną. Bardzo krótko rzecz ujmując: usunięcie tymczasowego deficytu istotnościowego i samorozumienia nie jest utratą bytu ludzkiego. Człowieka bowiem należy pojmować jako istotność wyznaczoną przez ideę apodyktyczności i pewności ostatecznej, to „aktywne życie rozumu” — jak pisze Husserl — „sprawia, że ludzkość jest ludzkością”.⁴

Spełnione, dokonane bycie sobą to rzeczywiście byt w pełni swej istoty lub prawdy — i tu Derrida ma rację, myli się wszakże, gdy interpretuje je jako inne, niejako odrębne, prawdziwe istnienie czystego podmiotu. Tu oto, obecnie istniejące ego nie jest tedy reprezentantem, namiastką lub pewnego rodzaju osobliwym i kuriozalnym, połowicznym dublerem do głębi i bez reszty rozwiniętej subiektywności. Ta druga jest nim samym, jedynie lepiej siebie rozumiejącym, różnica: *ja* w rozwiniętej pełni siebie *vs.* *ja* aktualnie żyjące sprowadza się do odmienności przeżywania tego samego *ja* (*ja* aktualnego). Oczywiście z perspektywy transcendentalnej fenomenologii to optimum jest nieosiągalne, wyznacza więc jedynie po Kantowsku pojmowaną ideę, pole potencjalnej, nieskończonej aktywności.

Z drugiej strony, jak pisze francuski filozof, człowiek jest jedyną istotą, która może ów ponadhumanistyczny rozum rozwinąć i wykształcić. Czyli rozum ten, autoteliczny cel, zależy od człowieka rzeczywistego. To stanowisko również nie jest trafne — Derrida się myli, zapomina bowiem o bardzo ważnym oddzieleniu od siebie czystego i empirycznego zakresu realizacji rozumu (i szerzej: sfery eidetycznej). To kwestia rozstrzygająca dla samej fenomenologii, która pragnie być nauką czysto eidetyczną, tzn. o istocie nie fenomenów realnych, lecz irrealnych, posybiliów.⁵ Obszar urzeczywistnienia faktycznego, czyli empiryczne ujednostkowienie wymaga przekształcenia w dziedzinę ujednostkowania czystego: irrealnych indywiduów. Ludzkość należy uznać za przygodne spełnienie czystego rozumu, racjonalność nie musi się wyłonić wyłącznie w naszym gatunku — nie jest on wyróżniony.

Jednakże według koncepcji Derridy próby ustanowienia pierwszeństwa owej metafizycznej formy — mimo starań twórcy fenomenologii — nie mogły się powieść, okazały się nieskuteczne. W filozofii Husserla zawarty jest

⁴ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 294.

⁵ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 8 n.

drugi motyw osłabiający lub przekreślający dominację obecności. Na fenomenologię składają się dwa wzajemnie kolidujące ze sobą dążenia.

Obecność bowiem osadzona jest w nieobecności, która ją uchyla i podważa jej uprzywilejowany, źródłowy charakter. Transcendentalna apercepcja *ja*, na przekór intencjom Husserla, oparta została na aktywności analogicznej do konstytucji ustanawiającej znak: świadomość zatrzymuje, podtrzymuje swój przedmiot, tzn. byt podmiotu, oraz go replikuje, dając gwarancję jego nieskończonej nieprzemijalności. Obecność subiektywności nie stanowi wszak jednorazowego epizodu, lecz obejmuje konieczną stałość, którą Derrida interpretuje jako cykl powtórzeń. Autor *Głosu i fenomenu*, rozwijając ideę jaźni naznaczonej przez alergię, czynnik zewnętrzny spoza niej samej, idzie rzecz jasna za pewną mocno rozbudowaną tradycją myślową, zainicjowaną w klasycznej filozofii niemieckiej, a zwłaszcza w koncepcji Hegła, która w jaźni dostrzegała nieuchronne, elementarne rozspojenie wynikające z jej obcości wobec samej siebie — subiektywność jest od samej siebie oddzielona. Zatrzymajmy się więc przy specyfice właściwej dla ujęcia Derridy oraz przy uzasadnieniu.

Sedno zastosowanej argumentacji sprowadza się do tezy, iż nie jest możliwe efektywne i realne oddzielenie od siebie obu tych planów: czystej, presygnitywnej prezentacji, a więc właśnie obecności, oraz funkcjonowania języka. Ich wzajemne rozgraniczenie można by było przeprowadzić jedynie w nieskończoności, jest więc ono odroczone: odłożone na odległą przyszłość (Derrida chętnie pisze o „odwleczeniu w nieskończoność”). Tak oto rodzi się różnica, której nie da się zawrzeć w opozycjach, np. „być”, „nie być”, „obecny” vs. „nieobecny”, „skończony” vs. „nieskończony”.

