

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W

POZNANIU

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY

Damian Kałużny

Poza transcendentalizm. O heterologii etycznej Jacques'a Derridy

Rozprawa doktorska w dziedzinie nauk humanistycznych w dyscyplinie
filozofia

Promotor: prof. UAM dr hab. Mariusz Moryń

POZNAŃ, 2023

Spis treści

| | |
|--|-----|
| Wstęp | 4 |
| 1. Transcendentalna filozofia krytyczna | 17 |
| 1.1. Transcendentalizm jako stanowisko filozoficzne | 18 |
| 1.2. Transcendentalizm Kantowski | 22 |
| 1.3. Trójczłonowa charakterystyka transcendentalizmu | 27 |
| 1.4. Transcendentalizm fenomenologiczny | 41 |
| 1.4.1. Deskryptywny program fenomenologii | 42 |
| 1.4.2. Naoczność ejdetyczna | 44 |
| 1.4.3. Nauka i naukowość fenomenologii | 49 |
| 1.4.4. Redukcja transcendentalna i fenomenologiczna filozofia krytyczna | 53 |
| 1.4.4.1. Redukcja transcendentalna | 58 |
| 1.4.4.2. Fenomenologiczny idealizm transcendentalny | 61 |
| 1.4.4.3. Wewnętrzna świadomość czasu jako ugruntowanie programu fenomenologii transcendentalnej | 95 |
| 2. Heterologia: ku innej filozofii Innego | 110 |
| 2.1. Heterologiczna nieredukowalność inności | 119 |
| 2.1.1. Dekonstrukcja jako stanowisko heterologiczne | 125 |
| 2.2. Derridiańska interpretacja fenomenologii | 161 |
| 2.2.1. (Nie)możliwy początek dekonstrukcji | 168 |
| 2.2.2. Derridiańskie „Introduction” do „O pochodzeniu geometrii” | 171 |
| 2.2.2.1. Obecność jako efekt pisma | 185 |
| 2.2.2.2. Odpowiedzialność filozoficzna: światowo-transcendentalne uwikłanie filozofii | 201 |
| 2.3. „Głos i fenomen”: ku radykalnej inności Innego | 210 |
| 2.3.1. Znaki: wyrażenie i oznaka | 212 |
| 2.3.2. Znak i krytyka fenomenologiczna | 225 |
| 2.3.3. Reprezentacyjny charakter znaku | 230 |
| 2.3.4. Fenomenologiczny prymat głosu i możliwość pisma | 235 |
| 2.3.5. Czasowość wyłączenia. Temporalność dekonstrukcji fenomenologii | 246 |
| 3. Heterologia etyczna: ku dekonstrukcji jako sprawiedliwości | 257 |
| 3.1. Levinasowskie odczytanie „Głosu i fenomenu” | 259 |
| 3.2. „Przemoc i metafizyka”: dekonstrukcja sprawiedliwości | 269 |
| 3.2.1. „Całość i nieskończoność”: sprawiedliwość wobec twarzy Innego | 277 |
| 3.2.2. Konieczność przemocy. Derridiańska interpretacja „Całości i nieskończoności” | 293 |
| 3.3. Późna myśl Levinasa: ku etyce heterologicznej | 310 |
| 3.3.1. Ślad Innego | 312 |
| 3.3.2. „Inaczej niż być lub ponad istotą”: heterologiczna radykalizacja etyki Levinasa | 317 |
| 3.4. „En ce moment même dans cet ouvrage me voici”: sprawiedliwość pisma | 337 |

| | |
|---|-----|
| 3.5. Sprawiedliwość poza prawem. Dekonstrukcja jako gościnność..... | 362 |
| Zakończenie | 403 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 408 |

Wstęp

Niniejsza rozprawa jest poświęcona dekonstrukcji Derridańskiej rozumianej jako stanowisko filozoficzne. Dekonstrukcja nie jest w moim przekonaniu jedynie sposobem czytania tekstów kultury czy transgresyjną praktyką wychyloną ku zewnątrz tradycji myślowej zachodu, ale filozofią prezentującą wykładnię identyfikacji źródeł racjonalności, proponującą specyficznie rozumianą praktykę interpretacyjną oraz dostarczającą wykładni zachodniej filozofii. W pracy nie omawiam zagadnień związanych z teoretyczno-literackim potencjałem myśli Derridy. Tematem rozprawy nie jest problem interpretacji tekstów literackich, statusu literatury czy jej metafizycznych założeń. Zagadnienia te zostały w wyczerpujący sposób opisane w polskiej literaturze przedmiotu. Nie podejmuję również bezpośrednio tematów związanych ze społecznymi konsekwencjami dekonstrukcji.

Problematyka filozoficzna jest omawiana w oparciu o rozstrzygnięcia fenomenologicznej filozofii krytycznej. Spośród niezliczonych filozoficznych i pozafilozoficznych inspiracji fenomenologia stanowiła najważniejszy z punktów odniesienia dekonstrukcji. Znane z pism Derridy pojęcia takie jak „ślad”, „prapismo”, czy „widmo” są efektem namysłu nad problematyką transcendentnej subiektywności, możliwości poznania warunków prawomocnej wiedzy oraz niezakłóconego, dziejowego przekazu wyników badań filozoficznych. W rozprawie omawiam Derridańską interpretację fenomenologii transcendentnej, stawiając tezę o heterologicznym, ultrakrytycznym i odpowiedzialnym charakterze dekonstrukcji. Na podstawie wspomnianych trzech aspektów wykładam dekonstrukcję jako stanowisko przekraczające fenomenologiczny horyzont problemowy. Przekroczenie to nie jest ani prostym i jednoznacznym porzuceniem języka fenomenologicznego, ani zanegowaniem rozstrzygnięć fenomenologii. Derrida przekracza fenomenologię, radykalizując tezy Husserla kwestionujące transcendentny i deskryptywny program fenomenologii.

Zdaniem Derridy fenomenologia Husserłowska jest stanowiskiem w dwuznaczny sposób domykającym zachodnią tradycję metafizyczną. Z jednej strony Husserl, dokonując gruntownej analizy podstaw prawomocności poznania, waloryzuje obecność podmiotu transcendentnego. W fenomenologii podstawa poznania ma postać autonomicznej podmiotowości prerefleksyjnie zwróconej ku sobie samej oraz konstytuującej świat zewnętrzny. Waloryzacja obecnej dla siebie subiektywności transcendentnej wyklucza możliwość pomyślenia inności nieodniesionej ku jej przyswajającym władzom. Dany w

doświadczeniu świat jest transcendensem ukonstytuowanym za sprawą przeżyć efektywnie zawierających się w świadomości. Wyróżnienie obecności jako źródła prawomocności poznania umożliwia uprawomocnienie ideału czystej i rygorystycznej nauki filozoficznej, na podstawie którego ogólnoludzka wspólnota wykładana jest jako harmonijna, intermonadyczna, nieskończona całość. Z drugiej strony Husserlowskie analizy poświęcone nieadekwatności aktów doświadczenia rzeczy zewnętrznej, konstytucji idealnych znaczeń oraz wewnętrznej świadomości czasu pozwalają sformułować wykładnię kwestionującą transcendentalną waloryzację obecności dla siebie podmiotu transcendentalnego. W „Wykładach z wewnętrznej świadomości czasu” Husserl wykazuje, że obecność jest jedynie idealną, niesamodzielną i abstrakcyjną granicą kontinuum świadomości. Tylko jako idealna może ona jawić się jako centrum życia świadomościowego. Warunkiem pomyślenia idealnej formy obecności jest jednak odniesienie faktycznej terażniejszości do jej retencjonalnych modyfikacji. Świadomość rozdarta jest między jej ukonstytuowaną, retencjonalną warstwą a żywą, konstytuującą terażniejszością. Jako rozdarta, obecność jest zarazem konkretnym, faktycznym życiem subiektywności oraz idealną formą wszelkiego doświadczenia.

Niejednoznaczność fenomenologii transcendentalnej stanowi punkt wyjścia dla heterologicznej interpretacji dekonstrukcji. Autor „O gramatologii” przedstawia wykładnię fenomenologii, zgodnie z którą idealność obecności ustanawiana jest *post factum* na podstawie o momentów ukonstytuowanych. Podmiot jest efektem pisma branego przez fenomenologa za jedynie odtwarzające znaczenie. Zdaniem Derridy, ponieważ warunkiem znaku jest jego każdorazowo różne powtórzenie, nie jest możliwe podporządkowanie go samoświadomej, konkretnej subiektywności. Iterowalność znaku warunkuje obecność jako zarazem faktyczne centrum życia świadomościowego oraz ponadfaktyczny warunek zrozumiałości świata. Warunek możliwości znaku jest jednocześnie warunkiem niemożliwości czystej, nieświatowej samoświadomości podmiotu. Znak nie odsyła już bowiem do czystego, niezapośredniczonego źródła poznania, ale do innych znaków. Derrida kwestionuje tym samym możliwość uprawomocnienia podstaw poznania. Niemożność ugruntowania podstawy poznania nie jest możliwym do przewyciężenia za pomocą procedur redukcyjnych, tymczasowym niedostatkiem poznawczym, lecz efektem inności rozbijającej homogeniczność świadomości. Dekonstrukcja jest zatem heterologią, tj. stanowiskiem utrzymującym tezę o absolutnym i nieredukowalnym znaczeniu inności. Rozdarcie świadomości jest śladem inności niemożliwej do uobecnienia i przyswojenia przez subiektywność.

Heterologia Derridy hiperbolizuje krytyczne nastawienie fenomenologii transcendentalnej. Ponieważ znak jest jednocześnie światowym, ukonstytuowanym suplementem idealnej obecności oraz jej warunkiem, krytyka transcendentalna, odróżniająca konstytuującą, autonomiczne życie świadomości od ukonstytuowanych bytów, nie może zostać zwrotnie uprawomocniona na gruncie samodzielnych struktur ontologicznych. Kryzys, na który odpowiadać miała fenomenologia transcendentalna, stanowi kondycję ludzkiej racjonalności pozbawionej podstawy. Derrida kwestionuje zatem podstawę krytycznego odróżnienia konstytuującej subiektywności od ukonstytuowanych struktur. Niemożliwe jest w konsekwencji ustanowienie jednego, prawomocnego języka filozoficznego, odróżnionego od nieugruntowanych stanowisk empirycznych. Warunkiem dyskursu filozoficznego jest jego nietożsamość i zróżnicowanie zarazem warunkujące oraz kwestionujące możliwość uniwersalnych narracji. Ponieważ podstawa jest w nieredukowalny sposób rozdarta, krytyka nie jest już skończoną metodą dotarcia do nieuwarunkowanego źródła poznania. W rozprawie wykazuję, że krytyka może być interpretowana jako kondycja światowo-transcendentalnej subiektywności. Interpretuję zaznaczany przez Derridę w „Głosie i fenomenie” ultratranscendentalny charakter życia subiektywności jako jej ultrakrytyczną kondycję.

Wykazuje ponadto, że konkretną realizacją wspomnianej ultrakrytycznej kondycji jest niefenomenologicznie rozumiana odpowiedzialność za wspólnotę podmiotów. Fenomenologia Husserlowska dostarcza nie tylko wykładni prawomocności poznania, jego zakresu przedmiotowego i źródeł. Jest ona również w sposób wyraźny i zdecydowany zadaniem moralnym. Pozwala ona nadać sens ludzkiej egzystencji za sprawą wpisania ludzkich działań w *telos* istot rozumnych. Filozof jest jednostką odpowiedzialną za uniwersalną, czystą wspólnotę istot rozumnych. Rygorystyczna, transcendentalna filozofia ugruntowuje możliwość nauki oraz dziejowego przekazu sensu niezakłóconego przez przypadkowy, światowy kontekst. Derrida, kwestionując podstawy fenomenologicznej teleologii, redefiniuje znaczenie wspomnianej odpowiedzialności. Ponieważ nie jest możliwe zabezpieczenie podstawy poznania wyraźnie odróżnionej od empirycznego kontekstu, odpowiedzialność za ludzkość jest niemożliwa do wysłowienia w logocentrycznym języku zachodniej filozofii. Odpowiedzialność zinterpretowana dekonstrukcyjnie oznacza otwartość na przyjęcie inności destabilizującej logocentryczne narracje. Nie istnieje żaden metajęzyk pozwalający filozofowi w prawomocny sposób odpowiadać za ogólnoludzką wspólnotę. Zróżnicowana, poddana u źródła w wątpliwość subiektywność zobowiązana jest używać własnego, jednostkowego idiomu w zastępstwie nieobecnego, ugruntowanego filozoficznego języka. Odpowiedzialność

jest realizowana w zawsze konkretnych, nieprzewidywalnych iteracjach ponadpartykularnego porządku. Pismo jest więc sposobem wydarzania się odpowiedzialności za ludzkość. Wykazuję, że wczesne teksty Derridy mogą być interpretowane jako prefiguracja jego późnych, etycznych rozważań. Podkreślam znaczenie pojęcia odpowiedzialności w „Introduction” Derridy, zaznaczając zarazem, że pozatranscendentalna odpowiedzialność może być właściwie i całościowo rozpoznana na podstawie rozstrzygnięć filozofii Emmanuela Levinasa.

Właściwe dekonstrukcji przekroczenie transcendentalizmu dokonuje się poprzez zakorzenienie rozpoznawanej przez Derridę niejednoznaczności fenomenologii w języku etyki Levinasowskiej. Konieczność usytuowania dekonstrukcji w etyce Levinasa umotywowana jest pozatranscendentalną naturą pisma. Ponieważ zdaniem Derridy znaczenie wytwarzane jest w procesie stale ponawianej reappropriacji treści niewytworzonych przez suwerenną subiektywność transcendentalną, również tożsamość dekonstrukcji może być właściwie rozpoznana w języku stanowiska innego niż dekonstrukcyjne. Wykroczenie poza transcendentalizm jest rezultatem krzyżowania się dyskursów dekonstrukcji i etyki. W oparciu o rozstrzygnięcia filozofii Levinasa wykładam heterologiczną, ultrakrytyczną i odpowiedzialną charakterystykę dekonstrukcji wykazując zarazem, że filozofia ta pozwala ująć zaznaczaną przez Derridę ambiwalencję fenomenologii poza metafizyką obecności.

Interpretuję filozofię Levinasa jako etykę heterologiczną. Etyka Levinasa jest stanowiskiem heterologicznym ze względu na dokonywane w jej ramach ujęcie twarzy Bliźniego jako sposobu wydarzania się nieskończonej inności Innego. Relacja Ja z Drugim jest dla Levinasa więzią z transcendencją niestanowiącą korelatu konstytuującej świadomości. Zewnętrzność Innego przerasta przyswajające władze podmiotu, kwestionując jednocześnie jej spontaniczną wolność apropiacji zewnątrz. W „Całości i nieskończoności” Levinas przedstawia etykę jako bardziej radykalną krytykę władz podmiotu niż transcendentalne badanie podstaw poznania, które docieka jedynie granic prawomocnego poznania, nie problematyzując prawa subiektywności do przyswajania Innego. Levinas interpretuje całościowe, homogenizujące narracje filozoficzne jako dzieło imperialnej przemocy Tego Samego. Pokojową relację z Innym ujmuje on jako odpowiedzialność za Bliźniego. Jednocześnie Levinas nie porzuca języka filozoficznego na rzecz dyskursu niefilozoficznego. Usprawiedliwia on filozofię jako dar kierowany w stronę Innego. Uniwersalny porządek praw warunkowany jest trzecim, innym Innego, wobec którego Ja zobowiązane jest do odpowiedzialności.

Omawiając teksty Derridy poświęcone Levinasowi zaznaczam ich afirmująco-kwestionujący charakter. Wykazuję, że rozważania Derridy nie są ani polemiką, ani dialogiem z filozofią Levinasowską. Derrida, kwestionując rozstrzygnięcia Levinasa co do możliwości wyrażenia transcendencji twarzy w języku filozoficznym oraz wydarzenia pokojowej, pozaontologicznej relacji z absolutną transcendencją, potwierdza heterologiczny i radykalnie krytyczny status jego filozofii. Zdaniem Derridy, Levinas, wykładając inność Innego w dyskursie filozoficznym, dokonuje przyswojenia i neutralizacji jego inności. Zgodnie z rozstrzygnięciami autora „O gramatologii” przemoc transcendentalno-ontologiczna jest nieodłącznym aspektem językowego odniesienia do Drugiego człowieka jako Innego. Absolutnie pokojowa, czysta relacja odpowiedzialności jest niemożliwa. Choć wspomniana niemożność wskazuje na nieprawomocność etyki odpowiedzialności, nie unieważnia ona stanowiska Levinasa. Etyka jako dyskurs ultrakrytyczny i heterologiczny nie jest badaniem uchwytyjącym podstawy prawomocności poznania, lecz raczej próbą pomyślenia języka na podstawie niedającego się zredukować zakwestionowania jego spójności. Tezy prezentowane przez Levinasa są programowo nieprawomocne ze względu na wykazywaną przez autora „Całości i nieskończoności” niezdolność podmiotu do całościowego przyswojenia Innego. Nieusprawiedliwiony sens etyki odpowiedzialności interpretuję jako ślad heterologicznej i pozatranscendentalnej natury wszelkiej relacji intersubiektywnej. Derridiańska lektura tekstów Levinasa jest twórczym powtórzeniem uprzedniego wobec niej, warunkującego tożsamość podmiotu, afirmująco-kwestionującego wydarzenia relacji międzyludzkiej. Sens owego wydarzenia uniemożliwia całościowe i ostateczne uwewnętrznienie rozstrzygnięć etyki Levinasa w tekście Derridy. Celem rozprawy nie jest wykazanie tożsamości stanowisk Levinasa i Derridy. Podczas gdy dla Levinasa przewodnim, pozaontologicznym sensem inności Innego jest twarz Bliźniego, Derrida kładzie nacisk na silnie heterologiczne znaczenie dyskursu etycznego. W rozprawie przedstawiam dekonstrukcję jako stanowisko heterologiczno-etyczne, filozofię Levinasa natomiast jako dyskurs etyczno-heterologiczny. Wykazuję, że różnica między heterologią etyczną a etyką heterologiczną nie jest możliwa do uzgodnienia na żadnym metapoziomie ze względu na pozaobecnościowy sens Innego.

Iterowalność znaku określa nie tylko kondycję podmiotu transcendentalnego, czy języka jako takiego, ale warunkuje również możliwość ustanowienia dekonstrukcji jako stanowiska filozoficznego. Dzięki powtórzeniu rozstrzygnięć Levinasa w tekście dekonstrukcyjnym, stanowisko Derridy może być interpretowane jako praktyka oddania sprawiedliwości Innemu. Własna tożsamość dekonstrukcji odnajdywana jest poza tekstami

Derridy, w piśmie *Innego*. Tytułowy zwrot „poza transcendentalizm” wskazuje na dokonywane w dekonstrukcji przejście od transcendentalnego badania podstaw poznania ku dyskursywnej praktyce afirmacji inności *Innego*, rozbijającej podstawę poznania. Aby odpowiadać przed *Innym*, podmiot zobowiązany jest jednocześnie do każdorazowego przyswojenia inności oraz zakwestionowania wspomnianej apropiacji jako aktu przemocy. Stanowiąca punkt wyjścia dla analiz Derridy dwuznaczność transcendentalnej fenomenologii znajduje swoje odzwierciedlenie na gruncie heterologii etycznej. Fenomenologiczna waloryzacja obecności może być interpretowana jako akt koniecznego ontologicznie, choć etycznie nieusprawiedliwionego przywłaszczenia inności. Aspekty kwestionujące czystość obecności dla siebie podmiotu wykładane mogą być jako afirmujące inność *Innego*. W przeciwieństwie do fenomenologii transcendentalnej heterologia etyczna Derridy nie uzgadnia omawianych dwóch stron badań krytycznych. Autor „*O gramatologii*” uznaje bowiem różnicę za konstytutywną dla otwartej na *Innego*, zakwestionowanej oraz odpowiedzialnej subiektywności. Etyczna wykładnia stanowiska Derridy pozwala więc w sposób pozatranscendentalny określić heterologiczny, ultrakrytyczny oraz odpowiedzialny sens dekonstrukcji.

Heterologia etyczna Derridy jest w moim przekonaniu filozofią empiryczno-transcendentalną. Oznacza to, że wymyka się ona tradycyjnym rozróżnieniom pojęciowym. Dekonstrukcja nie jest filozofią empiryczną, jeżeli zgodnie z tezami transcendentalizmu przez empiryzm rozumieć stanowisko naiwne, nieświadome prawomocności i granic poznania. W pewnym zakresie można jednak uznać dekonstrukcję za empiryzm. Afirmowana w tekstach Derridy inność *Innego* wydarza się za każdym razem inaczej, nie podporządkowując się apriorycznym strukturom poznania. Postfaktyczny sposób ustanawiania podmiotu wskazuje na paradoksalne pierwszeństwo już ukonstytuowanego wobec konstytuującego. Dekonstrukcja nie jest stanowiskiem transcendentalnym, ponieważ nie następuje na jej gruncie uchwycenie uprzednich wobec świata, apriorycznych warunków prawomocnej wiedzy. Jest ona jednak dyscypliną quasi-transcendentalną ze względu na warunkującą funkcję inności. Empiryczno-transcendentalny sens dekonstrukcji ująć można od strony zaznaczonego wcześniej iteracyjnego statusu pisma. Znak jest jednocześnie partykularny oraz powtarzalny. Jako jednostkowy ma on charakter quasi-empiryczny. Jednostkowość znaku nie wyczerpuje się jednak w danym tu i teraz, ponieważ do jego sensu przynależy możliwość repetycji, ustanawiająca od źródła zróżnicowaną formę obecności. Choć znak nie wydarza się nigdy jeden jedyny raz, nie istnieje zdaniem Derridy ponadpartykularna istota znaku, niezależna od jego

konkretnych ucieleśnień. W późnych, wyraźnie etycznych rozważaniach Derrida dokonuje interpretacji, zgodnie z którą zróżnicowanie znaku stanowi o wezwaniu do odpowiedzialności za Innego.

Dekonstrukcja rozumiana jako empiryczno-transcendentalna heterologia etyczna określa trzy kluczowe dla transcendentalizmu pola problemowe w sposób pozatranscendentalny. Pierwszym z nich jest zagadnienie subiektywności, drugim – możliwość uchwycenia podstawy poznania, trzecim zaś – całościowa interpretacja dyskursu filozoficznego. W przypadku pierwszego ze wspomnianych pól dekonstrukcja stanowi redefinicję sprawczości podmiotu. Wykazuję, że podmiot dekonstrukcji ma zdecentrowany, wywłaszczony i responsywny charakter. Subiektywność nie jest prawodawczym i samodzielny źródłem konstytucji świata. Jako usytuowana w przestrzeni zawsze już uprzednio ukonstytuowanego pisma odpowiada ona na niewytworzoną przez nią, zewnętrzną inność. W „Introduction” oraz „Głosie i fenomenie” Derrida omawia tę kwestię, wykazując, że idealne znaczenie podporządkowywane przez Husserla wyrażającej świadomości, jest powtórny przyswojeniem już ustanowionej idealności znaku. Życie świadomościowe nie jest już centrum konstytucji zrozumiałego świata. Niemożliwe jest w konsekwencji zabezpieczenie jednoznaczności i spójności historycznie przekazywanych znaczeń. Odniesienie podmiotu do formy obecności jako warunku możliwego doświadczenia jest przez Derridę interpretowane jako relacja między subiektywnością a możliwością jej śmierci. Idealna obecność ustanawia się jako możliwość każdorazowego zaniku konkretnej, przeżywanej terażniejszości. Nieobecność wyprzedza i warunkuje ponadpartykularną obecność. W „Głosie i fenomenie” Derrida oddaje zaznaczaną dwuznaczność za pomocą słowa *le vouloir-dire* stanowiącego jego autorski przekład niemieckiego *Bedeutung*. Dwuznaczność Derridiańskiego przekładu wskazuje na warunkującą znaczenie wolę powiedzenia jako na ukonstytuowane znaczenie. Obecność dla siebie podmiotu jest zarazem wystawieniem podmiotu na pisemny przekaz znaczeń przyswajanych w zawsze zmiennym i nieprzewidywalnym kontekście. Późne prace autora „O gramatologii”, zakorzenione w języku Levinasowskim, interpretują relację ze śmiercią podmiotu jako odpowiedzialność za śmierć Innego. Dokonując aktu apropiacji pisemnych znaczeń, podmiot dekonstrukcji ustanawia się jako odpowiadający na nieobecność Innego. Przywłaszczenie inności jest zarazem aktem przemocy wobec jednostkowości Innego oraz oddaniem mu sprawiedliwości. Ustanawiająca podmiot dekonstrukcji odpowiedzialność możliwa jest jako nieusprawiedliwiona, źródłowo zakwestionowana redefinicja kontekstu Innego.

Wywłaszczony status podmiotu pozwala wyłożyć problematykę możliwości uchwycenia podmiotu dekonstrukcji. Podczas gdy badania fenomenologiczne są możliwe w refleksji transcendentalnej, udostępniającej nieuwarunkowaną, autonomiczną podstawę poznania, dekonstrukcja nie przedstawia żadnego skończonego zestawu procedur uprzedmiotawiających warunkującą podmiot inność. Brak metody dekonstrukcyjnej uzasadniany jest przez Derridę w oparciu o nieoswajalność Innego. Podobnie jak fenomenologia, także dekonstrukcja nie jest arbitralnie dobraną metodą, nieświadomą badanego obszaru. Fenomenologiczna refleksja transcendentalna warunkowana jest samoodnośnym charakterem czystej świadomości. Możliwość refleksji transcendentalnej opiera się na prerefleksyjnie autoreferencyjnym ukształtowaniu strumienia wewnętrznej świadomości czasu. Modyfikacje retencjonalne, zatrzymujące w świadomości dopiero co minioną terażniejszość, pozwalają na swobodne uprzedmiotowienie przeszłych faz przepływu świadomości. Ponieważ dekonstrukcja wykazuje, że ukonstytuowane pismo warunkuje podmiot, nie istnieje już żadna metoda pozwalająca cofnąć się ku nieuwarunkowanemu źródłu. Uprzedni wobec władz podmiotu Inny nie posiada żadnej identyfikowalnej istoty. Jako jednocześnie empiryczny i transcendentalny wydarza się on w uchwytującym go języku każdorazowo inaczej. Stąd wypływa wyczulenie Derridiańskiego języka na partykularny kontekst tekstu. Dekonstrukcja programowo nie może prezentować się jako dyscyplina tematyzująca rzeczywistość w sposób niezależny od własnego, tekstualnego usytuowania. Zgodnie z tezami Derridy nie istnieje istota dekonstrukcji niezależna od dekonstruowanych tekstów. Celem dekonstrukcji nie jest jednak jednostkowa analiza poszczególnych tekstów filozofii. Ich niejednorodność jest śladem przekraczającej je heteronomii Innego. Ponieważ prapismo nie ma początku ani końca, teksty znaczą więcej, niż wyraża ich autor. Od strony etycznej nieredukowalna nieskończoność ciągu znaczących oznacza, że odpowiedź udzielana jednostkowemu Innemu powinna pozostać jednostkowa i pozbawiona reguł. Nie istnieje jednak prywatny, absolutnie idiomatyczny język. Odpowiedzialna, afirmująco-kwestionująca praktyka dekonstrukcyjna jest lekturą wciąż na nowo wytwarzającą czytany tekst.

Trzecie z pól problemowych heterologii etycznej Derridy stanowi całościowa wykładnia dyskursu filozoficznego. Także w tym aspekcie dekonstrukcja nie może zostać podporządkowana transcendentalnym ramom pojęciowym. Fenomenologia jest dla Husserla dyscypliną odpowiadającą na kryzys nauk europejskich oraz wydobywającą właściwe, sensotwórcze znaczenie podmiotowości transcendentalnej. Była ona w oczach jej twórcy stanowiskiem emancypującym ludzką rozumność. Prawomocna i rygorystyczna nauka

transcendentalna odróżniana jest przez Husserla od filozofii sceptyczno-empirycznych, które nie są zdolne wyjaśnić możliwości i granic ponadjednostkowej wiedzy. Teksty fenomenologa wskazują na przedpredykatywny sens podmiotu, nie modyfikując zarazem jego nieuwarunkowanego sensu. Odpowiedzialność badań fenomenologicznych polega na wykazaniu sprawczej, konstytutywnej roli subiektywności. Ponieważ dekonstrukcja uznaje, że nie jest możliwy uprzedni wobec praktyk języka, autonomiczny podmiot, teksty Derridy kształtują zarazem sens subiektywności. Słynne stwierdzenie Derridy, że „nie istnieje poza-tekst”¹ może być interpretowane jako uznanie konstytutywnej roli prapisma dla przedjęzykowego świata. Jako stanowisko odpowiedzialne dekonstrukcja odpowiada za wytwarzany na jej gruncie podmiot. Subiektywność jest powtórzeniem tekstualnych praktyk dekonstrukcji, która jest powtórzeniem rozdartej subiektywności. Derrida kwestionuje w rezultacie całościowe, teleologiczne wykładnie dziejów filozofii. Nie przedstawia on jednej, ogólnej interpretacji historii filozofii. Konkretna stanowiska filozoficzne brane są przez Derridę za wydarzenia wyrażające zawsze inaczej rozbijającą je inność. Empiryczno-sceptyczna chwiejność i niepewność warunkuje język filozoficzny. Wobec braku podstawy prawomocności teorii filozoficznych podmiot dekonstrukcji zmuszony jest do udzielania nieustannie innej odpowiedzi nawiedzającemu go Innemu.

W pracy opisuję wszystkie z zaznaczonych pól problemowych, przedstawiając retrospektywno-temporalną charakterystykę dekonstrukcji. Podmiot dekonstrukcji jako odpowiadający na uprzednią wobec niego inność może jednocześnie ową inność rozpoznać jedynie w przyszłej, udzielanej Innemu odpowiedzi. Obecność podmiotu jest rozdarta między nieuprzedmiotawialną przeszłość a nieantycypowalną przyszłość. Podobnie rzecz ma się z metodyką dekonstrukcyjnego czytania. Lektura zastanych tekstów tradycji wymaga ingerencji w tekst, destabilizującej jego spójność i homogeniczność. Tekst nie odnosi się do swojego referenta za sprawą spójnego znaczenia. Świadczy on o Innym poprzez nieuświadomioną przez jego autora wielość ścieżek interpretacyjnych i kontekstów. Wykładnia zastanej tradycji filozoficznej domaga się zaś jej stale ponawianego, afirmująco-kwestionującego wytworzenia.

Niniejsza praca wypełnia dość dotkliwą lukę w polskim piśmiennictwie filozoficznym polegającą na nieobecności prac konsekwentnie i całościowo wykładających związek między wczesnymi analizami Derridy a późnymi jego pracami. W Polsce Derrida przyswojony został

¹ J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, wyd. KR, Warszawa 1999, s. 217.

w pierwszej kolejności w ramach badań literaturoznawczych². Czysto filozoficzne prace albo dotyczą wczesnego Derridy³, albo stanowią przekrojowe interpretacje dzieł autora „O gramatologii”⁴, albo skupiają się na późnych pracach Derridy, omawiając wątki nihilistyczne czy religijne⁵. Brak natomiast, wedle mojej wiedzy, szerszej pozycji pokazującej związek wczesnych prac Derridy poświęconych fenomenologii z jego późnymi, etycznymi rozważaniami. Mam nadzieję, że niniejsza praca choć częściowo przyczyni się do poszerzenia stanu badań nad Derridą⁶. Jest to tym bardziej znaczące, że w języku polskim ukazują się w ostatnich latach teksty późnego Derridy przybliżające polskiemu czytelnikowi jego etyczne stanowisko.

Pierwszy rozdział rozprawy poświęcony jest wyłożeniu zasadniczych tez filozofii transcendentalnej. Omawiam w nim transcendentalizm jako stanowisko przekraczające przedtranscendentalny, epistemiczny horyzont problemowy. Wskazuję, że akt krytyki transcendentalnej jest decyzją rozdzielającą naiwny, niekrytyczny poziom badań filozoficznych od właściwej, autonomicznej sfery nieuwarunkowanej podstawy poznania. Krytyka transcendentalna jest odróżniającym uchwyceniem podmiotu jako warunku poznania. Interpretuję transcendentalizm jako filozofię opartą na dwóch wzajemnie komplementarnych zestawach metafor. Pierwsza z nich to metaforyka ekonomiczna. Transcendentalizm przyswaja podstawy poznania oraz pozwala podmiotowi na racjonalne, prawomocne dysponowanie własnymi władzami poznawczymi. Drugą z przewodnich dla transcendentalizmu zestawu metafor jest metaforyka sądowo-prawnicza. W badaniach transcendentalnych podmiot

² Mowa tu oczywiście o pracach i tłumaczeniach Banasiaka, Burzyńskiej czy Markowskiego (por. B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*, SPACJA, Warszawa 1995; A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, Universitas, Kraków 2001; M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, homini, Bydgoszcz 1997)

³ Na uwagę zasługuje praca oraz liczne artykuły Łaciaka (por. zwłaszcza P. Łaciak, *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*, Baran i Suszczyński, Kraków 2001) czy Lorenca (por. W. Lorenc., *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1994)

⁴ Wspomnieć w tym miejscu należy o kluczowej dla polskich badań nad myślą francuską pracy Małgorzaty Kowalskiej (por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, Aletheia, Warszawa 2001) oraz pracach Kruszelnickiego i Szabat (por. M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008; M. Szabat, *Inny. Źródło wiedzy. Możliwości etyki heterologicznej na tle wybranych koncepcji myślicieli francuskich XX i XXI wieku*, wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018)

⁵ Por. zwłaszcza artykuły Bielik-Robson poświęcone maranizmowi oraz kwestii daru (A. Bielik-Robson, *Świadek, ocalony, i maran w poetyce świadczenia Derridy*, „Teksty Drugie”, 2018, nr 3, s. 18-40; tenże, *Trujący prezent Jacques’a Derridy. Od krytyki do fenomenologii daru*, [w:] *Fenomen daru*, red. A. Grzegorzczak, J. Grad, R. Koschany, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004, s. 79-91)

⁶ Na gruncie literatury anglojęzycznej ostatnich kilkunastu lat, głównie za sprawą prac takich autorów jak Lawlor i Kates, widoczny jest wyraźny wzrost zainteresowania badaniami nad fenomenologicznym kontekstem dekonstrukcji (por. zwłaszcza: L. Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2002; . Kates, *Essentialn History. Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, Northwestern University Press, Evanston 2005)

uchwytuje warunek prawomocnej, powszechnie ważnej wiedzy stanowiący jego własny zasób. Omówię dwie wspomniane metaforyki na podstawie fragmentów „Krytyki czystego rozumu”, zaznaczając przy tym, że ekonomiczny i prawodawczy sposób rozumienia podmiotu właściwy jest również fenomenologii transcendentalnej. Następnie omawiam rozstrzygnięcia fenomenologii Husserla. Zdając sobie sprawę z szeregu kontrowersji i problemów związanych z krytyczną filozofią Husserla, skupiam się jedynie na nakreśleniu zasadniczych tez tej filozofii. Nie problematyzuję szeregu bardziej szczegółowych zagadnień związanych chociażby z prawomocnością fenomenologicznych redukcji, relacją między *a priori* formalnym oraz materialnym, czy szczegółowych rozstrzygnięć dotyczących fenomenologii genetycznej. Ponieważ rozdział stanowi jedynie przygotowawczą analizę transcendentalizmu, nie charakteryzuję w nim szczegółowo szeregu dróg do transcendentalnej fenomenologii. Zaznaczam jednak, że przedstawianym badaniom najbliższą jest droga przez ontologię, która podkreśla naukowość fenomenologii oraz jej emancypujący sens. Pokazuję, że transcendentalizm Husserla określa dającą się pomyśleć inność jako *a priori* możliwą do przyswojenia przez podmiot. Analizując fenomenologię Husserla, wskazuję za Łaciakiem i Judyckim na nieredukowalne rozdarcie między świadomością ukonstytuowaną a konstytuującą, które stanowić będzie punkt wyjścia dla analiz dekonstrukcji Derridańskiej.

Drugi rozdział opisuje wykładnię dekonstrukcji. W pierwszej części drugiego rozdziału przedstawiam dekonstrukcję jako stanowisko heterologiczne, tj. waloryzujące inność Innego jako niemożliwy do przyswojenia warunek zarazem możliwości i niemożliwości poznania. Nawiązuję do koncepcji autorstwa Gasche, zaznaczając przy tym, że stanowisko to nie wyjaśnia motywacji dekonstrukcji oraz nie dostarcza wykładni procesu dekonstrukcji. Pokazuję, że Gasche, rozważając dekonstrukcję na podstawie pojęcia infrastruktury, stabilizuje jej anarchiczne znaczenie. Wykazuję konieczność poszerzenia koncepcji zaproponowanej przez Gasche, omawiając wywłaszczeniowy charakter dekonstrukcji oraz jej retrospektywno-prospektywną temporalność. Przedstawiam również dekonstrukcję jako empiryczno-transcendentalne oraz ultrakrytyczne stanowisko. W drugiej części drugiego rozdziału pokazuję jak heterologia dekonstrukcyjna wykształca się w wykładni fenomenologii transcendentalnej. Część ta poświęcona jest niemal wyłącznie odczytaniu dwóch prac Jacques'a Derridy, tj. „Introduction” do Husserlowskiego „O pochodzeniu geometrii” oraz „Głosu i fenomenu”. Omawiam problematykę dekonstrukcji subiektywności transcendentalnej, zwłaszcza znanego z „Głosu i fenomenu” ujęcia formy obecności jako odniesionej ku śmierci partykularnej podmiotowości. Pokazuję, że dekonstrukcyjne odczytanie owego zagadnienia nie

jest wprost obwieszczeniem śmierci podmiotu ani autonomizacją prapisma. Wedle Derridy ukonstytuowanie idealnej formy obecności musi zakładać rozpad obecności faktycznej i aktualnej, co prowadzi nie tyle ku zanegowaniu podmiotu, ile raczej ku pomyśleniu owego podmiotu jako ustanawianego dzięki postawieniu go w stan permanentnego zakwestionowania. Dekonstrukcja, waloryzując ukonstytuowane, światowe momenty, uniemożliwia dokonanie trwałej i jednoznacznej refutacji sceptycyzmu. Sceptyczna chwiejność jest w dekonstrukcji warunkiem odpowiadającego na nią dyskursu transcendentnego. Ultrakrytyczność dekonstrukcji ujęta zostanie następnie jako otwartość na heterologicznie rozumianą powszechność. Rozdział kończę wskazaniem na możliwość interpretacji rozpoznawanej przez Derridę ambiwalencji dyskursu fenomenologii w języku filozofii Levinasa.

Trzeci rozdział poświęcony jest wykształceniu się dekonstrukcji jako stanowiska uznającego odpowiedzialność za Innego jako warunek tożsamości podmiotu. Przedstawiam filozofię Emmanuela Levinasa, omawiając ją jako dostarczającą przewodniego, etycznego sensu dekonstrukcji. Pokazuję, że Levinas, podobnie jak Derrida, silnie waloryzował krytyczne wątki fenomenologii transcendentnej. Krytyka ujęta jest przez Levinasa jako kondycja zdecentrowanego, odpowiadającego przed Innym podmiotu. Etyka jest w moim przekonaniu filozofią afirmującą konieczność dekonstrukcji swojego własnego języka. Wskazuję na ów dekonstrukcyjny charakter języka Levinasa, omawiając różnicę między „Całością i nieskończonością” oraz „Inaczej niż być lub ponad istotą”. Podczas gdy pierwsze ze wspomnianych dzieł rezerwuje dla podmiotu możliwość schronienia się przed Innym w domostwie, w drugim z nich nawiedzenie Innego zostaje uwewnętrznione. Podmiot „Inaczej niż być” opisywany jest przez Levinasa jako prześladowany i wygnany we własną wewnętrżność. Uwewnętrżnienie Innego w Tym Samym motywowane jest odpowiedzią na Derridiańską lekturę „Całości i nieskończoności”, stanowiącą zarazem afirmację i zakwestionowanie możliwości etyki Innego. Bardziej więc niż jakiegokolwiek tezy co do znaczenia Innego, etyczną otwartość na Innego poświadcza dynamika myślenia Levinasa. Pod tym względem etyka odpowiedzialności przeciwstawia się metafizycznej tradycji zachodu, zmierzającej ku wyłożeniu inności jako *a priori* oswojalnej. Język Levinasa, jako ulokowany na śladzie absolutnie Innego i odpowiedzialny za Bliźniego jako Innego, jest programowo niekoherentny. W „Inaczej niż być” Levinas eksplikuje niejednorodny sens języka na podstawie różnicy między an-archicznym Mówieniem a Powiedzianym, pozwalającym na tematyzację danej podmiotowości rzeczywistości. Mówienie jako skierowany w stronę Bliźniego, żywy język rozrywa każdą spójną narrację. Pomimo jednak bliskości rozstrzygnięć

Levinasa i Derridy pierwszy z myślicieli silnie waloryzuje kontekst żywej mowy, przeciwstawiając go pismu, które jego zdaniem stanowi narzędzie przemocy ontologicznej. O różnicy między etyką heterologiczną Levinasa a heterologią etyczną Derridy stanowi sposób interpretacji inności Innego. Dla Levinasa Inny jest Bliźnim danym w obecności jego twarzy. Derrida z kolei uznaje uprzywilejowanie twarzy za zbyt transcendentálny sposób myślenia. Odpowiedzialny podmiot dekonstrukcji sytuuje się od początku w wystawieniu na nieobecność pisma. Wykazuję, że w eseju „En ce moment même dans cet ouvrage me voici” Derrida interpretuje wcześniej rozpoznane warunkowanie obecności podmiotu przez ukonstytuowane pismo jako wezwanie do odpowiedzialności za marginalizowaną inność. Zaznaczam, że sytuując dekonstrukcję w kontekście etyki Levinasa możliwe jest sformułowanie pozatranscendentalnej interpretacji takich kwestii jak problem sceptycyzmu i jego refutacji, zakorzenienia jednostki w dziejowej wspólnoty, czy wreszcie różnicy między mową a pismem. Następnie przechodzę do omówienia późnych, wyraźnie już etycznych rozstrzygnięć Derridy. Przedstawiam kwestię odpowiedzialności, prawa oraz wydarzenia gościnności pokazując jak dzięki zakorzenieniu w języku Levinasowskim dekonstrukcja uzyskać może swój przewodni, heterologiczno-etyczny sens.

1. Transcendentalna filozofia krytyczna

W niniejszym rozdziale określę podstawowe założenia, charakter i konsekwencje transcendentalizmu. Rozdział służy określeniu kontekstu, w jakim omawiał będę posttranscendentalną myśl heterologiczną. Prezentowana interpretacja transcendentalizmu nie jest całościowym i wyczerpującym omówieniem tego szerokiego i płodnego nurtu filozoficznego. Zdając sobie sprawę z mnogości istniejących i możliwych odczytań myśli transcendentalnej, przedstawię jedynie interpretację wiążącą dla poglądów Derridy. Choć nie będę jeszcze bezpośrednio przytaczał rozstrzygnięć autora „Głosu i fenomenu”, prezentowana wykładnia myśli krytycznej zakorzeniona jest w jego stanowisku. Jest ona dwójako rozumianą antycypacją rozważań podejmowanych w dalszej części pracy. Po pierwsze transcendentalizm określony zostanie jako dyscyplina poszukująca ontologicznego gruntu wspólnego dla podmiotu poznającego oraz poznawanego bytu. Ów grunt możliwy jest do ustanowienia dzięki wyniesieniu subiektywności do roli suwerena zdolnego przyswajać świat i panować nad nim. Suwerenność ta z kolei określona zostanie poprzez wskazanie na jedność metafizyki ekonomicznej oraz prawodawczej. Podmiot panuje nad światem, ponieważ zdolny jest on przyswajać go, ustanawiając powszechnie obowiązujące prawa. Wspomniana jedność kwestionowana jest w ramach dekonstrukcyjnego stanowiska heterologicznego. Jednym z najważniejszych punktów heterologii jest bowiem przekonanie o niemożności poznawczego dotarcia do absolutnie przejrzystej i czystej podstawy wiedzy oraz wzięcie tej niemożności za warunkującą pole podstawy. Drugą stroną wspomnianej antycypacji rozważań heterologicznych jest pokazanie, że motywy umożliwiające przekroczenie filozofii krytycznej są możliwe do zidentyfikowania na gruncie rozstrzygnięć tej filozofii rozstrzygnięcia tej filozofii. W tym kontekście heterologię można ująć jako pozatranscendentalną radykalizację krytycznego nastawienia transcendentalizmu. Przedstawienie filozofii transcendentalnej służy przedstawieniu afirmatywno-kwestionującego znaczenia myśli heterologicznej.

Skupię się niemal wyłącznie na dwóch filozofach transcendentalnych, mianowicie na Edmundzie Husserlu oraz Immanuelu Kancie. Odczytanie myśli krytycznej jako metafizyki obecności pociągać będzie za sobą waloryzację fenomenologicznego modelu transcendentalizmu. To bowiem w ramach fenomenologii potwierdzony zostaje prymat obecności względem innych modusów czasowych. Dlatego też to pierwszemu z wymienionych myślicieli poświęcę najwięcej uwagi, ujmując jednocześnie transcendentalizm Husserlowski jako pogłębienie pytań Kantowskich. Moim celem nie jest całościowe przedstawienie różnic

między Kantowskim transcendentalizmem a fenomenologią. Przeprowadzane rozważania mają znacznie skromniejszy charakter. Kantowska krytyka zostanie omówiona jedynie w celu nakreślenia zasadniczego transcendentalno-krytycznego sposobu myślenia. Transcendentalizm fenomenologiczny zaś zostanie zinterpretowany, zgodnie z deklaracjami Husserla jako dyscyplina, która dzięki radykalizacji nastawienia krytycznego przekształca i odnawia poznawcze ambicje filozofii zachodniej. Radykalizacja ta polega na postawieniu problemu konstytucji bytu zewnętrznego w świadomości. Krytyka nie służy u Husserla ograniczeniu filozoficzno-ontologicznych rozważań, lecz otwarciu możliwości przebadania całości związków konstytucji bytu. Formułując postulat redukcji transcendentalnej, fenomenologia tematyzuje przestrzeń niedostępną dla Kantowskiego modelu krytyki. Z perspektywy fenomenologii statyczno-formalny transcendentalizm Kanta lokuje się nadal na poziomie naiwnych, „światowych” rozważań.

1.1. Transcendentalizm jako stanowisko filozoficzne

Zdaniem Marka Siemka transcendentalizm jest stanowiskiem, które nie może zostać zredukowane do horyzontu myślowego określonego przez filozofie przedtranscendentalne⁷. Kantowska krytyka jest teoretycznym badaniem niesprowadzalnym do żadnej znanej uprzednio formy dociekań filozoficznych. Transcendentalizm przekształca dotychczasowy sposób stawiania problemów filozoficznych. Formułując pytania o byt, poznanie i człowieka w sposób dotychczas nieznan, krytyka transcendentalna jest wydarzeniem bez precedensu w dziejach filozofii zachodniej. Realizując rygorystyczny namysł nad możliwością i granicami dyskursu filozoficznego jest ona dyscypliną określającą cel i status nie tylko samego badania transcendentalnego, ale również filozofii jako takiej.

Przekroczenie i przekształcenie przedkrytycznego horyzontu myślowego możliwe jest dzięki wyodrębnieniu przedmiotu dociekań filozofii krytycznej. Zgodnie ze słowami „Wstępu” do wydania B „Krytyki czystego rozumu” poznanie transcendentalne określone jest jako: „[...] wszelkie poznanie, które zajmuje się ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”⁸. Choć określenie to nie

⁷ M. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, [w:] tenże, *Filozofia, dialektyka rzeczywistość*, PIW, Warszawa 1982.

⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, ANTYK, Kęty 2001, s. 68. W kwestii szczegółowej analizy poznania transcendentalnego u Kanta por. A. Banaszkiewicz, *Kantowskie pojęcie poznania transcendentalnego*, [w:] *Idea transcendentalizmu*, red. P. Parusztowicz, M. Soina, IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 9-30.

może być w całości uznane za w pełni prawomocne w odniesieniu do każdego z modeli transcendentalnej filozofii krytycznej (w przypadku fenomenologii transcendentalnej celem dociekań nie jest wydobywanie formalnych warunków możliwości poznania w ramach dedukcji transcendentalnej, lecz refleksyjne cofnięcie się do materialnie określonej struktury ego monady) przytoczona definicja wskazuje na dwa momenty, które zachowują ważność także w przypadku fenomenologicznego transcendentalizmu. Pierwszym z nich jest określenie transcendentalizmu jako poznania poznania. Transcendentalizm bada możliwość poznania bytu. Poznanie transcendentalne ma charakter autoreferencyjny. Umożliwia ono wyłożenie warunków możliwości wszelkiej wiedzy. Filozofia krytyczna opiera się na dystynkcji między bezpośrednim, przedmiotowo ważnym poznaniem świata (tj. poznaniem epistemiczno-ontycznym) a uzasadniającym możliwość wszelkiej wiedzy poznaniem transcendentalnym (epistemologiczno-ontologicznym). Drugim momentem, na który wskazuje Kantowska definicja, jest aprioryczność warunków poznania. Myśl krytyczna poszukuje warunków poznania ważnych dla każdej istoty rozumnej oraz niezależnych od wszelkich względnych czy partykularnych momentów. Poznanie transcendentalne jest zatem aktem autoreferencyjnego wydobywania warunków możliwości aktywności poznawczej. Głównym obiektem poznania transcendentalnego nie są wszelkie ponadempiryczne przedmioty czy relacje, lecz jedynie te struktury, które czynią możliwym prawomocne poznanie. Filozofia krytyczna nie rozważa bezpośrednio na przykład przedmiotów matematyki, lecz jedynie ich możliwość. W tym sensie tematem myśli krytycznej jest wszelka możliwa wiedza. To od rozstrzygnięć filozofii krytycznej zależy status i prawomocność wszelkich twierdzeń nauk empirycznych i matematycznych.

Podstawowym problemem transcendentalizmu jest zatem problem możliwej wiedzy. Nie idzie jednak o empiryczną genezę poznania przedmiotów w świecie, lecz o odkrycie warunków racjonalności. Myśl krytyczna ustanawia różnicę między poziomem ontycznym a transcendentalnym, uzasadniając ją przekonaniem o niemożności wyprowadzenia fundamentalnych struktur ontologicznych z tego, co empiryczne. Na jakiej jednak podstawie dochodzi do owego odróżnienia? Podstawą odgraniczenia od siebie dwóch omawianych poziomów jest możliwość samouprawomocnienia też o charakterze transcendentalnym. Stanowisko transcendentalne utrzymuje, że ponieważ na poziomie empirycznym podmiot ma do czynienia z tym, co zróżnicowane i jednostkowe, niemożliwe jest ugruntowanie na empirii struktur wspólnych wszelkiej możliwej do pomyślenia istocie rozumnej. Z materiału empirycznego uzyskać można co najwyżej wiedzę dotyczącą jednostkowych obiektów

i zdarzeń. Niemożliwe jest podniesienie empirycznej wiedzy do rangi bezwzględnie uniwersalnego prawa, którego zakres obowiązywania nie byłby ograniczony partykularnością empirii. Czysto empiryczna teoria poznania nie jest w stanie wyjaśnić możliwości uniwersalnej wiedzy, sprowadzając ją do generalizacji empirycznych lub do psychologicznie pojętych procesów myślowych. Jednak, aby móc orzekać o przedmiotach doświadczenia oraz konstruować dotyczące ich spójne teorie, na poziomie empirycznym założyć należy warunkujące, aprioryczne struktury poznania. Teza empirycznej teorii, zgodnie z którą wszelka możliwa uniwersalna wiedza jest jedynie uogólnieniem danych empirycznych, jest wewnętrznie sprzeczna, ponieważ przekracza granice, o których orzeka. Innymi słowy, stanowisko transcendentalne pokazuje, że wywodzenie podstaw poznania z empirii popada w paradoks sceptycyzmu, który głosi uniwersalną tezę o niemożności utrzymywania uniwersalnych tez. Empiryzm nie może wyjaśnić, w jaki sposób dochodzi do ustanowienia możliwości prawomocnej wiedzy, ponieważ sam uprzednio milcząco zakłada to, co rzekomo kwestionuje⁹. Ta konkluzja, wedle transcendentalistów przemawia za koniecznością podjęcia badań nad podstawą poznania niezależną od przypadkowego, ukonstytuowanego świata.

Kolejną naiwnością przedkrytycznych stanowisk jest brak eksplikacji możliwości poznawczego ujęcia świata zewnętrznego w stosunku do podmiotu. Brak ten, według Siemka, charakterystyczny jest zwłaszcza dla nowożytnych filozofii teoriopoznawczych. W ramach tych stanowisk pytano zazwyczaj o to, jakie metody mogą zapewnić podmiotowi poznanie rzeczywistości znajdującej się na zewnątrz niego, nie dociekając warunków, na podstawie których podział na zewnętrzny świat i samoświadomy podmiot jest możliwy do pomyślenia. Tym samym przedkrytyczne stanowiska nie wyjaśniają właściwie, jak możliwe jest danie i pomyślenie przedmiotu doświadczenia. Naiwność tę podzielała spekulatywna metafizyka, która, posługując się pojęciami, nie uzasadniała wprzódy, czy pojęciom tym może cokolwiek odpowiadać, rozciągając poznanie rozumowe poza granice doświadczenia. Filozofia transcendentalna sytuuje się pomiędzy empiryzmem a metafizycznym dogmatyzmem. Obie z tych dyscyplin nie rozświetlały możliwości konceptualizacji przedmiotu swoich badań, co skutkowało popadnięciem w naiwność. Wspólny im był zatem brak namysłu nad własnymi możliwościami.

Problemem transcendentalizmu jest zatem pytanie o wiedzę w kontekście fundamentalnych struktur umożliwiających pomyślenie podmiotowo-przedmiotowego

⁹ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga I*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 68-71.

podziału. W przeciwieństwie do empiryzmu transcendentalizm określać ma granice prawomocnego użytku pojęć. Namysł nad własnymi granicami zabezpiecza poznanie transcendentalne przed popadnięciem w skutkującą sceptycyzmem, aporię autoreferencyjnego zastosowania pojęć o ograniczonej prawomocności. Jednocześnie transcendentalizm nie prowadzi do dogmatyzmu metafizycznego, wykazując, że aprioryczne struktury czynią możliwym poznanie na poziomie empirycznym. W ramach transcendentalizmu i tematyzowanych na jego gruncie, uprzednich w stosunku do świata empirycznego warunków poznania, zostaje przedstawiony zakres i sposób obowiązywania twierdzeń właściwych naukom regionalnym. Poznanie transcendentalnych, apriorycznych struktur nie służy odrzuceniu poznania empirycznego, lecz ugruntowaniu go i wytyczeniu właściwych mu granic.

Transcendentalizm jest teorią tematyzującą metapoziom warunków możliwości przedmiotowo ważnej wiedzy. Krytyka transcendentalna uzasadniać ma możliwość wszelkich nauk. Wszystkie inne dyscypliny, zarówno należące do nauk ścisłych, jak i te filozoficzne takie jak etyka czy ontologia danego regionu bytu swoją podstawę czerpać muszą z odkrytych w ramach transcendentalizmu struktur. Transcendentalizm jest zatem nauką nauk, poznaniem poznania, które dostarcza podstaw wszelkim dyscyplinom regionalnym. O ile nauki epistemiczne uzależnione są od odkrywanej przez transcendentalizm podstawy ich możliwości, podstawa samego transcendentalizmu nie jest odkrywana przez jakąś inną, bardziej podstawową od samego transcendentalizmu dyscyplinę. Odgraniczenie od innych dyscyplin ma charakter asymetryczny zarówno na poziomie przedmiotu dociekań, jak i samej teorii. Dokonanie tak rozumianego, asymetrycznego podziału na instancję krytykującą i przestrzeń krytykowaną jest, jak przypominają Heidegger¹⁰ i Jean Luc-Nancy¹¹, zadaniem krytyki. Krytykować oznacza w tym kontekście rozstrzygać i osądzać z pozycji przekraczającej to, co krytykowane. W tym rozumieniu krytyka nie jest jedynie negatywnym wskazaniem błędów czy niespójności w przedmiocie krytyki, lecz ma charakter na wskroś pozytywnego ustanowienia przestrzeni wyniesionej ponad to, co krytykowane. Innymi słowy, negatywny moment odgraniczenia od zakorzeniony jest w uprzednim względem niego nakreśleniu niezależnej przestrzeni dociekań. Ustanowienie tej przestrzeni możliwe jest dzięki metodom i kryteriom uniezależniającym instancję krytykującą. Wynosząc poznanie transcendentalne jako dociekające warunku możliwości poznania, transcendentalizm dokonuje aktu krytyki wszelkiej

¹⁰M. Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*, tłum. J. Mizera, wyd. Aletheia, Warszawa 2001, s. 111- 113.

¹¹ Por. Jean Luc-Nancy, *Critique, crise, cri (unser Zeitalter ist nicht mehr das eigentliche Zeitalter der Kritik)*, diacritik.com, <https://diacritik.com/2016/05/13/jean-luc-nancy-critique-crise-cri-unser-zeitalter-ist-nicht-mehr-das-eigentliche-zeitalter-der-kritik/>.

możliwej wiedzy. Nie jest on ograniczony do żadnego regionu bytu, lecz wyjaśniać ma możliwość inteligibilności, tj. zrozumiałości bytu jako bytu¹². Transcendentalizm ująć można jako filozofię krytyczną *par excellence*. Jak zauważa Siemek, „krytyka poznania nie jest dla Kanta działem filozofii, lecz filozofią *toutcourt*”¹³. Transcendentalizm nie jest krytyką filozoficzną, lecz właśnie filozofią krytyczną tj. filozofią, która poszukując źródeł racjonalności, całościowo ujmuje i przekształca sposób filozoficznego namysłu.

Aby przybliżyć krytyczny charakter transcendentalizmu, omówię zasadnicze tezy Kantowskiej krytyki poznania. Omówienie transcendentalizmu Kantowskiego pozwoli na sformułowanie interpretacji filozofii krytycznej, w ramach której wydobyte zostaną trzy momenty konstytutywne dla transcendentalizmu. Każdy z tych momentów odznaczać będzie się autonomicznym oraz ponadempirycznym znaczeniem. Na podstawie wspomnianej trzypoziomowej wykładni transcendentalizmu przedstawię następnie program fenomenologii jako nauki radykalnie krytycznej.

1.2. Transcendentalizm Kantowski

Kantowski transcendentalizm rozważa formalne warunki ważności poznania. Kant rozumie poznanie dyskursywnie. Polega ono bowiem na formułowaniu prawomocnych (tj. przedmiotowo ważnych) sądów. Rozważając zatem warunki możliwego poznania, Kant pyta o możliwość formułowania sądów. Od strony gramatycznej transcendentalizm Kantowski waloryzuje wypowiedź w formie trzeciej osoby liczby pojedynczej czasu teraźniejszego trybu oznajmującego. Jak wiadomo, głównym tematem „Krytyki czystego rozumu” jest możliwość formułowania sądów syntetycznych *a priori*, tj. sądów, które będąc jednocześnie niezależne od

¹² Tak sformułowany cel transcendentalizmu może rodzić wątpliwości co do zbyt daleko idącej ontologizacji myśli Kantowskiej i pokantowskiej. Zagadnienie to jest oczywiście przedmiotem szeregu sporów, których w niniejszej pracy nie jestem w stanie uwzględnić. Warto nadmienić jednak, że w określającej filozofię transcendentalną tezie o tożsamości warunków konstytucji poznania i ustanowienia rzeczy tkwi już możliwość ontologicznej interpretacji. Na tę możliwość zwraca uwagę Maciejczak pisząc: „Przeświadczenie, że przedmiot nie może być dany poza relacją poznawania doprowadziło do ścisłego splecenia ontologii z teorią poznania, przedmiotów poznania i aktów poznania” (por. M. Maciejczak, *Jedność systemowa w „Krytyce czystego rozumu” Immanuela Kanta*, [w:] *Idea transcendentalizmu*, dz. cyt., s. 31-32) w niniejszej pracy nie rozstrzygam na ile prawomocne jest ujęcie samej myśli transcendentalnej jako ontologii. Przyjmuje ją jako wiążącą dla Derridańskiej, poheideggerowskiej interpretacji filozofii nowożytnej jako waloryzującej obecność podmiotu dla siebie. Dla samego Derridy, idącego śladem Heideggera, właśnie ze względu na wspomniane wyżej uprzywilejowanie relacji poznawczej pozwalającej myśleć byt jako z góry odniesiony do władz poznawczych podmiotu, transcendentalizm może być wykładany jako pewnego rodzaju ontologia.

¹³ M. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, dz. cyt., s. 66.

doświadczenia, nie są jednocześnie rozwinięciem treści zawartej w podmiocie sądu, lecz orzekają więcej, niż jest zawarte w podmiocie. Sądy te w przekonaniu Kanta leżą u podstaw zarówno zmatematyzowanego przyrodoznawstwa, jak i metafizyki jako naczelne zasady tychże nauk.

Pytanie o warunki prawomocnej wiedzy dotyczy z jednej strony warunków dania przedmiotu, z drugiej zaś możliwości jego pomyślenia. Pierwsze z nich opisuje estetyka transcendentalna, drugie natomiast analityka transcendentalna. Estetyka transcendentalna zajmuje się receptywnością właściwą rozumnej istocie skończonej, analityka transcendentalna natomiast dotyczy samorzutnej aktywności intelektu. Warunkiem receptywności są czas i przestrzeń rozumiane jako aprioryczne formy oglądu. Ani czas, ani przestrzeń nie mogą, zdaniem Kanta, być wywiedzione z doświadczenia, ponieważ wszelkie możliwe do pomyślenia doświadczenie musi już *a priori* zakładać czas i przestrzeń. Są one czystymi, apriorycznymi zmysłowymi oglądami. Jak słusznie zauważa Pawłowski, komentując pierwszą z Kantowskich „Krytyk”: „Zmysłowość okazuje się ograniczona podwójnie. Z jednej strony przez nagą faktyczność odbieranych przez zmysły wrażeń, z drugiej w sposób transcendentalny jako uwarunkowana swoimi dwiema formami”¹⁴. Przestrzeń określana jest przez Kanta jako zmysł zewnętrzny tj. dotyczący istniejących w świecie zjawisk. Czas natomiast jako zmysł wewnętrzny określa sam stosunek przedstawień. Ponieważ wszelkie zjawiska są czymś danym podmiotowi w przedstawieniach, nie wszystkie zaś dane są jako coś zewnętrznego, czas stanowi warunek wszelkiej zmysłowości, podczas gdy przestrzeń obejmuje jedynie zjawiska zewnętrzne. Zarówno czas, jak i przestrzeń są jednocześnie idealne transcendentalnie i realne empirycznie. Idealność transcendentalna oznacza, że czas i przestrzeń nie są ani własnościami samych rzeczy, ani rzeczami samymi, lecz właśnie formami naszego oglądu zjawisk. Czas i przestrzeń bez odniesienia do przedmiotu doświadczenia są niczym. Zgodnie z zawartym w „Krytyce czystego rozumu” podziałem znaczeń pojęcia nicości czas i przestrzeń są pustą naocznością bez przedmiotu (*ens imaginarium*)¹⁵. Jednak, ponieważ są to formy o charakterze powszechnym, zachowują one ważność w odniesieniu do wszelkich możliwych przedmiotów zmysłowych. Stąd właśnie ich empiryczna realność.

Dodane do wydania B „Krytyki czystego rozumu” transcendentalne omówienie czasu i przestrzeni wykazuje ponadto, że czas i przestrzeń są warunkami matematycznych sądów syntetycznych. Fakt, że te same formy pełnią funkcję warunku receptywności zjawisk oraz

¹⁴ M. Pawłowski, o *granicach poznania metafizycznie i einzycyfatem*, PWN 2021, s. 30

¹⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 290.

sądów matematyki, prowadzi do dwóch zasadniczych wniosków¹⁶. Z jednej strony, każde dane nam zjawisko jest możliwe do ujęcia w ramach matematycznej konceptualizacji. Nie może być nam dana w zmysłach żadna różnorodność niedająca się ująć w matematycznie określonych stosunkach. Z drugiej natomiast strony, same matematyczne relacje muszą dać się unaocznić w świecie zjawisk. Analiza relacji matematycznych na podstawie danego zmysłem przykładu tychże relacji jest możliwa dzięki apriorycznym formom oglądu. Sądy matematyczne zachowują jednocześnie swoją powszechną ważność i odniesienie do przedmiotów możliwego doświadczenia. Udostępniona dzięki zmysłom różnorodność jest predyskursywna. Czysty ogląd nie wystarcza do utworzenia prawomocnego sądu. Zmysły, zdaniem Kanta, nie mogą bowiem wydawać żadnych sądów¹⁷. W naoczności zmysłowej jedynie dana jest nam różnorodność, której zsyntezowanie możliwe jest dzięki intelektowi.

Możliwość pomyślenia przedmiotu doświadczenia warunkowana jest przez intelekt. Kategorie czystego intelektu mają charakter aprioryczny i stały. Oznacza to, że są one niezależne od doświadczenia, niemożliwe do wyprowadzenia z niego oraz nie podlegają żadnej temporalnej modyfikacji. Aby uzasadnić możliwość zastosowania pojęć do przedmiotów, Kant przeprowadza procedurę dedukcji transcendentальной. Przez dedukcję transcendentálną rozumieć należy nie dedukcję logiczną, lecz dedukcję prawniczą, zadającą pytanie o to, co należy się z prawa (*quid juris*). Pojęcia intelektu postawione są przed trybunałem rozumu, który rozstrzygnąć ma zakres prawomocności zastosowania pojęć intelektu. Kant pyta, jak kategorie intelektu mogą *a priori* odnosić się do przedmiotów doświadczenia. W rezultacie dedukcji transcendentальной okazuje się, że kategorie umożliwiają pomyślenie przedmiotu doświadczenia. Powiązanie różnorodnych przedstawień w jeden, tożsamy przedmiot doświadczenia jest dziełem samorzutnego intelektu. Wszystkie poszczególne przedstawienia syntezowane są przez spontaniczny intelekt. Samorzutność intelektu jako warunek możliwości syntezy przedstawień musi być jednak możliwa jeszcze przed jakąkolwiek empiryczną syntezą.

Ugruntowanie samorzutności intelektu Kant odnajduje w syntetycznej jedności apercepcji. Transcendentálna jedność apercepcji jest przedstawieniem możliwości jednoczenia przedstawień. Każdemu możliwemu przedstawieniu, czy to zmysłowemu, czy intelektualnemu musi móc towarzyszyć jedność samoświadomości podmiotu transcendentálního. Przedstawienie jedności transcendentальной samoświadomości „Ja myślę” wyprzedza wszelkie inne przedstawienia. Wszystkie możliwe przedstawienia, aby zostać zsyntezowane, muszą móc

¹⁶ Por. A. Banaszkiwicz, *Kantowskie pojęcie poznania transcendentálního*, dz. cyt., s. 26-27.

¹⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 291.

należć do jednego, tożsamego ze sobą podmiotu. Tożsamość samoświadomego podmiotu transcendentalnego warunkuje możliwość przedmiotowej prawomocności pojęć. Sama jedność „Ja myślę” jest apercpcją czystą, pierwotną i nieuwarunkowaną. Czystość apercpcji oznacza jej niezależność od świata empirycznego, pierwotność wskazuje na jej warunkujący charakter, a nieuwarunkowanie oznacza, że jedność apercpcji odniesiona jest jedynie do samej siebie. Syntetyczna jedność apercpcji nie może być zatem wyprowadzona z żadnego innego przedstawienia. Kant określa ją mianem „najwyższej zasady ludzkiego poznania”¹⁸.

Ponieważ syntetyczna jedność apercpcji umożliwia wiązanie różnych przedstawień, tylko zakładając tożsamość „Ja myślę” możliwe jest pojęcie przedmiotu. Jeszcze przed jakimkolwiek doświadczeniem Ja transcendentalne musi móc zsyntetyzować przedstawienia w przedmiot doświadczenia. Transcendentalna jedność apercpcji warunkuje przedmiotową ważność sądu. Zsyntezowany przez intelekt jeszcze przed jakimkolwiek partykularnym doświadczeniem przedmiot nazywa Kant „transcendentalnym przedmiotem X”. Samorzutny intelekt antycypuje formę możliwego doświadczenia. Przedmiot transcendentalny jest według Kanta „całkowicie nieokreśloną myślą o czymś w ogóle”¹⁹. Ponieważ ów przedmiot przed doświadczeniem nie jest w żaden sposób wypełniony treściowo, lecz odgrywa rolę jedynie intelektualnej formy przedmiotu doświadczenia, na podstawie intelektu niemożliwe jest uzyskanie żadnych prawomocnych poznań. Intelektualne, czyste, niezależne od doświadczenia poznanie nie jest prawomocne. Przedmiot transcendentalny może być zatem noumenem jedynie w sensie negatywnym, tj. rzeczą „[...] wziętą pod uwagę tylko o tyle, o ile nie jest przedmiotem naszej zmysłowej naoczności [...]”²⁰. Tak rozumiany noumen jest, zdaniem Kanta, pojęciem granicznym. Określa on granice naszych, ludzkich możliwości poznawczych. Aprioryczne warunki możliwości poznania okazują się zatem jednocześnie granicami tegoż poznania. Intelekt sam z siebie niezdolny do unaocznienia przedmiotu doświadczenia musi materiał swojej syntezy czerpać ze zmysłów. Nie rozważa on rzeczy samych w sobie, lecz syntezuje jedynie różnorodność daną nam przez zmysły. Ludzkie poznanie jest zdane na odbiorczość. Ta transcendentalna konieczność odbiorczości określa jednocześnie skończoność ludzkiego poznania. Możliwa do wyobrażenia nieskończona inteligencja boska nie potrzebowałaby odbiorczości zmysłowej dysponując naocznością intelektualną samorzutnie, wytwarzającą przedmiot poznania.

¹⁸ Tamże, s. 157.

¹⁹ Tamże, s. 265.

²⁰ Tamże, s. 267.

Ponieważ intelekt jest jedynie możliwą formą syntezy przedstawień, struktury możliwej wiedzy mają w ramach Kantowskiego transcendentalizmu charakter formalno-podmiotowy²¹. Podmiotowy sens warunków możliwości poznania oznacza, że wszelkie przedstawienie musi być odniesione do transcendentalnej jedności apercpcji. Teza, że ważność przedmiotowa uwarunkowana jest odniesieniem do syntetycznej jedności apercpcji, doskonale obrazuje przewrót kopernikański wyrażający się w przekonaniu, że „[...] nie możemy sobie niczego przedstawić jako powiązanego w przedmiocie, nie powiązawszy go uprzednio sami”²².

Wraz z odkryciem transcendentalnej jedności apercpcji jako najwyższej zasady ludzkiego doświadczenia ugruntowuje Kant prymat tego, co własne i tożsame nad zewnętrżnością i różnorodnością. Ugruntowanie to ma dwojaki charakter. Po pierwsze, odnosi się ono do możliwych przedmiotów doświadczenia jako warunkowanych przez struktury skończonego podmiotu transcendentalnego. Po drugie natomiast, wykazuje ono nieuwarunkowany status apercpcji transcedentalnej. Pierwszy z wymienionych aspektów pokazuje, że wszelki byt zewnętrzny w stosunku do świadomości musi być czymś możliwym do unaocznienia w zmysłach oraz możliwym do pomyślenia przez intelekt. Przeprowadzenie słynnego podziału na rzecz samą w sobie i zjawisko pozwala wykazać, że możliwy do poznania byt musi z góry być czymś dla świadomości. W ten sposób możliwe jest bowiem orzekanie czegokolwiek o bycie. Możliwość konstytucji przedmiotu poznania ma oczywiście charakter aprioryczny. Jeszcze przed jakimkolwiek partykularnym doświadczeniem rzeczy istniejącej empirycznie w świecie rzecz ta musi być ustanowiona jako możliwa do poznania przez podmiot. Wedle określenia Heideggera możliwy przedmiot poznania jest czymś z góry przedstawionym świadomości. Pierwszy człon słowa „przedmiot” wskazuje na receptywność ludzkiego poznania. Drugi człon określa samorzutność intelektu jako tego, co „stawia” przedmiot poznania przed świadomością. Przed-miot jest wy-stawiony jako możliwy do uchwycenia przez podmiot. Ten pozycjonalność struktur transcendentalnych ustanawia możliwy byt jako to, co jest możliwe do przyswojenia dla podmiotu. Kantowskie przedstawienie, według Heideggera, oznacza „[...] sprowadzać coś przed siebie i mieć przed sobą, mieć coś ze względu na siebie jako podmiot, pozyskiwać sobie, mieć jako prezentujące się: *re-praesentare*”²³. Byt jest z góry czymś, co podmiotowość może posiadać. Leży on w horyzoncie możliwego posiadania przez świadomość. Każdy możliwy przedmiot warunkowany jest przez nieuwarunkowaną, syntetyczną jedność apercpcji. Możliwe przedstawienie musi przynależeć

²¹ Por. A. Banaszkiwicz, *Kantowskie pojęcie poznania transcendentalnego*, dz. cyt., s. 19.

²² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 154.

²³ M. Heidegger, *Pytanie o rzecz*, dz. cyt., s. 126.

do Ja. W przeciwnym razie, jak zauważa Kant, „byłoby coś we mnie przedstawione, co by nie było pomyślane”²⁴. Podmiot transcendentalny ujęty jako zasada syntezy przedstawień jest zabezpieczony przed jakąkolwiek innością, która mogłaby naruszyć jego byt. Żadne przedstawienie nie może się pojawić poza jego tożsamością rozumianą jako władza syntezy przedstawień, nic nie może wdrzeć się do bez wnętrza podmiotu bez jego wiedzy. Podmiot transcendentalny ugruntowany jest jako suwerenny prawodawca świata.

Kantowska krytyka transcendentalna, zawężając pole możliwej wiedzy do doświadczenia, dokonuje podziału na dwie suwerenne, niepodlegające wpływom zewnętrznym dziedziny. Są to: intelekt jako dziedzina prawodawcza pojęć przyrody oraz rozum jako prawodawcza dziedzina praktyczna. Ponieważ pojęcia rozumowe nie odnoszą się do doświadczenia, rozum może być prawodawczy jedynie praktycznie, tj. w odniesieniu do celów ludzkich działań.

Już ten krótki i z konieczności pobieżny opis Kantowskiego transcendentalizmu wskazuje na problem, z jakim przyszło się borykać następcom myśliciela z Królewca. Zostawił on bowiem po sobie filozofię pełną niezmediatyzowanych dystynkcji, które usiłowano na różne sposoby ujednoczyć. Do najważniejszych z tych dystynkcji zaliczyć można podział na zjawisko i rzecz samą w sobie, transcendentalną formę i empiryczną treść zmysłową, czy podział na rozum teoretyczny i praktyczny. Teksty Kanta obfitują w szereg tak zwanych spekulatywnych zarodków, które mogą sugerować możliwość ujednoczenia Kantowskiej konstrukcji²⁵. Za jeden z takich momentów uznany może być chociażby Kantowski schematyzm transcendentalny²⁶, uzgadniający receptywność zmysłowości z samorzutnością intelektu. Pokantowski idealizm niemiecki szeroko zajmował się rozwijaniem tych miejsc Kantowskiej filozofii.

1.3. Trójczłonowa charakterystyka transcendentalizmu

Przedstawiona charakterystyka Kantowskiego transcendentalizmu pozwala określić właściwy filozofii krytycznej sposób tematyzacji warunków możliwości poznania. Podejmowana w tym miejscu problematyka odnosi się również do Husserłowskiego modelu transcendentalizmu. Wytworzoną przez transcendentalizm przestrzeń teoretyczną ująć można

²⁴ i Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 155.

²⁵ w kwestii szerszego omówienia wspomnianego zagadnienia por. R. Gasche, *The Tain of the Mirror*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1997, s. 23-34.

²⁶ w kwestii omówienia zagadnienia schematyzmu transcendentalnego u Kanta por. M. Maciejczak, *Jedność systemowa w „Krytyce czystego rozumu” Immanuela Kanta*, d. cyt., s. 36-39.

na podstawie trzech wzajemnie nierozłącznych momentów strukturalnych. Mowa o ontologii podmiotowości transcendentalnej; metodzie i procedurze poznania transcendentalnego; oraz o całościowej autointerpretacji dyskursów transcendentalnych. Każdy z tych momentów odgraniczony jest ściśle od pola rozważań epistemicznych. i tak podmiotowość transcendentalna, jako nieuwarunkowana podstawa poznania odróżniona zostaje od włączonego w świat, epistemicznego podmiotu, będącego przedmiotem analiz psychologii czy przedkrytycznej teorii poznania, poznanie transcendentalne, jako zwracające się ku apriorycznym warunkom możliwej wiedzy, odróżnione zostaje od poznania charakterystycznego dla wszelkich dyscyplin regionalnych, z kolei autointerpretacja dyskursu transcendentalnego, możliwa dzięki zwrotnemu wyłożeniu poznania transcendentalnego z perspektywy ontologicznych warunków możliwości, odróżnia transcendentalizm jako dyscyplinę samougruntowaną od rozważań naiwnych. Wspomniane odróżnienie od pola naiwnych dociekań możliwe jest poprzez wyznaczenie właściwej przestrzeni rozważań transcendentalnych. Autonomiczność każdego ze wspomnianych momentów określa możliwość odróżnienia od ich naiwnych odpowiedników. Takie określenie transcendentalizmu odpowiada Heideggerowskiej wykładni krytyki zakorzenionej w greckim słowie *krinein*, które oznacza: dzielić, rozróżniać, osądzać, decydować. Krytyka transcendentalna jest pozytywnym zadaniem zarysowania granic rozumu wewnątrz, których może on w sposób prawomocny rozstrzygać²⁷.

Wspomniane zarysowanie granic rozumu opiera się na autoreferencyjnym charakterze każdego z trzech wymienionych wyżej momentów myślenia transcendentalnego. Transcendentalizm określić można za Rudolphem Gasche jako filozofię refleksji, tj. jako stanowisko, wedle którego samoodniesienie wyprzedza i umożliwia referencję do świata zewnętrznego²⁸. Transcendentalna refleksyjność może być ujęta na trzech wyżej określonych poziomach. W pierwszym wypadku mówić można o samoodności podmiotowości transcendentalnej. Tak rozumiana refleksja nie jest żadną metodą ani operacją poznawczą, lecz pierwotną charakterystyką warunkującego poznanie, samoświadomego podmiotu. Na gruncie drugiego z opisywanych znaczeń refleksyjności mówić można o uchwyceniu samoodności ustrukturyzowanej podmiotowości. Refleksja transcendentalna jest procedurą samozwrotnego poznania przez podmiot własnego ukształtowania. Jest ona poznaniem poznani odróżnionym od poznania naiwnego. Na gruncie trzeciego z sensów autoreferencyjności mówić można

²⁷ M. Heidegger, *Pytanie o rzecz*, dz. cyt., s. 111.

²⁸ R. Gasche, *The Tain of the Mirror*, dz. cyt., s. 16.

o całościowej autointerpretacji zadania, sensu i celu krytyki transcendentalnej z perspektywy jej wyników. W autointerpretacji transcendentalizmu następuje uzgodnienie ze sobą pozostałych dwóch momentów oraz ugruntowanie krytyki jako odróżnienia autonomii zarówno dyskursu filozoficznego, jak i samej podmiotowości. Dopiero z punktu widzenia owej całościowej autointerpretacji transcendentalizmu możliwe jest wyłożenie różnicy nie tylko między poznaniem regionalnym a transcendentalnym, lecz między transcendentalizmem jako radykalnie krytyczną i ugruntowaną dyscypliną a pozostałymi naukami.

Podmiot tematyzowany przez filozofię refleksji ustanowiony jest jako jednostka pierwotnie samoodnośna. Refleksyjne, przedteoretyczne skierowanie się podmiotu ku samemu sobie pełni rolę warunku możliwości przedmiotowo ważnej wiedzy. Odniesiony do samego siebie podmiot jest jednostką pierwotnie autonomiczną i nieuwarunkowaną, zdolną do syntezy przedstawień w jedność świadomości. Podobny prymat samoodnośności znajdujemy w ramach fenomenologii transcendentalnej, gdzie podmiot transcendentalny rozumiany jest jako źródło, spontanicznie samokonstytuująca się jednostka. Podmiot transcendentalny dzięki pierwotnemu odniesieniu do samego siebie może ustanowić się jako autonomiczny i tożsamy sam ze sobą. Jednocześnie jego byt nie jest zależny od danego mu świata zewnętrznego.

Tak rozumiane ukształtowanie podmiotu umożliwia przeprowadzenie za Siemkiem rozgraniczenia na pole epistemiczne i epistemologiczne²⁹. Pole epistemiczne określane jest przez dwuczłonowość podmiotowo-przedmiotową. Jest ono przestrzenią uwarunkowaną przez wcześniej zakładaną jedność struktur transcendentalnych. Obejmuje ono zarówno poznanie empiryczne, odniesione do świata realnego, jak i poznanie matematyczne czy (w przypadku fenomenologii) eidetyczne. W swoich zasadniczych zarysach struktura owego pola opisywana jest przez transcendentalizm poprzez formułę, orzekającą o tożsamości warunków możliwości poznania przedmiotu i warunków możliwości ustanowienia tegoż przedmiotu. Dla Kanta przedmiot poznania jest bytem uwarunkowanym przez uprzednie w stosunku do niego warunki zmysłowości oraz intelektu. Fenomenologia transcendentalna uznaje natomiast, że przedmiot doświadczenia konstituowany jest w ramach sensotwórczej aktywności subiektywności transcendentalnej. Aby dany przedmiot mógł być prawomocnie poznany, musi on być uprzednio ustanowiony przez władze podmiotu. Odniesienie do samoodnośnie ukształtowanego podmiotu transcendentalnego gwarantować ma nie tylko podmiotową

²⁹ M. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, [w:] tenże, *filozofia, dialektyka rzeczywistość*, dz. cyt., s. 69.

możliwość pomyślenia sobie danego przedmiotu, ale, co ważniejsze, przedmiotową prawomocność poznania. Poznanie teoretyczne może być więc przedmiotowo ważne, ponieważ jest ono dziełem tego samego autonomicznego podmiotu, który na poziomie przedteoretycznym ustanawia przedmiot doświadczenia. Byt jest z góry konstytuowany jako pierwotnie odniesiony do władz podmiotu, a podział na zewnętrzny świat oraz wewnętrzność subiektywności znajduje podstawę w ramach wyprzedzającej to rozróżnienie podmiotowości transcendentalnej. Dla Kanta owa podstawa to nic innego, jak syntetyczna jedność apercepcji, do której należeć muszą wszelkie możliwe przedstawienia. Jeszcze wyraźniej kwestię tę ujmuje Husserl, pisząc o świecie zewnętrznym jako tym, co nieefektywnie zawarte jest w świadomości. W obu przypadkach granice poznania pełnią jednocześnie funkcję ontologicznych granic istoty skończonej. Transcendentalizm może być zatem rozumiany jako ontologia refleksyjnie ukształtowanego podmiotu transcendentalnego. Formuła orzekająca o tożsamości warunków możliwości poznania przedmiotu i jego ustanowienia określa zaznaczoną wcześniej horyzontalność świata danego podmiotowości.

Tak przedstawiona różnica między poziomem epistemicznym a epistemologicznym pozwala na wyłożenie drugiego sensu refleksyjności, gdzie przez refleksję rozumieć można transcendentalną możliwość odkrycia omawianych struktur ontologicznych. Właściwym przedmiotem badań transcendentalnych jest zatem nie epistemicznie rozumiany podmiot, lecz subiektywność transcendentalna. Refleksja jest metodą samozwrotnego uchwycenia przez podmiot swojego własnego ukształtowania w kontekście transcendentalnych warunków poznania. W refleksji podmiot zwraca się ku samemu sobie w celu odkrycia przed sobą swych własnych, ontologicznych zasobów i wyznaczenia granic możliwego, prawomocnego poznania. W tym sensie Kantowskie poznanie poznania określić można mianem refleksji.

W filozofii Kanta obecne jest także węższe i bardziej szczegółowe określenie refleksji transcendentalnej. Według „Krytyki czystego rozumu” refleksja transcendentalna rozstrzyga o przynależności danych przedstawień do dwóch z wyróżnionych źródeł poznania, tj. zmysłowości lub do intelektu. Refleksja transcendentalna odnosi się do możliwych przedmiotów intelektu i zmysłowości. Tak określoną refleksję odróżnia Kant od refleksji logicznej, która zajmować ma się jedynie porównywaniem samych pojęć co do ich logicznej formy. Dzięki określeniu przynależności przedstawień do źródeł poznania możliwe jest wyklarowanie granic poznania intelektualnego oraz wyjaśnienie nieporozumień powstałych w wyniku niewłaściwego użytku pojęć. Refleksja transcendentalna pokazuje, że przedstawienia istniejących w świecie przedmiotów muszą podpadać zarówno pod warunki zmysłowości, jak

i intelektu. Rozważanie zjawisk jedynie przy pomocy jednej z władz poznawczych skutkuje nieprawomocnym przekraczaniem granic poznania. Dzięki refleksji możliwe jest sformułowanie zadania topiki transcendentalnej, tj. nauki określającej miejsce danego przedstawienia w strukturze władz poznawczych podmiotu. Topika transcendentalna zabezpieczać ma intelekt przed „podstępami czystego intelektu i przed wypływającymi stąd mamiłami”³⁰. Nauka ta zakreśla właściwe transcendentalnej podmiotowości ramy i granice poznania. Poznanie transcendentalne zostaje odróżnione od poznania naiwnego niebaczącego na swą aprioryczną możliwość i granice.

Inny model refleksji transcendentalnej znajdujemy u Edmunda Husserla. Refleksja fenomenologiczna jest aktem nakierowanym na przeżycia spełniane w naturalnym nastawieniu. Dzięki samoodnośnemu charakterowi aktu refleksji możliwe jest ujęcie struktur świadomości, które w ramach spontanicznie spełnianych aktów intencjonalnych pozostają niedostępne podmiotowi. Kiedy postrzegamy istniejący w świecie przedmiot, jesteśmy intencjonalnie nakierowany na to, co spostrzegane. W ramach takiego, spontanicznego, nierefleksyjnego spełniania aktów intencjonalnych samo spostrzeżenie wraz z całością struktury świadomości, umożliwiającą nakierowanie na dany obiekt, pozostaje niedostępne³¹. Dopiero refleksja umożliwia zwrócenie się świadomości ku samej sobie. Zwrócenie to przybiera postać krytyczną, kiedy przeprowadzane jest w nastawieniu transcendentalnym, tj., kiedy podmiot uchyla spełnianą w nastawieniu naturalnym tezę o istnieniu świata. Uchylenie tezy o istnieniu świata nie oznacza zanegowania go, lecz, wedle określenia Husserla, wzięcie w nawias momentu uznania w bycie. Immanentne przeżyciom spełnianym w naturalnym nastawieniu roszczenia co do istnienia przedmiotu doświadczenia zostają w refleksji transcendentalnej zawieszane w celu przebadania związków konstytucji świata i podmiotowości. W redukcji transcendentalnej zawieszona zostaje także samooczywistość refleksji nietranscendentalnej. Tak rozumianą refleksję transcendentalną odróżnić należy od refleksji możliwej do spełnienia w ramach ejdetycznej psychologii. Ta ostatnia dyscyplina nie zmierza ku wydobyciu warunków obowiązywania dla świadomości bytu, lecz jest jedynie fenomenologiczną deskrypcją psychicznego życia świadomości. Dzięki uchyleniu tezy o istnieniu świata możliwe jest nieuprzedzone badanie warunków możliwości poznania. Tego rodzaju badanie umożliwia ustanowienie różnicy między Ja transcendentalnym jako źródłem procesu konstytucji świata

³⁰ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 278.