Wprowadza to zatem pewien rodzaj nierozstrzygalności i niepewności, a w konsekwencji nieuchwytności, czyli nieobecności. Wzmacniają one w gruncie rzeczy językową specyfikę obecności, bowiem wskazują na różne odesłania — wskazanie stanowi naturę języka.

To płynne przechodzenie w siebie świadomości przedjęzykowej oraz wyrażenia Derrida śledzi na wielu płaszczyznach. Rezygnując z przedstawienia szczegółowych analiz, można tu skonstatować i stwierdzić przede wszystkim, że interpretuje on m.in. niektóre spostrzeżenia Husserla zawarte w *Badaniach logicznych* oraz w księdze pierwszej *Idei*, zgodnie z którymi znaczenie jest niewytwórcze: jedynie „wyraża”, uzewnętrznia ono sens prelogiczny, czyli powtarza go, nic doń nie dodając. Jeśli tak, to według Derridy *in nuce* zawarte jest w tym sensie i trudno go od niego odseparować. Jest to raczej pierwotny „splot”, którego naturę oddaje kategoria suplementacji: znaczenie uzupełnia sens cechujący się pewnym brakiem, ubytkiem.⁶ Źródłowa obec-

⁶ Por. J. Derrida, *Głos i fenomen*, s. 142.

ność sama w sobie jest zatem naznaczona (także w dosłownym sensie tego słowa) nieobecnością (od samej siebie oddzielona i odróżniona), wymaga dodatkowo znaczenia (niejako wskazuje na nie — samo to „wskazywanie” stanowi już antycypację języka). Z drugiej jednak strony znaczenie, wyrażenie wnosi nowe i odmienne ukształtowanie — replikacja nie jest tylko powtórnym pojawieniem się dokładnie tego samego (sens i znaczenie, byt *oryginaliter* i pojęcie dzieli różnica: jest ona jednak trudno uchwytna, nieoczywista — to różnia).⁷

Niekompletność obecności ma mocno wyeksponowany przez Derridę wymiar czasowy, a ostatecznie eschatologiczny: (pełna i oczekiwania) obecność — według często przez niego powielanej charakterystyki — pozostaje zawsze odroczone na przyszłość, jako że mogłaby się pojawić dopiero w odległym kiedyś, to wobec swojej aktualnej kondycji, własnego status quo jest spóźniona. Co ważne: to zapóźnienie stwierdzić można tylko w oglądzie parującym wstecz.

Obecność, a zwłaszcza absolutna subiektywność jako samoobecność, pozostaje zatem niecałkowita, siebie samej pozbawiona i z siebie wyzuta — i tu niezbędne będzie istotne uściślenie, bez którego rozważania francuskiego filozofa wydają się niejasne: ma on na myśli nie tyle oddzielenie od samej siebie, ile od pełni samej siebie.

Absolutne *ja* jako byt dla siebie w owym „dla” niosącym relację i odniesienie (przez Derridę traktowane jest ono jako odesłanie, to znaczy postać praznaku, bowiem znak konstytuowany jest przede wszystkim przez wskazywanie i odsyłanie) zawiera zróżnicowanie i oddzielenie od siebie. Czysta subiektywność stanowi zastępstwo i reprezentację własnej pełnej obecności, podmiotu w jego pełni istoty i bytu. Twierdzenia te skłaniają Derridę do charakterystyki aktualnej subiektywności jako fenomenu zastępującego, podstawionego w miejsce jej bytu właściwego.

Rozważmy tę argumentację — zgodnie z nią dopóki *ja* utrzymuje się w postaci bytu dla siebie, dopóty jest ono oddalone od siebie (siebie w swej pełni, w swym zrealizowanym *telosie*) i w tym znaczeniu jaźń dla siebie zastępuje subiektywność, powstrzymuje ją i pojawia się jako jej reprezentant. Jest ona pozbawiona uprzywilejowanego, źródłowego charakteru i absolutnego usytuowania, a więc wtórnik w miejsce oryginału. Istotnie aktualny, czyli żyjący w terażniejszości, czysty podmiot pozostaje nieskończenie oddalony od siebie samego, jeśli przez to sformułowanie rozumieć całkowite ujawnienie zasobu własnej zawartości. Derrida nie uwzględnia jednak podstawowej i rozstrzygającej kwestii: zasób ten nie tworzy osobnej rzeczywistości, cze-

⁷ Różnicność — jak interesująco proponuje przełożyć pojęcie *différance* na język polski Bogdan Banasiak. Por. *idem*, *Przedmowa*, [w:] J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2011, s. 7-18.

goś odmiennego od żywego bytu dla siebie — stanowi on tylko i wyłącznie rozwinięcie terażniejszości *ja*, sukcesywnie dokonywane jego poszerzanie, swoiste dopełnienie i uzupełnienie. Niepodobna tu mówić o dwóch bytach jaźni, z których faktyczny zastępuje teleologiczny, bowiem ten drugi jest tym samym, co pierwszy: jest identycznym *ego sum*, a jedynie dookreślonym.