³¹ Zagadnienie to szczegółowo omawia Łaciak pisząc o anonimowym charakterze spełniania tezy o istnieniu świata w naturalnym nastawieniu por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.

doświadczenia, a Ja istniejącym w świecie i będącym wynikiem procesu konstytucji. Refleksja transcendentálna nie ustanawia jednak samego Ja transcendentálnego. Transcendentálna podmiotowość jest bowiem podstawą i źródłem świata, nawet kiedy żyjąc w nastawieniu naturalnym, nie ma do niego dostępu. Jednakże, jak wskazuje Husserl, dopiero w ramach transcendentálnej refleksji możliwe jest odróżnienie Ja światowego od transcendentálnego. „[...] jako żyjące w naturalnym nastawieniu Ja jestem równocześnie i za każdym razem [*auch and immer*] Ja transcendentálnym, dowiaduje się o tym jednak, dopiero przeprowadzając redukcję fenomenologiczną”³². Refleksja transcendentálna ustanawia zatem na poziomie teoretycznym różnicę między Ja transcendentálnym jako źródłem poznania a Ja światowym. Refleksja udostępniać ma zatem na poziomie teoretycznym Ja transcendentálne jemu samemu, dokonując jego przemiany w nieuprzedzonego obserwatora. Jako nieuprzedzony obserwator Ja transcendentálne lokuje się poza światem naturalnego nastawienia. Nie jest to już podmiot istniejący w świecie i uznający w istnieniu przedmioty doświadczenia, lecz Ja badające wcześniej zakryte warunki obowiązywania świata dla świadomości. Refleksja transcendentálna umożliwia dwustronną deskrypcję struktur świadomości. Z jednej strony opis skierowany może być na stronę noetyczną, czyli na przeżycia podmiotu z drugiej zaś możliwy jest opis strony noematycznej, tj. danego podmiotowości sensu przedmiotowego. Refleksji transcendentálnej umożliwia przebadanie całości pola epistemicznego.

Należy podkreślić, że w żadnym z opisywanych znaczeń refleksyjność nie sprowadza się do psychologicznej samoświadomości. W ramach psychologicznie pojętej refleksji mówić można o ujęciu przez podmiot własnych stanów mentalnych, takich jak emocje wrażenia czy nastroj. Tak rozumiana refleksja nie jest jednak tożsama z metodą zdolną ująć całość pola epistemicznego. Refleksja psychologiczna zawężona jest bowiem jedynie do obszaru immanentnych człowiekowi przeżyć i wyklucza badanie warunków możliwości konstytucji zrozumiałego świata. Opisać granice doświadczenia można, przekraczając epistemiczny poziom teorii, tj. dostarczając metod i kryteriów pozwalających ująć na metapoziomie całość pola epistemicznego. Dlatego określenie filozofii transcendentálnej jako filozofii refleksji winno być poprzedzone wyłożeniem sensu projektu transcendentalizmu jako krytyki. Transcendentálnie pojęta refleksja w przeciwieństwie do refleksji psychologicznej jest ściśle związana z przeprowadzeniem dystynkcji na nieuwarunkowany, refleksyjny podmiot oraz podmiot światowo-psychologiczny. Refleksja transcendentálna ma ponadto charakter

³² E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 60.

samoprzekroczenia podmiotu. Subiektywność transcenduje ontyczno-światowy poziom własnego uwarunkowania, aby odkryć swój nieuwarunkowany sens. Powodzenie przedsięwzięcia transcendentalnego poznania opiera się na możliwości oczyszczenia owego poznania z wszelkich partykularnych i uwarunkowanych momentów. Subiektywność musi móc osiągnąć swojej autonomii. Odkryta w ramach tak rozumianej procedury subiektywność jest rozumiana w sposób ponadświatowy i niepsychologiczny. Tożsamy ze sobą podmiot transcendentalny nie jest psychologicznie pojętą jednostką świadomą samej siebie, lecz jednością umożliwiającą syntezy różnorodnych przedstawień jeszcze przed jakimkolwiek ustanowieniem psychicznej całości. Transcendentalizm umożliwia opis podmiotowości, która odnosząc się do zewnętrznego świata, zachowuje swą absolutną niezależność jako jedność samowiedzy (Kant), czy subiektywność sensotwórcza (Husserl). Podmiot transcendentalny odkrywany czy to w postaci syntetycznej jedności apercypcji u Kanta, czy Husserlowskiej ego monady nie jest bytem włączonym w świat, istniejącym na tym samym poziomie co warunkowane przez niego przedmioty, lecz uprzednim w stosunku jakiegokolwiek poznania epistemicznego, warunkiem możliwości pomyślenia sobie świata. Zadaniem filozofii transcendentalnej jest odkrycie i ugruntowanie na poziomie teorii filozoficznej ontologicznego prymatu subiektywności wobec danego jej świata.

Odróżniona od włączonej w świat podmiotowości psychologicznej subiektywność transcendentalna jest podstawą wyróżnienia krytyki transcendentalnej spośród pozostałych poznań. Podobnie jak wszelka wiedza, transcendentalne poznanie ustanowione jest na podstawie absolutnej, konstytuującej subiektywności. Jednak jedynie transcendentalizm jako prawdziwie krytyczna dyscyplina naukowa docierać ma do źródła poznania. Jedynie transcendentalizm ujmuje w ramach własnych badań swój warunek w postaci podmiotu transcendentalnego. Krytyka transcendentalna wydobywa na jaw nieuwarunkowany, autonomiczny charakter subiektywności transcendentalnej poprzez odróżnienie jej od psychologicznie pojętej podmiotowości. Jest ona zatem zadaniem odróżnienia podstawy w postaci nieuwarunkowanej subiektywności od poziomu warunkowanego przez tę podstawę. Dopiero w badaniach transcendentalnych ustanowić można na poziomie teorii różnicę między warunkiem i źródłem poznania a tym, co uwarunkowane. Podstawa odróżnienia transcendentalizmu od badań naiwnych sama jest zatem na poziomie teoretycznym odróżniania w ramach krytyki transcendentalnej. Formułując zadanie poznania, transcendentalizm w punkcie wyjścia antycypuje nieuwarunkowaną subiektywność a wraz z nią swoją własną możliwość. Krytyka rozumiana jako projekt odróżnienia tego, co nieuwarunkowane od

uwarunkowanego ma więc pierwotnie antycypacyjny charakter. Podmiot transcendentalny jest celem krytyki. Wspomniany antycypujący punkt wyjścia uzasadniany jest w ramach samej krytyki, tj. po dotarciu do podstawy odróżnienia w ramach projektu odróżnienia podstawy. Tutaj przejawia się całościowy, autoreferencyjny charakter transcendentalizmu jako dyscypliny krytycznej.

Antycypacyjno-odróżniający sens filozofii krytycznej może zostać wyłożony od strony subiektywności transcendentalnej lub od strony samej teorii. W pierwszym wypadku filozofia krytyczna jako badanie wydobywające właściwe subiektywności granice i status jawi się jako dyscyplina przewyższająca poznawczą alienację rozumu ludzkiego. Krytyka jest wyróżnionym sposobem bycia podmiotu, ponieważ w dociekaniach transcendentalnych autonomia podmiotowości może być właściwie zabezpieczona przed nieuprawnionym jej przekraczaniem. Poznanie transcendentalnemu jest aktywnym przyswojeniem własnego, autonomicznego sensu subiektywności. Przyswojenie właściwe poznaniu transcendentalnemu jest jednak bardziej pierwotne niż to bezpośrednio skierowane ku światu, ponieważ polega ono na apropiacji przez subiektywność własnych możliwości poznania.

Od strony teorii myśl krytyczna jest dyscypliną, która po dotarciu do pierwotnego, nieuwarunkowanego poziomu subiektywności transcendentalnej uzasadnia swoją możliwość. Transcendentalizm, uchwytyjąc ponadhistoryczne oraz ponadkulturowe warunki poznania jest dyscypliną samodzielną, oraz zdolną do określenia swojego charakteru sensu i statusu. Filozofia krytyczna nie jest więc uzależniona od zawsze zmiennej i przygodnej empirii. Dopiero z perspektywy tak rozumianej autointerpretacji myśl krytyczna jako teoretyczna całość może zostać odróżniona od dyscyplin niekrytycznych. Na gruncie autointerpretacji transcendentalizmu zostaje on zatem wyróżniony jako dyscyplina nie tylko uzasadniająca warunki wszelkiego poznania, ale również jako nauka pierwotnie niezależna od pola empirycznego oraz jako badanie przywracające autonomię podmiotu.

Jednym z miejsc w „Krytyce czystego rozumu” gdzie Kant najsilniej zaznacza swoistość całego przedsięwzięcia transcendentalnego, jest fragment poświęcony podziałowi możliwych przedmiotów na noumeny i fenomeny. Kant przedstawia tam zadanie krytyki transcendentalnej jako stojące w kontraście do wszelkich naiwnych, niekrytycznych filozofii, które starały się sformułować ontologię świata bez uprzedniego, refleksyjnego przebadania struktur obowiązywania. Niekrytyczne teorie filozoficzne, nie znając różnicy między światowym, ujętym na poziomie epistemicznym podmiotem a tym pojętym transcendentalnie,

wywodziły możliwą wiedzę z pola epistemicznego, stosując pojęcia w sposób nieprawomocny. Filozofowie chcący wyprowadzić warunki poznania z empirii lub dogmatycznie stosujący pojęcia rozumowe skazani są na nieugruntowane, nieprawomocne i niepewne własnych granic postępowanie. Kant we wspomnianym fragmencie odmalowuje obraz owych zagubionych badaczy, poprzedzając ów opis kontrastującym przedstawieniem korzyści płynących z właściwego badania transcendentalnego.

Jednakże istnieje przecież pewna korzyść, którą można uczynić zrozumiałą, a zarazem nieobojętną nawet dla najbardziej trudnego i niechętnego ucznia tego rodzaju badania transcendentalnego, a mianowicie ta, że intelekt zajęty wyłącznie swym empirycznym stosowaniem, a nie zastanawiający się nad źródłami swego własnego poznania, może wprawdzie całkiem dobrze posuwać się naprzód, ale jednej rzeczy wcale nie może sprawdzić, mianowicie nie może wyznaczyć samemu sobie granic swego stosowania ani wiedzieć, co może leżeć wewnątrz, a co na zewnątrz całej jego dziedziny. Do tego bowiem potrzebne są właśnie te głębokie badania, które podjęliśmy. Jeżeli jednak nie może odróżnić, czy pewne pytania leżą w obrębie jego widnokągu, czy też nie, to nie jest nigdy pewien swych roszczeń ani swego posiadania, lecz może jedynie liczyć się z tym, że spotkają go różne przynoszące mu wstyd upomnienia, jeżeli – czego nie da się uniknąć – nieustannie przekracza granice swojej dziedziny i błąka się wśród urojów i mamideł³³

W przytoczonym cytacie Kant zaznacza, że intelekt nie jest zdolny określić swych własnych granic. Intelekt odniesiony do przedmiotów możliwego poznania pozostaje na poziomie, który za Siemkiem określiłem jako poziom epistemiczny. Brak różnicy między polem epistemicznym a epistemologicznym wtrąca niekrytyczne filozofie w niepewność. Metafory, które w przytoczonym fragmencie „Krytyki czystego rozumu” wprowadza Kant, opisują wspomnianą konsekwencję nieuprawomocnionego przekroczenia granic poznania. Wszystkie z nich opierają się na dystynkcji między tym, co należy do wnętrza podmiotu a tym, co leży na zewnątrz niego. Po jednej stronie lokują się prawomocne roszczenia i stan posiadania podmiotu, po drugiej zaś „przynoszące wstyd upomnienia” oraz przekroczenie dziedziny tego, co należy do subiektywności. Podział na wewnątrz subiektywności i jego zewnątrz rozбивa się na dwa wzajemnie powiązane ze sobą sposoby myślenia o subiektywności. W pierwszym z nich podmiot wykładany jest na sposób ekonomiczny. Drugi sposób myślenia o subiektywności polega na uzasadnieniu roszczeń co do poznania świata. Określany jest on za pomocą metaforyki sądowo-prawniczej. Obie ze wspomnianych metafor spajają się w przytoczonej uprzednio Heideggerowskiej wykładni *krinein*. W aspekcie ekonomicznym krytyka polega na wydzieleniu i ustanowieniu własnej, nienaruszalnej przestrzeni subiektywności transcendentalnej. W aspekcie roszczeń natomiast krytyka jest zadaniem

³³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 257.

uprawomocnienia subiektywności. Jak pisze Heidegger „Krytyka oznacza ustanowienie tego, co miarodajne, prawideł, oznacza ustawodawstwo, to zaś oznacza zarazem wyniesienie tego, co ogólne wobec tego, co szczególne i szczegółowe”³⁴. Poniżej opiszę krótko dwa wspomniane zestawy metafor, pokazując, że na ich podstawie możliwe jest wyłożenie sposobu myślenia charakterystycznego dla myśli krytycznej. Opisywane metafory pozwolą również wyklarować autointerpretację dyskursu transcendentального.

Źródłem ekonomicznej metaforyki myślenia krytycznego jest waloryzacja tego, co własne. W krytycznym badaniu przyswojone zostają podstawy podmiotowości. Podmiot transcendentálny odkrywa w krytycznej refleksji sam przed sobą własną strukturę władz poznawczych. Zrozumiały świat ustanawiany na podstawie owych władz jest zawsze możliwy do przyswojenia. Zewnętrzny świat pozostając transcendentny, nie narusza ani nie kwestionuje własnych władz podmiotu. Kantowski przewrót kopernikański polegał właśnie na ugruntowaniu tak rozumianej, jednostronnej relacji warunkowania między ja transcendentálnym a światem. Każde możliwe przedstawienie jest czymś, co zakładać musi odniesienie do jedności apercepcji, która z kolei sama odniesiona jest pierwotnie do samej siebie. Dostępny podmiotowi świat musi z góry należeć do świadomości, podczas gdy ona sama nie przynależy do niczego, co zewnętrzne w stosunku do niej. Nic w świecie nie może zostać ustanowione poza transcendentalnie pojętą subiektywnością, nic nie może wymknąć się jej władzy posiadania. Nic też nie może naruszyć z zewnątrz władzy czynienia własnym, tego, co dane.

To, co własne potwierdzone zostaje na poziomie teorii dzięki odróżnieniu właściwej podstawy poznania. Na polu refleksyjnie przeprowadzanej krytyki poznania odróżnienie tego, co własne od zewnątrz oraz ustanowienie prawomocnego gruntu zapewnia i zabezpiecza dysponowanie własnymi zasobami władz poznania. Teoria transcendentálna wyodrębniając podstawę poznania, odzyskuje dla subiektywności należną jej własność. Topika transcendentálna, odsyłająca przedstawienia do ich gruntu i miejsca w ramach struktury warunków możliwości jest konsekwentnym rozwinięciem ekonomicznego sposobu myślenia krytyki transcendentálnej. Zabezpiecza ona przed „podstępami czystego intelektu i przed wypływającymi stąd mamidłami”³⁵, ponieważ przywraca możliwym poznaniom należne jej miejsce i fundament. Tak ujęty stosunek między teorią a podstawą wyjaśnia, dlaczego przedmowy do pierwszego i drugiego wydania „Krytyki czystego rozumu” pełne są

³⁴ M. Heidegger, *Pytanie o rzecz*, dz. cyt., s. 112.

³⁵ Tamże, s. 278.

ekonomicznych metafor. Rozum porównany jest przez Kanta do gospodarstwa domowego, które dzięki krytyce zdolne jest do przeglądu swoich przychodów i wydatków³⁶. Myśl krytyczna otwiera możliwość filozofii, która „[...] będzie mogła w zupełności objąć w posiadanie całe pole przynależnych jej poznań, a przeto swe dzieło wykończyć i potomności złożyć do użytku jako kapitał niedający się pomnożyć [...]”³⁷. Mnożenie kapitału musiałyby się bowiem równać dla Kanta przesuwaniu granic poznania. Te ostatnie jednak, jeżeli wytyczyć mają własną przestrzeń rozumu, nie mogą podlegać modyfikacji. Husserl, kwestionując formalny i statyczny charakter transcendentalizmu Kantowskiego, opowiada się za możliwością nieskończonego, jednozgodnego rozwoju nauk. W przekonaniu fenomenologa kapitał może być mnożony. Różnica między Kantem a Husserlem nie dotyczy jednak przewodniej dla transcendentalizmu metaforyki ekonomicznej, lecz sposobu wykładania tego, co własne. Waloryzacja własnego pozostaje więc w mocy także w przypadku fenomenologii transcendentalnej. W opozycji do filozofa rzetelnie dysponującego zasobami rozumu stoi sceptyk, przez samego Kanta określony jako osobnik „[...] czujący wstręt do stałej uprawy roli”³⁸. Sceptyk nie posiada gruntu ani podstawy, nie ma stałego gospodarstwa, przestrzeni, ani zasobów, którymi mógłby dysponować, ponieważ nie potrafi on wyznaczyć granic własnego posiadania. Aby móc wypowiadać swoje tezy, posiłkować musi się on tym, co nie należy do niego w sposób trwały. Ponieważ nie ma on własnej, prawomocnej przestrzeni, zawsze skazany jest na to, co inne. W wypadku problemu możliwej, uniwersalnej wiedzy tym, co inne będzie oczywiście filozoficzny język, któremu sceptyk odmawia uprawomocnienia. W przeciwieństwie do koczowniczego sposobu myślenia sceptyka krytyka transcendentalna przyswaja podmiotowości, to co do niej należy. Jest ona racjonalnym gospodarowaniem własnymi zasobami.

Zaznaczana w przytoczonym już fragmencie „Krytyki czystego rozumu” różnica między filozofią urojeń i mamideł a filozofią transcendentalną i refleksyjną oparta jest na primacie tego, co własne dla podmiotu transcendentalnego. Brak znajomości własnej przestrzeni ujmowany jest przez transcendentalizm jako wyobcowanie z granic rozumu. Wychodzenie na zewnątrz własnej suwerenności właściwe jest filozofom widm, urojeń czy mamideł, które mnożą się tylko dlatego, że nie zostały wytknięte granice ich obowiązywania. Rozum traci w tym przypadku panowanie nad własną, przyswajającą aktywnością poznawczą. Utrata panowania skutkująca zależnością filozoficznego dyskursu od zewnętrżności

³⁶ Tamże, s. 32.

³⁷ Tamże, s. 39.

³⁸ Tamże, s. 24.

i przynosząca mu wstyd jest oznaką naiwności filozofii. Naiwności, której konsekwencją jest błędzenie i mnożenie iluzji. O ile więc nieautentyczne nie-filozofie, ponieważ nie posiadają swej własnej, tylko im przynależnej tożsamości, mogą przybierać różnorodne, sprzeczne ze sobą formy, prawdziwa, fundamentalna nauka filozoficzna może być tylko jedna. Co więcej, ponieważ zasoby podstawy poznania są pierwotnie przynależne Ja transcendentalnemu, zawsze możliwe jest cofnięcie się do nich w celu wydobycia ich na poziomie teorii. Nawiązując do przytoczonej Kantowskiej metaforyki, można powiedzieć, że bezpieczne, bo nienaruszalne przez jakiegokolwiek zewnętrzne czynniki, obywatelstwo w granicach filozofii transcendentalnej zapewnione jest przez uzyskiwaną w ramach procedur poznania transcendentalnego, wyraźną i przejrzystą znajomość tych granic. Horyzont myśli transcendentalnej jako samodzielna ponadempiryczna przestrzeń teoretyczna nie pokrywa się z historią filozofii po Kancie. W ramach tej ostatniej odnajdziemy przecież wielu myślicieli, którzy z perspektywy transcendentalnej nadal pozostawali na przedkrytycznym poziomie.

Przedstawiając zarys ekonomicznego sposobu myślenia transcendentalizmu, pokazałem, że filozofia krytyczna udostępnia podmiotowości to, co jej własne. Ponieważ subiektywność określona jest jako istota rozumna, wydobycie struktur rozumu musi być zwróceniem się podmiotu ku samemu sobie. Dopiero dzięki krytyce możliwe jest ugruntowanie ontologii istoty rozumnej. Jak jednak na podstawie tego, co własne Ja możliwe jest ustanowienie ontologii obowiązującej dla wszelkich skończonych istot rozumnych? Odpowiedzi na to pytanie dostarcza druga z metaforyk formułowanych na gruncie rozważań transcendentalnych.

Mowa o metaforyce ustawodawczo-sądowniczej, najsilniej zaznaczonej chyba w tezach Kanta o ustanowieniu trybunału rozumu, który dociec ma podstaw roszczeń do poznania rzeczywistości. Istotne w tym kontekście są szczególnie dwa momenty krytyki transcendentalnej, mianowicie moment zakwestionowania podmiotowości oraz ustanowienia prymatu subiektywności transcendentalnej nad rzeczywistością. Krytyka oznacza postawienie pod znakiem zapytania władz poznawczych skończonej istoty rozumnej. Uprawomocnienie podmiotowości dokonywane jest w kontekście fundamentalnych struktur poznawczych. Podmiotowość odpowiada przed trybunałem rozumu nie jako psychofizycznie złożony człowiek, ale jako rozumny, skończony byt zdolny poznawać świat. Wytoczony przez filozofa proces podmiotowości jest próbą uprawomocnienia wszelkiego ludzkiego rozumu. Filozof jest podmiotem, który w akcie krytyki zawiesza własne odniesienie do konkretnego, indywidualnego, „światowego” życia. Biografia filozofa, jego narodowość, światopogląd czy

sposób życia nie mogą być kwestiami podnoszonymi w ramach gruntownej, filozoficznej krytyki. Wspomniane momenty, pomimo że przynależą do podmiotu przeprowadzającego krytykę, zależne są od jego empirycznego, przygodnego bytu. Należą one zatem do empirycznie rozumianego podmiotu ukonstytuowanego przez subiektywność transcendentalną i jako takie nie mogą stanowić bezwzględnie własnego, nieuwarunkowanego zasobu konstytuującego subiektywność³⁹. Dopiero oczyszczając analizy z partykularnych i względnych momentów, filozof może pytać o to, co nieuwarunkowane. Rozpoznawane na gruncie badań transcendentalnych *a priori* poznanie jest niezależne od odgraniczonych wcześniej partykularnych momentów. W krytyce transcendentalnej podmiotowość refleksyjnie przekracza zatem własne uwarunkowanie ku nieuwarunkowanemu źródłu poznania. Transcendentalizm odkrywa, że podmiot krytykowany i krytykujący są jednym i tym samym podmiotem. Odkrycie tej jedności uświadamia podmiotowi, że będąca nim samym podstawa jest przejrzysta i zawsze dostępna. Antycypujące odróżnienie podstawy jest więc podstawne.

Fakt jedności krytykowanego i krytykującego nie oznacza jednak ich absolutnej tożsamości. Rozgraniczając od siebie poziom empirii od pola dociekań transcendentalnych, myśl krytyczna dokonuje podziału na subiektywność transcendentalną i psychologiczno-empiryczną. Człowiek jest jednocześnie bytem uwarunkowanym, włączonym w świat oraz bytem transcendującym go i ujmującym w ramach badania transcendentalnego. Jest on zatem, wedle określenia Michaela Foucault⁴⁰ dubletem transcendentalno-empirycznym, miejscem, w którym krzyżują się to, co warunkujące i uwarunkowane. Jednocześnie transcendentalny sens subiektywności jest nadrzędny względem empirycznego. Subiektywność transcendentalna za sprawą aktu krytyki zdolna jest odsłonić przed sobą fakt, że to ona narzuca prawa rządzące rzeczywistością. Odkrycie własnej autonomii podmiotu jest więc równoznaczne z wydobyciem jej charakteru ustawodawczego. Subiektywność jest prawodawcza zarówno w stosunku do warunkowanego przez nią świata, jak i w stosunku do własnych działań. Jako niezależny, suwerenny prawodawca podmiot nie jest zawstydzany przez żadne zewnętrzne w stosunku do niego instancje. Nic go nie przerasta ani nie panuje nad nim. Ponieważ osiągnięte w ramach krytyki rezultaty mają powszechną ważność, subiektywność wpisywana jest w przestrzeń

³⁹ Należy podkreślić, że badania transcendentalne nie muszą oznaczać sprowadzenia jednostkowego, filozofującego podmiotu do przykładu istoty rozumnej w ogóle. W fenomenologii transcendentalnej faktyczno-transcendentalny, konkretny podmiot ma pierwszeństwo przed *ejdos* istoty rozumnej. Nie przeczy to jednak oczywiście fundamentalnemu charakterowi owego podmiotu, ani metaforyce sądowniczej, ponieważ dla Husserla to właśnie ów konkretny podmiot jest fundamentem i źródłem uniwersalnych prawd. Temat ten podejmę szerzej w dalszej części pracy.

⁴⁰ M. Foucault., *Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 286-290.

wspólną dla wszystkich istot rozumnych. Stąd właśnie wyniki badań poznania transcendentalnego charakteryzowane są w pismach Husserla i Kanta za pomocą zaimka dzierżawczego pierwszej osoby liczby mnogiej. Krytyka transcendentalna odkrywa struktury naszych, ludzkich władz poznawczych dzięki dokonywanym w jej ramach wydobyciu tego, co własne dla wszelkiej możliwej, skończonej istoty rozumnej.

Moment ustanowienia przestrzeni dociekań transcendentalnych jest przełomowym wydarzeniem w dziejach ludzkiego rozumu. Przebadanie struktur warunkujących poznanie i byt umożliwia przyswojenie właściwego, ontologicznego wymiaru wolności ludzkiej. Dokonując refleksji transcendentalnej, filozof przewycięża poznawczą alienację, w jaką popadł na przestrzeni dziejów rozum ludzki. Dlatego też krytyka nie jest jedynie prywatnym zajęciem filozofa, lecz kwestią emancypacji ludzkości jako takiej. Przytoczony już cytat Kanta o kapitale złożonym potomnym obrazują te kwestie doskonale. Jeszcze bardziej dobitnie problem ten przedstawia Edmund Husserl, pisząc o kwestii odpowiedzialności filozofa za ludzkość. Znane z „Kryzysu nauk europejskich” sformułowanie o filozofie jako funkcjonariuszu ludzkości, czy zaznaczana już w roku 1911 w rozprawie „Filozofia jako nauka ścisła” kwestia ustanowienia przez fenomenologię uniwersalnego *telosu* ludzkości są ściśle związane z krytycznym sposobem myślenia.

Pierwsza z opisywanych metafor podkreśla wymiar jedności strukturalnej podmiotu transcendentalnego, druga natomiast jego aspekt temporalny. Ekonomiczna metaforyka pokazuje różnicę między polem empirycznym zależnym zawsze od tego, co inne a jasno zakreślonym, możliwym do uobecnienia w refleksji transcendentalnej polem dociekań transcendentalnych. Sceptyk, który na poziomie teoretycznej tematykacji nie przekracza poziomu empirycznego, stale skazany jest na zależność własnego dyskursu od nietematyzowanej w ramach jego tez przestrzeni uniwersalnej. Tym samym w ramach nie-filozofii sceptyka panuje niedająca się przewyciężyć nietożsamość między warunkiem jego i dyskursu a samym tym dyskursem. Koczowniczy sposób myślenia sceptyka oznacza ciągłą zależność od zewnętrznych w stosunku do niego warunków. Zupełnie inaczej jest w przypadku filozofii krytycznej, która znając własne granice i źródło nie powierza własnego warunku temu, co od niej inne. Podmiot może być u siebie, jednocześnie warunkując zewnętrzną, podporządkowaną mu rzeczywistość empiryczną. Zerwanie z poznawczą alienacją następuje dzięki procesowi, jaki rozum wytacza sam sobie po to, żeby odkryć własną samoobecność. Możliwość wydobycia na jaw przez subiektywność prawdy o samym sobie jest potwierdzeniem jej obecności dla siebie. Podmiot transcendentalny osiąga panowanie nad samym sobą.

Jednostkowość podmiotowości światowej zostaje odniesiona do nadrzędnej w stosunku do niej władzy rozumu. Proces, jaki rozum wytacza samemu sobie jest dochodzeniem do samoobecności instancji krytykującej i tego, co krytykowane.

Dzięki uzgodnieniu ekonomicznego i prawniczego sposobu myślenia filozofia krytyczna umożliwia wykładnię ludzkości jako wspólnoty wolnych i autonomicznych jednostek. We wspólnocie tej każdy możliwy podmiot partycypuje w racjonalnym, powszechnym porządku. Odnosząc się do samego siebie w krytyczny i refleksyjny sposób podmiot, odnosi się jednocześnie do otwartej całości rozumnych podmiotów. Wspólnota ta jest pierwotnie zgodna z własnym ukształtowaniem każdej poszczególnej subiektywności. Podmioty racjonalnej wspólnoty są więc symetryczne względem siebie. Każdy poszczególny podmiot ma ten sam suwerenny charakter. Za sprawą ustanowienia powszechnego porządku żaden podmiot nie jest zaskakiwany czy zawstydzany przez zewnętrzną.

1.4. Transcendentalizm fenomenologiczny

Przedstawiona wyżej charakterystyka transcendentalizmu znajduje swoje wyraźne odzwierciedlenie w ramach Husserlowskiej fenomenologii. Co więcej, fenomenologia, jako dyscyplina stawiająca pytanie o źródło konstytucji świata, radykalizuje krytykę znaną z Kantowskiego modelu transcendentalizmu. Radykalizacja ta przewyższać ma niedostatki Kantowskiego transcendentalizmu takie jak problem ujednoczenia naoczności i intelektu, czy podział na rzecz samą w sobie i zjawisko. Fenomenologia poprzez procedurę redukcji transcendentalnej ujmuje podmiotowość transcendentalną jako samokontytuujące się źródło konstytucji świata. Wraz z bardziej radykalnym postawieniem problemu struktur warunkujących możliwość danego nam w świadomości bytu, radykalizacji i pogłębieniu ulega także problem różnicy między antycypującą instancją krytykującą i polem krytykowanym. Fenomenologia transcendentalna jako filozofia radykalnie krytyczna oparta jest więc, podobnie jak transcendentalizm Kantowski, na uzgodnieniu ekonomii subiektywności z publicznym oskarżeniem podmiotowości. Napięcie, jakie w ramach fenomenologii daje się odnaleźć między owymi biegunami okaże się punktem wyjścia dla dekonstrukcji Derridiańskiej. Opiszę w pierwszym rzędzie przedtranscendentalne momenty fenomenologii takie jak zasada zasad, deskryptywny program fenomenologii czy idea naukowości. Momenty te określą zasadniczy kształt i możliwość fenomenologicznej redukcji transcendentalnej. Następnie przedstawię

formułowane przez Husserla zadanie krytyki transcendentalnej w kontekście antycypującego charakteru krytyki oraz zaprezentuję zasadnicze rozstrzygnięcia poznania transcendentalnego. Następnie przedstawię momenty w ramach myśli krytycznej, które wskazują na możliwość ujęcia programu fenomenologii transcendentalnej jako wykraczającego poza przedtranscendentalną antycypację wyników jej rozważań. Omawiane rozejście się tego, co antycypowane (tj. omawianej podstawy odróżnienia) z antycypującym charakterem krytyki (tj. odróżnienia podstawy) wskazywać będzie na możliwość sformułowania programu heterologii.

1.4.1. Deskryptywny program fenomenologii

Husserlowskie hasło powrotu do rzeczy samych wskazuje na konieczność podjęcia badań nad strukturami konstytuującymi świat w oparciu o to, co dane w świadomości. Powrót do rzeczy samych ma na celu przecięcie gordyjskiego węzła tradycji filozoficznej. Zamiast wikłać się w polemiki, spekulacje czy złożone konstrukcje argumentacyjne, fenomenolog winien zwrócić się ku samej rzeczywistości w celu jej przebadania. Najsilniejszym potwierdzeniem tego przekonania jest, otwierająca deskryptywny program fenomenologii, zasada zasad głosząca, że: [...] każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w »intuicji« źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w granicach, w jakich się prezentuje»⁴¹

Fenomenologia uznaje, że granice prawomocności bytu dane są w ramach samej prezentacji tego bytu. Szczególnie istotny w tym miejscu jest zaznaczony wyraźnie przez Husserla moment dania rzeczy dla nas. Źródłowość naoczności oznacza, że dany nam byt jawi się przed nami w swojej obecności. Pod względem temporalnym fenomenologiczna zasada zasad jest zatem uprzywilejowaniem terażniejszości jako wyróżnionego modusu czasowego. W źródłowych aktach uchwytywany jest bezpośrednio byt. Akt domniemujący pokrywa się z tym, co domniemane. Fenomenologia uznaje, że źródłem prawomocności poznania może być jedynie owa bezpośredniość dania rzeczy dla świadomości.

Wspomniana jedność strukturalna podmiotowości i danego jej bytu określona jest w fenomenologii na podstawie koncepcji intencjonalności. Zgodnie z ową koncepcją każde

⁴¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 79.

przeżycie (spełniane jako akt lub nieaktowe) jest własnym przeżyciem podmiotu oraz nakierowane jest na coś domniemywanego. Należy podkreślić, że nie każde przeżycie musi być spełnianym dowolnie przez Ja aktem świadomości. Nie każde też ma charakter uprzedmiotowienia. Z uwagi na fakt, że w swojej pierwotnej, statycznej wersji Husserlowska fenomenologia uprzywilejowywała przeżycia spełniane jako akt świadomości, za przykład eksplikujący koncepcję intencjonalności obiorę uprzedmiotawiający akt świadomości. Świadomość jest świadomością czegoś, przedmiot natomiast jest korelatem możliwych aktów świadomości. Trójczłonowa struktura intencjonalności, w której każdy z jej momentów, tj. podmiot, przeżycie i przedmiot aktu, jest niesamodzielny umożliwia badanie struktur wiedzytwórczych w kontekście ich jedności. Dzięki tak określonej koncepcji świadomości fenomenologia może tematyzować całe spektrum różnorodnych przedmiotów doświadczenia wraz z odpowiadającymi im aktami odznaczającymi się różnymi stopniami prawomocności. Przedmiotem badań fenomenologa może być więc na przykład fantazja, przypomnienie czy różne formy poznania zmysłowego oraz korelatywnie przysługujące tym aktom: przedmiot fantazji, przypomnienia czy doświadczenia zmysłowego.

Deskryptywny program przebadania struktur intencjonalności umożliwia ponadto ujęcie całości świadomości bez zakładania z góry rozróżnienia na intelekt jako władzę tworzenia pojęć i zmysłowość. Rozum w filozofii Husserla nie jest zawężony jedynie do możliwości formułowania sądów, lecz wyrasta z przedpredykatywnych struktur intencjonalnych. Nadaje on sens światu danemu w przedyskursywnym doświadczeniu. Żyjąc w świecie, podmiot nieustannie czyni go sensownym. Takie źródłowe ujęcie ludzkiej aktywności poznawczej umożliwia Husserlowi eksplikację założeń implikowanych w nastawieniu naturalnym. Najbardziej podstawowym z nich jest realizowany w naturalnym nastawieniu moment tetyczny (tj. uznający istnienie świata) aktu doświadczenia realnie istniejącej rzeczy. Twórca fenomenologii odrzuca zatem Kantowską tezę głoszącą, że zmysły nie wydają sądu. Na podstawie uznania świata w istnieniu konstytuowane mogą być postawy, światopogląd czy przekonania żywione przez podmiot. Husserlowska fenomenologia zajmuje się opisem całościowej struktury konstytucji świata i podmiotowości transcendentalnej. Zadanie przebadania struktur podmiotowości otwiera możliwość tematyzacji niedostępnych dla Kantowskiego modelu transcendentalizmu regionów bytu i przysługujących im korelatywnie struktur świadomości. Fenomenologia może więc badać żywione przez podmiot przekonania światopoglądowe czy wartości. Husserl odrzuca podział na suwerenne dziedziny rozumu

praktycznego oraz rozumu teoretycznego. Dla fenomenologii wszystkie szczeble rozumu także te dotyczące praktycznych celów mogą zostać poddane teoretycznej konceptualizacji.

Jak jednak możliwe jest zbudowanie uniwersalnej, transcendentalnej nauki deskrypcję tego, co prezentuje się w świadomości? Tak sformułowane pytanie dotyczy dwóch kwestii kluczowych dla fenomenologicznego modelu transcendentalizmu. Fenomenologia jako nauka winna być po pierwsze dyscypliną uniwersalną, po drugie zaś jako dyscyplina transcendentalna winna ona prezentować metody zapewniające możliwość przebadania przestrzeni warunków możliwości poznania. Winna ona zatem odsłaniać struktury konstytuującej świadomości w sposób dostępny każdemu podmiotowi. Odpowiedź na postawione pytanie wymaga omówienia szczegółowych zagadnień. Przede wszystkim rozstrzygnąć należy, czy i jak możliwe jest danie dla świadomości przedmiotów, których zakres obowiązywania nie byłby zawężony jedynie do świata empirycznego. Odpowiedź na to pytanie pozwoli wyklarować fenomenologiczną koncepcję *ejdosu* oraz wykładnię nauki opartą na idei teleologicznego postępu naukowego. Następnie zapytać należy o możliwość i kształt proponowanego przez Husserla, transcendentalnego przebadania warunków obowiązywania dla świadomości bytu oraz teorii naukowych. Przedstawione wyżej kwestie dotyczą zatem z jednej strony fenomenologii jako dyscypliny prezentującej koncepcję ważnych dla ponadkulturowej wspólnoty istot rozumnych twórców naukowych, z drugiej zaś fenomenologii jako badania możliwości ustanowienia owej ogólnoludzkiej powszechnej wspólnoty. Pierwszy moment dotyczy zaznaczanego wcześniej wyniesienia tego, co ogólne, drugi natomiast refleksyjnego przebadania i ugruntowania owej powszechności na podstawie własnych struktur podmiotowości.

1.4.2. Naoczność ejdetyczna

Każdy dany w akcie doświadczenia, realny przedmiot jest istniejącym w świecie indywiduum. Naoczność skierowana na to, co istniejące w świecie jest ograniczona w swojej prawomocności do tego oto, istniejącego w świecie przedmiotu. Przedmiot ten zajmuje pewne miejsce w czasie i przestrzeni oraz jest w pewien sposób „uposażony”. Wspomniane miejsce nie jest oczywiście niczym przynależnym z istoty danemu przedmiotowi. Nie musi on zajmować tego konkretnego miejsca ani w ogóle istnieć. Dlatego, jak zauważa Husserl,

przedmiot określony w swojej faktyczności jest zawsze „przypadkowy”⁴². Oczywiście możliwa, oparta o doświadczenie rzeczy realnej, deskrypcja takiego przedmiotu również ograniczona będzie jego partykularnością. Wypowiadając się o danym tu i teraz przedmiocie z perspektywy jego faktyczności, podmiot nie może wiedzieć nic o innych, możliwych przedmiotach, niedanych mu bezpośrednio. Jednak zdaniem Husserla, nie wszystko w tak doświadczanym przedmiocie ograniczone jest jego faktycznością. Każdy przedmiot indywidualny posiada „[...] własną swoistość, swój zasób istotnych predykabiliów, które muszą mu przysługiwać (jako «czemuś istniejącemu, tak jak on w sobie samym istnieje») na to, aby mogły mu przysługiwać inne, wtórne, względne określenia”⁴³. Możliwe do przypisania przedmiotowi doświadczenia orzeczniki mają z istoty ponadpartykularny sens. Określenia przedmiotu doświadczenia, takie jak barwa czy rozciągłość nie są ograniczone do tej oto, konkretnej istniejącej rzeczy. Każdy istniejący przedmiot ma swoją istotę, która wykracza zasięgiem swojego obowiązywania poza jego przypadkowe istnienie. Zdaniem Husserla zawsze możliwe jest ujęcie owej istoty jako przedmiotu osobnego i niezależnego od doświadczenia rzeczy realnej. Akt, w którym uchwytywane są owe istoty, nazywa Husserl naocznością istotową. W tego rodzaju naoczności świadomość nie kieruje się już na indywiduum, lecz na ponadfaktyczne, przedpredykatywne określenia bytu wspomnianego indywiduum. Dlatego *ejdos*, tj. przedmiot naoczności istotnościowej, nazywa Husserl „co” indywiduum⁴⁴. Ponieważ korelatem naoczności ejdetycznej jest ponadfaktyczna istota, naoczność ta nie implikuje uznania w bycie charakterystycznego dla doświadczenia indywiduum. Ponadto, zdaniem Husserla, *ejdos* może być dany źródłowo. Kierując się na przykład ku istocie barwy danego przedmiotu, podmiot może źródłowo uchwycić tę istotę jako przedmiot doświadczenia bez konieczności uznawania istnienia jakiegokolwiek partykularnego barwnego bytu. Istota „barwność” równie dobrze może być uchwytywana w aktach przypomnienia czy swobodnej fantazji. Jeżeli uchwytywana istota nie jest niczym istniejącym realnie, dla samej naoczności owej istoty nie ma znaczenia czy przedmiot, o którym można ową istotę orzekać, istnieje rzeczywiście. Dlatego indywidualne przedmioty doświadczenia mogą być jedynie przykładami uchwytywanych w naoczności istotnościowej istot. Poznanie ejdetyczne osiągnięte w wyniku swobodnej fantazji może być uznane za ważne nawet w wypadku, kiedy uchwyconej istocie nie odpowiadałby żaden przedmiot w świecie realnym. Dlatego Husserl może uznać, że „»fikcja« stanowi żywioł fenomenologii, tak jak i wszelkiej

⁴² Tamże, s. 18.

⁴³ Tamże, s. 19.

⁴⁴ Tamże, s. 20.

ejdetycznej nauki, „[...] fikcja jest źródłem, z którego czerpie swe soki poznanie »prawd wiecznych«”⁴⁵.

Kwestię tę obrazuje rozwinięta między innymi w „Medytacjach kartezjańskich” metoda uzmienniania. Polega ona na obraniu za przedmiot analizy ejdetycznej istoty danej na przykładnie spostrzeżenia lub wyobrażenia. Obierając za przedmiot naoczności daną istotę, na przykład „barwność”, otwiera się możliwość zmodyfikowania w wyobraźni wszystkich innych niż owa „barwność” określeń istotowych wyjściowego przedmiotu. To, co pozostaje jako niezmiennie i tożsame w tak przeprowadzonych modyfikacjach wyobrażeniowych to właśnie istota barwności.

Tak ujęty *ejdos* jest czymś, zdaniem Husserla, nieuwarunkowanym, czyli „[...] czymś co, zgodnie z własnym dającym się intuitywnie ująć sensem, nie jest uwarunkowane przez żaden fakt”⁴⁶. Ponieważ *ejdos* jest wyraźnie niezależny i odgraniczony od przestrzeni faktów „[...] wszelka charakterystyczna dla istot ogólność posiada wartość niezniszczalnego prawa”⁴⁷. Nieuwarunkowany, ponadfaktyczny charakter istot wskazuje na prymat możliwości nad tym faktycznością. Świat realny jest irrelevantny dla naoczności istotowej. Pod ukonstytuowane dzięki naoczności istotnościowej sądy o istotach podpadają wszystkie możliwe do wyobrażenia, faktycznie istniejące przykłady istot. Każdy empirycznie istniejący byt, o ile jest tym, czym jest, musi zachowywać swoje istotowe określenia. Żaden natomiast fakt, wzięty jako fakt, nie może powiedzieć nam nic o istocie. Nieuwarunkowany, bezwzględnie uniwersalny sens istot wskazuje na niezależność od świata faktów także po stronie podmiotu spełniającego akty naoczności istotowej. Akty te mogą być bowiem spełnione przez każdy podmiot, niezależnie od jego czasoprzestrzennego usytuowania. Kiedy w naoczności ejdetycznej podmiot bada na przykład istotę rozciągłości, jego kultura, historia czy światopogląd są tak samo nieznaczące dla przeprowadzanych aktów, jak faktyczna egzystencja przedmiotu doświadczenia. Dlatego też to, co opisywane w deskrypcji danego *ejdosu* i utrwalone w postaci pism naukowych może zostać źródłowo uchwycone przez podmiot, który zawsze może spełnić źródłowo akt uchwycenia istoty.

Omawiana wyróżnienie istoty umożliwia oparte o naoczność istotnościową, orzekanie o danych przedmiotach niemające za swój przedmiot istoty. Przykładem takich orzeczeń są sądy geometrii, gdzie orzeka się nie o istocie prostej, tj. O *ejdos* jako podmiocie orzeczenia,

⁴⁵Tamże, s. 222.

⁴⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt. s. 118.

⁴⁷ Tamże, s. 119.

lecz o prostej „jako takiej”. Sformułowanie „jako takiej” wskazuje na wszystkie, istniejące lub możliwe do wyobrażenia proste, nie zaś na jedną istotę „prosta”. Ponieważ, jak zaznaczono wcześniej, niemożliwe jest wyobrażenie sobie konkretnej prostej poza istotą prostej, każdy tak sformułowany sąd da się zmodyfikować z sądu orzekającego istotę, do postaci sądu orzekającego o istocie. Kiedy podmiot wygłasza sąd o postaci „każda konkretna świadomość jako taka (tj. O ile jest ona świadomością) jest intencjonalnie nakierowana na przedmiot” nie jest to sąd o istocie „świadomość”, lecz o każdej możliwej, indywidualnej świadomości.

Oczywiście nie każdy ogólny, prawomocny sąd oparty jest o naoczność ejdetyczną. Zmatematyzowane przyrodoznawstwo formułując swoje twierdzenia dotyczące świata empirycznego, głosi tezy, których powszechność zawężona jest jedynie do świata doświadczenia. Sąd „każde ciało ma jakiś ciężar” posiada prawomocność ograniczoną jedynie do świata, w którym my, ludzie egzystujemy. Z łatwością można bowiem wyobrazić sobie ciało ciężaru nieposiadające. Przykładem sądu ejdetycznego o ponadświatowej, powszechnej ważności może być natomiast sąd „wszystkie ciała są rozciągle”. Sąd ten nie jest ograniczony swoją prawomocnością do świata doświadczenia, ponieważ nie możemy tak uzmiennić *ejdosu* ciała materialnego, by nie pociągał on za sobą rozciągłości.

Dzięki naoczności ejdetycznej możliwe jest poznanie materialnych oraz formalnych istot. Te pierwsze, dostarczające treściowego poznania nazywa Husserl „właściwymi” istotami⁴⁸. Naoczność ejdetyczna dostarcza zatem poznań syntetycznych *a priori*. Formalne istoty natomiast dotyczą przedmiotu w ogóle. Jako puste treściowo stanowią one *a priori* analityczne. Formalne istoty stanowią „czysto formalne pojęcia podstawowe”⁴⁹. Przykładami takich pojęć mogą być własność, cecha względna stan rzeczy czy rodzaj i gatunek. Istoty formalne stanowią formę wszystkich możliwych istot. Formalna ontologia natomiast jako dyscyplina ejdetyczna „[...] przypisuje z góry ontologiom materialnym pewną wspólną im wszystkim formalną strukturę [...]”⁵⁰. Pomimo faktu, że pod formalne istoty muszą podpadać wszystkie możliwe istoty materialne, formalny *ejdos* nie odznacza się wyższym stopniem ogólności. O ile w przypadku ontologii materialnych mamy do czynienia zawsze z poznaniem treściowo wypełnionym, tak w przypadku ontologii formalnych zajmujemy się tylko poznaniem analitycznym. Husserl ściśle odróżnia od siebie dwie operacje dokonywane na istotach, mianowicie formalizację oraz generalizację. W tym pierwszym wypadku dokonujemy

⁴⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 41.

⁴⁹ Tamże, s. 43.

⁵⁰ Tamże, s. 42.

abstrakcji od wszelkiego wypełnienia treściowego danego *ejdosu* uzyskując w rezultacie pustą formę, będącą przedmiotem ontologii formalnej. Generalizacja natomiast polega na przechodzeniu od niższych stopni materialnych istot do wyższych stopni gatunkowych lub rodzajów.

Wprowadzenie koncepcji naoczności ejdetycznej umożliwia wyłożenie uniwersalności poznania naukowego na podstawie intencjonalności. Ponieważ *ejdos* dany może być źródłowo, uzyskane dzięki naoczności ejdetycznej poznania mogą, zgodnie z zasadą zasad być uznane za prawomocne. Taka koncepcja wiedzy apriorycznej stoi w opozycji do Kantowskiego modelu transcendentalizmu. Różnica między Kantowskim a Husserlowskim modelem przejawia się przynajmniej w dwóch miejscach. Po pierwsze, naoczność ejdetyczna dostarcza niezależnych od doświadczenia świata realnego, apriorycznych poznań materialnie określonych, co dla Kanta było niemożliwe. Druga i być może najistotniejsza różnica w stosunku do Kantowskiego transcendentalizmu polega na uznaniu naoczności ejdetycznej za poznanie wyprzedzające formułowanie sądów. Uznając naoczność ejdetyczną za wcześniejszą od predykcji Husserl dokonuje zakorzenienia w przeddyskursywnej naoczności wypowiedzi w formie trzeciej osoby liczby pojedynczej czasu teraźniejszego trybu oznajmującego. Istota dana jest nam bowiem, źródłowo, tj. W teraźniejszości, oraz stanowi ona, zgodnie z przytoczonym cytatem Husserla, możliwe określenie przedmiotu doświadczenia, tj. predykabilium. Formułowane, powszechne sądy powinny odpowiadać istotom dostępnym w naoczności przedpredykatywnej. W tym kontekście hasło powrotu do rzeczy samych oznacza dostosowanie formułowanych w ramach deskrypcji sądów do istoty rzeczy. Tak określona podstawa predykcji umożliwia sformułowanie postulatu uniwersalnej, deskryptywnej nauki. Sądy predykatywne nie potrzebują dodatkowych uzasadnień, jeżeli odpowiadają one poznaniu dostępnemu dzięki zawsze możliwym do spełnienia aktom naoczności istotowej. W sytuacji, gdy sąd odpowiada bezpośrednio samej rzeczy, o której orzeka, ta odpowiedniość jest wystarczającym uzasadnieniem jego prawomocności. Opierając sądy o naoczność istotową, podmiot nie potrzebuje zatem złożonych konstrukcji argumentacyjnych. Oczywiście nie wszystkie sądy dyscyplin ejdetycznych wprost odpowiadają bezpośrednim aktom naoczności. Przykładem może być matematyka, uzasadniająca sądy na podstawie innych sądów. Konstrukcyjny charakter pośrednich sądów matematyki musi jednak zakładać, zdaniem Husserla, leżące u podstawy sądów pośrednich, sądy bezpośrednie, tj. takie, które pokrywają się z dostępnym w naoczności stanem rzeczy.

1.4.3. Nauka i naukowość fenomenologii

Oparte o naoczność istotową wyniesienie tego, co ogólne warunkuje uprzywilejowanie nauk o istotach w stosunku do nauk o faktach. O ile możliwe są dyscypliny czysto ejdetyczne takie jak matematyka, nauka oparta jedynie na faktach jest niemożliwa. Ejdetyczne ontologie formalne i materialne stanowią bowiem podstawy nauk o faktach. Każda nauka musi uzasadniać swoje wnioski, co oznacza, że postępuje ona zgodnie z „formalnymi zasadami naczelnymi”⁵¹, odsłanianymi na gruncie ontologii formalnej. Ponadto każdy fakt musi zawierać w sobie materialnie określone momenty istotowe. Każdy możliwy, treściowo wypełniony przedmiot musi podpadać pod właściwą mu dziedzinę ejdetyczną. Każdej pozytywnej nauce odpowiadać musi zatem właściwa jej ontologia ejdetyczna. Nauka badająca dany region świata empirycznego musi więc formułować logicznie poprawne sądy i wnioski oraz wyodrębnić określony treściowo przedmiot swoich dociekań.

Istotowa zależność nauk o faktach od ontologii ejdetycznych wskazuje, że naukowość nauki jest zależna od ontologii o powszechnej ważności. Prawomocna nauka jest dla Husserla nieuprzedzonym, czystym poznaniem rzeczywistości, a to możliwe jest jedynie poprzez ugruntowanie jej w dyscyplinach ejdetycznych. Husserłowska koncepcja poznania naukowego nie jest zbudowana na podstawie faktycznie istniejących nauk pozytywnych. Ponieważ świat faktów zawsze podporządkowany jest istocie, wzór rzetelnej naukowości odnaleźć należy w przestrzeni możliwego badania istot. Nauki empiryczne winny być zatem zakorzenione w całościowej, uniwersalnej nauce o bezwzględnej ważności. Nauki pozytywne zajmujące się badaniem empirycznego świata mogą zyskać prawomocność poprzez przynależność do ugruntowanej na ontologiach ejdetycznych całości poznania ludzkiego. Tak ustanowiona jedność nauk umożliwia sformułowanie postulatu ich teleologicznego i jednozgodnego rozwoju. Empiryczny świat ujęty w ramach rzetelnego, ugruntowanego poznania ludzkiego otwiera przed wspólnotą naukowców możliwość nieskończonego rozwijania teorii naukowych. Postęp nauki jest podporządkowaniem przypadkowej, empirycznej rzeczywistości ludzkiej, racjonalnej działalności powszechnego rozumu.

Nauki ugruntowane w ontologiach ejdetycznych zapewniające poznanie nierelatywizowalne do żadnych przypadkowych czynników, konstytuują przestrzeń wspólną

⁵¹ Tamże, s. 37.

dla ludzkości jako takiej. Nauki są jedynym ogólnoludzkim przedsięwzięciem autonomicznym względem ograniczonych swą partykularnością języków narodowych, czy światopoglądów. Ideał postępu naukowego jest zatem ideałem ludzkości zjednoczonej na podstawie uniwersalnego sensu racjonalnej aktywności. Podporządkowując rzeczywistość aktywności poznawczej, ludzkość sama może podporządkować się racjonalnej i jednoczącej ją działalności. Naukowe poznanie jest racjonalną, samodeterminującą aktywnością ludzką.

Na podstawie idei nauki określić można figurę samego naukowca. Dociekając w sposób racjonalny praw rządzących rzeczywistością, naukowiec realizuje jednocześnie zadanie bezwarunkowej wolności ludzkiej. Jego aktywność nie jest podporządkowana ograniczonym potrzebom wynikającym z jego faktycznego usytuowania. Przekracza on swoje skończone, osobiste interesy na rzecz ponadosobistego ideału rozwoju ludzkości. Podmiot zostaje wpisany we wspólnotę rozumnych podmiotów. Husserl pisze, że „autonomia teoretyczna pociąga za sobą autonomię praktyczną”⁵². Nauka zdolna jest zatem nadać bezwzględny sens ludzkiej egzystencji. Pod względem temporalnym badacz przekracza skończony horyzont własnego życia, kierując się ku ciągle otwartej przyszłości wspólnoty ludzkiej. Ta otwartość na przyszłość określana jest przez Husserla jako odpowiedzialność za ludzkość. W idei teleologicznej nauki jednoczą się zatem ideał bezinteresownego poznania oraz etyczna powinność realizowania bezwzględnej, ludzkiej wolności. W rozumieniu Husserla ustanowienie ideału teleologicznego postępu naukowego oznacza „[...] zrewolucjonizowanie całego sposobu bycia człowiekiem jako twórcy kultury”⁵³. Właśnie dlatego uzasadnienie możliwości poznania naukowego nie jest w fenomenologii jedynie pytaniem teoriopoznawczym. Jest ono bowiem jednocześnie uzasadnieniem możliwości wspólnoty skierowanej ku bezwzględnym i racjonalnym normom.

Jako ugruntowująca naukowość fenomenologia może dokonać afirmacji metafizycznych dążeń filozofii zachodniej. Zachodnia metafizyka zadając pytanie o całość bytu, zmierzała ku uzasadnieniu i ugruntowaniu jedności wspólnoty wolnych podmiotów, nadając bezwzględnie uniwersalny sens ludzkim działaniom. Zdaniem Husserla po raz pierwszy tak rozumiany projekt całościowej wiedzy o rzeczywistości sformułowany został w antycznej Grecji wraz z odkryciem idealnych przedmiotów poznania matematycznego. Odkrywając ontologie ejdetyczne w postaci matematyki, kultura grecka podporządkowywała

⁵² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. Sławomira Walczewska, vis-à-vis etuda, Kraków 2017, s. 23.

⁵³ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Aletheia, Warszawa 1993, s. 20.

przygodną rzeczywistość empiryczną nieuwarunkowanemu prawu istoty. Postulat filozofii jako metafizycznej nauki o całości bytu nie jest jednak jeszcze jednoznaczny się z wizją filozofii jako nauki transcendentalnej. Ta ostatnia jest tworem historycznie późniejszym i stanowiącym odpowiedź na kryzys, jaki dotknął filozofię jako naukę o całości bytu.

Wspomniany kryzys wynika z atomizacji dyscyplin naukowych. Nauki rozwijające się bez przewodniej idei teleologicznej mogą co prawda osiągać zadowalające rezultaty na polu swoich dziedzin, jednak nie są one w stanie rozwijać się w ramach spójnej, jednozgodnej wizji obejmującej całość przyrody i życia ludzkiego. Atomizacja dyscyplin naukowych pociąga za sobą atomizację wspólnoty ludzkiej. Ponieważ wyników poszczególnych nauk nie jednoczy już powszechność całościowego poznania świata ludzkiego, nauka redukowana jest do tymczasowych, skończonych potrzeb człowieka. Nauki pozytywne pozbawione przewodniej idei naukowości służyć mogą co najwyżej względnie określonym interesom życiowym danej wspólnoty. Nie zapewniają już one człowiekowi możliwości wpisania jego działań w ponadosobową przestrzeń bezwzględnie ważnych osiągnięć ludzkiego ducha. Dlatego upadek idei jednorodnego postępu naukowego jest równoznaczny z upadkiem ludzkiego rozumu. Zatomizowane nauki oraz korelatywnie im odpowiadająca rozbita wspólnota ludzka pozbawione zostają horyzontu przyszłości antycypowanej w ramach rozwoju nauki. Ludzkość bez przyszłości żyje w nieoswojonym świecie, gdzie wolność i autonomia wystawione są na permanentną niepewność.

Paradoksalnie wspomniany kryzys wywołany został dzięki sukcesowi przyrodoznawstwa. Wraz bowiem z niezaprzeczalnie bezprecedensowymi osiągnięciami nauk empirycznych nastąpiło zagubienie podstaw nauk i rozciągnięcie wyników nauk pozytywnych na całość ludzkiego ducha. Sukces nauk przyrodniczych, historycznie idący w parze z osłabieniem ich ugruntowania, prowadzi do nieuprawomocnionego uprzywilejowania przestrzeni faktów. Zapoznanie uniwersalnych fundamentów i zadania nauki skutkuje, zdaniem Husserla, sceptycyzmem. Przez sceptycyzm rozumie Husserl wszelkie stanowiska zaprzeczające możliwości ugruntowania powszechnej prawomocności rozumu. W tym kontekście mianem sceptycznego określić można stanowiska naturalistyczne, rozciągające osiągnięcia przyrodniczych nauk empirycznych na przestrzeń wszelkiej możliwej wiedzy, czy historycyzm sprowadzający każdą wiedzę do horyzontu ograniczonej formacji historyczno-kulturowej. W każdej ze swoich form sceptycyzm, negując ideę uniwersalnej nauki, doprowadza do rozkładu wolności naukowego ducha europejskiego. Dlatego przeprowadzaną w ramach fenomenologii refutację sceptycyzmu określa Husserl jako walkę „między

ludzkością już upadła a tą, która jeszcze stoi na pewnym gruncie, lecz walczy o ten grunt lub o zdobycie nowego”⁵⁴.

Husserl określa wspomnianą walkę ze sceptycyzmem jako walkę między nie-filozofią a wcielającą autentyczny sens ludzkiej wolności, filozofią żywą. Sceptyk jako podmiot pozbawiony gruntu, sam z siebie nie posiada żadnej sprawczości ani istoty. Motyw swego działania sceptycyzm znajduje w zewnętrznej wobec jego badań możliwości. Dokładnie przeciwnie rzecz ma się z filozofią autentyczną, która jako absolutnie autonomiczna swoje życie czerpie z wewnętrznej mu podstawy. Jednak prawdziwie rygorystyczna, autentyczna nauka nie została jeszcze, zdaniem Husserla, ugruntowana. Ten rozdźwięk między faktycznym stanem nauk a istotą naukowości jest podstawą możliwości aktywności sceptyka. Historycyzm czy filozofia światopoglądowa nie stanowiłyby zagrożenia dla naukowości, gdyby rzetelna całościowa i ugruntowana nauka faktycznie istniała. Formułowanie tego rodzaju stanowisk w sytuacji rygorystycznie ugruntowanej naukowości świadczyłyby co najwyżej niezrozumieniu nauki przez autorów tychże stanowisk. Wówczas jednak nie byłoby mowy o kryzysie nauk. Fakt, że wspomniany kryzys ma miejsce, świadczy o tym, że sceptycyzm może wykorzystać faktycznie istniejące niedostatki na poziomie uzasadnienia idei nauki w ramach faktycznie istniejącej kultury po to, by destruować ponadfaktyczny sens samej naukowości⁵⁵. W istocie walka między autentyczną filozofią a nie-filozofiami sceptycznymi jest wewnętrzną walką ducha ludzkiego. Sceptyk może jawić się jako postać zewnętrzna w stosunku do autonomicznego ducha, tylko dlatego, że autonomia tego ostatniego nie została ustanowiona na polu aktualnie istniejących teorii. Jako nieposiadający żadnej sprawczości, sceptyk jest projekcją własnych, faktycznych braków rozumu ludzkiego. W postaci sceptyka braki ducha ludzkiego ujmowane mogą być jako coś zewnętrznego i obcego wobec aktywności rozumu. Walka nauki ze sceptycyzmem jest w istocie walką samodzielnego ducha z jego widmem nieposiadającym ani życia, ani stałego, ugruntowanego miejsca. Sceptyczne widmo jedynie usurpuje sobie prawo naukowości. Uznając stanowiska sceptycznego za zewnętrzne wobec ducha, ten ostatni może wykładać się jako autonomiczny pomimo swoich faktycznych niedostatków. Gdyby nie sceptyk, rozum ludzki jako nieugruntowany byłby naznaczony bezpodstawnością, o której nic by nie wiedział. Posiadałby zatem to, co obce w sobie nie mogąc określić się jako autonomiczny i samodzielny.

⁵⁴ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, dz. cyt., s. 32.

⁵⁵ Nieco odmiennie ujmuje to zagadnienie Łaciak pisząc o samozapomnieniu subiektywności transcendentalnej. (P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 90)

Owa uzurpacja widma projektowanego jako zewnętrzne w stosunku do rozumu wskazuje na konieczność zadania krytyki rozumu. Sceptycyzm, zdaniem Husserla, domaga się „krytyki krytyki sceptycznej”⁵⁶. Wspomniana krytyka krytyki jako refutacja tego, co zewnętrzne w stosunku do warunków racjonalności ludzkiej kieruje się ku wewnętrznej przestrzeni rozumu ludzkiego, aby w rzetelny i ugruntowany sposób zapewnić mu autonomię na poziomie teorii. W tym kontekście powtórzeniowa formuła krytyki krytyki oznacza nic innego jak przedsięwzięcie krytyki rozumu w aspekcie odgraniczenia od tego, co dla niego zewnętrzne. Krytyka rozumu w fenomenologicznej filozofii transcendentnej motywowana jest zatem odpowiedzialnością za wspólnotę wolnych, autonomicznych, rozumnych podmiotów. Tak rozumieć należy słynne zdanie Husserla o filozofie jako funkcjonariuszu ludzkości. Odpowiedzialność za wspólnotę istot rozumnych przybiera w fenomenologii postać wydobywającego możliwości konstrukcji ważnych i sensownych twórców nauki, zwrócenia się filozofa ku samemu sobie. Stąd określenie Husserla odpowiedzialności za ludzkość jako samoodpowiedzialności filozofa. Jedynie zwracając się ku samemu sobie w transcendentnej refleksji, podmiot zdolny jest odkryć przed sobą sens podmiotowości. Samoodpowiedzialność pełni funkcję określenia refleksyjnego zwrócenia się ku Ja z perspektywy jednoczącego ludzkość ideału nauki. Wraz ze zwróceniem się ku własnemu Ja, filozof przebadać ma całość konstytucji świata. Filozofia krytyczna uzasadnić ma zatem także możliwość sformułowania postulatu teleologicznego rozwoju ludzkości. Od rozstrzygnięć filozofii transcendentnej zależy więc możliwość uprawomocnienia jedności ludzkości w jej zgodnej aktywności poznawczej.

1.4.4. Redukcja transcendentna i fenomenologiczna filozofia krytyczna

Pomimo faktu, iż od sformułowania postulatu redukcji transcendentnej w pierwszym tomie „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii” aż po ostatnie dzieła poświęcone kryzysowi nauk i tematyce świata życia, transcendentalizm stanowił przewodni motyw Husserlowskiej filozofii, nigdzie w jego dziełach nie znajdujemy całościowej, bezpośredniej i wyczerpującej wykładni samego pojęcia transcendentalizmu⁵⁷. Pewnych

⁵⁶ E. Husserl, *Nauka o rzeczach realnych a idealizacja. Matematyzacja przyrody*, [w:] tenże, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa*, dz. cyt., s. 57.

⁵⁷ w literaturze przedmiotu odróżnia się zwykle kilka dróg redukcji transcendentnej. Łaciak wyróżnia trzy wspomniane drogi: drogę kartezjańską, przez psychologię oraz drogę Kantowską, zaznaczając przy tym, że ta ostatnia jest również niekiedy ujmowana jako trzy odrębne drogi: przez krytykę nauk pozytywnych, ontologię oraz

wskazówek co do sensu tego terminu dostarcza „Kryzys nauk europejskich”, gdzie transcendentalizm charakteryzowany jest następująco:

Ja sam używam słowa „transcendentalny” w sensie najszerszym w odniesieniu do [...] oryginalnego motywu, który począwszy od Kartezjusza, nadaje sens wszystkim filozofom nowożytnym, dąży w nich do tego, by, że tak powiem, dojść do siebie samego, uzyskać autentyczną i czystą postać zadania oraz oddziaływać w sposób systematyczny. Jest to motyw pytania o ostateczne źródło powstania wszelkiego poznania, motyw namysłu tego, kto poznaje, nad samym sobą i swym życiem poznawczym, w którym dokonują się w sposób celowy wszystkie dotyczące go twory nauki; twory te przechowywane są jako dziedzictwo, którym było lub będzie można swobodnie dysponować. Jeśli motyw ten oddziałuje w sposób radykalny, jest on wówczas motywem uniwersalnej filozofii uzasadnionej czysto źródłowo, a zatem uzasadnionej ostatecznie. Źródło to nazywa się Ja-sam wraz z całym moim rzeczywistym i możliwym życiem poznawczym, a wreszcie z całym moim konkretnym życiem. Cała problematyka transcendentalna obraca się wokół stosunku tego mojego Ja, *ego*, do tego, co początkowo jako samo przez się zrozumiałe zostało za to Ja podstawione: do mojej duszy, a dalej – wokół stosunku owego Ja i mojego życia świadomości do świata, którego jestem świadomy i którego prawdziwe istnienie rozpoznaję w twórcach mego własnego poznania⁵⁸

Skupię się na zawartych w przytoczonym fragmencie określeniach myśli krytycznej, uzupełniając wywody Husserla tezami prezentowanymi w eseju Eugena Finka pt. „The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism”⁵⁹. Wspomniany esej autora szóstej „Medytacji kartezjańskiej” stanowi nieoceniony materiał eksplikujący sens oraz konsekwencje procedury redukcji transcendentalnej. Ponieważ tekst Finka jest odpowiedzią na zarzuty neokantyzmu adresowane do programu Husserlowskiego transcendentalizmu, autor zmuszony jest bronić stanowiska fenomenologii transcendentalnej,

przez Lebenswelt. (P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 73-103). Judycki natomiast pisze o drodze kartezjańskiej, drodze przez psychologię oraz przez ontologię właśnie (por. S. Judycki, *Intresubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1990, s. 24-37). Ze względu na fakt, że prezentowane rozważania nad fenomenologią Husserlowską mają charakter wprowadzający do analizy dekonstrukcji Derridańskiej, skupiam się przede wszystkim na wyłożeniu Kantowskiej (w terminologii Judyckiego – ontologicznej) drogi do redukcji transcendentalnej podkreślając zarazem znaczenie odpowiedzialności dla Husserlowskiego transcendentalizmu fenomenologicznego. To właśnie zagadnienie uniwersalnego, naukowego charakteru fenomenologii stanowi jeden z głównych motywów Derridańskich rozważań nad fenomenologią. Derridańskie „Introduction” do „O pochodzeniu geometrii” skupia się właśnie na kwestii możliwej obiektywizacji i przekazywalności wyników badań fenomenologicznych. Zaznaczyć należy jednak, że wspomniane drogi wyodrębniane są abstrakcyjnie, a pełny obraz fenomenologii Husserlowskiej uzyskać możemy jedynie ujmując złożoność analizowanej przez Husserla problematyki. Stąd też omawiając filozofię Husserla pisał będę również o zagadnieniach tradycyjnie przyporządkowywanych drodze kartezjańskiej (jak kwestia destrukcji świata zewnętrznego, czy autonomii subiektywności transcendentalnej) lub drodze przez psychologię (zagadnienie odróżnienia refleksji transcendentalnej od psychologicznej).

⁵⁸ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*, dz. cyt., s. 145.

⁵⁹ E. Fink, *The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism*, tłum. R. Elveton, [w:] *The Phenomenology of Husserl*, Chicago, Quadrangle Books, s. 73-147.

opisując ją niejako z zewnątrz. Bardziej niż odpowiedź na zarzuty uczniów Rickerta, interesować będzie mnie przedstawiona w ramach tego eseju wykładnia transcendentalizmu. Wspomniany esej został autoryzowany przez Husserla, co pomimo języka i terminologii nieraz odbiegających od tych właściwych autorowi „Idei czystej fenomenologii”, pozwala traktować stanowisko tam wyrażone jako zasadniczo spójne z Husserlowskim programem. Co więcej, problemy poruszane przez Finka stanowią jedną z najistotniejszych inspiracji dla koncepcji Derridy⁶⁰. Zanim przejdę do omówienia procedury redukcji transcendentalnej, skupię się na opisie samego transcendentalizmu z perspektywy, która określona może być jako przedtranscendentalna. Jeszcze bowiem przed przeprowadzeniem redukcji transcendentalnej Husserl określa jej cel oraz możliwość.

W przytoczonym fragmencie „Kryzysu” Husserl twierdzi, że transcendentalizm określa zasadniczy motyw nowożytnej filozofii od Kartezjusza. Teza ta każe myśleć o transcendentalizmie nie jako o jednym z wielu spośród filozoficznych nurtów, lecz jako o wyróżnionym stanowisku, które dopełniać ma poznawcze ambicje zachodniej filozofii. Stanowisko to, w przekonaniu samego Husserla, nie zyskało jeszcze ścisłej i autentycznej postaci. Dopiero fenomenologia ugruntować ma je w sposób właściwie naukowy. Motyw pytania transcendentalnego musi jeszcze „dojść do siebie samego”⁶¹. Jak jednak dotrzeć można do właściwej, transcendentalnej nauki? w ramach badań transcendentalnych filozof zwracać ma się ku własnej subiektywności w celu wydobycia właściwej jej możliwości konstituowania świata. Subiektywność transcendentalna ma być jednocześnie źródłem wszelkiej możliwej ważnej wiedzy. Zwracając się ku subiektywności transcendentalnej jako ku źródłu poznania, Husserl stawia pod znakiem zapytania wszelką możliwą ludzką wiedzę. Odzyskując i ugruntowując na poziomie teorii autonomię subiektywności, transcendentalizm uzyskać może swą właściwą, autentyczną postać. Wraz z właściwym ustanowieniem Ja jako źródła konstytucji świata fenomenologia spełnia nowożytne aspiracje poznawcze. Subiektywność odkrywając swój źródłowy charakter oraz ustanawiając autentyczną naukę, może odzyskać swoją autonomiczność. Ponadto, jak zaznacza Husserl, twory nauki są przechowanym w ramach tekstów naukowych dziedzictwem ludzkości. Fenomenologia jako nauka fundamentalna wyjaśnia możliwość obiektywizacji poznawczego życia subiektywności uodpornionej na sceptyczne nieporozumienia oraz umożliwiającej rzetelne dysponowanie zasobami poznawczymi ludzkości. Zwracając się ku samemu sobie w celu przebadania

⁶⁰ W kwestii wpływu stanowiska Finka na kształtowanie się koncepcji dekonstrukcji por. L. Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2002.)

⁶¹ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*, dz. cyt., s. 145.

możliwości konstytucji intersubiektywnie ważnej wiedzy, podmiotowość transcendentalna zawiesić musi jednak wszelkie odniesienie do wspólnoty. Możliwość uczynienia z filozofii transcendentalnej nauki uzasadniana jest na gruncie jej własnych badań. Fakt więc, że Husserl z góry uznaje możliwość naukowej filozofii transcendentalnej świadczy o antycypacji rezultatów dociekań transcendentalnych dokonywanej w ramach przedredukcyjnej wykładni samej krytyki transcendentalnej. Husserl już w punkcie wyjścia uznaje, że możliwe jest dotarcie do nieuwarunkowanego, samodzielnego, pozaświatowego Ja transcendentalnego oraz że wyniki badań transcendentalnych możliwe są do obiektywizowania i przekazania w ramach tekstów filozoficznych.

Antycypacyjny charakter wstępnego określenia krytyki transcendentalnej rozpatrywać można w dwóch aspektach. Po pierwsze krytyka antycypuje możliwość dotarcia do własnych, nieuwarunkowanych struktur absolutnie autonomicznej subiektywności, po drugie wybiega ona ku możliwości przekazania i adekwatnego wysłowienia postulatów i wyników redukcji transcendentalnej w języku. Pomimo faktu, że krytyka poznania dociera do własnych zasobów Ja, samo to przedsięwzięcie nigdy nie może być jedynie prywatnym zajęciem zainteresowanego jedynie sobą myśliciela. Możliwość obiektywizacji subiektywności transcendentalnej opiera się na strukturze owej podmiotowości. Filozofia transcendentalna ma więc postać samoobiektywizacji ego, która odnosi podmiot ku jego własnym zasobom oraz ugruntowuje ludzką racjonalność. W pierwszym aspekcie antycypacji fenomenologia określa swój sens transcendentalny w drugim zaś swoją naukowość.

Pierwszy aspekt antycypacji wskazuje na konieczność powtórzenia przedtranscendentalnej charakterystyki świadomości po dokonaniu redukcji. Wyjaśnień na temat antycypującego sensu filozofii transcendentalnej dostarcza wspomniany tekst Finka. Autor wskazuje, że wszystkie z przedtranscendentalnych określeń zarówno transcendentalizmu, jak i możliwości redukcji transcendentalnej są nieadekwatnymi opisami subiektywności transcendentalnej mającymi na celu przekroczenie poziomu naturalnego nastawienia. Fink posuwa się wręcz do stwierdzenia, że przedtranscendentalna antycypacja odróżniająca podstawę świata jest z konieczności fałszywa⁶². Fałszywość ta nie jest jednak równoznaczna z błędem, lecz wskazuje na jedynie wstępny sens przedtranscendentalnych określeń. Wstępna charakterystyka transcendentalizmu winna być przekroczona w nastawieniu transcendentalnym. Jest ona jedynie wskazówką służącą wyprowadzeniu filozofa z jaskini nastawienia naturalnego ku temu, co

⁶² E. Fink, *Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism*, dz. cyt. s. 106

transcendentalne. Odkryte po redukcji transcendentalej wyniki badań wykazujące „fałszywość” pierwotnych przedredukcyjnych określeń nigdy nie unieważniają samej odróżniającej podstawę antycypacji, lecz zawsze są jej dopełnieniem i sprecyzowaniem. W przeciwnym wypadku zamiar przyswojenia dla subiektywności źródeł poznania okazałby się niemożliwy do zrealizowania.

Za przykład może służyć naiwny opis intencjonalności jako skierowania ku istniejącym na zewnątrz świadomości przedmiotom, który winien być powtórzony i skorygowany w nastawieniu transcendentálním. W perspektywie poredukcyjnej okaże się bowiem, że subiektywność transcendentálna konstytuuje w ramach swojej syntezy aktywności przedmioty doświadczenia. Ponieważ świat jest rezultatem sensotwórczej aktywności podmiotu, przedkrytyczny opis intencjonalności przeżycia jako nakierowanego na zewnątrz w stosunku do świadomości obiekt zostaje zastąpiony dwubiegunowym opisem noetyczno-noematycznej jedności.

Antycypacja w drugim aspekcie polega na wybieganiu ku możliwości wydobycia i odzyskania dla wspólnoty gruntu w postaci źródłowych, konstytuujących świat zasobów ego, gruntu, który wspólnota europejska utraciła z uwagi na przysłonięcie go naiwnością światowych badań. Fenomenolog antycypuje możliwość przekazania wyników swych badań w zobiektywizowanej postaci tekstów naukowych. Przekazanie to możliwe jest na podstawie odkrywanych w analizach transcendentálnych warunków języka oraz intersubiektywności. Choć drugi aspekt antycypującego odróżnienia podstawy nie jest bezpośrednio związany z samym postulatem zawieszenia sądu o istnieniu świata, to jest on jednak istotny dla filozofii transcendentálnej rozumianej jako, która odpowiada na kryzys nauk europejskich. Badania transcendentálne eksplikują zarówno cel, jak i możliwość ludzkiej wolności i autonomii.

Antycypując krytyczne odróżnienie podstawy, Husserl cofa się od przestrzeni ukonstytuowanego ku temu, co konstytuuje. Powtarzając swój punkt wyjścia z transcendentálnej perspektywy zawierającej w sobie analizę konstytucji świata, krytyka uzasadnia, w jaki sposób w ramach tego, co światowe i ukonstytuowane przekazać można wyniki badań samoprzejrzystego ego, nie tracąc nic z radykalnie ponadświatowego charakteru tychże badań. Innymi słowy, dwiema kluczowymi dla powodzenia projektu naukowej fenomenologii transcendentálnej kwestiami są z jednej strony pytanie o czystość i samodzielność podstawy w postaci subiektywności transcendentálnej, z drugiej zaś pytanie

o to, jak wpisać można rezultaty badań nad nieuwarunkowanym w partykularną przestrzeń danych kultur, społeczności i języków narodowych.

1.4.4.1. Redukcja transcendentálna

Wspomniany przez Husserla zwrot ku transcendentálnie rozumianej subiektywności przybiera postać redukcji transcendentálnej. Sama redukcja transcendentálna nie jest jednorazową, prostą metodą raz i ostatecznie lokującą podmiot w przestrzeni nieuwarunkowanego własnego. Rozwijając fenomenologię, Husserl proponował szereg różnych procedur redukcyjnych zależnych od poruszanej przestrzeni tematycznej. W analizach intersubiektywności w piątej „Medytacji” Husserl przeprowadzał tematyczne wykluczenie wszelkich twórow odnoszących się do przestrzeni intersubiektywnej, w ramach analiz świadomości czasu natomiast proponował redukcję do beczasowej, konstytuującej czas subiektywności. Nierzadko też Husserl radykalizował swoje nastawienie krytyczne, uznając wcześniejsze rozważania za nadal naznaczone naiwnością. Tak dzieje się, chociażby w przypadku programu fenomenologii genetycznej odróżnionej od znanej z wczesnych jego prac, fenomenologii statycznej. Pomimo jednak formułowania różnych propozycji redukcji i radykalizacji nastawienia krytycznego, Husserl nigdy nie zakwestionował podstawowej i pierwotnej formy redukcji transcendentálnej, jaką była fenomenologiczna *epoché* wyrażona po raz pierwszy w pierwszym tomie „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”⁶³. Wspomniane propozycje były zawsze rozwinięciem i uzupełnieniem pierwotnego programu redukcji transcendentálnej, nigdy zaś zerwaniem z nim czy odstępianiem od jego istotnych motywów. Scharakteryzuję najpierw zasadniczy w kształt redukcji fenomenologicznej, przechodząc następnie w ramach omówienia stanowiska idealizmu transcendentálnego do jej radykalizacji w postaci fenomenologii genetycznej.

Kluczowym momentem redukcji transcendentálnej jest zawieszenie sądu o istnieniu świata. Żyjąc w codziennym nastawieniu naturalnym, kierując swoją świadomości ku przedmiotom subiektywności, uznaje w istnieniu dany świat. Spełnia ona akty intencjonalne w sposób naiwny, realizując roszczenia bytowe immanentnie zawarte w przeżyciach.

⁶³ w pracy używam zamiennie słów *epoché* oraz redukcja transcendentálna uznając, że zawieszenie sądu o istnieniu świata nie jest jedynie wstępną procedurą metodyczną, ale stanowi już udostępnienie sfery subiektywności transcendentálnej. Za takim wyłożeniem kwestii redukcji transcendentálnej przekonująco argumentuje Łaciak (P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 128-129)

W naturalnym nastawieniu podmiot nie jednak świadom podstaw owych roszczeń bytowych oraz struktur umożliwiających konstytucję zrozumiałego i spójnego świata. Świat doświadczany jest w sposób bezproblematyczny⁶⁴ Chcąc przebadać warunki możliwości konstytucji danego świata należy zdaniem Husserla, zawiesić sąd o jego istnieniu. Fenomenologiczna *epoché* nie polega jednak na kartezjańskim wątpieniu negującym istnienie świata zewnętrznego. Ujmując świat w nawias, podmiot nie wyłącza go z obszaru własnych badań, lecz w sposób nieuprzedzony tematyzuje struktury konstytuujące go. Świat po redukcji transcendentalnej jest tym samym światem, jaki dany był podmiotowości w nastawieniu naturalnym z tą tylko różnicą, że teraz wszelkie uroszczenia co do jego istnienia zostają zawieszane. W ten sposób udostępniana jest, zdaniem Husserla, całkowicie nowa przestrzeń poznawcza, sytuująca się przed jakąkolwiek wiedzą, dotyczącą świata i wyjaśniająca jego warunki. *Epoché* ma ponadto charakter całościowy. Uchylając tezę o istnieniu świata, nie wyłącza się obowiązywania jedynie danych aktualnie przeżyć, ale bierze się w nawias całość sfery nastawienia naturalnego. Cały więc horyzont świata współuświadamiany z tym, co aktualnie dane, włączając w to wszystkie twory kultury, inne podmioty czy przyrodę, zostaje zredukowany do transcendentalnie określonej świadomości, w której może się jawić. Świat po redukcji jest fenomenem świata, posiadającym dokładnie te, choć zawieszane w swoim obowiązywaniu, treści, struktury i byty. Teza naturalnego nastawienia nie jest ani zatem neutralizowana⁶⁵, ani negowana, lecz badana jako istotny moment procesu konstytucji zewnętrznego świata.

Całościowość redukcji transcendentalnej pociąga za sobą także zredukowanie pierwszoosobowego podmiotu ludzkiego wraz z jego spontanicznie dokonującą się autointerpretacją. Psychologicznie ujęty człowiek stanowi bowiem rezultat uznającej świat w istnieniu subiektywności transcendentalnej. Na podstawie owego uznania możliwe jest ustanowienie różnorodnych przekonań, postaw czy światopoglądów, stanowiących element autointeretacji jednostki ludzkiej. Dokonując redukcji transcendentalnej, subiektywność nie interpretuje już samej siebie jako psychicznie określonej jednostki odnoszącej się do danego jej świata, lecz jako podmiot wydobywający możliwość pomyślenia sobie świata w tym także wartości, postaw, przekonań i norm.

⁶⁴ P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmonda Husserla*, dz. cyt., s. 23.

⁶⁵ W kwestii różnicy między modyfikacją neutralnościową a *epoché* por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmonda Husserla*, dz. cyt., s.109-110, 143, 152-155.

Problematykę redukcji transcendentalnej przybliży przywoływany już wcześniej esej Finka. Fink uznaje, że możliwość odróżnienia psychologicznie pojętego człowieka od ego transcendentalnego otwierana jest za pomocą refleksji transcendentalnej. Refleksja transcendentalna nie jest refleksją psychologiczną, gdzie w samoświadomości dane jest podmiotowi jego życie mentalne. W przeciwieństwie do refleksji pojętej psychologicznie refleksja transcendentalna nie uznaje w bycie świata zewnętrznego. Nie jest również zawężona do wewnętrznej przestrzeni psychiki ludzkiej, ponieważ obejmuje ona całość danego w świadomości świata. Fink rozwijając Husserlowskie opisy redukcji transcendentalnej przedstawia refleksję transcendentalną jako przemianę siebie samego. Przemiana ta polega na „obudzeniu niezmiernego zdziwienia”⁶⁶ nad bytem. Ja nie akceptuje już świata jako oczywistego faktu, lecz otwiera się na „tajemnicę istnienia samego świata, który najpierw otrzymuje znaczenie i uznanie swego istnienia od płynącej apercpcji świata”⁶⁷. Tak rozumiana refleksja umożliwia, zdaniem Finka rozwarstwienie w ramach transcendentalnej subiektywności⁶⁸. Podmiot transcendentalny rozwarstwia się teraz na Ja pojęte psychologicznie usytuowane wewnątrz naturalnego nastawienia, Ja transcendentalne, któremu dany jest istniejący świat i które uznaje tenże świat w jego istnieniu, oraz Ja transcendentalne rozumiane jako uchylający się od spełnienia tezy o istnieniu świata, nieuprzedzony obserwator. Fink, zgodnie z tezami samego Husserla, zaznacza, że wszystkie ze wspomnianych Ja nie są oddzielnymi, odseparowanymi od siebie bytami, lecz możliwymi sposobami rozumienia tego samego podmiotu. Podmiot psychologiczny to subiektywność interpretująca siebie w naturalnym nastawieniu, Ja transcendentalne natomiast to ponadświatowa subiektywność świat konstytuująca, Ja rozumiane jako obserwator natomiast to jednostka badająca struktury i proces konstytucji bytu. To ostatnie Ja transcenduje świat, nie biorąc w nim udziału i akceptując go jedynie jako fenomen. Nieprawdą jest zatem, że fenomenologiczny obserwator światem się nie interesuje⁶⁹. Dzięki refleksji spełnianej w nastawieniu transcendentalnym możliwe jest zarazem zapewnienie dostępu do świata naturalnego nastawienia oraz przekroczenie poziomu naiwnych uroszczeń bytowych. Trafnie redukcję transcendentalną charakteryzuje Łaciak:

Dokonując redukcji podnoszę do świadomości tematycznej to, co w naturalnym nastawieniu było spełniane anonimowo, i uświadamiam sobie, że w naturalnym nastawieniu nie mogłem rozpoznać

⁶⁶ E Fink, , *Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism*, dz. cyt., s. 109.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 115.

⁶⁹ P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmonda Husserla*, dz. cyt., s. 163.

konstytuujących dokonań swego subiektywnego życia, ponieważ świat uchodził dla mnie za istniejący w anonimowo spełnianych funkcjach mej świadomości”⁷⁰

Subiektywność dokonuje w ramach refleksji samotranscendencji. Dopiero na gruncie tego przekroczenia samego siebie wydobywana jest różnica między pozaświatowym Ja transcendentalnym a Ja zaangażowanym w świat. Zgodnie bowiem z przytoczonym już fragmentem „Medytacji kartezjańskich” Husserla o tym, że żyjemy cały czas jako ego transcendentalne dowiadujemy się dopiero w ramach krytycznej refleksji⁷¹.

Oczywiście sama możliwość refleksji transcendentalnej winna być przebadana w ramach nastawienia transcendentalnego. Od możliwości uprawomocnienia refleksyjnego uchwycenia struktur świadomości zależy możliwość fenomenologii transcendentalnej. Uprawomocnienie to polega na wykazaniu absolutnej autonomii subiektywności transcendentalnej. Fenomenologia Husserlowska utrzymuje więc, że podmiot dostępny a aktach refleksji jest tym samym podmiotem, który prerefleksyjnie żyje w bezpośrednio w spełnianych przez siebie aktach. W ramach badania fenomenologicznego uzasadnienie znajduje także fenomenologiczna zasada zasad, waloryzująca to, co dane źródłowo w terażniejszości.