Istniejące w żywej terażniejszości *ja* — jak pisze Husserl — „dane jest w nieodłącznej od niego nieokreślonej ogólności otwartego horyzontu”⁸. Stanowi on domniemywaną i antycypowaną zawartość bytową absolutnej subiektywności, „to co określa bliżej jej byt” oraz to „w czym ona istnieje i bez czego istnieć nie może”⁹.

Ja dokonuje postępującego samorozumienia, wynurza się więc z siebie samego: polega to na wyłanianiu zgromadzonych w nim lub — jak można by powiedzieć — w jego monadycznym potencjale pokładów zawartości. Wyznaczają one horyzont określający generalnie i ogólnie jednostkowe istnienie czystego podmiotu — jego *a priori*, eidos. To ostatnie nie jest rzecz jasna rozumiane w sensie platońskim: to obszar możliwego rozumienia i autowypłakadki. W tym znaczeniu można by stwierdzić: *ja* wypływa samo z siebie, konstytuuje samo siebie.

Dodatkowych uzasadnień dla tezy o wewnętrznym rozspojeniu fenomenologii dostarczają Derridzie interpretacje Husserlowskiej koncepcji czasu.

Zgodnie z nimi retencja i powrót w postaci kontinuum są zawarte w obecności: upływ czasu wszak to dyskretnie i ciągle przechodzenie teraz w nie-teraz, właśnie istniejącego w minione. Innymi słowy, niemożność wyodrębnienia elementarnych, od siebie oddzielonych składowych. Przebrzmiewanie określonych zjawisk należy ująć, jak stwierdza Husserl, jako całość „nierozdzielną na mogące istnieć dla siebie odcinki i niepodzielną na mogące istnieć dla siebie fazy, na punkty kontinuum”¹⁰. Według Derridy podważa to prostą i niezłożoną identyczność obecności — zawiera ona w sobie nieobecność.

Ten stosunek do nie-obecności, powtórzmy raz jeszcze, nie zaskakuje, nie otacza ani nie udaje obecności pierwotnego wrażenia, pozwala na jego wyłonienie się i zawsze się odradzającą dziewiczość. Niszczy jednak zdecydowanie wszelką możliwość tożsamości ze sobą w prostocie.¹¹

Sama retencja oraz horyzont protencjonalny nie tylko towarzyszą źródłowej praimpresji i obecności — one wręcz ją tworzą i warunkują: jako że teraz wyłania się z nie-teraz, to tamto drugie niejako umożliwia pierwsze i powinno być rozumiane jako bardziej źródłowe i pierwotne. Równocześnie

⁸ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 33.

⁹ Por. *ibidem*, s. 33 oraz 151.

¹⁰ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989, s. 42.

¹¹ Por. J. Derrida, *Głos i fenomen...*, s. 110.

sam Derrida podkreśla prowizoryczność powyższych sformułowań — kwestionuje on przecież samą ideę kondycjonalności i pierwotności.

Co więcej, jak uważa francuski filozof, właściwy wewnętrzny ruch i świadomościowa dynamika nie wiążą się z upływem czasu, lecz z nawrotem i repetowaniem różnicy: założonych z góry i podtrzymywanych odmienności pomiędzy — bardzo skrótowo rzecz ujmując — obecnością źródłową i odtworzeniem, retencją i przypomnieniem wtórnym itd. Ostatecznie jednak, co najważniejsze, sama źródłowość po analizie dekonstrukcyjnej okazuje się nieźródłowa, istotna jest tutaj więc różnica dzieląca dwie odmiany nieźródłowości i niespostrzeżenia. To właśnie tę różnicę Derrida interpretuje jako formę obecności, wcześniejszą niż sama obecność.