1.4.4.2. Fenomenologiczny idealizm transcendentalny

W wyniku redukcji transcendentalnej uzyskujemy dostęp do czystej świadomości. Czysta świadomość jest jedynym bytem, który wraz z zawieszeniem sądu o istnieniu świata nie podlega wyłączeniu. Świadomość po redukcji transcendentalnej nie ma charakteru faktycznie istniejących psychicznych aktów w obiektywizowanym świecie. W ramach nastawienia naturalnego podmiot uznaje przedmioty za istniejące niezależnie od spełnianych przez niego przeżyć. Te ostatnie są wówczas całkowicie irrelevantne dla obiektywnego świata. Stanowią one jedynie czysto psychiczne akty odnoszące się do przedmiotów w świecie i niemające w zasadzie większego ontologicznego znaczenia dla owego świata. Innymi słowy, psychologicznie pojęta świadomość zakłada ukonstytuowany świat materialny, inne podmioty egzystujące w owym świecie oraz całą przestrzeń kulturowo-społeczną, w jakiej funkcjonuje psychologicznie pojęty podmiot. W nastawieniu transcendentalnym natomiast mnogość przeżyć dostępnych w strumieniu świadomości nie jest już mnogością „przypadkowych”

⁷⁰ Tamże., s. 157.

⁷¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt. s. 60.

zdarzeń psychicznych, lecz, wyprzedzając ukonstytuowany świat, mnogością przeżyć konstytuujących go. Możliwość przedmiotów doświadczenia zależna jest od korelatywnie odpowiadającej im świadomości. Czysta świadomość wyprzedza zatem ukonstytuowany świat jako jego warunek. Subiektywność nie jest już jedynie jednym spośród wielu innych bytów obecnych w świecie, ale wykląda się na podstawie własnych, świadomościowych zasobów jako warunkująca ów świat. Wszystkie odkrywane przez fenomenologa struktury subiektywności brane są jako przykłady istotowych praw⁷². Fenomenologia bada zatem ejdetyczne prawa świadomości. Świadomość po redukcji okazuje się absolutną dziedziną dla siebie⁷³. Jest ona zatem istotowo niezależna od świata zewnętrznego. Dzięki redukcji transcendentalnej uzyskujemy, zdaniem Husserla, dostęp do bytu absolutnego pojętego jako źródło i podstawa świata.

Kierując się refleksyjnie ku swojemu świadomościowemu życiu, fenomenolog odkrywa, że każde przeżycie oraz ukonstytuowany dla świadomości przedmiot mają charakter niesamodzielny. Zarówno przeżycie, jak i jego przedmiot są możliwe jedynie w ich korelatywnej jedności. Mnogość stale płynących przeżyć oraz uświadamiany przedmiot są rezultatem syntez świadomościowych. Temu syntezującemu jednoczeniu podlega całość życia świadomości. Syntezy te dokonują się w ramach zarysowanych z góry horyzontów potencjalności.

[...] wszystko, co aktualne, zakłada swój własny układ potencjalności, które nie są żadnymi pustymi, lecz z góry nakreślonymi intencjonalnie co do treści w każdorazowym aktualnym przeżyciu samym możliwościami, możliwościami wyposażonymi nadto w charakter czegoś, co Ja może urzeczywistnić⁷⁴

Powyższy fragment „Medytacji” przedstawia zasadnicze ukształtowanie świadomości konstytuującej, zdradzając motywy, które rządzą fenomenologicznym opisem

⁷² Należy zaznaczyć, że wspomniany ejdetyczny charakter świadomości, tak istotny dla fenomenologii jako rygorystycznej nauki jest wtórny wobec świadomości pojętej jako transcendentalna faktyczność. To konkretna świadomość podmiotu konstytuującego świat jest bowiem źródłem wszelkiego możliwego *ejdos*. Łaciak odróżnia nastawienie ejdetyczno-transcendentalne od faktyczno-transcendentalnego uznając to ostatnie za pierwotne w porządku konstytucji (por. P. Łaciak, *Faktyczność transcendentalnej subiektywności a poznanie a priori*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria nr. 4(72) 2009, s. 366; tenże, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmonda Husserla*, dz. cyt., s. 178-188.) Problematyka związku między absolutną faktycznością ego cogito a możliwą jego obiektywizacją stanowi przedmiot złożonych rozważań nad czasowością, różnieniem na fakt i istotę oraz możliwością konstytucji *ejdos*. Stanowi ona również jeden z głównych punktów Derridiańskiej interpretacji transcendentalizmu. Do wspomnianej problematyki będę więc powracał w toku pracy. W tym miejscu jedynie sygnalizuję to zagadnienie.

⁷³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt. s. 164.

⁷⁴ E. Husserl, *Medytacje karmelitańskie*, dz. cyt., s. 72.

transcendentalnej subiektywności. Po pierwsze, wspomniany przez Husserla układ potencjalności jest treściowo wypełniony. Doświadczając na przykład realnego przedmiotu, świadomość antycypuje już jako określone materialnie to, co nie jest bezpośrednio, aktualnie dane. Wraz z prezentacją bezpośrednio danej, obecnej strony danego przedmiotu, współdane są również strony aktualnie niespostrzegane. Każde źródłowe doświadczenie rzeczy w świecie stanowi jedność prezentacji i aprezentacji. Po drugie potencjalność horyzontów wyznacza przebieg doświadczenia możliwego do urzeczywistnienia przez Ja. To, co aktualnie nieobecne może być doświadczane źródłowo, jeżeli podmiot zwróci swoją intencję ku antycypowanym momentom. W horyzontach konstytucji nieobecność jest zasadniczo wtórna w stosunku do aktualnego życia świadomości. W doświadczeniu rzeczy realnej to, co nieobecne jest tym, co potencjalnie może być cieleśnie, źródłowo dane. Stale aktualna przytomność świadomości jest jej centrum organizującym całość życia świadomości. Nawet opisy konstytucji intersubiektywności, pomimo uznania nieprzezwyciężalnej niemożności źródłowego dania przeżyć Innego, potwierdzać będą ten przywilej życia względem nieobecności, uznając, że współ-prezentacja *alter ego* jest przeżyciem zakorzenionym w źródłowym daniu cieleśnej bryły Innego.

Wraz z odkryciem zasadniczej niesamodzielnosci przeżycia w czystym, pojętym transcendentalnie strumieniu świadomości, zmienia się także sam sens intencjonalności. Nie jest ona już uchwytowaniem w psychicznych aktach transcendentnego przedmiotu istniejącego niezależnie od życia świadomości, lecz aktywnością konstytuującą ów przedmiot. Zmianie sensu intencjonalności towarzyszy zmiana terminologii. W poredukcyjnym horyzoncie problemowym Husserl mówi o jedności noetyczno-noematycznej struktury. Szczegółowa charakterystyka tych terminów znacznie przekracza cel niniejszych analiz. Dlatego ograniczę się jedynie do generalnych rysów wspomnianych pojęć.

Terminu „noeza” Husserl używał na oznaczenie funkcji świadomościowych. Noezami są zatem zarówno spełniane przez podmiot akty, jak i pasywnie przeżycia świadomości, a zatem wszelkiego rodzaju „życie świadomości” począwszy od aktów spostrzegania rzeczy realnej, przez naoczność ejdetyczną aż po pasywnie przebiegające doświadczenie tła danego przedmiotu. Noezy są tym, co efektywnie zawarte w świadomości. Obok noez, efektywnie zawarte w świadomości są również nieintencjonalne momenty przeżycia w postaci dat hyletycznych stanowiących pierwotny materiał zmysłowy. Noemat natomiast stanowi korelat wszelkiego rodzaju świadomościowych przeżyć i nie jest on efektywnie zawarty w świadomości. Jest on sensem przedmiotowym ukonstytuowanym we własnym życiu

świadomości. Upraszczając wywody Husserla, można powiedzieć, że noemat stanowi poredukcyjny odpowiednik przedmiotu świadomości. Tak zagadnienie to przedstawia Łaciak:

Po zawieszeniu realnego stosunku przeżycia do rzeczywistego przedmiotu pozostaje zatem korelacja noetyczno-noematyczna, która zachodzi w obrębie czystej immanencji. Wobec tego noematycznym odpowiednikiem przeżyć jest to, co uświadamiane jako takie; na przykład noematem spostrzeżenia jest to, co spostrzeżone jako takie (sens przedmiotowy); noematem przypomnienia – to, co przypomniane jako takie, noematem podobań się – to, co podobające się jako takie⁷⁵

Należy podkreślić, że zarówno noezy, jak i noematy są niesamodzielne i jako takie wyodrębnione jedynie abstrakcyjnie. Noezy zawsze są noezami jakiegoś noematu, ten ostatni natomiast jest efektem konstytucji świadomości. Podobnie niesamodzielnym charakterem co noezy i noematy ma Ja transcendentalne, które jest źródłem aktywności świadomości, z którego wypływają rozmaite przeżycia. Ja jest myślane jako podmiot spełniający akty świadomości. Żyje ono w spełnianych przeżyciach i właśnie jako spełniające przeżycia winno ono być poddane badaniu transcendentalnemu. Wszystkie przeżycia jako efektywnie zawarte w świadomości są pierwotnie czymś własnym jednemu, samoświadomemu podmiotowi. On sam natomiast jest analizowany w ramach fenomenologii tylko w odniesieniu do jego własnych przeżyć. Podmiot w fenomenologii nie ma charakteru substancjalnego, lecz jest niesamodzielnym, choć materialnie wypełnionym i konkretnym, biegunem identyczności życia świadomościowego. W późniejszym etapie swych dociekań Husserl wprowadził termin ego monada na oznaczenie absolutnej, samodzielnej i zamkniętej w sobie jednostki. Ego monada jest bytem egzystencjalnie konkretnym, obejmującym całe potencjalne i aktualne życie świadomości wraz z tym, co ukonstytuowane w świadomości. Stanowi ono byt absolutny, który, choć zamknięty i samodzielny, nie posiada żadnych granic. Ego monada konstytuuje cały świat naturalnego nastawienia wraz z psychofizycznie pojętym człowiekiem stanowiącym centrum owego świata, innymi podmiotami czy kulturą.

Niesamodzielnosc noez i noematów wskazuje na dokonywane w ramach fenomenologicznej filozofii transcendentalnej zakorzenienie dychotomii podmiotowo-przedmiotowej w źródłowo konstytuujących i samodzielnych strukturach ego monady. Transcendentny świat, który w nastawieniu naturalnym zdawał się bytem ontologicznie samodzielnym, jest rezultatem procesu konstytucji. Intencjonalnie skierowany ku światu

⁷⁵ P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmonda Husserla*, dz. cyt., s. 59-60.

podmiot nadaje mu sens. Nieintencjonalne i bierne daty hyletyczne podporządkowane zostają syntezującej świadomości. Wspomniane podporządkowanie przybiera postać pierwotnej aktywności rozumowej w szerokim sensie⁷⁶. Oczywiście nie ma tu jeszcze mowy o poznaniu dyskursywnym. Rozumowa aktywność świadomości polega w tym kontekście na konstytuowaniu świata jako sensownej całości korelatów świadomości przed ustanowieniem jakiegokolwiek języka czy komunikacji. Noezy konstytuujące tożsamy przedmiot doświadczenia ustanawiają samą możliwość zrozumiałości bytu. Pierwsze „Idee” Husserla sugerować mogą podział na bierną materię zmysłową oraz porządkującą i formującą aktywność subiektywności. Obraz ten jednak, jak pokażę niżej, zmieni się jednak wraz ze sformułowaniem przez Husserla postulatu fenomenologii genetycznej.

Aby wykazać absolutny charakter czystej świadomości, Husserl przeprowadza w „Ideach” operację destrukcji świata zewnętrznego⁷⁷. W ramach tej operacji fenomenolog przedstawia sobie możliwość rozpadu syntezy świata realnego. Unieważnieniu podlegają wówczas wszystkie byty transcendentne względem świadomości, wliczając w to przyrodę, inne podmioty czy twory kultury. W wyniku wspomnianej destrukcji okazuje się, że sam byt świadomości pozostaje nienaruszony. Destrukcja świata zewnętrznego pokazuje, że wszystkie transcendensy konstytuują się dla świadomości i jako takie są one od niej transcendentalnie zależne, podczas gdy sama świadomość, jako samokonstytuujący się przepływ nie jest zależna od niczego na zewnątrz niej. Fenomenologia transcendentalna odkrywa istotowe podporządkowanie bytu realnego możliwościom konstytuującej subiektywności. To, co transcendentne zostaje ujęte jako zależne od transcendentalnie pojętej świadomości. Każdy byt musi być z góry czymś dla świadomości, wszystko, co w świecie możliwe do pomyślenia musi leżeć w zasięgu możliwości Ja transcendentalnego. Wspomniana absolutność świadomości wyklucza więc możliwość jakiegokolwiek zaskoczenia świadomości. Możliwość obcości nieprzewidzianej w ramach struktur ego monady zostaje z góry wykluczona. Hipotetyczna destrukcja świata zewnętrznego potwierdza fundamentalne dla transcendentalizmu fenomenologicznego przekonanie, że „[...] w życiu świadomości nigdzie nie ma takiego punktu, gdzie byłoby ono przebite i do przebiccia, [dzięki czemu] dochodzilibyśmy do transcendencji, która mogłaby mieć inny sens niż sens jedności intencjonalnej w [obrębie] subiektywności świadomościowej”⁷⁸ To, co obce i zewnętrzne w stosunku do Ja ustanowione

⁷⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 289.

⁷⁷ Tamże, s. 156-161.

⁷⁸ E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, tłum. G. Sowiński, IFiS PAN, Warszawa 2011, s.229.

jest na podstawie horyzontu własnych przeżyć subiektywności. Świat jest z góry całością bytu oswojonego w sensotwórczej aktywności subiektywności transcendentalnej. Czysta świadomość wzięta jako byt dla siebie nie jest zanieczyszczana żadnym światowym odniesieniem. Jej samokonstytucja wyprzedza świat i przebiega niezależnie od niego. Podobnie jak u Kanta, ustanowienie prymatu transcendentalnej podmiotowości nad światem idzie w parze z wykluczeniem możliwej wertykalności nieantycypowanej uprzednio przez świadomość.

Należy podkreślić, że operacja destrukcji świata zewnętrznego nie ma na celu udowodnienia pozorności czy fikcyjności świata realnego, lecz wskazać na pierwotność samokonstytucji świadomości. Świat realny jako konstytuujący się na podstawie danych świadomości przejawów rzeczy oraz stanowiący horyzont możliwych do prezentacji obiektów jest czymś świadomości własnym. Świadomość jako źródło konstytucji świata jest zewnętrzną i niezależną od niego. Jako absolutny, transcendentalny byt świadomość może stanowić podstawę realnego świata. Owa podstawa nie ma jednak spekulatywno-metafizycznego charakteru. Husserl nie wywodzi samego istnienia świata realnego ze struktur świadomości. Jak zauważa Łaciak:

Konstytucja znajduje podstawę w faktycznie danych przedmiotowościach, które są przypadkowe i nie muszą być dane, a przypadkowość ich istnienia nie może być zniesiona przez prawa istotowe, którym one podlegają, ponieważ prawa te orzekają jedynie o ich koniecznych strukturach, a nie o tym, że muszą istnieć⁷⁹

Fenomenologia rozumiana jako dyscyplina radykalnie krytyczna, tj. odróżniająca to, co absolutnie niezależne, źródłowe i konstytuujące od tego, co względne, zależne, wtórne i ukonstytuowane, nie ogranicza się do problemu możliwej wiedzy. Wydobywając sensotwórczość subiektywności, fenomenologia wskazuje na poziom wcześniejszy od jakichkolwiek obiektywnych tworów wiedzy czy nauki. Zdolna jest ona stawiać właściwe

⁷⁹ P. Łaciak, *Metoda fenomenologiczna a idealizm transcendentalny*, Fenomenologia 16(2018), s. 60. Łaciak, polemizując z Ingardenowską krytyką idealizmu transcendentalnego u Husserla, słusznie zaznacza, że stanowisko to nie ma charakteru ani tautologicznego idealizmu epistemologicznego (uznającego, że możliwy do poznania świat musi być czymś danym świadomości), ani idealizmu metafizycznego wywodzącego istnienie świata realnego ze świadomości. W kolejnych rozdziałach za Derridą będę pisał o metafizycznym charakterze fenomenologii transcendentalnej, jednak będzie to inne, poheideggerowskie rozumienie owego charakteru. Wedle tej wykładni Husserlowska fenomenologia nie jest oczywiście równoznaczna z metafizyką spekulatywną. Jej metafizyczne obciążenie polega na silnej waloryzacji obecności jako wyróżnionego i pierwotnego modus temporalnego. w ramach fenomenologii transcendentalnej następuje przesunięcie ciężaru z rzeczywistości zewnętrznej i niezależnej od podmiotu ku subiektywności, która odtąd jako samoobecna prezentuje się jako warunek pomyślenia zewnętrznego bytu.

problemy filozoficzne, nie popadając w naiwność właściwą dogmatycznej metafizyce. Fenomenologia nie wyjaśnia bowiem istnienia świata realnego spekulacją na temat ostatecznej przyczyny bytu, lecz wykazuje absolutny charakter subiektywności transcendentalnej dostępnej refleksji i możliwej do zbadania w nastawieniu transcendentalnym. Przywrócenie właściwego miejsca pytaniom metafizycznym polega na radykalnym i gruntownym potwierdzeniu niezależności i absolutności instancji krytykującej. Ponieważ samoodność świadomości jest pierwsza w porządku konstytucji, problem autokonstytucji ego monady obejmuje „wszystkie zagadnienia konstytutywne w ogóle”⁸⁰. Tym samym to na rygorystycznym odróżnieniu konstytuującej świadomości od ukonstytuowanego świata spoczywa cały ciężar dokonywanej przez fenomenologię restauracji prawomocnych badań filozoficznych. Operacja destrukcji świata zewnętrznego eksplikuje pierwotność własnego, obecnego dla siebie życia podmiotu. Owo życie stanowi również właściwą podstawę umożliwiającą odparcie sceptycznych wątpliwości.

Samokonstytucja świadomości uzasadnia możliwość refleksyjnego wydobycia jej zasobów. Wspomnianą możliwość przedstawia między innymi fragment pierwszych „Idei”, gdzie Husserl w nastawieniu transcendentalnym przeprowadza eksplikację aktów refleksji. Ponieważ „[...] metodyczne postępowanie fenomenologii obraca się wyłącznie w aktach refleksji”⁸¹, od uzasadnienia możliwości refleksyjnego wydobycia struktur świadomości zależy możliwość fenomenologii jako dyscypliny transcendentalnej. Sama metoda refleksji transcendentalnej, zdaniem Husserla, „wypływa z podstawowych właściwości dziedzinowych badanego obszaru i jego ogólnych struktur [...] [oraz] jest istotnie zależna od poznawanych struktur”⁸². Jest to kolejne potwierdzenie deskryptywnego programu fenomenologii. Metoda poznania świadomości jest wierna temu, co poznawane. Nie zniekształca ona badanego, nie narzuca obcych mu form. Autoreferencyjność refleksji transcendentalnej jest możliwa dzięki prerefleksyjnej samoodności struktur świadomości. Innymi słowy, refleksyjne wydobycie podstaw konstytucji świata jest możliwe, ponieważ czysta świadomość jest bytem absolutnym i transcendentalnym. Za sprawą autoreferencyjnego ukształtowania świadomości możliwe jest poddanie refleksji każdego przeżycia w strumieniu przez każdą świadomość. Możliwe jest oczywiście również uchwycenie i przebadanie także samego aktu refleksji. Dzięki takim aktom refleksji refleksji dowiadujemy się, że możemy zatem zawsze dokonywać aktów refleksji „w” spostrzeżeniu, oczekiwaniu, czy radowaniu. Ponadto refleksja uchwytuje całą, minioną już

⁸⁰ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 113.

⁸¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., 241.

⁸² Tamże.

świadomość. W refleksji zwrócić można się ku pierwotnej, impresyjnej warstwie świadomości. Kierując się refleksyjnie ku spełnianemu uprzednio aktowi, podmiot może zatem uchwycić ten akt wraz z dostępnym, obecnym jako tło horyzontem potencjalności. To właśnie w ramach refleksji podmiotowość odkrywa, że każde przeżycie jest niesamodzielnym momentem strumienia świadomości. Możliwość poddania modyfikacji refleksyjnej każdego przeżycia, wraz z horyzontami potencjalności oraz treścią przeżycia, potwierdza pierwotną władzę podmiotowości nad samą sobą. Zawsze można dokonać aktów refleksji, ponieważ każde przeżycie jest czymś własnym świadomości. W refleksji czyste Ja potwierdza, „[...] że wszystkie przeżycia są jego przeżyciami właśnie o tyle, iż to ono może spoglądać na nie albo poprzez nie na przestrzał na coś innego, obcego temu Ja”⁸³. Refleksja okazuje się zapewniać dostęp do konstytuującej świadomości i tym samym umożliwiać opis noetyczno-noematycznej jedności.

Nie dziwi więc, że w ramach pierwotnie autoreferencyjnego charakteru absolutnej, czystej świadomości Husserl osadza teraz refutacje sceptycyzmu. Następujący po omówieniu zagadnienia refleksji, siedemdziesiąty dziewiąty paragraf pierwszych „Idei” przynosi odparcie zarzutów, jakie wobec możliwości samoobserwacji sformułował H. J. Watt. Wedle krytyki wystosowanej przez tego badacza, refleksja, tematyzująca obecne w terażniejszości przeżycie, jest modyfikacją tego przeżycia, która uniemożliwia absolutnie czysty opis świadomości pierwotnej. W aktach refleksji podmiot ma bowiem do czynienia z ujęciem aktów minionych, nie zaś z pierwotną przeżywającą, niezobiektywizowaną świadomością. Kiedy fenomenolog zwraca się ku świadomości doświadczającej na przykład jakiegoś przedmiotu w świecie, badając świadomościowy proces konstytucji tegoż przedmiotu, ma on dostęp jedynie do świadomości poddanej refleksji, nie zaś do świadomości bezpośrednio spełniającej rzeczony akty. Ta ostatnia, zdaniem krytyka Husserla, nic nie wie o strukturach spontanicznie dokonującej się konstytucji, jej horyzontach, czy przeżywanych przez podmiot danych hyletycznych. W jaki sposób transcendentalista fenomenologiczny może uznać tożsamość świadomości poddanej refleksji i tej prerefleksyjnej? Zdaniem Watta jest to niemożliwe. Husserl uznaje jednak krytykę Watta za jedną z form sceptycyzmu i odpiera ją, używając przytaczanej już kilkakrotnie argumentacji. Kiedy bowiem badacz ten twierdzi, że wraz ze spełnieniem aktu refleksji zmienia się „odniesienie przedmiotowe przeżyć”⁸⁴, jego argumentacja zakładać musi to, czemu *explicite* przeczy. Husserl twierdzi, że formułowana

⁸³ Tamże, s. 251

⁸⁴ Tamże, s. 259.

przez Watta teza potwierdza już możliwość refleksji. Watt formułując swoje twierdzenia, odróżnia bowiem pierwotną, przeżywającą świadomość (do której według niego nie mamy dostępu) od jej refleksyjnej modyfikacji. Wie on już przecież, że refleksja jest obiektywizacją pierwotnie nieuprzedmiotowionego strumienia świadomości. Posiada on już dostęp do świadomości refleksji niepoddanej. Refleksja jest ponadto pierwotnie nieuprzedmiotowionym aktem świadomości. Można ją zobiektywizować spełniając akty refleksji refleksji. Gdyby krytyka wystosowana przez Watta była trafna, niemożliwe byłoby ani przeprowadzenie różnicy między refleksją a prerefleksyjną świadomością, ani orzekanie czegokolwiek o samych refleksyjnych modyfikacjach. Aby więc możliwe było rozpoznanie różnicy między refleksją a nieuprzedmiotowionym, refleksja musi być możliwa. Orzekanie czegokolwiek o refleksyjnej modyfikacji świadomości zakłada już niezmiennosc przedmiotowego odniesienia refleksji. Aprioryczne prawa świadomości pokazują, że wiedza o świadomości zakorzeniona jest w prerefleksyjnej, źródłowej świadomości, która może być obiektywizowana w aktach refleksji. Istotowe prawo dotyczące świadomości, zdaniem Husserla, ważne byłoby także dla hipotetycznej boskiej świadomości⁸⁵. W kontekście prowadzonych rozważań szczególnie istotny jest aspekt źródłowej samoodnośności świadomości, która umożliwia refutację sceptycznego wątplenia na temat samoobserwacji. Każde przeżycie jest po pierwsze przeżywane jako własne samoświadomemu podmiotowi nawet wówczas, gdy nie jest ono refleksyjnie uświadamiane. Po drugie świadomość jest tak ukształtowana, że wszystko, co prerefleksyjnie przeżywane daje się zobiektywizować.

Refutacja sceptycyzmu, teraz osadzona w strukturach absolutnego bytu czystej świadomości, pokazuje, że refleksja nie jest dowolnie dobraną metodą, służącą badaniu struktur świadomości, lecz jest źródłową ich prezentacją. Zgodnie z przyjętą terminologią wspomniane świadomościowe życie pełni funkcję podstawy odróżnienia tego, co warunkujące od warunkowanego, na którym opiera się refutacja nieugruntowanego i bezpodstawnego sceptycyzmu. Fenomenologia zabezpiecza pierwotność owego samoświadomego życia podmiotu przeciw sceptycznemu wątpleniu. Ponieważ refleksja nie wykracza poza czystą świadomość ku żadnym transcendensom oraz porusza się w obszarze stale pokrywającego się z samym sobą życia subiektywności, może ona pełnić funkcję absolutnie ugruntowanej metody odsłaniania zasobów świadomości. Samoświadomy podmiot może zwrócić się ku swoim zasobom bez konieczności uzależniania owego samopoznania od niczego na zewnątrz. Jak pokażę niżej, owa samoodnośność swój ostateczny kształt znajduje w ramach wewnętrznej

⁸⁵ Tamże, s. 262.

świadomości czasu, gdzie w dzięki pasywnie dokonującemu się samoprzejawianiu się przepływu ustanawiana jest możliwość refleksyjnej modyfikacji każdego aktu świadomości⁸⁶.

Uzasadnienie możliwości obiektywizującego aktu refleksji nie jest jednak wystarczające do odparcia sceptycznych zarzutów. Fenomenologia, jeżeli spełniać ma postulat nauki autentycznej i rygorystycznej, powinna nie tylko opierać się na prawomocnej metodzie refleksyjnej obiektywizacji struktur świadomości, lecz również wykazywać możliwość komunikowalności przedpredykatywnej aktywności podmiotu. Aktywność ta ustanawia zarówno przedmioty doświadczenia, jak i obiektywne językowe znaczenia. Te ostatnie z kolei stanowią podstawę wiedzy oraz pełniąc funkcję wspomnianego w przytoczonym wcześniej fragmencie „Kryzysu” trwałego dziedzictwa ludzkości, umożliwiają nadanie absolutnego sensu ludzkiej egzystencji. Jedyne obiektywizacja możliwości językowej obiektywizacji może ustanowić stabilny grunt dla ponadosobowego porządku nauki. Emancypacyjny sens przedsięwzięcia autentycznej filozofii transcendentalnej jest więc zależny od możliwości obiektywizującego życie podmiotu wyrażenia wyników badań owej metadyscypliny. Zabezpieczenie intencjonalnego życia subiektywności transcendentalnej przed sceptycznymi wątpliwościami pociąga za sobą ugruntowanie możliwej, jednoznacznej językowej obiektywizacji przedpredykatywnej aktywności podmiotowości, tak aby jej sens nie był zanieczyszczany żadnym światowym, partykularnym odniesieniem.

Problematykę konstytucji znaczeń Husserl podejmuje w drugim tomie „Badań Logicznych” w rozprawie pt. „Wyrażenie i znaczenie”. Rozstrzygnięcia zawarte we wspomnianej rozprawie w swych głównych punktach będą podtrzymywane przez Husserla także w, sformułowanej po „Badaniach Logicznych”, fenomenologii transcendentalnej. Dokonywane tam przez Husserla „istotne rozróżnienia” współgrają zarówno z odróżniającym charakterem krytyki transcendentalnej, jak i z programem deskryptywnej fenomenologii

⁸⁶ Ostatecznie Husserlowskie analizy wewnętrznej świadomości czasu wykażą, że w refleksji podmiot ma dostęp do zawsze już ukonstytuowanego i danego nieadekwatnie strumienia przeżyć. Wiedza o pierwotnej, konstytuującej subiektywności dostępna jest jedynie w aktach refleksji tematyzującej minioną już świadomość. Husserl uznaje jednak, że pomimo owego ostatecznie niedającego się przezwyciężyć rozszczepienia na świadomość konstytuującą i ukonstytuowaną mamy do czynienia zawsze z jedną i tą samą, żywą świadomością. Wspomniany problem otwiera szerokie pole problemowe związane z szeregiem bardziej szczegółowych zagadnień takich jak redukcja do beczasowej świadomości konstytuującej czas, problemu związku między prą-
Ja a ukonstytuowaną świadomością czy samoprzejawiania się przepływu. Niniejsze rozważania nie wyczerpują chociażby drobnej części wspomnianych zagadnień. Ambicją rozprawy jest jedynie wskazanie, że zagadnienia te otwierać mogą drogę do innego niż ściśle fenomenologiczny sposobu pomyślenia rozstrzygnięć Husserlowskich. Sposobem tym jest dekonstrukcja Derridańska. W kwestii bardziej szczegółowego omówienia wspomnianych problemów odsyłam czytelnika do ostatniego rozdziału pracy Łaciaka poświęconej anonimowości w fenomenologii Husserlowskiej (por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmonda Husserla*, dz. cyt., 267-306)

uznającym przedpredykatywne życie świadomości za podstawę konstytucji świata. Co więcej, jak wskazuje Judycki⁸⁷, rozważania znane z „Badań Logicznych” zawierają jedne z pierwszych uwag dotyczących rozwijanej w późnej myśli Husserla problematyki konstytucji *alter ego*. Wspomniana rozprawa ma na celu odróżnienie od siebie idealnych znaczeń ustanawianych przez obecną dla siebie podmiotowość od wystawionych na nieporozumienia odniesień światowych. W pierwszym rzędzie omówię samą konstytucję obiektywnych idealnych znaczeń, następnie zaś podejmę problem możliwości przekazania wyników transcendentalnej fenomenologii.

Fundamentalna dla fenomenologicznej koncepcji języka różnica przebiega między wskazującą funkcją oznaki a funkcją wyrażania. Oznaka wskazuje na istniejące stany rzeczy. Może ona być zarówno naturalna (jak na przykład w przypadku skamielin, które mogą wskazywać na występowanie w przeszłości nieistniejących już aktualnie form życia), jak i być dziełem człowieka (przykładem może tu być flaga danego państwa przywołująca na myśl owo państwo). Oznaka, zdaniem Husserla, jest czymś istniejącym, dostępnym podmiotowości i wskazującym na aktualnie nieobecny stan rzeczy. Wskazująca funkcja oznaki swe źródło czerpie z psychicznych faktów w postaci „kojarzenia idei”⁸⁸. Zakłada ona już istnienie świata. Fakt, że kojarzymy akurat określone oznaki z określonymi stanami rzeczy, jest zależny od szczególnego, światowego kontekstu, w jakim egzystujemy. Funkcjonując w świecie, oznaka wystawiona jest na chwiejność swych odniesień. Jeden podmiot kojarzyć może z daną oznaką jedną rzecz, drugi zaś inną.

Czymś istotowo różnym od wskazującej funkcji oznaki jest wyrażanie. Pełnić ma ono rolę właściwej obiektywizacji poznawczego życia subiektywności. Zaznaczyć należy, że różnica między funkcją wskazującą oznaki a wyrażaniem nie przebiega pomiędzy znakiem a tym, co nie jest językowe. Te same znaki mogą jednocześnie pełnić funkcję wskazywania oraz wyrażania. Tak dzieje się w przypadku komunikacji, gdzie wymawiane bądź pisane słowa funkcjonują jednocześnie jako wyrażenia oraz oznaki stanów psychicznych posługującego się językiem podmiotu. Funkcja powiadamiająca wyrażen używanych w komunikacji polega na wskazywaniu intencji mówiącego niedostępnym słuchaczowi i ustanawiających treść wypowiedzi. Husserl, chcąc dotrzeć do właściwego, wyrażeniowego charakteru języka, proponuje zawężenie rozważań do samotnego życia psychicznego podmiotu. W samotnym życiu psychicznym słowa wyrażają pewne treści niezależnie od ich skierowania ku innemu

⁸⁷ S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 51-52.

⁸⁸E. Husserl, *Badania Logiczne. Tom II*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000, s. 39.

podmiotowi. Co więcej, w samotnym życiu psychicznym przytomny i obecny dla siebie podmiot wyrażając dane treści, nie powiadamia siebie o niczym. Możliwość powiadamiania siebie samego o własnych przeżyciach jest wykluczona z uwagi na bezpośrednią dostępność własnych przeżyć⁸⁹. Jak zaznaczono wyżej, oznaka jest czymś istniejącym, co wskazuje na nieobecne stany rzeczy. W samotnym życiu psychicznym nie ma natomiast znaczenia czy wyrażenia są czymś istniejącym (jako wypowiedziane na głos lub pisane) czy jedynie wyobrażane. W obu przypadkach samoświadomy podmiot wyraża dane treści.

Z kwestią pierwotnego charakteru samotnego życia psychicznego wiążą się kolejne przeprowadzane przez Husserla odróżnienia. Po pierwsze, Husserl redukuje fizyczną stronę znaku. Sam obecny dla podmiotu fenomen akustyczny czy dostępny jako rzecz materialna znak pisany nie jest jeszcze wyrażeniem. Cieleśnie dane znaki prezentując się jako obecne przedmioty, jedynie wskazują na idealne znaczenie wyrażenia. To, co czyni z tych fenomenów znak językowy to intencja znaczeniowa podmiotu, ożywiająca materialną stronę znaku. Kolejnym przeprowadzanym przez Husserla odróżnieniem jest wykluczenie mimiki i gestykulacji z obszaru wyrażania. Tym ostatnim nie towarzyszą bowiem bezpośrednio przeżycia mówiącego. Nie wyraża on wtedy świadomie własnej myśli. Słuchacz obserwujący mimikę mówiącego może wnosić coś na jej podstawie o mówiącym tylko w momencie, kiedy domniemuje on życie świadomościowe mówiącego. Musi on zatem założyć przytomność wyrażającego podmiotu. Jedynie w życiu intencjonalnym podmiotu upatrywać należy źródła konstytucji wyrażenia. Jak podkreślają uczniowie Husserla, podmiot wyrażający zawsze dokładnie wie, co chce wyrazić⁹⁰. Nic nie zaskakuje podmiotu ani nie dzieje się nie po jego myśli. Konstytucja warstwy wyrażeniowej ma sens intrasubiektywny.

Zdaniem Husserla warstwa wyrażeniowa nie jest wytwórcza⁹¹. Oznacza to, że jedynie odbija ona przedpredykatywne życie świadomości. Wewnątrz owego życia należy znów odróżnić konstytuującą znaczenie intencję znaczeniową od ewentualnie mogących jej towarzyszyć wypełnień. Intencji znaczeniowej nie muszą bowiem towarzyszyć wypełniające ją akty prezentujące przedmiot, o którym mowa. Nie musi jej nawet towarzyszyć wyobrażenie domniemywanego przedmiotu. Można bowiem konstruować zrozumiałe wyrażenia o obiektach niemożliwych *a priori* (takich jak kwadratowe koło) lub niemożliwych empirycznie (przykładem może tu być „złota góra”). Pomimo niemożliwości obiektu, o którym

⁸⁹ Tamże, s. 48.

⁹⁰ R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *An introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1993, s. 168.

⁹¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, dz. cyt., s. 431.

wyrażenie orzeka, zachowuje ono jednak swe znaczenie. To minimum gramatycznej zrozumiałości potrzebne jest, aby w ogóle móc rozstrzygnąć o możliwości lub niemożliwości danego przedmiotu. Pozbawione znaczenia są natomiast ciągi słów, które nie spełniają warunku gramatycznej zrozumiałości takie jak „krzesło jest albo”. Ze względu na brak ukonstytuowanego, możliwego do identyfikacji znaczenia nie można mówić tu o wyrażaniu. Ustanowienie znaczenia przez intencję znaczeniową umożliwia mówienie o danym obiekcie pod jego nieobecność. Wspomniane rozróżnienia pociągają za sobą odgraniczenie wyrażenia od jego przedmiotu. Znaczenie jest treścią wyrażenia, przedmiot zaś tym, czego wyrażenie dotyczy. Zdaniem Husserla, nierzadko mamy do czynienia z sytuacjami, kiedy dwie wypowiedzi mają ten sam przedmiot, lecz różne znaczenie (za przykład podaje Husserl, wyrażenia „zwycięzca spod Jeny” oraz „zwyciężony pod Waterloo”) lub kiedy to samo znaczenie odnosi się do różnych przedmiotów („Bucefał jest koniem”, „ta szkapą jest koniem”). Samo znaczenie jest idealne i niezmiennie. Oznacza to, że jest ono niezależne od różnorodnych aktów świadomościowych. Jest ono istotowo różne od przeżyć nadających znaczenie. Tym samym znaczenie zachowuje swą identyczność również pod nieobecność podmiotu konstytuującego je. Twierdzenia matematyczne zachowują swoje identyczne znaczenia niezależnie od tego, kto i ile razy je wypowiada. Tożsamość idealnego znaczenia jest niezależna od możliwych jego partykularnych powtórzeń, zapewniając w konsekwencji możliwość transmisji wyrażanego sensu.

Fenomenologiczna koncepcja języka umożliwia waloryzację rozumu obiektywnego. Waloryzacja ta pociąga za sobą uprzywilejowanie jednej z form gramatycznych, mianowicie sądu o postaci „S jest P”. Zdaniem Husserla o każdym bycie daje się w ten sposób orzekać. Każdy przedmiot ustanowiony dla świadomości jest możliwy do wyrażenia. Husserl pisze, że „Wszystko, co jest «samo w sobie» jest poznawalne, a jego byt jest bytem określonym co do treści i dokonuje się w «prawdach samych w sobie»”⁹². Teza ta prowadzi do uznania prymatu wyrażen obiektywnych wobec wyrażen istotnie okazjonalnych. Znaczenie tych ostatnich uzależnione jest od kontekstu usytuowania podmiotu wypowiadającego wyrażenie. Wyrażenia istotnie okazjonalne wskazują na aktualną sytuację danego podmiotu. Wyrażenia aktów woli, życzeń, wartościowań czy deskrypcje dokonywanego spostrzeżenia każdorazowo mają charakter okazjonalny. Znaczenie wyrażenia „za oknem widzę ten różowy dom” będzie za każdym razem różne zależnie od sytuacji podmiotu. Husserl twierdzi, że „[...] każde wyrażenie

⁹² E. Husserl, *Badania Logiczne*, dz. cyt., s. 111.

zawierające zaimek osobowy jest pozbawione sensu obiektywnego”⁹³. Zaimek osobowy „ja” oznacza bowiem za każdym razem inną osobę i nie daje się w prosty sposób zobiektywizować. Husserl uznaje, że „ponieważ [...] każdy, gdy mówi o sobie samym, mówi ja, słowo to posiada charakter powszechnie skutecznego wskazania na ten fakt”⁹⁴. W samoświadomym życiu psychicznym podmiot zawsze wie o kim mowa, ponieważ towarzyszy mu bezpośrednie przedstawienie samego siebie. Podobnie w przypadku komunikacji, gdy wypowiadający podmiot jest przed słuchaczem obecny. W tym ostatnim przypadku kontekst wypowiedzi jest wspólny słuchaczowi i wypowiadającemu. Inaczej jest w przypadku pisma. Czytając samo słowo „ja” na piśmie w oderwaniu od bezpośredniej obecności podmiotu, mamy, zdaniem Husserla, do czynienia ze słowem odległym od jego „znaczenia normalnego”⁹⁵. Nie wiemy wówczas, o kim mówi pismo. Znaczenie wyrażen istotnie okazjonalnych jest spełniane, gdy towarzyszy mu przedstawienie Ja wypełniające wskazanie zawarte w tym wyrażeniu. Pomimo tej zaskakującej obecności wcześniej odgraniczzonego wskazywania wewnątrz wyrażenia, zdaniem Husserla istnieje możliwość przekształcenia wyrażen istotnie okazjonalnych w wyrażenia obiektywne. Te pierwsze niosą przecież ze sobą idealny, dający się zobiektywizować sens. Wyrażenia istotnie okazjonalne nie orzekają bowiem o bycie niczego, co przekraczałoby pole możliwego, obiektywnie rozumianego bytu. Możliwość przekształcenia wyrażen istotnie okazjonalnych w wyrażenia obiektywne jest jednak ideałem, do którego według Husserla „jest nam nieskończenie daleko”⁹⁶.

Dzięki idealnej możliwości obiektywnego orzekania o bycie możliwe jest także ugruntowanie przewodniej roli nauki w życiu ludzkości. Idealne znaczenie ustanawia możliwość przekazania wyników pracy poznawczej ludzkości w trwałej i możliwej do powtórzenia przez każdego formie. Języki narodowe, materialność znaku czy wreszcie konkretne i różnorodne akty świadomości nie mogą w żaden sposób naruszyć stabilności owej formy. To dzięki językowej obiektywizacji odpornej na z zasady chwiejny kontekst światowy możliwe jest ustanowienie ponadindywidualnej nauki. Różne podmioty usytuowane w różnych miejscach czasoprzestrzeni mogą konstytuować i odczytywać te same, identyczne znaczenia. Prawomocność obiektywnych tworów językowych sięga „poza aktualnie poznającą subiektywność i jej akty”⁹⁷. Możliwa reprodukowalność znaczenia przekracza „sferę

⁹³ Tamże, s. 101.

⁹⁴ Tamże, s. 102.

⁹⁵ Tamże, s. 101.

⁹⁶ Tamże, s. 111.

⁹⁷ E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna*, dz. cyt., s. 32.

świadomościowej obecności”⁹⁸. Nie oznacza to bynajmniej, że obecność zostaje całkowicie wykluczona ze sfery idealnego znaczenia. Po pierwsze, sama możliwość ustanawiania znaczeń przez intencję znaczeniową wskazuje na uprzywilejowanie obecności dla siebie podmiotu transcendentalnego. Co więcej, możliwość reprodukcji tego samego sensu w różnorodnych aktach może być interpretowana jako możliwość powtórnego przywołania sensu ku obecności podmiotu. Podmiot jest bowiem gwarantem zrozumiałości wyrażań.

Oczywiście rodzi się w tym miejscu pytanie o możliwe zdanie sprawy z rozstrzygnięć samej fenomenologii transcendentalnej. Dyscyplina ta ma bowiem cofać się od ukonstytuowanego świata obiektywnego ku konstytuującej wszelką obiektywność, konkretnej podmiotowości. W tym przypadku niemożliwe jest pozbycie się z wyrażań zaimków osobowych. Istotna rola, jaką odgrywają zaimki dzierżawcze pierwszej osoby liczb pojedynczej i mnogiej w opisach konstytucji wykluczałaby taką operację. W rozwikłaniu tej kwestii pomóc może tekst „Medytacji”, gdzie Husserl rozważa możliwą naukowość odkryć fenomenologii.

I choć po przeprowadzeniu transcendentalnej redukcji moje właściwe zainteresowanie kieruje się na moje czyste ego, na odsłonięcie tego oto faktycznie istniejącego Ja, to odsłanianie to może stać się odsłanianiem autentycznie naukowym tylko poprzez odwołanie się [Rekurs] do apodyktycznych zasad naczelných, na których się ono wspiera, to jest do tych zasad, które określają ego jako takie w ogóle, do charakteryzujących istotę ogólnych i koniecznych prawd, zapewniających odniesienie faktu do jego racjonalnych podstaw, do podstaw jego czystej możliwości, a tym samym unaukowanie (zlogiczowanie) go⁹⁹

Pisząc o swoim własnym ego, Husserl rozwija jednocześnie analizę ejdetyczną, zapewniającą powszechną ważność niezmiennego prawa. Formułując twierdzenia fenomenologii transcendentalnej, Husserl pisze o konstytutywnej dla każdej świadomości „mojności” przeżyć, nie zaś o jednostkowym posiadaniu świata. Podmiot z istoty jest sobie świadomy. Uwaga ta nie przesądza jednak jeszcze o powodzeniu przyswojenia transcendentalnych rozważań Husserla. Może ona bowiem równie dobrze odnosić się do poziomu rozważań psychologii ejdetycznej. W tym ostatnim przypadku właściwy sens rozstrzygnięć Husserla pozostałby zakryty. Rozumiejąc bowiem tezy Husserla na sposób psychologiczny, zagadnienia konstytucji świata pozostałby niezrozumiałe. To, że świat obiektywny jest czymś własnym subiektywności, może być zrozumiane właściwie jedynie

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., 119- 120.

w nastawieniu transcendentálním. W przeciwnym wypadku bycie własnym świata prowadziłyby do psychologizacji świata rzeczywistego. Pisząc zatem o sobie jako o transcendentálním Ja, Husserl odnosi się nie tylko do istotowej charakterystyki podmiotowości jako jednostki samoświadomej, lecz do samej możliwości autokonstytucji konkretnej subiektywności. Problematyka konstytucji świata może być bowiem właściwie zrozumiana jedynie w nastawieniu transcendentálním. Nastawienie to zapewnia zaś dostęp do konkretnej świadomości. *Ejdos* jest rezultatem konstytuującej funkcji świadomości. Przytoczony wyżej fragment wyraźnie mówi, że logicyzacja ego możliwa jest po przeprowadzeniu redukcji transcendentálnej¹⁰⁰. Przed wyrażeniem struktur ego transcendentálnego w powszechnym żywiolu, należy najpierw zapewnić do niego dostęp. Redukcja transcendentálna jest możliwa do spełnienia z uwagi na źródłowy charakter samokonstytucji podmiotu. Ponieważ świat uzyskuje swoją ważność bytową od świadomości pojętej jako byt absolutny, zawsze możliwe jest zwrócenie się ku czystej świadomości w procedurze redukcji transcendentálnej.

W konsekwencji poświęcone fenomenologii transcendentálnej pisma Husserla naznaczone są pewnego rodzaju transcendentálno-empiryczną ambiwalencją. W zwyczajowej komunikacji zaimki osobowe pełnią funkcję wskazania na tego oto psychofizycznie złożonego człowieka istniejącego w świecie. W ramach opisu transcendentálnego nie pełnią one już jednak roli wskazania na żaden światowy byt, ale na subiektywność pojętą jako warunek konstytucji wszelkiego dającego się pomyśleć świata. Są to jednak te same wyrażenia, co w przypadku opisów przeprowadzanych w nastawieniu naturalnym. Żaden fenomenolog nie dysponuje bowiem słownikiem dedykowanym jedynie rozważaniom transcendentálnym. Należy zaznaczyć, że wspomniana ambiwalencja nie jest tożsama z rozróżnieniem empiryczno-

¹⁰⁰ Pomocne jest w tym przypadku rozróżnienie na fenomenologię faktyczno-transcendentálną a ejdetyczno-transcendentálną wprowadzane przez Łaciaka (por. P. Łaciak Łaciak, *Faktyczność transcendentálnej subiektywności a poznanie a priori*, dz. cyt.). W przekonaniu Łaciaka fenomenologia nastawiona faktyczno-transcendentálnie jest pierwsza wobec ejdetyczno-transcendentálnej. Jedną z istotnych konsekwencji wspomnianych rozróżnień jest przekonanie, że dychotomia empiryczne/transcendentálne nie jest dla fenomenologii wiążąca. Źródłem konstytucji świata jest bowiem zawsze konkretny, jednostkowy podmiot w jeszcze niezlogicyzowanej postaci. Stąd fenomenologia „[...] czyni to, co empiryczne, transcendentálnie zrozumialiśmy” (Tamże, s. 355). W ramach fenomenologii transcendentálnej nadal utrzymywana jest jednak różnica między konkretnym konstytuującym, samoświadomym podmiotem a ukonstytuowanym światem. Uznać można więc, że w kontekście fenomenologii transcendentálnej empirycznym określić można ukonstytuowany i „przypadkowy” świat. To właśnie ów konkretno-transcendentálny charakter pozwoli Derridzie sproblematyzować transcendentálizm fenomenologiczny i, ostatecznie, wyjść poza jego ramy. Derrida, jak pokażę w kolejnych rozdziałach, uzna że właściwe subiektywności rozdwojenie na terazniejsze, czyste życie i ukonstytuowany strumień przeżyć nie może być wyjaśnione jedynie na podstawie konkretnego życia subiektywności. Stąd zastąpienie przez Derridę faktyczno-transcendentálnych rozstrzygnięć dekonstrukcją o charakterze empiryczno-transcendentálnym. Innymi słowy, Derrida pokaże, że konkretne życie transcendentálnego podmiotu zawsze jest uwikłane światowo.

uniwersalnym. W przytoczonym wcześniej fragmencie „Medytacji” Husserl zaznacza, że logicyzacja jest operacją przeprowadzaną na podstawie odkrywanych zasobów konkretnego ego. Dlatego też, jak uznaje Eugen Fink¹⁰¹, same pisma Husserla, w których przedstawia on rezultaty swoich transcendentálnych dociekań pełnią funkcję jedynie wskazówek służących samodzielnemu przeprowadzeniu redukcji transcendentálnej przez czytelnika.

Teksty Husserla wskazują na konstytuującą subiektywność na dwa sposoby. Po pierwsze każde pismo pełniące funkcję powiadamiającą jest już wskazujące, nawet w przypadku jednoznacznie obiektywnych wyrażeń pozbawionych zaimków osobowych. Po drugie zaś zdając sprawę z procesu konstytucji świata, idealne wyrażenia wskazują na konstytuującą subiektywność. Konsekwencją wskazywania zawartego w fenomenologicznych deskrypcjach, z konieczności zawierających zaimek osobowy, jest dość swoista ambiwalencja między właściwym wyrażeniem istotnie okazjonalnym sytuacjonizmem a ich powszechnością. Z jednej strony deskrypcje fenomenologiczne wskazują na konstytuującą subiektywność, do której dostęp uzyskać można jedynie za pośrednictwem redukcji transcendentálnej dokonywanej przez podmiot na samym sobie. W tym sensie wskazują one na konkretne usytuowanie jednostki względem samej siebie. Jest ona nie tylko samoświadoma, lecz również winna we właściwy sposób ustosunkowywać się do własnej świadomości, dokonując redukcji transcendentálnej i przemieniając swój własny byt. Jednak możliwość zwrócenia się ku transcendentálnej subiektywności nigdy nie jest uzależniona partykularnego kontekstu. Podmiotowość zawsze może dokonać aktu transcendencji świata ku jego podstawom, zawsze możliwe jest dokonanie zwrotu ku żyjącym w aktach refleksyjnych Ja transcendentálnemu oraz zlogicyzowanie jego zasobów, ponieważ ostatecznie to właśnie owa subiektywność jest ukształtowana w sposób umożliwiający przeprowadzenie wszystkich tych operacji. Wspomniana wcześniej powszechność opisów fenomenologicznych opiera się zatem nie na pozaświatowym *ejdosie* subiektywności, ale na zdolności podmiotu do samotranscendencji. Zarówno redukcja transcendentálna, jak i jej językowa obiektywizacja opierają się na samoobecności podmiotu transcendentálnego. Konkretny, indywidualny podmiot jest dla Husserla podstawą i warunkiem konstytucji danego mu świata oraz możliwej językowej zrozumiałości.

Kolejnym momentem wskazującym na prymat obecności jest wypełnienie intencji znaczeniowej przez akty prezentujące przedmiot, o którym wyrażenie orzeka. W sytuacji,

¹⁰¹ E. Fink, *The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism*, dz. cyt., s. 143.

kiedy mamy do czynienia ze splecionym z intencją znaczeniową aktem prezentującym przedmiot, dane wyrażenie może pełnić funkcję poznawczą. Aby wyeksplikować możliwość transcendentalnej nauki we właściwy sposób, należy, powracając do przewodniego dla deskryptywnego programu fenomenologii motywu zasady zasad, ugruntować prymat naoczności źródłowej. Od wspomnianego ugruntowania zależy bowiem możliwość konsekwentnego przedstawienia zewnętrznego świata jako efektu sensotwórczej aktywności monady. Dyscypliną zajmującą się eksplikacją poznawczej prawomocności aktów świadomości jest fenomenologią rozumu. Uznając zasadniczą niesamodzielną przeżycia w strumieniu świadomości, Husserl utrzymuje prymat źródłowości. W pierwszych „Ideach” uznaje on, że każdy akt intencjonalny przechodząc w swoją retencjonalną swój źródłowy sens¹⁰². Tym samym pierwotny charakter rozumowy zarezerwowany jest dla teraźniejszej, impresyjnej warstwy świadomości. Fenomenologia rozumu potwierdza prymat obecności, uznając, że źródłowe przeżycie jest pierwotnym źródłem prawomocności poznania. Rozum jako termin odnoszący się do świadomości stwierdzającej, uznającej w bycie, oparty jest na „cieleśnie obecnej” rzeczy dla świadomości. Fenomenologicznie rozumiane uprawomocnienie roszczeń co do istnienia danego bytu opiera się w ostateczności na możliwości obecności owego bytu dla świadomości¹⁰³. Od strony noetycznej świadomość rozumowa oparta jest pierwotnie na przeżyciu oczywistości. Po stronie noematycznej hasłom świadomości rozumowej korelatywnie odpowiadają hasła „istnienie” i „nie-istnienie”¹⁰⁴. Nie oznacza to bynajmniej, że wszelkie inne, niezródłowe przeżycia nie mają charakteru rozumowego, lecz jedynie, że są one wtórne w stosunku do pierwotnej i źródłowej świadomości uznającej w bycie. W prezentacji intencja aktu jest źródłowo wypełniona. Dane na przykład w sądzie mniemanie jako wypełnione przez obecność przedmiotu, o którym orzeka, zostaje więc potwierdzone w ramach źródłowej prezentacji. Obierając za przykład postrzeżenie rzeczy realnej, Husserl pisze, że w źródłowym przeżyciu owej rzeczy uznanie jej w bycie, immanentnie zawarte w samym jej przejawianiu się jest „rozumnie umotywowane”¹⁰⁵. Oczywistość jest terminem określającym jedność uznania w bycie z tym, co owo uznanie motywuje.

¹⁰² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt. s. 470.

¹⁰³ W kwestii bardziej szczegółowych analiz fenomenologii rozumu por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 144-146.

¹⁰⁴ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 92.

¹⁰⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt. s. 472.

Same oczywistości różnicują się ze względu na to, czego dotyczą. Możliwe przedmioty doświadczenia różnicowane są zaś ze względu na właściwy im sposób źródłowej prezentacji¹⁰⁶. Każdej dziedzinie bytowej przysługuje więc właściwy jej gatunek oczywistości, ponieważ każda z nich ma własny sposób konstytucji swego przedmiotu. Husserl odróżnia od siebie oczywistość asertoryczną oraz apodyktyczną. Ta pierwsza jest terminem używanym na określenie źródłowej prezentacji rzeczy indywidualnej, druga natomiast dotyczy naoczności istotnościowej. Podczas gdy oczywistość asertoryczna uznaje w bycie jedynie indywiduum, oczywistość apodyktyczna charakteryzowana jest przez Husserla jako oczywistość „wykluczająca to, by było inaczej”¹⁰⁷. Apodyktyczna oczywistość jest aktem wykluczającym możliwe wątplenie na temat tego, co w niej domniemywane. Autor „Idei czystej fenomenologii” różnicuje ponadto oczywistość ze względu na jej adekwatność i nieadekwatność. Nieadekwatność oczywistości oznacza, że może ona ulec wzmocnieniu, osłabieniu czy wręcz unieważnieniu, adekwatna oczywistość przeciwnie, nie daje się ani wzmocnić, ani osłabić. Husserl uznaje, że źródłowa prezentacja bytu indywidualnego, odznaczająca się oczywistością asertoryczną ma jest nieadekwatna.

Przedmiot realny jawi się w jednym ze swych przejawów. Pomimo że Ja przedstawia sobie jedynie jeden z aspektów danego przedmiotu, sam ten przedmiot domniemywany jest jako całość wraz z niewypełnionym jeszcze i jedynie antycypowanym horyzontem potencjalności. Świadomość prezentująca obiekt zewnętrzny zawsze domniemuje więcej, niż jest zawarte w aktualnym przeżyciu owego przedmiotu. Prezentacja jest każdorazowo złączona z prezentacją. W pełni adekwatna prezentacja rzeczy doświadczonej jest regulatywną, nakreślającą z góry całkowitą prezentację obiektu, ideą w sensie Kantowskim, która ustanawia tkwiący w horyzontach potencjalności nadmiar jako możliwy do wypełnienia przez źródłową prezentację domniemywanych stron danego przedmiotu. Dalsze doświadczenie może źródłową prezentację albo wzmocnić w wyniku jednozgodnej syntezy przeżyć świadomości, albo ją unieważnić. Żaden jednak akt źródłowy dotyczący zewnętrznego przedmiotu nie prezentuje go w pełni adekwatnie. Obiekt realny konstytuowany jest w idealnym i jednozgodnym przebiegu doświadczenia. Idei w sensie Kantowskim określa transcendencję przedmiotu realnego. Jest on zewnętrzny świadomości, ponieważ żadne przeżycie nie może wyczerpać możliwości jego prezentacji. Pełnia obecności przedmiotu realnego ma w fenomenologii charakter jedynie idealny, a jego transcendencja rozumiana jest na podstawie subiektywnych możliwości jego

¹⁰⁶ Jak za Ströker zauważa Łaciak oczywistość może być ujmowana jako wyostrenie fenomenologicznej zasady zasad (P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 49)

¹⁰⁷ Tamże, s. 474.

prezentacji. Przedmiot realny ukonstytuowany na podstawie immanentnych świadomości przejawów i tym samym uzależniony od świadomościowej syntezy okazuje się czymś własnym subiektywności pomimo swojej transcendencji.

Dokładniejsza eksplikacja zagadnień konstytucji wymaga wprowadzenia pojęcia fenomenologii genetycznej. Dyscyplina ta jest radykalizacją znanego z pierwszych „Idei” programu fenomenologii statycznej. W fenomenologii statycznej Husserl nie wyjaśnia jeszcze związków motywacji, jakie zachodzą pomiędzy poszczególnymi szczeblami konstytucji. Fenomenologia statyczna eksplikuje konstytucję przedmiotu niejako gotowego już dla świadomości. Jako pozostająca przy tym, co ukonstytuowane okazuje się ona wciąż obciążona światową naiwnością. Dotychczas zaprezentowane zagadnienia fenomenologii transcendentalnej poruszały się na polu fenomenologii statycznej. Dla przykładu przedstawiona pokrótce konstytucja rzeczy realnej oraz aktów refleksji opierały się na już uprzednio, pasywnie zsyntezowanych jednościach wrażeniowych. Już w pierwszych „Ideach” Husserl zdawał sobie sprawę z naiwności, jaką obciążone są pierwsze jego próby dociekań transcendentalnych, pisząc, że czysta świadomość wcześniej określona jako byt absolutny, „[...] nie jest naprawdę czymś ostatnim, przeciwnie jest czymś, co samo konstytuuje się w pewnym głębokim i całkiem swoistym sensie, a swe pierwotne źródło posiada w czymś ostatecznym i naprawdę absolutnym”¹⁰⁸. Zadaniu dotarcia do ostatecznego i pierwotnego źródła konstytucji sprostać miała właśnie fenomenologia genetyczna. Dyscyplina ta odsłaniać ma historię konstytuujących dokonań Ja transcendentalnego. O ile fenomenologia statyczna jest dyscypliną deskryptywną, fenomenologiczne badania genetyczne mają funkcję wyjaśniającą¹⁰⁹.

Genetyczny program fenomenologii wprowadza rozróżnienie na syntezy aktywne oraz pasywne. Aktywna geneza opiera się na aktach spełnianych przez Ja transcendentalne. Akty te konstytuują przedmioty wyższego szczebla takie jak twory kultury, język czy naukę. Ponieważ wszystkie z przedmiotów wymienionych dziedzin są efektem aktywności Ja, Husserl nazywa genezę aktywną polem rozumu praktycznego w szerokim sensie¹¹⁰. Ego transcendentalne jest subiektywnością żyjącą w konkretnym świecie, który wraz z innymi monadami może aktywnie współtworzyć. Geneza aktywna zakłada jednak pasywną genezę, gdzie przeżycia intencjonalne konstytuują korelatywnie odpowiadające im obiekty bez aktywności Ja. Uniwersalną zasadą

¹⁰⁸ Tamże, s. 271.

¹⁰⁹ por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., 82. W kwestii debat nad związkiem między deskryptywnym programem fenomenologii a wyjaśniającą funkcją fenomenologii genetycznej por. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Husserla*, dz. cyt., s. 226-227.

¹¹⁰ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz., cyt., s. 127.

pasywnej genezy jest nieempirycznie pojęta asocjacja¹¹¹. To ona odpowiada za formowanie jedności obiektów doświadczenia. Wynikiem syntez pasywnych jest na przykład obecna dla świadomości rzecz realna. Pasywne przeżycia nie mają charakteru uprzedmiotawiającego. Pełnią one funkcję prefiguracji możliwości obiektywizującego uchwycenia przedmiotu. Z perspektywy fenomenologii genetycznej możliwa jest redefinicja relacji między hyletycznymi datami a aktywnością Ja transcendentalnego. Te pierwsze nie pełnią bowiem, jak zdawały się sugerować pierwsze „Idee”, roli nieuporządkowanej różnorodności przeciwstawionej formującej aktywności Ja¹¹². Materiał hyletyczny jest bowiem syntezowany pasywnie przed spełnianiem aktów podmiotu. Tym samym fenomenologia genetyczna umożliwia odkrycie czasowo rozumianego porządku fundowania poszczególnych szczebli konstytucji¹¹³.

Historia subiektywności transcendentalnej opiera się na konstytucji wewnętrznej świadomości czasu, która ustanawia samą jedność przepływu świadomości. Jak za Kernem zauważa Łaciak¹¹⁴, nie należy jednak mylić problematyki konstytucji wewnętrznej świadomości czasu z problematyką fenomenologii genetycznej. Ta ostatnia odślaniać ma bowiem konkretne związki motywacyjne poszczególnych szczebli konstytucji, przy czym uprzednie, pasywne poziomy konstytucji są temporalnie wcześniejsze w stosunku do tego, co motywują. Fenomenologia wewnętrznej świadomości czasu odślania natomiast przepływ świadomości jako stałą formę wszelkiego stawania się świadomości. Sam przepływ świadomości nie jest przecież czasowo ani wcześniejszy, ani późniejszy niż jakikolwiek szczebel genezy transcendentalnej. Dostarcza on formalnych temporalnych dla możliwej,

¹¹¹ Według Natalie Depraz program genetyczny fenomenologii odczytywany jako ostateczne zerwanie z formalizmem Kantowskim może być interpretowany jako początek empiryzmu transcendentalnego. (por. Natalie Depraz, *Transcendentalna empiryczność fenomenologii*, tłum. A. Dwulit, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, dz. cyt., s. 97-131.) Za prekursora takiego odczytania fenomenologii autorka uznaje Landgrebego. Na pierwszy plan transcendentalizmu empirycznego wysuwają się kwestie ucieleśnienia czystej świadomości oraz syntez pasywnych. Depraz uznaje filozofię Derridy za jeden z wariantów empiryzmu transcendentalnego. W pracy tej przeanalizuję stanowisko Derridy jako głoszące empiryzm transcendentalny. Należy jednak zaznaczyć, że w przekonaniu francuskiego myśliciela odczytanie fenomenologii jako stanowiska empiryzmu transcendentalnego jest równoznaczne z opuszczeniem terenu fenomenologii transcendentalnej. Innymi słowy, fenomenologiczny transcendentalizm Husserla, właśnie dzięki radykalizacji nastawienia krytycznego domaga się przekroczenia ontologicznego pola rozważań ku nieprzedstawieniowej i niefenomenologicznej koncepcji Innego. Radykalizm koncepcji Derridy polega więc na dostrzeżeniu w koncepcji Husserla momentów nie do pogodzenia nie tylko z jej idealistycznym charakterem, lecz również z deskryptywnym programem fenomenologicznym. Napięcia dostrzeżone u Husserla wymagają więc pozafenomenologicznego opracowania w ramach etycznej koncepcji heterologii.

¹¹² Stoję zatem na stanowisku zgodnym z tym wyrażonym przez M. Morynia w pracy „Transcendentalizm, intencjonalność, język. o Husserlowskiej koncepcji sensu” (por. M. Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność język. o Husserlowskiej koncepcji sensu*, wyd. IF UAM. Poznań 1998).

¹¹³ w kwestii bardziej szczegółowych analiz dotyczących fenomenologii genetycznej por. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., 207-264.

¹¹⁴ Tamże, s. 225.

treściowej genezy¹¹⁵. Wewnętrzna świadomość czasu ustanawia autonomię i homogeniczność strumienia. Zdaniem Husserla strumień świadomości może być samodzielną całością „tylko wtedy, gdy posiada uniwersalną formę jedności płynącego strumienia”¹¹⁶. Konstytucja wewnętrznej świadomości czasu jest tym, co „naprawdę absolutne”. Synteza wewnętrznej świadomości czasu umożliwia konstytucję Ja w „jedności [własnej] historii”¹¹⁷. Geneza transcendentalna swój ostateczny punkt osiąga w konstytucji czasu przez „pra-Ja”, gdzie niemożliwe do pomyślenia jest coś wyprzedzającego tę konstytucję. Dalsze pytanie o warunek przepływu miałyby się z celem, ponieważ zakładać musiałyby dotarcie do czegoś, co wyprzedza samodzielną, źródłową świadomość. Fenomenologia świadomości czasu dostarcza również transcendentalnego wyjaśnienia autoreferencyjnego charakteru świadomości, na którym bazuje możliwość refleksji. Konstytucja wewnętrznej świadomości czasu warunkuje ponadświatowość podmiotowości transcendentalnej. Czas immanentny nie jest bowiem uzależniony od ukonstytuowanych dzięki niemu transcendensów. Zanim jednak przejdę do omówienia problematyki czasowości, przybliżę kwestię konstytucji intersubiektywności. W ramach teorii konstytucji Innych przedstawia Husserl zasadnicze rozstrzygnięcia co do kwestii posiadania świata przez Ja.

Szczegółowa analiza konstytucji innych podmiotów zostaje przedstawiona przez Husserla w piątej „Medytacji kartezjańskiej”¹¹⁸. Podstawowym problemem, jaki za zadanie rozwikłać ma Husserlowska teoria intersubiektywności jest pytanie o to, w jaki sposób w ramach własnej Ja świadomości konstituować może się inny podmiot. Przeżycia Innego, w odróżnieniu od przeżyć Ja, nie są czymś efektywnie danym w świadomości. O ile więc w przypadku spostrzeżenia rzeczy realnej, pomimo jej transcendencji, możliwa była przyswajająca aktywność polegająca na prezentacji kolejnych przejawów cielesnie obecnej rzeczy i wypełniająca horyzont spostrzeżenia przedmiotu, tak w przypadku świadomości Innego o żadnym źródłowym daniu nie może być mowy. Stąd teza Husserla, że „Pierwszym w sobie obcym obiektem (pierwszym *Nie-Ja*) jest zatem drugie [andere] Ja”¹¹⁹. Inny

¹¹⁵ S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, s. 96-97.

¹¹⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 124.

¹¹⁷ Tamże, s. 125.

¹¹⁸ W niniejszym rozdziale opisuję problematykę konstytucji *alter ego* niemal wyłącznie w oparciu o tekst „Medytacji kartezjańskich”. Oczywiście takie ujęcie ma charakter fragmentaryczny. Jak jednak zauważa Judycki, główne tezy „Medytacji kartezjańskich” nie zostały przez Husserla nigdy zakwestionowane (S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 77) Omówienie jedynie zasadniczych zrębów Husserlowskiej teorii konstytucji *alter ego* uznaje zatem za wystarczające dla wstępnych, przygotowawczych rozważań nad dekonstrukcją Derridy w kontekście fenomenologii Husserlowskiej. Czytelnika szerzej zainteresowanego wspomnianym zagadnieniem odsyłam do przytoczonej rozprawy Judyckiego.

¹¹⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 175 – 176.

nie może być mną, ponieważ nigdy jego własne przeżycia nie prezentują się we własnej osobie¹²⁰. Na podstawie transcendencji Innego możliwe jest ustanowienie wspólnego wszystkim istotom rozumnym świata obiektywnego obejmującego w sposób jednorodny wszystkie podmioty w tym również konstytuujące Ja. Stanowi on korelat nie jedynie własnego doświadczenia ja, lecz doświadczenia intersubiektywnego¹²¹. Uprawomocnienie obiektywnych rezultatów aktywności naukowych wraz z ich przewodnią rolą w życiu ludzkim jest uzależnione od eksplikacji konstytucji Innych w ramach ego monady. Eksplikacja konstytucji Innego umożliwi odparcie zarzutu o solipsyzm transcendentalny. W kontekście poruszanych zagadnień można uznać, że problematyka intersubiektywności rozświetla problem relacji między pierwotną ekonomią ego (tj. przynależnością świata do konstytuującej subiektywności) a uniwersalną przestrzenią praw, w ramach której każdy podmiot usytuowany jest symetrycznie względem innych¹²². W fenomenologii to, co własne myślane jest na podstawie obecności. Piąta „Medytacja” podejmując problem konstytucji radykalnej transcendencji, eksplikuje zarazem rolę nieobecności w procesie konstytucji. Pole nieobecności będzie zarazem otwierane i ograniczane przez źródłową prezentację. Stawką piątej „Medytacji” jest uzasadnienie i utrzymanie kluczowego dla transcendentalizmu fenomenologicznego prymatu obecności wobec niemożności źródłowej prezentacji świadomości Innego. Wraz z owym prymatem potwierdzona zostanie uprzywilejowanie tego, co własne i źródłowe nad obcym i wskazującym. Potwierdzenie tego panowania umożliwi Husserlowi powiązanie trzech obszarów tematycznych: konstytucji świadomości czasu, intersubiektywności oraz idealnych znaczeń.

Aby wyeksplikować przebieg konstytucji obcych podmiotów, Husserl proponuje tematyczną redukcję do tego, co własne¹²³. We wspomnianej redukcji wyłączone zostają

¹²⁰ S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 104.

¹²¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 177.

¹²² Prezentowane tutaj stanowisko zdaje się zbieżne z interpretacją Didera Franka jakoby właściwym przedmiotem fenomenologii było ciało uduchowione, jednocześnie realne i idealne (por. D. Frank, *Przedmiot fenomenologii*, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 44-59).

¹²³ Łaciak, omawiając kwestię konstytucji Innego w fenomenologii Husserlowskiej zaznacza, że to, co własne może być rozumiane na dwa sposoby. Pierwszy z nich opiera się na uznaniu za własne tego, co dane w samoobecności. w tym sensie do sfery tego, co własne nie należą przeżycia Innego podmiotu, choć należą do niej przeżycia Ja skierowane ku Innemu. Wykluczone zostają jedynie noematyczne korelaty owych przeżyć. (P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmonda Husserla*, dz. cyt., 251-252). Drugi natomiast sposób rozumienia tego, co własne w kontekście konstytucji Innego, określany jest jako własność solipsystyczna. W tym wypadku w ramach opisywanej przez Husserla redukcji do sfery primordialnej wykluczone zostaje wszystko co odnosi się do obcych podmiotów a zatem również ta sfera przeżyć Ja, która pozwala ukonstytuować Innego jako *alter ego*. (Tamże, s. 252-253). Zagadnienie to podejmowane jest również przez Judyckiego. Ten ostatni autor nie rozróżnia jednak w swojej pracy dwóch sensów własnego pozostając przy pierwszym wymienionym przez Łaciaka. (S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 45-46). Brak

wszystkie fenomeny odnoszące się do podmiotów innych niż konstytuujące Ja. Wykluczone zostają wszystkie twory nauki czy kultury, które ważne są dla wielu podmiotów wraz z przyrodą intersubiektywną. Podobnie jak w przypadku operacji destrukcji świata zewnętrznego, gdzie po wyłączeniu tego, co transcendentne byt samej świadomości pozostaje nienaruszony, tematyczna redukcja do tego, co moje wskazać ma na, stanowiącą warunek konstytucji obiektywnego świata, sferę pierwotnego pochodzenia. Sfera tego, co moje jest podstawą konstytucji świata wspólnotowego. Obiektywny świat musi na niej się opierać, podczas gdy ona sama nie zakłada istnienia świata obiektywnego.

W wyniku wspomnianej redukcji do tego, co własne wyróżniona zostaje czysta przyroda odniesiona jedynie do Ja konstytuującego warstwa stanowiąca podbudowę świata obiektywnego¹²⁴. Owa warstwa to czysta przyroda odniesiona jedynie do Ja konstytuującego ją. Wszystkie ukonstytuowane w ramach tej warstwy obiekty zachowują więc ważność jedynie w odniesieniu do transcendentalnej subiektywności. Przyroda pierwotnego pochodzenia zawiera ukonstytuowane obiekty transcendentne w postaci realnych przedmiotów. Sfera tego, co własne przekracza aktualne życie świadomości. Własne podmiotowi nie jest jedynie to, co efektywnie zawarte w świadomości, lecz wszystko, co może być przez podmiot źródłowo postrzegane. Centrum owej przyrody stanowi psychofizycznie złożony człowiek. Zdaniem Husserla wygaszenie obcości nie dotyka psychicznego życia Ja. Spośród obiektów sfery pierwotnego pochodzenia wyróżnione jest żywe ciało Ja. Podmiot może nim swobodnie dysponować poruszając się w obrębie przynależącego do niego świata i dokonując możliwych spostrzeżeń przedmiotów w świecie. Ciało Ja jest jedynym przyrodniczym obiektem bezpośrednio ożywianym przez Ja.

Redukcja do sfery pierwotnego pochodzenia pokazuje, że Inny konstytuuje się w sferze własnego subiektywności świata na podstawie pośredniej intencjonalności aktu współ-prezentacji. Akt ten oparty jest na źródłowej prezentacji cielesnej bryły Innego. Zauważając w swojej sferze pierwotnego pochodzenia cielesną bryłę przypominającą ciało psychofizycznego Ja, ego dokonuje antycypującego przeniesienia sensu jego własnego żywego ciała na ciało jawiące mu się jako obiekt transcendentny. Stale obecne ciało człowieczego Ja jest praustanawiającym oryginałem dla ciała Innego. Współ-prezentacja ma charakter asocjacji,

rozdzielenia wprowadzonego przez Łaciaka oraz uznanie przez Judyckiego analiz piątej „Medytacji” za analizy fenomenologii genetycznej, prowadzi Judyckiego ku analizie pewnej niekonsekwencji Husserlowskiego stanowiska. Jeżeli bowiem Husserl chce wyjaśnić konstytucję Innego w genetycznej pierwotnej sferze pochodzenia, nie może on przecież zakładać żadnych przeżyć odnoszących się do obcego. Przeprowadzane przez Łaciaka rozdzielenia okazują się rozjaśniać wspomniany problem.

¹²⁴ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 157.

w wyniku której cielesna bryła Innego przejmując sens żywego ciała własnego Ja¹²⁵. Ponieważ żywe ciało Innego zakładać musi jako ukonstytuowaną sferę świadomości, w rezultacie dalej idących przeniesień sensu z własnego życia ego na Innego dochodzi do ustanowienia obcej monady w obrębie sfery tego, co własne dla subiektywności. W akcie współ-prezentacji Inny ustanawia się jako analogon Ja. Inny podmiot jest *alter ego*. Inny jest ukonstytuowany jako konstytuujący¹²⁶. Ponieważ jest on transcendentny w stosunku do własnej sfery Ja, jego życie psychiczne nigdy nie jest źródłowo prezentowane. Gdyby bowiem przeżycia Innych podmiotów mogły się źródłowo prezentować, Inny stanowiłby jedynie moment strumienia świadomości Ja. Pomimo zasadniczej nieobecności przeżyć Innego dla Ja, jego konstytucja modelowana jest na podstawie samoobecnego życia Ja.

W kontekście prowadzonych rozważań szczególnie istotny jest aspekt wskazującego charakteru aktów współ-prezentacji. Podobnie jak w przypadku wskazującej funkcji oznaki materialne ciało znaku poprzez asocjację wskazywało na nieobecny dla podmiotu stan rzeczy, tak teraz źródłowo dane ciało Innego wskazuje na jego życie psychiczne niemożliwe do źródłowej prezentacji. Przestrzeń monadyczna zostaje teraz podzielona na to, co własne ego transcendentalnemu oraz to, co obce w stosunku do niego. To, co własne świadomości zawsze daje się potwierdzić w źródłowym akcie. To, co obce jest jedynie wskazywane i nie może uzyskać takiego potwierdzenia.

To, da się zawsze źródłowo uobecnić i wykazać, jest mną samym, *resp.* należy do mnie samego jako to, co moje własne. To, co jest dzięki niemu doświadczane w owym ufundowanym trybie niedającego się pierwotnie wypełnić doświadczenia, w trybie doświadczenia, które nie jest źródłową prezentacją tego czegoś w jego własnej osobie, ale potwierdza je konsekwentnie jako

¹²⁵ Jak zauważa Łaciak, choć Husserl w „Medytacjach” posługuje się pojęciem asocjacji, rozważań nad konstytucją *alter ego* nie można ujmować jako realizacji programu fenomenologii genetycznej (P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 255-256). *Alter ego* nie jest bowiem czasowo późniejsze wobec wyodrębnionej jedynie abstrakcyjnie przyrody pierwotnego pochodzenia. Łaciak wspomina o możliwości ujęcia problematyki *alter ego* jako fikcyjnej genezie. Innego zdania jest Judycki dla którego piąta „Medytacja” stanowi analizę genetyczną (S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 97; 119). W pracy przychyliam się do stanowiska Łaciaka. Choć bowiem problematyka konstytucji *alter ego* wprowadza wątki związane z pasywną asocjacją, trudno mówić o sferze primordialnej, wydobytej przecież w drodze abstrakcyjnego odróżnienia tego, co własnego od obcego, jako o temporalnie uprzedniej wobec sfery intersubiektywnej. Jeszcze inaczej ta złożona problematyka, którą w tym miejscu mogę jedynie zasygnalizować, przedstawia się z perspektywy dekonstrukcji Jacques’a Derridy. W „Introduction” Derrida wskazuje bowiem, że wszelkie czysto filozoficzne badanie genezy może odbywać się przy założeniu już ukonstytuowanej struktury będącej rezultatem owej genezy. Z perspektywy Derridy więc każda filozoficzna geneza ma postać genezy fikcyjnej. Oczywiście kwestie te wymagają szerszego i bardziej precyzyjnego omówienia. Powróć do nich, co prawda nieco innym kontekście niż problematyka piątej „Medytacji”, w rozdziale II i III.

¹²⁶ S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., 47; 114.

coś wskazywanego, określamy jako *coś obcego*. Owo obce można zatem pomyśleć wyłącznie jako analogon tego, co moje własne¹²⁷

Powyższy fragment wyznacza zasadniczą oś rozważań nad obcością w ramach fenomenologii transcendentnej. Wskazuje on na przytaczaną już kilkakrotnie tezę, że możliwość źródłowej prezentacji określa pierwotną moją świadomość. Różnica między momentami domniemywanymi w ramach aprezentowanego horyzontu potencjalności rzeczy realnej a współ-prezentacją Innego polega na tym, że w tym pierwszym przypadku potencjalnie możliwe jest źródłowe danie każdego z aspektów doświadczanego przedmiotu, podczas gdy w drugim jest to niemożliwe. Wskazywanie w polu tego, co własne jest jedynie tymczasowe, podczas gdy w przypadku świadomościowego życia Innych podmiotów nie pozostaje nic innego niż owo wskazywanie. Jednak nawet gdy niemożliwe jest źródłowe danie tego, co wskazywane, to ostatnie może być rozumiane jedynie jako analogon własnego. Transcendencja swój właściwy sens może uzyskać jedynie na podstawie sfery własnego. To, co wskazywane jest jedynie uzupełnieniem źródłowości. Nadmiar transcendujący sferę terażniejszości jest jednocześnie na jej podstawie oswajany. Teza ta zachowuje swoją ważność nawet w przypadku konstytucji immanentnej świadomości czasu. Omawiając akty współ-prezentowania Husserl przytacza „pouczające porównanie”, które wskazuje na wtórność tego, co nieobecne w stosunku do aktualnego życia świadomości.

Podobnie [jak Inny we współ-prezentowaniu – D.K.] – żeby przeprowadzić pouczające porównanie – prezentowana jest w obrębie tego, co stanowi moją własność, mianowicie w sferze mojej żywej terażniejszości, moja własna przeszłość, która jest mi tutaj dana tylko poprzez akty pamiętania [*Erinnerung*], a w aktach tych doznaje scharakteryzowania jako coś minionego, jako moja minioną terażniejszość, jako coś, co posiada tedy rys intencjonalnej modyfikacji. Doświadczające potwierdzenie tej przeszłości jako pewnej modyfikacji dokonuje się przeto z konieczności w jednoznacznych syntezach przypominania [*Wiedererinnerung*]; tylko w ten sposób doznaje potwierdzenia moja przeszłość jako taka. Tak samo, jak moja przypominana przeszłość *transcenduje* moją żywą terażniejszość jako jej modyfikacja, podobnie współ-prezentowane obce istnienie transcenduje moje własne (własne istnienie w obecnym czystym i najpierwotniejszym sensie tego, co stanowi moją pierwotną własność)¹²⁸

Nieobecność może być pomyślana jedynie jako modyfikacja właściwej sfery życia świadomości. Przeszłość jest każdorazowo modyfikacją źródłowej świadomości. W tym

¹²⁷ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 190.

¹²⁸ Tamże, s. 190

kontekście stają się jasne uwagi Husserla, iż ciało Innego przypomina ciało własne Ja¹²⁹. Szczególnie istotny jest fakt porównania konstytucji Innych do konstytucji przeszłości w wewnętrznej świadomości czasu¹³⁰. W ramach samokonstytucji świadomości nie ma bowiem nic, co przekraczałoby sferę immanencji świadomości dla siebie, jest ona własną przestrzenią subiektywności niezależną od jakichkolwiek pozaświadomościowych transcendensów. W ramach aktów współ-prezentacji Innych natomiast konstituuje się pierwszy niemożliwy do źródłowego dania transcendens. Przeprowadzone przez Husserla porównanie pokazuje, że różnicę między obecnym a nieobecnym transcendensem daje się odnieść do wszystkich z opisanych szczebli konstytucji. Poczynając od wewnętrznej świadomości czasu przez konstytucję realnych obiektów transcendentnych, Innych podmiotów oraz przyrody intersubiektywnej aż po ustanowienie idealnych znaczeń odróżnionych od jedynie wskazującej oznaki, źródłowa, pierwotna świadomość zawsze stanowi centralny moment, wokół którego zorganizowana jest konstytucja przekraczających ją, a więc dopuszczających nieobecność lub niepełnię obecności, transcendensów. Ta gra obecności i nieobecności umożliwia ustanowienie tego, co zewnętrzne dla świadomości. Gdyby możliwa była pełna prezentacja tego, co transcendentne w jednym, absolutnie żywym teraz, gdyby jedno mgnienie oka wyczerpywało prezentację przedmiotu, gdyby w tym, co domniemywane nie było nic, co opierałoby się władzy obecnego życia świadomości, przedmiot nie byłby transcendentny w stosunku do świadomości. Wykluczona byłaby jednak równocześnie możliwość samotranscendencji świadomości oraz jej obiektywizacji. Oczywiście taka sytuacja dla fenomenologa jest niemożliwa, stąd też konieczność uwzględnienia nieobecności w konstituującej aktywności podmiotu. Husserlowi nie idzie o wykluczenie inności i nieobecności czy odnalezienie sfery absolutnie niezanieczyszczonej odniesieniem do nieobecnego. Jak pokażę dalej, nawet sfera wewnętrznej świadomości czasu nie jest wolna od odniesienia ku nieobecnemu. Fenomenolog zmierza nie do odnalezienia sfery pozbawionej nieobecności, ale do wyłożenia jej na podstawie warunkującej obecności.

Ponieważ każdy transcendens zakłada to, co antycypująco wskazywane w horyzontach potencjalności, konstytucja Innego ego nie jest, zdaniem Husserla, niczym bardziej zagadkowym, niż konstytucja innego rodzaju nieefektywnie zawartych w świadomości

¹²⁹ Tamże, s, 188.

¹³⁰ Znów, podkreślić należy, że przeprowadzane rozważania nie wyczerpują złożoności jedynie wskazywanych zagadnień. W rozważaniach tych nie odnoszę się chociażby do szerokiej kroblematyki jaką jest możliwość konstytucji czasu intersubiektywnego, nie omawiam możliwości aktywnej konstytucji różnych czasów w *Lebenswelt*. Wiele z zagadnień związanych z kwestią związku między problematyką czasu i intersubiektywności omawiane jest w książce Judyckiego. Por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt.

obiektów¹³¹. Jak pokazałem uprzednio, konstytucję Innego od wcześniej omawianych szczebli konstytucji odróżnia fakt, że w przypadku Innych podmiotów zastąpienie wskazującej aprezentacji przez źródłową świadomość nie jest możliwe. Wskazywanie to ma jednak swoje granice wyznaczone przez prezentację. Ciało Innego nie jest znakiem wskazującym na jakiś inny, odesparowany od własnej sfery Ja, nieźródłowo dany byt. *Alter ego* nie jest pismem każącym domniemywać innej rzeczywistości poza tą, którą Ja postrzega jako obecną. Inny podmiot stoi przede mną cielesnie obecny jako on sam. Jedyne jego życie psychiczne nie należy do mojej świadomości. „To, co naprawdę widzę, to nie jest znak i nie sam tylko analogon, obraz [*Abbild*] w jakimś potocznym znaczeniu słowa, lecz właśnie Inny [...]”¹³². Ciało Innego, przynależąc do sfery mojej własnej przyrody, jest zarazem dla niego jego własnym ciałem, stanowiącym centrum jego sfery monadycznej, którym może on dysponować dokładnie w ten sam sposób, w jaki Ja dysponuje swym ciałem. Ponieważ Inny pojawia się we własnej przyrodzie ego jako w charakterze bryły wskazującej na siebie jako centrum swojej własnej sfery pierwotnego pochodzenia, uobecniania w aktach współ-prezentacji przyroda pierwotnego pochodzenia Innego jest tą samą przyrodą, którą dysponuje Ja. Już w samym akcie współ-prezentacji ujawniana jest identyczność mojej własnej przyrody z przyrodą Innego¹³³. Ponieważ współ-prezentacja jest aktem splecionym ze źródłowym doświadczeniem bryły Innego, pozwala ona ograniczyć odsyłające ku nieobecnemu wskazywanie i w konsekwencji uznać, że „Ja i Inny patrzymy na to samo”¹³⁴.

Identyfikacja własnej przyrody Ja z przyrodą *alter ego* znów nasuwa analogię do problemu językowego wskazywania. W przypadku słuchania żywej mowy Innego, kiedy stoi on przed nami jako obecny, kiedy widzimy, kto do nas mówi, możemy mieć do czynienia z właściwym znaczeniem wyrażen istotnie okazjonalnych wskazujących na mówiącego. W przypadku konstytucji obcych podmiotów wskazywanie zostaje ograniczone przez obecność na poziomie przedjęzykowym. Dzięki obecności Innego wskazywanie jest zarazem otwierane i ograniczane. To właśnie możliwość obecności Innego przede mną ustanawia obiektywność świata przyrody. Wewnątrz przyrody Innego pierwszoosobowy podmiot jest obecny dla Innego, podobnie jak Inny dla Ja, jako cielesna bryła. W konsekwencji Ja i Inny dysponują jedną przyrodą korelatywnie odpowiadającą ich wspólnemu doświadczeniu. W ten oto sposób przyroda pierwotnego pochodzenia uzyskuje sens przyrody intersubiektywnej. Jako przyroda

¹³¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 211.

¹³² Tamże, s. 207.

¹³³ Tamże, s. 206.