Trudno zgodzić się z tym rozumowaniem. Derrida myli oraz zrównuje ze sobą poziom świadomości konstytuującej czas i czas immanentny, ukonstytuowany. Ta pierwsza jest nadrzędną oraz stale utrzymującą się jednością świadomości przepływu — niepodobna powiedzieć, że wynurza się lub pojawia się z otoczenia, które nią nie jest, z jakiegoś nie-teraz lub nieobecności. Wręcz przeciwnie. Natomiast ukonstytuowany przez nią strumień nie zawiera uwydatnionych priorytetowo momentów nie-teraz, z których teraz byłoby niejako wycięte: nie jest on uświadomiony jako zawierający uprzywilejowane retencjonalne i protencjonalne składowe.

Niepodobna także przyjąć Derridiańskiej opinii, zgodnie z którą praimpresję funduje cały szereg dystynkcji, np. pomiędzy nią a jej reprezentacją (przypomnieniem wtórnym itd.), pomiędzy nią a nie-nią. Prezentując tę ideę, wraca on do krytycznie omówionego już w niniejszym artykule sposobu myślenia. Dlatego zakwestionowanie jego linii wyводу sprowadzę do krótkiego stwierdzenia: obecności prawrażenia nie wyprzedza założenie różnicy, ponieważ musiałoby być ono uświadomione, czyli ukonstytuowane.

Przedstawiony stan rzeczy rodzi cały szereg konsekwencji, które umożliwiają krytyczne rozważenie znaczenia oraz wartości samej Derridiańskiej dekonstrukcji. Przyjmuje ona zasadę równoprawności wielu odmiennych lektur tego samego tekstu oraz proponuje jedną z nich. Dokonuje w niej nie-standardowego zestawienia wybranych elementów, tworząc pewien model interpretacyjny, a następnie wykazuje jego niestabilność, nieprzewidywalne kłopoty teoretyczne, do których on prowadzi, oraz sprzeczności — dowodzi, iż nie da się on utrzymać. Uwydatniłem odmiennność tego sposobu odczytania pism Husserla od „klasycznego” i wykazałem, iż dekonstrukcyjny mija się z „oryginalnym” sensem transcendentalizmu fenomenologicznego. Zwolennik filozofii Derridy zapewne zaoponowałby przeciw idei uprzywilejowanego oraz pierwotnego znaczenia jakiegoś dzieła filozoficznego — sformułowanie „oryginalny sens” chętnie zastąpię więc przez ostrożniejsze: „moja lektura”. W myśl tej ostatniej poredukcyjne opisy czystego *ja* oraz sam idealizm transcendentalny pozostałyby więc nienaruszone przez Derridiań-

skie praktyki rozchwiewania i negacji. Opierają się one na swoistym schematyzmie (Derrida przyjmuje pewną matrycę, którą ustawicznie się posługuje) i wbrew swoim deklaracjom — jak starałem się zobrazować — nie zawierają immanentnej analizy systemu fenomenologicznej wypowiedzi (absolutny podmiot niczego nie musi założyć).

Co więcej: dekonstrukcja niekiedy zdaje się dążyć do uchwycenia i krytyki właściwego przesłania fenomenologicznej egologii, a niekiedy jedynie do zbudowania nowej jego interpretacji, o której będzie ostatecznie sądzić, iż nie da się jej utrzymać. Trudno więc wręcz oddzielić w dociekaniach francuskiego filozofa jedno od drugiego i rozsądzić, jaki w istocie cel teoretyczny stawia on przed sobą w wielu partiach swego dyskursu (która z wersji fenomenologii zawiera restaurację metafizyki?)

Niezależnie jednak od ostatniej z wymienionych kwestii wolno mi uznać sygnowane w tytule artykułu przedsięwzięcie badawcze Jacques'a Derridy za rozbudowane i subtelne, ale projekt chybiony i symulujący identyfikację rzeczywistych trudności od środka rozspajających fenomenologię transcendentálną.

Mariusz Moryń

Derrida vs Husserl—about the Shortcomings of Deconstruction of Phenomenology

Abstract

The subject of this article is Jacques Derrida's critique of Edmund Husserl's transcendental phenomenology. I intend to demonstrate that it contains a number of shortcomings and misses the essence of the position it questions. The Derridean reading of Husserl's writings, although based on complex and subtle interpretations, misses the message of the original phenomenological treatises. Consequently, this calls into question the significance and value of deconstruction as well as raises the question of which work by Husserl was dismantled and whether it was the most valuable text in terms of content. Should the reading made by the French philosopher and the conclusions drawn from it be treated as particularly distinctive? In the following considerations, I support a different, let's call it "traditional," non-deconstructed reading of the phenomenological concept—I treat them as philosophically more promising and more interesting.

Keywords: phenomenology, deconstruction, Husserl, Derrida, transcendentalism, pure self, presence, time.