¹³⁴ Tamże.

intersubiektywna jest ona korelatem doświadczeń wielu różnych podmiotów, które w jednoznacznym doświadczeniu mogą postrzegać te same obiekty. Przyroda intersubiektywna jest podstawą obiektywnego świata. Ja ujmuje teraz przedmioty zewnętrzne jako ważne dla wspólnoty podmiotów. Interpretując siebie na podstawie obiektywnego świata, jest on jednym z wielu wzajemnie odniesionych do siebie podmiotów. Ponieważ wie on, że dla Innego jest takim samym transcendentnym ego jak Inny dla niego, może on uznać siebie za zasadniczo symetryczną jednostkę względem Innych. Dopiero w ramach tego świata ustanowić może się człowiek rozumiany jako żyjący we wspólnocie, psychofizycznie złożony podmiot.

[...] w sensie wspólnoty ludzkiej i sensie *człowieka* – człowieka, który nawet jako odosobniony wie ze sobą sens siebie samego jako człowieka wspólnoty (dotyczy to również społeczności zwierzęcych) - zawiera się to, że ja i Inni pozostajemy we wzajemnym odniesieniu, które zakłada obiektywizujące zrównanie [*Gleichstellung*] mojego istnienia z istnieniem wszystkich innych podmiotów, zrównanie prowadzące więc do sytuacji określonej przez hasło: ja i każdy inny podmiot jako ludzie pośród innych ludzi¹³⁵

W ramach fenomenologicznej koncepcji intersubiektywności Husserl wyjaśnia jak na podstawie sfery tego, co własne dla świadomości ustanowić może się przestrzeń, w której każdy z podmiotów jest symetryczny względem Innych. Solipsyzm transcendentny jest zatem jedynie złudzeniem właściwym początkowemu etapowi rozważań krytycznych. Pierwotność obecności własnej Ja umożliwia konstytucję zrozumiałego, choć przekraczającego świadomość świata obiektywnego.

Przeprowadzone tu, z konieczności niepełne i skrótowe, omówienie najważniejszych punktów fenomenologii transcendentnej pozwala na wyłożenie stanowiska idealizmu transcendentnego. W przekonaniu samego Husserla radykalnie przeprowadzona krytyka podstaw świata, musi prowadzić do idealizmu transcendentnego. Jednocześnie Husserl zaznacza, że zwracająca się ku ego krytyka jest „[...] samowykładnią subiektywności dokonującej namysłu nad swymi funkcjami transcendentnymi”¹³⁶. Stanowisko idealizmu transcendentnego uznać można zatem za właściwą, transcendentną wykładnię subiektywności konstytuującej. W ramach badania transcendentnego możliwy jest powrót do antycypacji zawartych w przedtranscendentnym sformułowaniu zadania poznania. Opiszę wspomnianą wykładnię, poczynając od problemu istnienia świata realnego, kończąc na

¹³⁵ Tamże, s. 216.

¹³⁶ E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentna*, dz. cyt., s. 265.

zagadnieniu samouprawomocnienia się dyskursu transcendentnego. W ramach tego ostatniego punktu wyłożę sygnalizowaną wcześniej relację między krytyką rozumianą jako odróżnienie podstawy a podmiotowością transcendentalną określaną jako podstawa odróżnienia.

Świat obiektywny w nastawieniu transcendentnym okazuje się wynikiem sensotwórczej aktywności ego monady. Jest on czymś własnym monadzie. Stanowisko idealizmu transcendentnego nie oznacza jednak uznania subiektywności za wytwórcę bytu świata *ex nihilo*, lecz za jednostkę usensawniającą go. Wszelki możliwy byt jest, zdaniem Husserla, relatywny w sensie pierwotnego odniesienia do subiektywności¹³⁷. Zwracając się ku strukturom ego monady, fenomenologia odzyskuje należną subiektywności suwerenność. Podstawą idealistycznego stanowiska fenomenologii jest zatem przekonanie o absolutności konstytuującej subiektywności. Stale przytomna, żyjąca subiektywność ma świat jako swój własny twór. To, co obce konstytuuje się na podstawie pierwotnej sfery własnego. Wewnątrz ego monady możliwe jest przeprowadzenie podziału na to, co moje oraz to, co obce. Tak rozumiany idealizm transcendentny nie jest teorią uznającą świat transcendentny za nieistniejący lub pozorny. Wspomniane zagadnienie obrazuje fenomenologiczna interpretacja problemu rzeczy samej w sobie. Z punktu widzenia idealizmu transcendentnego przyjmowanie rzeczy samej w sobie za rzeczywistość absolutnie niedostępną i niezależną od naszego poznania okazuje się nonsensowne. Rzeczy są bowiem tym, co konstytuuje się w źródłowej świadomości.

W aktach bezpośredniej naoczności oglądamy coś „samo w jego własnej osobie” (einSelbst); na ich ujęciach nie budują się ujęcia wyższego stopnia, nie uświadamia się nam zatem nic takiego, dla czego by to, co zobaczone, mogło służyć za «znak» czy «obraz». I właśnie dlatego nazywa się ono bezpośrednio zobaczonym, jako »ono samo«¹³⁸

Doświadczenie poucza nas zatem o tym, że rzecz realna jest transcendentna w stosunku do świadomości. Jednocześnie nadmiar, jaki niesie ze sobą zawsze nieadekwatna prezentacja nieefektywnie zawierającej się w świadomości rzeczy, nie jest nadmiarem tego, co absolutnie dla podmiotu niedostępne. Poprzez syntezującą aktywność podmiotu transcendentnego świat transcendentny może mieć znaczenie.

¹³⁷ Tamże, s. 264

¹³⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 136.

Cokolwiek występuje naprzeciw mnie jako istniejący przedmiot, cały swój sens bytowy otrzymało za sprawą mej intencjonalności [i jej] funkcji – co muszę uznać, dokonując konsekwentnej wykładni swego życia świadomościowego jako życia, [w którym wszystko, co istnieje, cechuje się dla mnie] ważnością¹³⁹

Przedmiot transcendentny jest czymś wystawionym na widok dla świadomości i uzależnionym od jej konstytutywnych funkcji. Leży on w horyzoncie możliwego poznania. Z tej perspektywy opozycja między realizmem a subiektywnym idealizmem okazuje się właściwa rozważaniom pozostającym na poziomie epistemicznym. Oba te stanowiska dzielają bowiem koncepcję rzeczywistości jako czegoś istniejącego poza naszym horyzontem poznawczym. Realizm uznaje, że do tak określonej ontologicznie rzeczywistości mamy dostęp, podczas gdy fenomenalizm zaprzecza możliwości takiego dostępu, negując w konsekwencji jej istnienie. To, co pozostaje po tej negacji, to jedynie świadomość wytwarzająca iluzję czegoś zewnętrznego w stosunku do niej. Wspólnym mianownikiem tych stanowisk jest istniejący w ich obrębie rozdźwięk między przedtranscendentalną teorią poznania a zakładaną ontologią świata zewnętrznego w stosunku do podmiotu. W ramach stanowiska idealizmu fenomenologicznego rozdźwięk ten nie występuje, ponieważ ontologia jest jednocześnie epistemologią, tj. teorią bytu wyjaśniającą możliwości i prawomocność naszego poznania. Z tego punktu widzenia rodzący spory interpretacyjne aż po dziś dzień, Kantowski podział na zjawisko i rzecz samą w sobie, uznać można za pozostałość myślenia epistemicznego wewnątrz nieepistemicznej teorii. W kontekście przedstawionej fenomenologicznej krytyki transcendentalnej podział na rzecz samą w sobie interpretowaną jako absolutnie pozapoznawcza przestrzeń oraz dostępne poznaniu zjawisko okazuje się wynikiem nie dość radykalnego postawienia pytania o konstytucję danego świata¹⁴⁰.

¹³⁹ E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentna*, dz. cyt., s. 228.

¹⁴⁰ Zaznaczyć należy, że taka interpretacja nie musi pociągać za sobą oskarżenia samego autora „Krytyki czystego rozumu” o pozostawanie na poziomie epistemicznym. Kant zmuszony był formułować swoje, radykalnie nowe stanowisko w ramach zastanego, epistemicznego horyzontu myślowego. Już samo to usytuowanie Kanta może rodzić nieporozumienia, których być może w przypadku tak nowatorskiej koncepcji nie sposób było uniknąć. Rzecz sama w sobie nie musi być jednak interpretowana na sposób przedkrytyczny jako coś absolutnie niezależnego od podmiotu. Jako pomyślana jest ona bowiem ustanawiana przez sam podmiot transcendentny. Można zatem uznać, że rzecz sama w sobie, jako pojęcie graniczne jest wskazaniem na sposób ustanowienia podmiotu jako skończonego i ograniczonego bytu rozumnego. W kontraście do tak określonego podmiotu stałby, wspomniany wcześniej, hipotetyczny nieskończony intelekt zdolny do naoczności intelektualnej a więc poniekąd wytwarzający rzeczy w sobie. Dlatego to nie sama myśl Kanta, co raczej jej „światowa” interpretacja sprowadzająca problematykę „Krytyki czystego rozumu” do problemów teoriopoznawczych może rodzić nieporozumienia, co do kwestii rzeczy samej w sobie. Pokantowski idealizm niemiecki oraz ontologia fundamentalna Heideggera pokazują doskonale, że możliwe są inne, nieepistemiczne wykładnie dzieła Kanta. Jednak interpretacja natury epistemicznej możliwa jest dzięki niejednoznaczności samego dzieła Kanta.

Fenomenologia stoi na stanowisku, że jedynie intencjonalne życie subiektywności może nadawać sens światu. Życie to jest jednocześnie stale przytomne, stale świadome samego siebie. Odniesienie do tego, co zewnętrzne jest poprzedzane przez autoreferencyjne ukształtowanie świadomości.

Absolutny byt istnieje w postaci życia intencjonalnego, które, cokolwiek innego jeszcze by sobie uświadamiało w samym sobie, [zawsze] jest zarazem świadomością samego siebie. Właśnie dzięki temu może on [z samej swej] istoty dokonywać refleksji nad sobą samym (pod kątem wszystkich swych kształtów, odróżnialnych dlań), tematyzować samego siebie, produkować odnoszone do samego siebie sądy i oczywistości. Do jego [własnej] istoty należy możliwość „namysłu nad samym sobą” – osłaniającego się namysłu, który od mglistych mniemań podąża wstecz ku oryginalnemu „[ja] sam”¹⁴¹

Życie świadomości jest pierwotną świadomością samego siebie. To dzięki takiemu ukształtowaniu świadomości możliwe jest przeprowadzenie aktów refleksji transcendentalnej. Refleksja ta może być rozumiana jako akt przywrócenia subiektywności należnego jej, ontologicznego znaczenia bytu absolutnego. Podmiot nie tylko posiada świat jako swój własny, ale również zdolny jest przyswoić sobie właściwy sens samego osławiania świata. W przypadku transcendentalizmu ekonomia subiektywności działa jednocześnie na polu prerefleksyjnym oraz refleksyjnym. Refutacja sceptycyzmu opiera się właśnie na tej stale otwartej dzięki autokonstytucji świadomości możliwości sięgnięcia ku podstawom racjonalności. Wydobycie własnych zasobów ego i źródłowe ich przyswojenie w ramach refleksji transcendentalnej jest jednocześnie odsłonięciem podstawy możliwości tworzenia uniwersalnej, obiektywnej nauki i kultury. Na poziomie rozważań nad jednością nauki i świata intersubiektywnego, transcendentalizm jako dyscyplina radykalnie krytyczna może uzyskać „[...] najwyższą godność – bycie autentyczną, bycie zdolną do radykalnej odpowiedzialności [...]”¹⁴². W ramach stanowiska idealizmu transcendentalnego spajają się dwa momenty transcendentalizmu określone wcześniej jako moment ekonomiczny oraz moment odniesienia do przestrzeni wspólnotowej. Ponieważ subiektywność konstytuuje cały świat, włączając w to inne podmioty, wyniki badania transcendentalnego, odnosząc się do własnej przestrzeni monady, eksplikują jednocześnie podstawę rozróżnień na subiektywność i obiektywność. Obiektywny świat stanowiący przedmiot badania naukowego jest przecież wynikiem

Niejednoznaczności tej fenomenologia Husserlowska chciała uniknąć poprzez wprowadzenia hasła powrotu do rzeczy samych oraz przedstawiając procedurę redukcji transcendentalnej.

¹⁴¹ Tamże, s. 265

¹⁴² Tamże, s. 267.

konstytuujących dokonań podmiotowości transcendentalnej. Ponieważ ego monada zawiera w sobie cały obiektywny świat wraz z ukonstytuowanymi *alter ego*, jego samowykładnia jako czystego, transcendentalnego ego jest zarazem wykładnią wszelkiej możliwej subiektywności¹⁴³. Jeżeli każdy możliwy inny podmiot zawsze jest *alter ego* w ten sam sposób co Ja konstytuującym świat, zwrócenie się ku własnemu ego jest jednocześnie odkryciem pierwotnej struktury samoświadomego podmiotu. Filozof transcendentalny rozważa samego siebie jako czysty, pozaświatowy, konstytuujący podmiot, nie zaś jako tak, a nie inaczej usytuowanego w świecie człowieka. Filozofia transcendentalna może pełnić funkcję emancypacyjną właśnie dzięki tej ponadświatowości. Samotny namysł nad samym sobą przybiera postać odpowiedzialności za właściwy sens subiektywności.

Ta sama odpowiedzialność pociąga za sobą konieczność komunikowania rezultatów redukcji transcendentalnej w zrozumiały i przejrzysty sposób. Odpowiedzialny filozof winien najpierw opuścić świat w redukcji transcendentalnej, by następnie za pomocą językowych obiektywizacji powiadomić wspólnotę o podstawach świata. Filozofia transcendentalna jest dyscypliną ustanowioną na polu twórców kulturowych konstytuowanych w ramach aktywnej genezy. Uzasadniając własną możliwość i wypełniając antycypację zawartą w przedredukcyjnym postulatcie odróżnienia podstawy świata, wyjaśnia ona jednocześnie, w jaki sposób sens rozważań transcendentalnych przechodząc przez świat, nie ulega wyobcowaniu. Ponieważ autokonstytucja ego monady jest podstawą świata, zawsze możliwe jest przeprowadzenie redukcji transcendentalnej. Właściwe znaczenie zaimków osobowych używanych w deskrypcji subiektywności transcendentalnej nie jest zależne od partykularnego kontekstu światowego. Każdy podmiot, jeżeli tylko spełni zawsze dostępną możliwość redukcji transcendentalnej, może właściwie zrozumieć pisma Husserla. Innymi słowy, czytelnik pism Husserla uświadamia sobie, że tematem ich rozważań jest on sam, obecny dla siebie, przytomny podmiot. Zawarte w tekstach fenomenologicznych powiadomienie o fundujących strukturach podmiotowości jest zabezpieczone przed niejednoznacznościami, ponieważ każdy możliwy czytelnik tekstów Husserla, jako podmiot zawsze ma możliwość źródłowej prezentacji i przyswojenia owych struktur. Właściwe pismu wskazywanie na to, co nieobecne będące

¹⁴³ Wspomniana problematyka opisywana jest przez Judyckiego jako aporia solipsyzmu w fenomenologii transcendentalnej. Z jednej strony, jak zauważa Judycki, ego jawi się jako źródło konstytucji wszelkiej wspólnoty i obiektywności, z drugiej uznać musi on, że inne podmioty konstytuują świat dokładnie w ten sam sposób co Ja (S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., 275-286). Zagadnienie to może być wyłożone, w moim przekonaniu od strony problemu odpowiedzialności. To odpowiedzialny, filozofujący podmiot przeprowadza redukcję w szczególny sposób ustosunkowując się do własnych zasobów biorąc jednocześnie odpowiedzialność za nieskończoną wspólnotę wolnych jednostek.

przyczyną możliwych nieporozumień jest ograniczanie przez samoodniesienie subiektywności. W ten sposób krytyka transcendentálna jawi się jednocześnie jako skierowanie ku własnym zasobom subiektywności oraz możliwym do spełnienia przez każdego postawieniem pod znakiem zapytania możliwości ludzkiej wiedzy. Radykalny namysł nad samym sobą jest jednocześnie postawieniem pod osąd warunków możliwości wspólnoty ludzi jako rozumnych podmiotów.

Przedstawiona interpretacja stanowiska idealizmu transcendentálnego pokazała, że moment ekonomiczny oraz moment odniesienia do powszechnych praw zostają uzgodnione na trzech wcześniej wskazanych poziomach rozważań transcendentálnej filozofii. Po pierwsze, transcendentálny fenomenologiczny pokazuje, że na polu ontologii subiektywności to, co własne ego monadzie jest jednocześnie podstawą konstytucji przestrzeni wspólnotowej. W tym kontekście autokonstytucja jest warunkiem konstytucji intersubiektywnej przestrzeni, w której jednostki są symetryczne względem siebie. Po drugie, autoreferencyjne ukształtowanie subiektywności zapewnia otwartą dla każdego możliwość refleksyjnego namysłu podstawami świata. Po trzecie wreszcie, dzięki przytomności podmiotu dla siebie sam transcendentálny rozumiany jako autowykładnia podmiotu okazuje się zarazem przyswojeniem tego, co własne oraz krytycznym uprawomocnieniem podstaw sensownego świata wspólnotowego. Dzięki rygorystycznemu postępowaniu transcendentálnemu wszystkie z tych pól odróżnione zostają od swych światowych odpowiedników. Subiektywność transcendentálna nie jest tożsama z subiektywnością interpretującą się na podstawie istniejącego świata, ponieważ dopiero ona umożliwi konstytucję tegoż świata. Refleksja transcendentálna nie jest metodą docierającą do psychicznie pojętego podmiotu, ponieważ przeprowadzana jest w nastawieniu transcendentálnym. Transcendentálny fenomenologiczny nie jest dyscypliną uzależnioną od kontekstu obecnego dla subiektywności świata, ponieważ cofa się ku samokonstytuującej się, autonomicznej subiektywności. Podmiot transcendentálny jest podstawą każdego z owych odróżnień. Jest on zarazem warunkiem, tematem i celem analiz myśli krytycznej.

Wyróżniony status badań transcendentálnych, pozwalający odgraniczyć je od naiwnych dyscyplin oparty jest na primacie źródłowej obecności podmiotu dla siebie. Konstytucja wewnętrznej świadomości czasu jest najbardziej pierwotnym poziomem konstytucji subiektywności umożliwiającym refleksyjne wydobycie zasobów ego, wyjaśniającym możliwość źródłowego, ustalającego przeżycia, będącego, zgodnie z zasadą zasad źródłem prawomocności poznania. Dzięki analizom wewnętrznej świadomości czasu możliwe jest ostateczne dotarcie do podstawy odróżnienia tego, co konstytuujące od

ukonstytuowanego. Docierając do podstawy odróżnienia źródłowego i własnego, ugruntowane zostaje w sposób czysty i autentyczny zadanie krytyki transcendentalnej jako odróżnienia podstawy. Możliwe będzie tym samym źródłowe uzasadnienie antycypującego charakteru samej krytyki transcendentalnej. Wewnętrzna świadomość czasu ostatecznie ugruntować ma zatem możliwość obecności i przytomności świadomości dla siebie.

1.4.4.3. Wewnętrzna świadomość czasu jako ugruntowanie programu fenomenologii transcendentalnej

Prezentowana wykładnia fenomenologicznej problematyki wewnętrznej świadomości czasu ma na celu wykazanie zasadniczej ambiwalencji rozstrzygnięć Husserlowskich. Jak zaznaczyłem wcześniej, wewnętrzna świadomość czasu jako najbardziej pierwotny poziom konstytucji subiektywności transcendentalnej odpowiada za ugruntowanie prymatu obecności. Prymat ten z kolei związany jest nierozzerwalnie z samym zadaniem krytyki transcendentalnej rozumianej jako dotarcie do własnych zasobów świadomości. Wskazanie na problematyczność obecności dla siebie podmiotu konstytuowanej w ramach świadomości czasu umożliwia wykazanie, że krytyka transcendentalna prowadzi do rezultatów nieprzewidywalnych w ramach jej zadania odróżnienia nieuwarunkowanej podstawy świata. Innymi słowy, rozstrzygnięcia będące wynikiem Husserlowskich analiz konstytucji czasu, pozwalają wskazać na inny niż fenomenologiczny sposób wykładania podstawy poznania. Wspominana ambiwalencja umożliwia przedstawienie postulatów projektu dekonstrukcji jako heterologii. Derrida nie odrzuca rozstrzygnięć fenomenologii Husserla, lecz bierze jej niejednoznaczność za ukryty wewnątrz filozofii transcendentalnej ślad relacji z Innym.

Szczególnie istotnym momentem otwierającym możliwość przekroczenia stanowiska transcendentalnego jest kwestia podwójnej intencjonalności retencji odpowiadającej za samoprzejawianie się przepływu. Zanim jednak przejdę do kwestii samokonstytucji świadomości opiszę konstytucję czasowych obiektów immanentnych świadomości. Następnie rozważę kwestię konstytucji spostrzeżenia źródłowego odróżnionego od przypomnienia wtórnego. Kolejnym poruszonym zagadnieniem będzie konstytucja czasu obiektywnego. W przypadku każdego z omawianych tematów zaznaczę istotną rolę nieobecności w procesie konstytucji. Dopiero po omówieniu wyżej wspomnianych problemów przejdę do analizy samokonstytucji absolutnej, aczasowej subiektywności. Pokażę, w jaki sposób Husserl ugruntowuje refutację sceptycyzmu we wspomnianej autokonstytucji. Zaznaczę, że pierwotna,

konstituująca i prerefleksyjna warstwa impresyjna świadomości jest jej życiem we właściwym tego słowa znaczeniu. Życiem, którego prymat krytyka transcendentálna stara się jasno i wyraźnie odróżnić od stale chwiejnych i niepewnych widm sceptycznych. Omawiając wspomnianą wcześniej ambiwalencję rozstrzygnięć Husserla dotyczących czasu podkreślę z jednej strony rolę modyfikacji retencjonalnych w procesie konstytucji świadomości czasu, z drugiej zaś kwestię praimpresji jako momentu jednocześnie źródłowo wytwórczego oraz przychodzącego z zewnątrz świadomości. Między praimpresją, tj. tym, co najbardziej źródłowe i pierwotne świadomości a retencją jako fazą źródłowo konstituującą przeszłość, rozgrywać będzie się, bardziej niejednoznaczna niż chciałby przyznać to sam Husserl, gra obecności. Rozważania nad wewnętrzną świadomością czasu pozwolą wskazać, że warunkiem konstytucji zarówno samego czasu, jak i jedności obiektów świadomości jest rozbitcie prostej i niepodzielnej jedności obecności dla siebie świadomości.

Właściwym przedmiotem transcendentálno-fenomenologicznych rozważań nad czasem jest wewnętrzna świadomość czasu. Autor „Idei” analizuje w pierwszym rzędzie nie czas obiektywny mierzony za pomocą zegarów i obejmujący w sposób niezróżnicowany wszystkie istniejące w świecie obiekty i podmioty, lecz czas immanentny świadomości. Wyłączając z rozważań czas obiektywny, Husserl posługuje się przedstawioną już kilkakrotnie argumentacją. Po pierwsze czas obiektywny konstituuje się poprzez immanentne świadomości przejawy transcendentnych obiektów. Jest on zatem w porządku konstytucji wtórny w stosunku do immanentnego czasu świadomości. Po drugie sam przepływ świadomości jest dany w sposób absolutny. Owa absolutność jest konsekwencją autoreferencyjności strumienia świadomości. Konstytucja wewnętrznej świadomości czasu jest jej autokonstytucją. Przepływ świadomości jest tą samą świadomością, która może uchwycić siebie w akcie refleksyjnym. Samokonstytucja wewnętrznej świadomości czasu nie zakłada odniesienia do realnego świata wraz z jego obiektywnym czasem, natomiast ustanowienie tego ostatniego wymaga ukonstytuowania świadomości czasu. Możliwe jest wyłączenie czasu obiektywnego przy zachowaniu immanentnego przepływu świadomości, podczas gdy odwrotna operacja z perspektywy transcendentálnej skazana byłaby na niepowodzenie. Wyłączenie transcendentnego czasu obiektywnego jest istotowo związane z omawianym krytycznym charakterem fenomenologii jako dyscypliny odróżniającej konstituujące od ukonstytuowanego.

W wewnętrznej świadomości czasu konstituują się zarazem obiekty immanentne, jak i sam przepływ świadomości. Obiektami immanentnymi świadomości są zarówno akty

świadomości, jedności dat wrażeńiowych, preempirycznie rozumiane obiekty zmysłowe takie jak doznawany dźwięk czy przejawy przedmiotów transcendentnych świadomości. Wszystkie z tych jedności konstytuują na podstawie pasywnie przebiegającej syntezy świadomości czasu. Fazy przepływu, w którym konstytuują się owe obiekty, nie są uprzedmiotawiającym aktem świadomości. Treści świadomości pierwotnie uświadamiane są w sposób nieuprzedmiotowiony. Ponadto każdy możliwy obiekt immanentny konstytuuje się w jednym kontinuum stale zachowującym tożsamość z samym sobą. Z jednej strony istnieje mnogość ukonstytuowanych obiektów, z drugiej zaś jedna, konstytuująca świadomość w postaci samokonstytuującego się i samoprzejawiającego, homogenicznego się strumienia. Jest ona niepodzielna, aczasowa i absolutną subiektywnością. Wszystko, co w niej ukonstytuowane jest jej własnym zasobem.

Immanentny, czasowo rozciągly obiekt może, według Husserla, zostać opisany na dwa sposoby. Z jednej strony możliwe jest skierowanie ku obiektowi, opisując jego trwanie, ewentualną zmienność lub niezmienność.¹⁴⁴ Tego rodzaju opis zwraca się ku obiektowi jako identyczności, której przysługiwać mogą określone własności oraz dana rozciągłość w czasie. W przypadku takiego ukierunkowania opisu zakładamy jedność danego, indywidualnego czasowego obiektu jako ukonstytuowaną. Z drugiej strony możliwy jest opis kierujący się ku sposobowi, w jaki obiekt jest dany świadomości. Obiekt może być na przykład uświadamiany jako stale obecny dzięki ciągle pojawiającym się fazom impresyjnym lub jako przeszły i uświadamiany jedynie dzięki retencjom. Sam „przejaw”¹⁴⁵ obiektu immanentnego nazywa Husserl fenomenem przemijania. Konstytuuje on identyczność czasowego obiektu. Fenomen przemijania sam jest ukonstytuowanym obiektem immanentnym. Ma on postać kontinuum świadomości nieustannie modyfikującego się i rozciągniętego na określone fazy. Charakter kontinuum oznacza, że przepływ stanowi jedność, w której każda z jego faz jest niesamodzielna. Husserl wyróżnia trzy fazy strumienia świadomości: impresję, retencję i protencję. Pierwsza z nich stanowi, pierwotną, źródłową i wytwórczą warstwę świadomości.

¹⁴⁴E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989, s. 39.

¹⁴⁵ Biorę słowo „przejaw” cudzysłów podobnie jak czyni to Husserl w samych „Wykładach” (por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, dz. cyt., s. 42). Przejaw we właściwym sensie jest terminem używanym w przypadku konstytucji przedmiotów transcendentnych, danych zawsze nieadekwatnie tzn. W swoich przejawach właśnie. W przypadku obiektów immanentnych nie mamy do czynienia z tego rodzaju przejawami, bowiem obiekty te nie domniemują niczego na zewnątrz świadomości. Sam Husserl używa terminu „przejaw” w kontekście obiektów immanentnych w celu wprowadzenia właściwego terminu jakim jest fenomen przemijania. Po przedstawieniu rzeczonoego pojęcia Husserl nie używa już słowa „przejaw” w odniesieniu do konstytucji obiektów immanentnych.

Husserl określa fazę impresyjną jako „głowę komety”¹⁴⁶ świadomości, do której nieustannie dołączają się modyfikacje retencjonalne oraz protencje. Retencja, inaczej nazywana przez Husserla pierwotnym przypomnieniem, modyfikuje przemijającą fazę impresyjną, stanowiąc świadomość dopiero co byłego. Dzięki retencji konstytuuje się zatem przeszłość. Retencjonalna modyfikacja strumienia przynależy do impresyjnej warstwy świadomości. Co więcej, retencja jest świadomością nie tylko jednej bezpośrednio retendowanej terażniejszości, ale też tego, co w utrzymywanym <teraz> było retendowane. Retencja ma postać retencji retencji. Warkocz komety świadomości czasu w postaci retencji ma postać nieustannie nasilających się modyfikacji. Każda kolejna retencja jest zwielokrotnieniem uprzednich modyfikacji retencjonalnych. Modyfikacje retencjonalne umożliwiają zachowanie dla świadomości nie tylko dopiero co byłej warstwy impresyjnej, lecz także <teraz> uprzednich oddalonych w przepływie. Protencja natomiast jest pierwotnym oczekiwaniem. Skierowana jest w przyszłość. Dzięki protencji świadomość otwarta jest ku wciąż nowym impresjom.

Wspomniana niesamodzielność faz przepływu oznacza, że każda z faz z istoty nawiązuje do innych, nigdy nie będąc jednością dla siebie. Retencja jest retencją minionej impresji, protencja natomiast skierowana jest ku ciągle pojawiającym się nowym impresjom. Kolejną cechą przepływu świadomości czasu jest jej nieodmienność. Każda z poszczególnych faz jest jednostką, która nie może zostać powtórzona w ten sam sposób. Raz przeżyta faza <teraz> świadomości zapadając się w przeszłość i podlegając modyfikacjom retencjonalnym może być przywołana ku terażniejszości jedynie w uobecnieniu. Nie jest jednak możliwe powtórne, źródłowe danie uprzednich faz. Aby odróżnić sferę wciąż nasilających się modyfikacji świadomościowych od absolutnie źródłowej warstwy terażniejszości, Husserl wprowadza pojęcie praimpresji. Praimpresja jest wytwórczym „punktem źródłowym”¹⁴⁷, „absolutnym początkiem”¹⁴⁸ wyprzedzającym modyfikacje świadomości. Praimpresja jako źródło modyfikacji świadomości przychodzi ona spoza świadomości. Jest ona tym, co jest <teraz> w ścisłym sensie. Związana z praimpresją odbiorczość ma specyficzne znaczenie. O ile bowiem w ramach konstytucji przepływu pasywna synteza formująca jedność dat wrażeńiowych przebiega bez udziału woli Ja transcendentalnego, praimpresja jako zewnętrzna wobec świadomości, wyprzedza nawet tę pasywność. Dzięki wspomnianej receptywności

¹⁴⁶ Tamże, s. 47.

¹⁴⁷ Tamże, s. 44.

¹⁴⁸ Tamże, s. 146.

możliwa jest nieodmienność czasowych faz przepływu. Każda praimpresja jako absolutnie niemodyfikowana jest indywidualnie różna od poprzedzających ją i następujących po niej.

Obiekt immanentny konstituuje się dzięki praimpresjom wciąż na nowo pojawiającym się i utrzymywanym dzięki modyfikacjom retencjonalnym. Jest on stale wytwarzany, dopóki każda nowo pojawiająca się praimpresja pokrywa się co do uświadamianej treści z nieobecnyimi impresjami utrzymywanymi retencjonalnie. Ponieważ każda faza świadomości jest indywidualną fazą przepływu, zapadającą się w przeszłość bez możliwości powrotu ku terażniejszości, obiekt rozciągnięty w danych fazach przepływu również ma swoje indywidualne trwanie. Jednemu, identycznemu obiektowi odpowiada mnogość indywidualnych faz, w jakich jest on uświadamiany. Obiekt ma miejsce w określonym odcinku kontinuum, podobnie jak rzecz realna ma swoje miejsce w przestrzeni. Nieodmienność i ciągłość pokrywających się modyfikacji świadomości czasu umożliwia ustanowienie jednego, indywidualnego, rozciągniętego temporalnie obiektu immanentnego świadomości. Możliwa zmiana charakteru uświadamianego obiektu zakłada już ciągłość obecnej dla siebie świadomości. Dopiero w ramach jedności przepływu świadomości można, zdaniem Husserla, pomyśleć zróżnicowanie obiektu. Kontinuum odmian retencjonalnych otwiera możliwość nietożsamości obiektu, ponieważ utrzymuje nieobecne dla żywej, pokrywającej się ze sobą świadomości.

To, co początkowo przechodzi w siebie w sposób nie zróżnicowany, w toku ciągłej syntezy wykazuje coraz większe odchylenie, i tak oto jednakowość miesza się ze zróżnicowaniem, zaś wraz z rosnącą rozciągłością dane jest kontinuum rosnącego zróżnicowania [...] To, co najpierw się pokrywało, a potem prawie się pokrywało, rozstępuje się coraz bardziej i to, co stare, i to, co nowe, nie pojawia się już jako w istocie zupełnie to samo, lecz jako coś coraz bardziej innego i obcego, pomimo wspólnoty rodzaju¹⁴⁹

Obcość może pojawić się jedynie w dystansie między źródłową, konstytuującą warstwą a jej retencjonalnymi modyfikacjami. Dystans niosący ze sobą możliwość odmienności umożliwia konstytucję identycznego obiektu. Niepoddana modyfikacji praimpresja nie konstytuuje trwającego w czasie obiektu. Aby możliwe było to zróżnicowanie faz, świadomość musi być nieustannie modyfikującym się kontinuum, w ramach którego żywe fazy przechodzą nieustannie w uświadamiane jedynie retencjonalnie. Nieobecność jest zatem kluczowa dla ustanowienia obiektu identycznego w różnych fazach przepływu.

W sytuacji, w której nie pozostałoby już nic z identyczności obiektu, świadomość uświadamiająca to zerwanie pozostaje identyczna z samą sobą. Ciągłość samokonstytuującej

¹⁴⁹ Tamże, s. 127.

się świadomości jest pierwotna w stosunku do ewentualnego zróżnicowania ukonstytuowanego obiektu. Obcość i inność, choć konieczne do ustanowienia tożsamego obiektu, nigdy nie są na tyle radykalne, by naruszyć strukturę świadomości. Pomimo oddalania się danej impresji od aktualnego centrum świadomości, pozostaje ona tą samą impresją, którą była jako bezpośrednio przeżywana. Husserl często podkreśla niemożność retendowania treści nieświadomych oraz konieczność poprzedzania retencji przez impresje. Gdyby świadomość mogła wytwarzać się *post factum*, nie będąc zakorzeniona w źródłowej warstwie świadomości lub gdyby retendowane treści były uprzednio w świadomości nieobecne, świadomość nie mogłaby się jawić jako przejrzysta i homogeniczna. Oznaczałoby to w istocie poddanie w wątpliwość fenomenologicznej zasady zasad, która jest podstawą deskryptywnego programu fenomenologii.

Ciągłość kontinuum świadomości wyjaśnia możliwość konstytucji spostrzeżenia źródłowego. Szczególnie istotna jest kwestia związku retencji z praimpresją. Ponieważ retencja jest jedynie modyfikacją pierwotnej świadomości, nie może ona być uznana za świadomość źródłowo konstytuującą. Treści retendowane nie są dane jako samoobecne. Husserl wykluczył w przywołanym wcześniej fragmencie pierwszych „Idei” retencję z obszaru postrzeżenia źródłowego¹⁵⁰. Akt postrzeżenia trwającego obiektu jako ukonstytuowany w wewnętrznej świadomości czasu powinien jednak sam być rozciągnięty w czasie. W spostrzeżeniu źródłowym podmiot uchwytuje cały trwający w określonym odcinku kontinuum przedmiot jako jedność. Akt źródłowy stanowi jedność impresji, retencji oraz protencji. Husserl uznaje w „Wykładach”, że „akt, który pretenduje do prezentacji samego obiektu czasowego, musi w sobie zawierać «ujęcia terażniejszości», «ujęcia przeszłości» itd., i to jako źródłowo konstytuujące”¹⁵¹. Retencja ujęta jest teraz przez Husserla jako jeden z elementów źródłowej konstytucji.

Różnica między aktem źródłowym a nieźródłowym jest teraz bardziej problematyczna, niż zrazu mogłoby się wydawać. We fragmencie „Wykładów” poświęconemu spostrzeżeniu źródłowemu Husserl zaznacza, że terażniejszość jest jedynie idealną granicą kontinuum. Idealność impresyjnej warstwy świadomości prowadzi do relatywizacji źródłowości spostrzeżenia¹⁵². Kiedy przedmiotem spostrzeżenia jest melodia, źródłowo dana jest jako całość. Kierując jednak promień intencji ku określonymu dźwiękowi, on sam dany jest źródłowo. Przeszła już reszta melodii nie jest źródłowo uchwytowana. Podobnie w przypadku

¹⁵⁰ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt. s. 470.

¹⁵¹ Tamże, s. 60.

¹⁵² Tamże, s. 59.

skierowania intencji podmiotu ku danemu tonowi. Wówczas źródłowo dany będzie ten właśnie ton, reszta dźwięku zaś uświadamiana będzie jedynie w pierwotnym przypomnieniu. Spostrzeżenie źródłowe jest złożone z impresji, retencji oraz protencji. Wewnętrzne uciążonowanie źródłowego aktu prowadzi do wniosku, że „[...] spostrzeżenie i niespostrzeżenie przechodzą w siebie w sposób ciągły”¹⁵³.

Powyższa konstatacja nie oznacza jednak jeszcze, że od tego momentu w prosty sposób obwieścić można porażkę fenomenologicznego prymatu źródłowości. Jak wskazywałem wcześniej, celem fenomenologii nie jest całkowite wykluczenie nieobecności z procesu konstytucji, ale wskazanie, że może ona zostać wyłożona na podstawie obecnego i źródłowego. W przeciwieństwie do aktów źródłowych, których centrum stanowią wciąż pojawiające się impresje, akt nieźródłowy może jedynie uobecniać treści uprzednio prezentowane. Dopóki przedmiot spostrzeżenia wciąż jest ujmowany w nowych, następujących po sobie fazach świadomości prezentuje go źródłowo. Jednak gdy dany przedmiot przestaje być wytwarzany we wciąż nowych fazach, a uświadamiany jest jedynie retencjonalnie, akt nie ma już charakteru źródłowego. Ponieważ w modyfikacjach retencjonalnych zachowywana jest intencja przedmiotowa retendowanej warstwy¹⁵⁴, obiekt jawi się jako identyczny pomimo ciągłych modyfikacji strumienia świadomości. Utrzymywane w świadomości, byłe fazy <teraz> domniemują to samo, co było domniemane źródłowo w świadomości impresyjnej. „<Teraz> właśnie zapadające [w przeszłość] nie jest niczym <nowym>, lecz jest czymś przez <nowe> usuniętym”¹⁵⁵. Pomimo że modyfikacje retencjonalne są składową aktu źródłowego, nie przynoszą ze sobą nic więcej, niż było dane w ramach żywej obecności świadomości. Źródłowa konstytucja przeszłości jest zachowaniem dla świadomości treści domniemanych w konkretnym <teraz>. W przeciwieństwie do ściśle źródłowych praimpresji, retencje nie mają charakteru wytwórczego. Niewytwórczość retencji oraz wskazuje na obecność niespostrzeżenia w łonie aktu źródłowego. Argumentacja Husserla opiera się na apriorycznym prawie poprzedzania retencji przez impresje. Retencja „odsyla”¹⁵⁶ do impresji i tylko w sytuacji dołączania się do kolejnych w ścisłym sensie źródłowych postrzeżeń może ona być składową aktu źródłowego. Spostrzeżenie jest więc, ponieważ nieustannie ożywiają je nowe praimpresje. Dzięki impresji stanowiącej centrum życia świadomościwego akt źródłowy nie odnosi się już do żadnej poprzedzającej go świadomości.

¹⁵³ Tamże, s. 60.

¹⁵⁴ Tamże, s. 92

¹⁵⁵ Tamże, s. 93.

¹⁵⁶ Tamże, s. 53.

Inaczej jest w przypadku nieźródłowego przypomnienia wtórnego. Przypominając sobie na przykład wczoraj, podmiot przywołuje miejsca czy wydarzenia, których bezpośrednim korelatem była minioną już świadomość. Przypomnienie wtórne zakłada inną, uciążliwą co do swych faz świadomość, która już nie jest terażniejsza. Uobecniające przypomnienie jak każdy akt, dokonuje się oczywiście w terażniejszej warstwie świadomości. Jednak treści przywoływane nie są dane w świadomości jako obecnie prezentowane. Świadomość pierwszorzędna (przywoływana w pamięci) oraz drugorzędna (przywołująca) odgraniczone są od siebie określonym odcinkiem przepływu. Husserl uznaje, że w przypadku przypomnienia wtórnego „[...] o ciągłym przechodzeniu spostrzeżenia w swoje przeciwieństwo w ogóle nie ma tutaj mowy”¹⁵⁷. Świadomość nie przechodzi od pierwotnej warstwy impresyjnej ku nie-postrzeżeniowej retencji, lecz od początku ma postać jedynie przywołania tego, co minione. Warto nadmienić, nieco antycypując rozważania Derridy, że z chwilą, kiedy Husserl uznaje nie-postrzeżeniową retencję za fazę pierwotnie konstytuującą, różnica między prezentacją a uobecnieniem nie przebiega już po prostu między tym, co źródłowe i nieźródłowe, lecz między dwoma sposobami wzajemnego odnoszenia się do siebie źródłowości i nieźródłowości.

Ostatnim z poruszanych zagadnień związanych z obiektami ukonstytuowanymi w ramach świadomości czasu jest problem konstytucji transcendensów oraz czasu obiektywnego. Nie będę poruszał całej, rozległej problematyki czasu obiektywnego, lecz jedynie te jej aspekty, które pozwolą wyklarować z jednej strony relację preempirycznego czasu świadomości do czasu obiektywnego, z drugiej zaś – problematykę temporalnego charakteru spostrzeżenia nieadekwatnego. W ramach immanentnej świadomości czasu konstytuują się przejawy, za pośrednictwem których dany jest przedmiot transcendentny. Przejawy te są oczywiście immanentnymi obiektami świadomości. Ta sama świadomość, w tym samym odcinku przepływu konstytuuje zarówno obiekty immanentne, jak i transcendensy. Uświadamiana treść może być wzięta jako immanentna świadomości jedność dat wrażeń. Na jej podstawie ukonstytuować może się aktowe ujęcie, przejaw przedmiotu, który z kolei stanowi warunek konstytucji transcendentnego przedmiotu. Husserl odróżnia ukonstytuowane już ujęcia od przynależących do warstwy impresyjnej, konstytuujących praujęć¹⁵⁸. Przedmiot zewnętrzny konstytuuje się na podstawie wpływających po sobie, różnorodnych jednozgodnych przejawów. W ramach świadomości immanentnej każdemu przejawowi przyporządkowane są określone fazy przepływu. Przedmiot jest

¹⁵⁷ Tamże, s. 62.

¹⁵⁸ Tamże, s. 134-135.

prezentowany jako ten sam w mnogości faz świadomości. Ponadto w spostrzeżeniu zewnętrznym podmiot uznaje rzecz daną za pośrednictwem przejawów jako niezależną od przebiegu spostrzeżenia. Dla postrzeganego przedmiotu możliwe postrzeganie go z różnych stron pozostaje irrelewantne. W różnych aktach, trwających dłużej lub krócej jest możliwe identyfikowanie tego samego punktu przestrzennego danego obiektu, przy czym fazy przepływu pozostają indywidualnie różne. W sytuacji, gdy dana rzecz konstytuowana jest jako czas jej trwania, podobnie jak np. barwa, lub rozciągłość w przestrzeni, jest czymś jej przysługującym i niezależnym od życia świadomości. W ten sposób każda faza przepływu świadomości jest współobiektywizowana z rzeczą. Czas nie jest już tylko i wyłącznie czasem preempirycznej, wewnętrznej świadomości, lecz czasem obejmującym ten oto, wystawiony na widok dla podmiotu przedmiot. Tak pojęty czas obiektywy pokrywa się, zdaniem Husserla, z czasem wewnętrznym świadomości. Jedności dat wrażeniowych konstytuują się bowiem wraz z jednościami przejawów danej rzeczy. Każdemu punktowi wypełnionej treściowo świadomości czasu odpowiada dany punkt czasu obiektywnego.

Jedną z najistotniejszych konsekwencji obiektywizacji czasu jest kwestia przekroczenia aktualnego życia świadomości. W spostrzeżeniu zewnętrznym świadomość uznaje w bycie obiekt za dany nieadekwatnie transcendens niewyczerpujący się w życiu świadomości. Antycypowane strony danego obiektu uznawane są za współobecne danymi cieleśnie. W ustanowionym przez świadomość obiektywnym świecie przedmiot spostrzeżenia jest uznawany za obecny, nawet gdy jego postrzeganie dobiegło końca. Nieadekwatność postrzeżenia zewnętrznego pociąga za sobą uznanie, że to, co było lub będzie źródłowo postrzegane, jest obecne poza świadomością. Byłe lub jeszcze niespełnione fazy świadomości przedstawiają przedmioty, które uznawane są w bycie pomimo braku aktualnego, żywego postrzeżenia. Obiektywny świat trwa pod nieobecność konstytuującej świadomości. „To, co wcześniej było spostrzegane, teraz jest obecne nie tylko jako coś wcześniej spostrzeżonego, lecz jest przejęte (hinübergewonnen) do <teraz>, jest uznane za teraz jeszcze będące”¹⁵⁹. Pole obecności przekracza aktualną świadomość. To rozszerzenie pola obecności wiąże się bezpośrednio z infinitystycznym charakterem nieadekwatnego spostrzeżenia zewnętrznego. Pomimo nieusuwalnej częściowości spostrzeżenia, przedmiot nadal pozostaje czymś dla świadomości. Jest on ustanowiony jako zasadniczo poznawalny. Nie wymyka się on władzy widzialności. „Wszystko, co jest widziane, może też być niewidziane, pozostaje jednak

¹⁵⁹ Tamże, s. 188.

widzialne”¹⁶⁰. Adekwatność założona w postrzeżeniu zewnętrznym jako idea regulatywna oznacza w tym kontekście nic innego jak poddanie władzy spojrzenia tego, co jest. Każdy aspekt obecnego obiektywnie przedmiotu może być źródłowo, cielesnie samoobecny dla podmiotu. Rzecz realna jako wystawiona na widok dla świadomości, jako immanentny transcendens, leży w horyzoncie możliwego poznania.

Dotychczas omawiane zagadnienia wewnętrznej świadomości czasu skoncentrowane były na konstytucji czasowych obiektów świadomości. Pokazałem, że wspomniana konstytucja opiera się z jednej strony na uprzywilejowaniu impresyjnej, wytwórczej warstwy świadomości, z drugiej zaś na ciągłości i homogeniczności strumienia utrzymującego dla siebie minione fazy. Przybliżając strukturę wewnętrznej świadomości czasu, Husserl często posługuje się metaforyką przestrzenną. Ukonstytuowany obiekt oddala się od impresyjnego centrum świadomości niczym obiekt w przestrzeni od obserwującego go podmiotu. Metaforyka ta jest jednak niewystarczająca w odniesieniu do problemu konstytucji świadomości czasu. Konstytuujący przepływ nie płynie bowiem, nie jest w czasie, lecz wyprzedzając ukonstytuowane trwanie, stanowi absolutną aczasową subiektywność. Przepływać w czasie mogą jedynie objekty, nie zaś sama ustanawiająca czas świadomość.

Ten przepływ jest czymś, co nazywamy tak *według tego, co ukonstytuowane*, ale nie jest niczym czasowo „obiektywnym”. Jest *absolutną subiektywnością* i posiada absolutne własności czegoś, co *obrazowo* da się określić jako «przepływ», co wytryskuje w punkcie aktualności, punkcie będącym prąźródłem, <teraz>. W przeżyciu aktualności mamy punkt prąźródła i kontinuum momentów pogłosowych. Dla tego wszystkiego brak nam słów¹⁶¹

W przytoczonym fragmencie „Wykładów” Husserl zaznacza, że mówienie o przepływie jest jedynie obrazowym przybliżeniem pierwotnie konstytuującej się świadomości. Świadomość nazywana jest przepływem jedynie z perspektywy czegoś ukonstytuowanego. Sama natomiast „stanowi wszechjedność”¹⁶², obejmującą wszystkie, immanentne lub transcendentne byty. Świadomość jest jedna dla wszystkich ukonstytuowanych obiektów. Co więcej, jedność świadomości konstytuuje się wraz z ustanowieniem obiektów w świadomości. Świadomość czasu nie konstytuuje się w osobnym procesie, po to, by następnie zostać wypełniona przez immanentne jej treści.

¹⁶⁰ Tamże, s. 189.

¹⁶¹ Tamże, s. 111.

¹⁶² Tamże, s. 116.

Retencje ustanawiając samoprzejawianie się przepływu, umożliwiają także refleksyjną obiektywizację świadomości. Husserl odróżnia od siebie poprzeczną i podłużną intencjonalność retencji. Pierwsza z nich dotyczy tego, co w pierwotnym przypomnieniu zatrzymywane. W poprzecznej intencjonalności uchwytywane są obiekty trwające dla świadomości. Podłużna intencjonalność retencji natomiast kieruje się ku utrzymaniu dla świadomości minionego przepływu. Zachowuje ona dla świadomości uprzednie fazy przepływu. Retencja jest jednocześnie świadomością modyfikacji dołączonych do minionej fazy <teraz>. Jest ona więc retencją retencji. Kontinuum świadomości dane jest dzięki podłużnej intencjonalności retencji jako nieustannie pokrywająca się z samą sobą jedność. Jednej świadomości, której centrum stanowi przeżywane <teraz> dana jest cała miniona, ukonstytuowana już świadomość. Intencjonalność podłużna retencji odpowiada za uporządkowanie faz przepływu, podczas gdy poprzeczna intencjonalność konstytuuje jedność czasu immanentnego¹⁶³. Husserl zaznacza, że obie z intencjonalności retencji domagają się siebie wzajemnie. Niemożliwe jest ukonstytuowanie trwających obiektów bez ciągłości świadomości wytwarzanej dzięki podłużnej intencjonalności retencji. Z kolei sama świadomość zawsze wytwarza się jako świadomość określonych obiektów. Wraz z obiektem czasowym świadomości dana jest jednocześnie jej jedność.

Podwójna intencjonalność retencji oddaje zasadniczą intuicję „filozofii refleksji” Gasche. W jednym i tym samym przepływie konstytuują się zarazem trwające w czasie obiekty oraz autoreferencyjna subiektywność, przy czym to pasywnie przebiegająca konstytucja samoprzejawiającego się przepływu jest transcendentally pierwotna w stosunku do tego, co ukonstytuowane. Konstytuująca świadomość nie dokonuje jeszcze refleksyjnego aktu uchwycenia procesu konstytucji. Jest pierwotną, absolutną subiektywnością, która nie jest jeszcze uprzedmiotawiana. Jak zaznaczyłem ta pierwotnie autoreferencyjna, autonomiczna subiektywność jest podstawą odróżnienia pola dociekań transcendentally od kontekstu światowego.

Nie dziwi deklaracja Husserla, że „retencji zawdzięczamy [...] to, że świadomość można uczynić obiektem”¹⁶⁴. Cały „Dodatek IX” do „Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu” zatytułowany „Praświadomość a możliwość refleksji” ma za zadanie ugruntować możliwość wydobycia i przyswojenia konstytuującej świadomości. Fragment ten można odczytać jako transcendentally uzasadnienie refutacji sceptycznego wątplenia na temat

¹⁶³ Tamże, s. 122.

¹⁶⁴ Tamże, s. 180.

możliwości samoobserwacji. Jeżeli przedsięwzięcie uzasadnienia jedności świadomości okazałoby się niewystarczające, transcendentalizm fenomenologiczny zostałby pozbawiony swojej podstawy. Dlatego też prerefleksyjna świadomość musi żyć jako samoświadoma jedność. Akty refleksji opierają się na retencji ustanawiającej samoprzejawiający się przepływ. Refleksja transcendentalna jako oparta na modyfikacjach retencjonalnych może uprzedmiotowić przepływ, który już przeminął. Akt refleksji ma zatem dostęp jedynie do tego, co już ukonstytuowane. Aby uzasadnić możliwość tematyzacji konstytuującej świadomości, Husserl utrzymuje tezę o tożsamości świadomości ukonstytuowanej i konstytuującej. Broni tej tezy odwołując się do apriorycznego ukształtowania wewnętrznej świadomości czasu. Po pierwsze, nie zakładając tożsamości pierwotnej, impresyjnej warstwy świadomości z jej retencjonalną modyfikacją, sama retencja byłaby nie do pomyślenia. Retencja jako niewytwórcza faza świadomości, odsyłająca do minionego teraz musi być z konieczności poprzedzona impresją. Husserl uznaje więc, że „retencja treści nieświadomych jest niemożliwa”¹⁶⁵. Retencja musi być już zakorzeniona w aktualnej, żywej świadomości. Po drugie, uprzedmiotawiający akt musi być poprzedzony nieuprzedmiotowioną świadomością. Świadomość w sposób pasywny w swej impresyjnej fazie jest już przeżywaniem danych treści. Gdyby uznać, że jedynie w obiektywizacji, a więc *post factum* możliwy jest dostęp do świadomości, teza ta prowadziłaby do regresu w nieskończoność. Ponieważ spełniana refleksja jest nieuprzedmiotowionym aktem świadomości, aby uzyskać dostęp do treści prezentowanych przez refleksję, należałoby założyć kolejną świadomość, uświadamiającą tę refleksyjną obiektywizację. Wiedza o świadomości nie miałaby wtedy początku, byłaby bezpodstawna i nieugruntowana.

Źródłowa, terażniejsza warstwa świadomości pełni więc rolę właściwego życia subiektywności. Podmiot transcendentalny żyje w sposób nieuprzedmiotowiony w aktualnej, wytwórczej świadomości. Uznanie „praświadomego” życia podmiotu potwierdza autonomię transcendentalnej subiektywności. Jej przytomność jest ostatecznym źródłem konstytucji świata. Modyfikacje retencjonalne muszą odnosić się do tego, co już w świadomości było obecne. Nie przynoszą one niczego dla świadomości, co nie byłoby przez nią już przeżyte. Zatrzymują one jedynie to, co już przynależy do subiektywności. Tożsamość świadomości konstytuującej i konstytuowanej ugruntowuje pierwotną moją świadomości. Subiektywność żyje życiem, które, dzięki samoprzejawianiu się przepływu może uprzedmiotowić w swobodnym akcie. Nic w świadomości nie pozostaje poza obrębem tej przyswajającej

¹⁶⁵ Tamże, s. 181.

modyfikacji, włączając samo źródło owej aktywności. Dlatego też dotarcie do życia świadomości stanowi o wyróżnionym statusie samego transcendentalizmu.

Gdy się buduje [akt ujęcia świadomości – D.K.], wówczas to, co miał on uczynić obiektem, dawno już przeminęło, i gdybyśmy nie założyli już całej gry praświadomości i retencji, byłoby dlań w ogóle nieosiągalne. Ponieważ jednak praświadomość i retencje są tu obecne (*sind vorhanden*), istnieje zatem możliwość spoglądania w refleksji na konstytuowane przeżycie oraz na fazy konstytuujące, a nawet uprzytomnienie sobie różnic zachodzących np. między pierwotnym przepływem, takim jaki był uświadomiony w praświadomości, a jego retencjonalną modyfikacją. Wszystkie zarzuty, jakie podnoszono przeciw metodzie refleksji, można uznać za wyrosłe z nieznamości istotowej konstytucji świadomości¹⁶⁶

Wspomniana przez Husserla „istotowa konstytucja świadomości” zdaje się jednak zagadnieniem bardziej problematycznym, niż chciał tego twórca fenomenologii. Nawet jeżeli pierwotna, beczasowa świadomość jest już od początku przeżywanym własnym przeżyciem w sposób niezobiektywizowany, wciąż wiedza o świadomości możliwa jest jedynie na podstawie świadomości już ukonstytuowanej. Tak kwestię tę komentuje Judycki: „Próba uchwycenia pierwotnego Ja w refleksji natrafia zawsze tylko na rezultaty działalności tego Ja. Refleksja nie dosięga nigdy owego pierwotnego, funkcjonującego Ja. Może ona uczynić tematem tylko właśnie minione funkcjonowanie. Ostatecznie Ja pozostaje anonimowe”¹⁶⁷

Szerszych wyjaśnień co do wspomnianej przez Judyckiego anonimowości dostarcza praca Łaciaka poświęcona temu zagadnieniu. Łaciak uznaje, że anonimowość subiektywności określana jako „[...] nierefleksyjny stan transcendentalnego życia świadomości, stan, w którym świadomość nie tematyzuje samej siebie”¹⁶⁸ wyznacza z dwóch stron granice poznania w fenomenologii. Z jednej strony związana jest ona z anonimowo, nietematycznie spełnianą tezą naturalnego nastawienia, stanowiąc granicę poznania w nastawieniu naturalnym i świadcząc o jego naiwnym, nieugruntowanym charakterze. Z drugiej natomiast anonimowość związana jest z życiem przedrefleksyjnej świadomości. O ile pierwszy z typów anonimowości Ja transcendentalnego może być przewyciężony dzięki procedurze redukcji transcendentalnej, drugi z nich stanowi, wypływającą z ukształtowania świadomości, nieprzekraczalną granicę poznania. Tak kwestię tę ujmuje sam autor: „Odsłonięta dzięki redukcji transcendentalno-fenomenologicznej subiektywność pozostaje zatem w swych najgłębszych warstwach

¹⁶⁶ Tamże, s. 182.

¹⁶⁷ S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, dz. cyt., s. 75.

¹⁶⁸ P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 9.

anonimowa, ponieważ jako transcendentálny absolut jest źródłem refleksji i za pomocą refleksji może być uświadamiana”¹⁶⁹

Konsekwencją omawianej anonimowości jest jej nieredukowalne rozdwojenie. Jedna świadomość jest zarazem uczasowiona i beczasowa, konstytuująca i ukonstytuowana, jest jednocześnie źródłem i efektem swoich własnych konstytuujących dokonań¹⁷⁰. Owo rozdwojenie nie przesądza oczywiście o porażce Husserlowskiej fenomenologii. Świadomość dla fenomenologa jest bowiem tożsama w swoim rozdwojeniu. Fenomenolog konsekwentnie idący śladem Husserlowskich rozważań, przeprowadzający swoje badania w redukcji transcendentálnej, zawsze może uznać, że choć ma on do czynienia jedynie z tworamí ukonstytuowanymi i nigdy nie może cofnąć się ku absolutnej, beczasowej konstytuującej świadomości, to przecież twory te są rezultatem konstytuującej subiektywności. Podmiotowość napotyka w refleksji jedynie to, co sama zdolna była ukonstytuować.

Omawiane rozdwojenie pozwala jednak na wyłożenie fenomenologii transcendentálnej od strony tego, co ukonstytuowane. Drogą taką idzie Jacques Derrida, proponując swoją koncepcję prapisma. Prapismo jest tym, co już jest ukonstytuowane, czego źródła nie stanowi już żadna pierwotna, samoprzejawiająca się obecność. Fenomenologiczne źródło jest dla Derridy rezultatem momentów, które z perspektywy fenomenologii jawiły się jako już ukonstytuowane. Derrida na podstawie fenomenologicznych rozstrzygnięć uznaje, że rozdwojenie to nie jest jedynie charakterem absolutnej świadomości, lecz przecina cały Husserlowski dyskurs. Wedle Derridy geneza nie jest możliwa do pomyślenia bez swojego rezultatu, mowa – bez wyzewnętrzniającego ją pisma, przedpredykatywna świadomość – bez języka, absolutna terażniejszość – bez protencyjno-retencyjnych modyfikacji. Każdorazowo efekt ustanawia *post factum* to, czego jest efektem. Podkreślić należy, że nie idzie tutaj o proste podważenie fenomenologii czy identyfikację jej wprost pojętych sprzeczności. Derrida przedstawia całościową i, w moim przekonaniu, przekonującą wykładnię całości fenomenologii proponując inną, niż Husserl wykładnię racjonalności, a w późniejszym etapie filozofowania, także relacji intersubiektywnej jako takiej. Derrida uznaje transcendentalistyczny model filozofii Husserla za marginalizujący konstytutywną dla podmiotowości rolę inności i różnicy. W jego interpretacji różnica między obecnością a nieobecnością umożliwia ustanowienie świadomego podmiotu. Analizy Husserla otwierają

¹⁶⁹ Tamże, s. 279.

¹⁷⁰ Tamże, s. 272.

drogę pomyślenia świadomości wewnętrznie zróżnicowanej, otwartej na inność jeszcze przed
możliwością samoustanowienia. To zróżnicowanie jest właściwym tematem niniejszej
rozprawy. Zanim przejdę do omówienia stanowiska Derridy, omówię pokrótce miejsca, które
w kontekście krytyki transcendentalnej zdają się wykraczać poza jej projekt.

2. Heterologia: ku innej filozofii Innego

Heterologiczna koncepcja Derridy wyrasta z przedstawionego w poprzednim rozdziale kontekstu filozofii transcendentальной. Nie jest ona jednak prostą kontynuacją transcendentального programu Husserla. Kontestuje ona zasadę zasad, otwierającą deskryptywny program fenomenologii, oraz przekonanie o możliwości identyfikacji subiektywności transcendentальной jako warunku możliwości poznania. Nie ma ona ani charakteru fenomenologicznego, ani transcendentального. Derrida wydobywa z fenomenologii wątki, które, zinterpretowane na sposób pozatranscendentálny, kwestionują oswajający inność dyskurs filozofii zachodniej. Nie on identyfikuje innego, trwałego gruntu filozofii, ale wyzwala tłumioną przez filozofów inność. Początkiem i tematem dekonstrukcji nie jest już samodzielny, skierowany ku sobie podmiot transcendentálny, lecz niemożliwy do oswojenia Inny. Jej celem nie jest ustanowienie samodzielnej, fundamentalnej dyscypliny filozoficznej, lecz wykroczenie w stronę tego, co leży poza obrębem samougruntowującego podmiotu.

Z pewnością Husserl uznałby formułowane przez Derridę rozważania za kolejne warianty stanowiska sceptycznego, oskarżając je o słabość i niezdolność do podtrzymywania żywego, europejskiego projektu filozofii. Z perspektywy fenomenologii brak umocowania w tym, co dane świadomości jako obecne mógłby być uznany za przejaw nieuprawomocnionej spekulacji. Nietranscendentálność mogłaby zaś wskazywać na, tkwiącą w dekonstrukcji, naiwność. Gdyby przyjąć czysto Husserlowską optykę, rozstrzygnięcia Derridy określone zostałyby jako kolejne oznaki kryzysu kultury europejskiej. Stanowisko Derridy byłoby zatem przykładem nieodpowiedzialnej filozofii. Fenomenologia zapewne przeprowadziłaby ścisłą granicę między odpowiedzialną za ludzkość, ugruntowaną filozofią transcendentálną a chwiejną, dekonstrukcyjną nie-filozofią.

Jednak fakt, że dekonstrukcja wyrasta z kontekstu fenomenologicznego, czyni wszystkie rysowane przez Husserla granice bardziej problematycznymi, niż chciałby zapewne tego sam twórca fenomenologii. Koncepcja Derridy otwiera bowiem możliwość odstępstwa od fenomenologii u samego jej źródła. Wbrew przewidywaniom Husserla, jego teoria nie byłaby absolutnie zabezpieczona przed niejednoznacznościami, umożliwiając tym samym sformułowanie interpretacji destruuujących podstawy emancypacyjnego projektu fenomenologii. Husserl, nadając swojej filozofii rangę przedsięwzięcia radykalnej odpowiedzialności za wspólnotę rozumnych podmiotów, z pewnością nie mógł przewidywać,

że za sprawą uważnych i drobiazgowych lektur jego dzieł, jego następcy sformułują teorię kwestionującą teleologię wspólnoty istot rozumnych. Taka możliwość nie mieściła się w ramach motywowanego odpowiedzialnością za ludzkość projektu filozofii transcendentalnej. Fenomenologia otwiera się ku temu, co przez nią nieprzewidziane. Jej oddziaływanie wykracza poza jej projekt. Mówi ona więcej, niż chciał powiedzieć jej autor. Znaczy poza wyrażanymi przez Husserla znaczeniami.

Ta transgresja w samym wnętrzu horyzontu fenomenologii określa dwuznaczną przynależność koncepcji Derridy do filozofii. Jest ona zarazem afirmacją i zakwestionowaniem transcendentalnego programu fenomenologii. Za sprawą tego podwójnego stosunku do fenomenologii dekonstrukcja nie poddaje się jednoznaczemu wpisaniu w Husserlowską wykładnię filozofii sceptycznych. Śladem problematyczności takiego wpisania są proponowane przez Derridę interpretacje odpowiedzialności jako doświadczenia niemożliwego. Tematyzowana w ramach dekonstrukcji odpowiedzialność przed Innym nie dając pomyśleć się w ramach autoreferencji właściwej filozofii transcendentalnej, wskazuje jednocześnie na możliwość ustanowienia samoodniesienia podmiotu, a wraz z nim samej fenomenologii. Anonsuje się ona w ramach szczelin i pęknięć pozornie bezpiecznej subiektywności. Rozrywa ona fenomenologię u jej podstaw. Rozerwanie to nie prowadzi jednak ku dogmatyzmowi właściwemu opartym na własnej nietożsamości stanowiskom sceptycznym, lecz ku hiperbolizacji krytycznej czujności. Nierozłączność odpowiedzialności i krytyczności umożliwia nowe sformułowanie pytania o kondycję podmiotowości, możliwość konstytucji jej samej oraz Innego. Tak rozumiana odpowiedzialność nie będąc ograniczona do empirycznej przygodności, otwiera jednostkę ku nieskończonej wspólnocie podmiotów. Wbrew przewidywaniom Husserla filozofie niefenomenologiczne i pozatranscendentalne nie są stanowiskami pozbawionymi właściwej filozofii, krytycznej odpowiedzialności za wspólnotę istot rozumnych. Otwartość odpowiedzialności zasadza się właśnie na otwartości na inność poza możliwą antycypacją.

Jak wspomniałem, koncepcja odpowiedzialności wykształca się jako przekroczenie horyzontu myśli transcendentalnej. Przekroczenie to można zinterpretować jako hiperbolizację krytyczności poza jej transcendentalną formą. Podczas gdy transcendentalne filozofie krytyczne restaurowały porządek poznawczy oparty na uprzywilejowaniu obecności, radykalna krytyczność filozofii Derridy oznacza zakwestionowanie owego porządku. Zakwestionowanie nie jest już samopoznaniem, nie leży w horyzoncie obecności podmiotu. Jego źródłem nie jest Ja, lecz Inny. Ponieważ przekracza ono możliwości podmiotu, nie jest już możliwe jego

zatrzymanie ani opanowanie. Tak pojęta filozofia odpowiedzialności nie jest transcendentalną filozofią krytyczną, lecz koncepcją heterologiczną i ultrakrytyczną.

Aby określić możliwość omawianego przekroczenia, posłużę się pojęciem heterologii zaproponowanym przez Gasche¹⁷¹ w przywoływanej już pracy pt. „The Tain of the Mirror”¹⁷². Pokażę, że heterologia, jako stanowisko zorientowane wokół formuły Innego jako Innego, zrywa z paradygmatem filozofii podstaw. Podobnie jak miało to miejsce w przypadku omówienia filozofii refleksji, interpretując heterologię wychodził będę poza propozycje samego Gasche. Przed wszystkim, położę większy niż Gasche nacisk na odróżnienie heterologii od fenomenologii transcendentalnej. Zinterpretuję, wbrew przekonaniom Gasche, dekonstrukcję jako myśl radykalizującą krytyczne nastawienie filozofii podstaw. To zaś możliwe będzie za sprawą podwójnej charakterystyki Innego pełniącego funkcję warunku możliwości i niemożliwości poznania. Pokażę ponadto możliwość pogłębienia proponowanej

¹⁷¹ Rozważania niniejszej pracy zawężone zostaną do kontekstu wspomnianej koncepcji Gasche, dekonstrukcji Derridy oraz, częściowo, etyki Levinaskowskiej. Pomijam tutaj więc rozmaite inne warianty i interpretację myśli heterologicznej. Nie będę więc zajmował się ani bezpośrednio ani pośrednio koncepcjami takich autorów jak Foucault, Lacan, Marion, czy Bataille. Ostatni z wymienionych autorów, co warto podkreślić, był zresztą autorem samego pojęcia heterologii. Niniejsza praca nie podejmuje również problematyki związanej z kontekstem kulturowo-społecznym szerokiego nurtu badań nad innością w myśli francuskiej drugiej połowy wieku dwudziestego. Nie będę więc rozważał, niewątpliwego zresztą, wpływu takich zjawisk jak dekolonizacja, druga wojna światowa, czy rewolucja maja roku sześćdziesiątego ósmego na omawiane filozofie. Rozprawa ta stanowi próbę możliwie czysto filozoficznej analizy stanowiska heterologii jako szczególnego wariantu radykalizacji krytycznego nastawienia filozofii transcendentalnej. Nie ma zaś na celu rysować panoramy intelektualnej lat powojennych myśli francuskiej. Ta ostatnia kwestia została szeroko i wyczerpująco omówiona w innych monografiach. (por. M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, dz. cyt.; M. Szabat, *Inny. Źródło wiedzy. Możliwości etyki heterologicznej na tle wybranych koncepcji myślicieli francuskich XX i XXI wieku*, dz. cyt.; Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1997).

¹⁷² R. Gasche, *The Tain of the Mirror*, dz. cyt., s. 88. Przywołuję koncepcje heterologii autorstwa Gasche jako najbliższą charakterystyce myśli dekonstrukcyjnej. Na gruncie literatury polskojęzycznej pojęciem heterologii posługuje się między innymi Michał Kruszelnicki w pracy pt. „Drogi francuskiej heterologii” (por. M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, dz. cyt.) Przedstawiana tam interpretacja heterologii jest jednak niewystarczająca. Przed wszystkim autor w niedostatecznym stopniu bierze pod uwagę przywoływaną już dwuznaczność heterologii jako dyscypliny wykształcanej w ramach przekraczanej przez nią fenomenologii. Kruszelnicki rozróżnia trzy typy dyskursu heterologicznego, które łączyć ma zadanie stworzenia „suwerennej myśli różnicy” (por. M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, dz. cyt., s. 133). Określenie to nie jest jednak do końca adekwatne w odniesieniu do filozofii Derridy. Właśnie z powodu prymatu inności i różnicy, Derrida nie konstruuje suwerennej myśli. Suwerenny charakter teorii filozoficznej zarezerwowany jest bowiem dla koncepcji ontologiczno-epistemologicznych. Cała właściwie filozofia Derridy jest, jak pokażę w pracy, właśnie próbą zakwestionowania suwerenności myśli. Pierwszy ze wspomnianych typów heterologii u Kruszelnickiego ma być charakterystyczny dla wczesnego Levinasa, Foucaulta i Deleuze’a, drugi dla Bataille’a, Klossowskiego oraz Blanchot’a, trzeci zaś dla późnego Levinasa oraz Derridy. Z uwagi na fakt, że jedynie trzeci „typ refleksji” heterologicznej dotyczy omawianego filozofa, pominę pierwszy oraz drugi z nich. Pisząc o trzecim typie heterologii, autor uznaje, że konkluzją tych koncepcji jest uznanie „[...] że system metafizyczny jest sam dla siebie inny i nie może zgłaszać pretensji do uniwersalności i nieomyślności” (s. 134). i to sformułowanie nie jest do końca adekwatne. Zwłaszcza późna myśl Derridy pokazuje, że „nieomyślność” i „uniwersalność” należy traktować rozdzielnie. System metafizyczny może ustanawiać się jako uniwersalny właśnie jako inny od siebie. Jeżeli więc uniwersalność filozoficzna była kiedykolwiek możliwa, to, zdaniem Derridy właśnie pomimo, a nie dzięki towarzyszącej jej historycznie pretensji do nieomyślności. W pracy pokażę, że uniwersalność dyskursu filozoficznego daje się w uzasadnić w nieontologiczny sposób właśnie w oparciu o ultrakrytyczność heterologii.

przez Gasche i zawężonej jedynie do wczesnego etapu pisarstwa Derridy, koncepcji heterologii. Za wspomniane pogłębienie służyć może ujęcie heterologii jako stanowiska otwierającego na odpowiedzialność przed Innym. Wskażę na możliwość rozwinięcia koncepcji Gache przez etykę odpowiedzialności. Rozwinięcie to rozgrywać będzie się na dwóch polach. Koncepcja odpowiedzialności dostarcza, w moim przekonaniu, wykładni przedteoretycznej oraz przedpoznawczej otwartości na Innego, oraz samej teorii wydobywającej ową otwartość. Dekonstrukcyjna heterologia swoje wyraźnie pozatranscendentalne znaczenie uzyskuje w jej etycznej wykładni¹⁷³. Mam tu na myśli etykę w rozumieniu Levinasowskim. Wspomniana ścisła zależność między etyką a heterologią umożliwi wskazanie na, dokonywane przez Derridę ultrakrytyczne wyjście poza transcendentalizm.

Etyka i heterologia nigdy nie są uzgadniane na gruncie trzeciej, obejmującej je interpretacji. Etyka, narzucając heterologii określoną formę wychodzenia ku Innemu, oswaja już jego inność, ograniczając w konsekwencji radykalność i nieprzewidywalność otwarcia ku Innemu. Etyka i heterologia pozostają w ciągłym napięciu. Ultrakrytyczność dekonstrukcji polega na trwaniu w stanie tej permanentnej niepewności i niewystarczalności. Napięcie to nie jest jedynie tymczasową, dającą się w ten czy inny sposób przezwyciężyć niespójnością. Określa ono znaczenie dekonstrukcji jako heterologii etycznej.

W proponowanej przez Gasche pozaetycznej koncepcji heterologii Inny rozumiany jest jako niemożliwa do tematyzacji jednostka przekraczająca horyzont możliwego uobecnienia przez podmiotowość. Inne jako radykalnie Inne nie jest nigdy niczym własnym subiektywności. Dekonstrukcja wyłożona jako heterologia pozaetyczna przedstawia możliwość i konsekwencje relacji z nieoswajalnym Innym dla dyskursu filozoficznego nie przesądzając jeszcze o tym, czy i w jaki sposób wspomnianą inność można przypisać drugiemu człowiekowi. Nie proponuje

¹⁷³ w ramach wywodu często posługiwał będę się terminem „wykładnia” czy „interpretacja” co może rodzić uzasadnione w pewnej mierze zastrzeżenia. Terminy te sugerować mogłyby pokrewieństwo dekonstrukcji z filozofią hermeneutyczną od której przecież Derrida odżegnuje się oskarżając Heideggera i jego spadkobierców o pozostawanie w ramach waloryzującej własne tradycji metafizycznej. Mogłoby się więc zdawać, że wszystkie próby całościowego uchwycenia, ujęcia czy przy-swojenia samego sensu dekonstrukcji skutkować muszą wpisaniem jej w kwestionowaną metafizykę obecności. Pokażę jednak, że możliwa wykładnia heterologii i etyki opowiadając o nieoswajalności Innego sama musi być zawsze otwarta i niekompletna. Owa niekompletność ma charakter heterogeniczny. Różnica między etyką i heterologią opowiadać będzie o tej otwartości niemożliwej do wpisania w jakąkolwiek ekonomię. Tym samym, wykładnia dekonstrukcji dokonuje się zawsze w heterologicznym otwarciu. Dekonstrukcja opowiada bowiem nie o niemożności sformułowania jakiegokolwiek ich wykładni, lecz właśnie o tym, umożliwiającym interpretację, rozbiciu obecności. Podtrzymane zostaje więc zarówno , odróżniające Derridę od Heideggera uznanie, że rozspojenie zawsze jest silniejsze i bardziej pierwotne od zebrania (por. J. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, Nowy Jork 1997, s. 13. W kwestii różnic między dekonstrukcją a hermeneutyką por. P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Universitas, Kraków 2012.) Tym samym, uznaję za uprawomocnione pisanie o wykładni dekonstrukcji czy etyki pod warunkiem podkreślenia zawsze heterogenicznego charakteru takiej wykładni.

ona też jednoznacznej wykładni samej relacji z drugim człowiekiem. Nie przedstawia się jako koncepcja oparta o żadnego rodzaju uniwersalne normy etyczne ani o odpowiedzialność za Innego. Heterologia w wersji zaproponowanej przez Gasche pozostawia otwartą kwestię czy i w jaki sposób możliwe jest przypisanie samej dekonstrukcji znaczenia etycznego.

Koncepcja Gasche zdaje się wręcz uniemożliwiać sformułowanie takiej, całościowej wykładni. Uznaje on bowiem, że wykroczenie ku Innemu, przekraczając parę sens/nonsens samo nie może już mieć żadnego identyfikowalnego sensu¹⁷⁴. Zakwestionowanie transcendentalnego prymatu autoreferencji zdaje się równoznaczne z przekreśleniem możliwości sformułowania autowykładni dekonstrukcji. Słynny „List do japońskiego przyjaciela” mnożący zastrzeżenia co do możliwości takiej wykładni, na pierwszy rzut oka potwierdza tę diagnozę. Heterologia zbudowana na takiej, minimalnej koncepcji Innego nie jest jednak wolna od ograniczeń. Przede wszystkim podkopana zostaje jej możliwość filozoficznego przekroczenia horyzontu metafizyki obecności. Wszelkie bowiem, możliwe do zaprojektowania wykroczenie poza horyzont filozofii obecności byłoby jedynie empiryczne i regionalne. Jedynie mnożąc imiona Innego, można poprzez dyskretne szczeliny wyjść ku partykularnemu zewnątrz. Takie wykroczenie naznaczone byłoby jednak naiwnością. Utrwalałoby ono w konsekwencji kwestionowany w dekonstrukcji podział na to, co empiryczne i transcendentalne. Paradoksalnie wewnętrzna niejednoznaczność dyskursu heterologicznego skutkująca brakiem jej wyraźnej autointerpretacji może prowadzić do potwierdzenia nieodwoływalności logocentryzmu konserwując, wbrew *explicite* wyrażanym przez Derridę tezom, totalność i monolityczność zachodniej metafizyki. Dlatego też proponowana przez Gasche koncepcja heterologii, jeżeli sprostać ma zadaniu otwarcia filozofii zachodniej ku jej innemu, wymaga rozwinięcia. W moim przekonaniu za takie rozwinięcie posłużyć może dokonywana przez samego Derridę etyczna wykładnia dekonstrukcji. Teksty późnego Derridy dotyczące obietnicy, sprawiedliwości i odpowiedzialności nie są zerwaniem z wczesną jego myślą, lecz pogłębieniem pierwotnego projektu dekonstrukcji tradycji metafizycznej. To właśnie tam znajdujemy bowiem odpowiedź na pytanie o możliwość całościowej wykładni dekonstrukcji poczynającej się od wystawienia na jednostkowego Innego. W ramach etycznej wykładni dekonstrukcji Derrida dokonuje wyraźnego

¹⁷⁴ R. Gasche, *Tain of the Mirror*, dz. Cyt., s. 149. Gasche uznając ultratranscendentalny charakter dekonstrukcji, proponuje co prawda interpretację dekonstrukcji zgodnie z którą dekonstrukcja jest koncepcją infrastruktur. Samo pojęcie infrastruktur zdaje się jednak nie dostarczać zadowalającej odpowiedzi na pytanie o znaczenie i konsekwencje dekonstrukcji. Przeciwnie, wyrażane przeważnie w sposób negatywny i aporetyczny konserwuje ono niemożność sformułowania jakiegokolwiek wyraźnej, całościowej i konsekwentnej wykładni dekonstrukcji.

prze definiowania filozoficznych zależności między partykularnym a uniwersalnym. Wykładnia taka nie będąc tożsama z Levinasowską etyką, bez wątpienia wykształca się dzięki teorii Levinasa. Heterologia dzięki swojej wykładni etycznej uzyskiwałaby znaczenie niesprowadzalne do pełni obecnościowej i logocentrycznej.

Możliwość owej etycznej interpretacji heterologii dekonstrukcyjnej można uzasadnić w ramach jej heterogenicznego, pozarefleksyjnego charakteru. Heterologia nie wytwarza jak filozofia refleksji, własnej samopotwierdzającej się, antycypowanej w punkcie wyjścia wykładni. Jeżeli zachować ma swoje heterogeniczne znaczenie, nie może ona antycypować Inności, ani utożsamiać go z tym, co jest dostępne. Strzeże ona nieantycypowalności Innego. Jednak owa nieantycypowalność, będąc warunkiem heterologii, otwiera również jej możliwość. Staje się jej tematem, motywem i celem. Wspomniana straż nieantycypowalności Innego jest zarazem jej zdradą. Należy każdorazowo antycypować Innego jako to, co nieprzewidywane, wypowiadać się o tym, co niewypowiadalne, aby utrzymać niewypowiadalność inności. Ponieważ relacja z Innym wyprzedza samoodniesienie, tożsamość heterologii jest poróżniona. Swoją wyraz może ona uzyskać jedynie w przekroczeniu własnej granicy. Różnica wyprzedza i umożliwia tożsamość heterologii. Dlatego też dekonstrukcja nie jest i nie może być autonomiczną, rygorystycznie odgranieczoną od innych nauk metadyscypliną teoretyczną. Wykształca się ona jako lektura tekstów filozoficznych. Swoją rozbitą tożsamość, swój wyraznie heterogeniczny w stosunku do tradycji filozoficznej sens uzyskać może dzięki wykładni, która przychodzi spoza jej granic. Fakt więc, że dekonstrukcja jako heterologia nie może dysponować żadną własną wykładnią Innego, nie zamyka jej na wykładnię Innego. Ta ostatnia przychodzi z zewnątrz, od Innego właśnie. Derrida ujmuje to zagadnienie w jednym ze swoich tekstów:

Jednak zanim pytane obcego stanie się pytaniem, z którym można się mierzyć, przed zarysowaniem pojęcia, tematu, problemu czy programu, jest ono pytaniem obcego [une question *de l'étranger*], pytaniem przychodzącym spoza granicy [venue *de l'étranger*] oraz pytaniem do obcego, zaadresowanym do obcego¹⁷⁵

Wykładnia dekonstrukcji może przyjść tylko spoza jej granic jako niezapowiedziana, choć tkwiąca w już zawsze w rozbitej tożsamości heterologicznej. Za taką wykładnię uznać

¹⁷⁵ A. Dufourmantelle, J. Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997, s. 11.

można Levinasowską etykę¹⁷⁶. Heterologia dekonstrukcyjna jest od początku motywowana nietematyzowaną przez nią odpowiedzialnością, którą odkrywa poza sobą. Całościowa wykładnia dekonstrukcji jako heterologii realizuje się jako przywłaszczenie etyki w heterologii. Za sprawą owego przywłaszczenia Innego, owa paradoksalna, wychodząca poza strzeżone przez siebie granice straż zyskuje znaczenie etyczne. Przystwojenie tego, co własne w Innym jest jednocześnie uwewnętrznieniem Innego we własnej tożsamości. Dekonstrukcja może stać się koncepcją radykalnie różną od logocentrycznych za pośrednictwem przyswojenia wątków Levinasowskich. W różnicy między etyką odpowiedzialności a heterologią kształtuje się heterogeniczność tej ostatniej. Za sprawą przyswojenia etycznej wykładni heterologii, ta ostatnia nie ogranicza się jedynie do przedsięwzięcia kwestionującego podstawy metafizyki obecności. Przekroczenie filozofii obecności przestaje być w ramach heterologicznej etyki jedynie transgresją ku ciągle niewiadomemu i pozbawionemu sensu zewnątrz, stając się zobowiązaniem do oddania sprawiedliwości niezapowiedzianemu Innemu. Otwarcie jest wpisane w rdzeń heterologii jako teorii Innego. Podczas gdy transcendentalizm był filozofią wykluczającą możliwość istnienia innej, równie fundamentalnej nauki, potwierdzając swój wyróżniony charakter za pomocą odkrywanej na jego gruncie podstawy odróżnienia, heterologia domaga się innej koncepcji jako swojego warunku. O ile więc filozofia transcendentalna Husserla była filozofią monologu, w której Ja w sposób niepodzielny panuje nad wyrażanymi treściami, przekraczając transcendentalizm heterologia etyczna wydarza się jako wielogłos. Dekonstrukcja zrywa z wyrażonym przez Husserla w „Medytacjach” poglądem jakoby droga ku uniwersalnemu dyskursowi filozoficznemu wiodła przez samotność filozofującego podmiotu¹⁷⁷.

Pomimo jednak nieodłącznego brzuchomówstwa heterologii i etyki nigdy nie dochodzi do całkowitego, niepodzielnego utożsamienia filozofii dekonstrukcyjnej z etyką Levinasowską. Dla Derridy etyka może wydarzać się jedynie jako heterologia. Nie może ona antycypować spotkania z Innym, zawęzić go do jednej ze znanych form. Z tego powodu Derrida nie dokonuje uprzywilejowania relacji z twarzą drugiego człowieka jako właściwego miejsca

¹⁷⁶ Wątek owej przewodniej, choć niezinterioryzowanej w dyskursie Derridy, roli etyki Levinasa zaznacza Rafał Włodarczyk pisząc: „Odnosząc się zatem do motywu obecności-nieobecności wątku etyki we „wczesnym okresie” pisarstwa Derridy, można powiedzieć, że diskutowana tu, nieobecność etyki, a etyki Levinasa w szczególności, może mieć znaczenie innej formy „obecności”, innej artykulacji, rozłożenia akcentów, ogniskowania uwagi, nie popadając przy tym w konflikt z żadną ze stron” (R. Włodarczyk, *Śladem linii chiazmu. Dialog Lévinas-Derrida*, [w:] *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Chiazm, Wrocław 2005, s. 29). Choć autor koncentruje się na kwestii związku dekonstrukcji z tradycją żydowską, przytoczone słowa mogą zostać odniesione również do szczególnego rodzaju przewodnictwa etyki dla dekonstrukcji jakie przedstawia niniejsza praca.

¹⁷⁷ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 4-6.

relacji etycznej. Jedną bowiem z najistotniejszych charakterystyk Derridańskiej etyki gościnności jest to, że zdarza się ona poza własnym samookreśleniem. Gościnność zdarza się poza etyką. Ta ostatnia może być jedynie metaforą heterologicznego otwarcia. Miejsce owego spotkania heterologii z etyką nigdy nie jest neutralnym terenem zdolnym do przyjęcia Innego w sposób czysty i nieprzywłaszczający. Heterologia etyczna zdaje sprawę z sytuacji, w której, z uwagi na brak metajęzyka, otwiera się konieczność usytuowania się w partykularnym oswojeniu Innego. Jednak, ponieważ Inny zawsze przekracza horyzont możliwej wiedzy, nigdy nie następuje przywłaszczenie absolutne.

Właśnie ta oscylacja między heterologią a etyką prowadząca każdorazowo ku zakwestionowaniu własnego początku, umożliwia wykroczenie poza horyzont filozofii transcendentalnej. Przekroczenie to rozgrywać będzie jako hiperbolizujące oderwanie samego momentu krytyki od jej transcendentalnego źródła. Krytyka nie jest już myślna w oparciu o własne pole świadomości podmiotu. Tożsamość podlega nie samooskarżeniu, lecz ustanawiającemu ją zakwestionowaniu przez Innego zewnętrznego w stosunku do wszelkiej transcendentalistycznej ekonomii i prawa. Stawką wykroczenia poza transcendentalizm jest możliwość pomyślenia filozofii jednocześnie etycznej, heterologicznej i ultrakrytycznej.

Proponowana tutaj interpretacja wyraża dekonstrukcyjny imperatyw odpowiedzialności, nie przesądzając ani o żadnym zwrocie etycznym u Derridy, ani nie tępiąc wywrotowego znaczenia dekonstrukcji. Gutorow słusznie zauważa, pisząc o „etyce dekonstrukcyjnej”, że:

Formuła ta nie bierze pod uwagę efektów retorycznych, które w każdym momencie podważają jednoznaczność komunikowanych treści. Jest ona równoznaczna z ustawieniem filozofa na określonej pozycji, a w pewnym sensie z odebraniem mu głosu, już bowiem wiadomo, o co chodzi, znamy definicję etyki, a zatem dalsze zastanawianie się nad jej sensem nie jest już potrzebne¹⁷⁸

W pracy wskażę, że wspomniana przez Gutorowa niejednoznaczność jest charakterem etyki. To ona pozwala Derridzie dekonstruować filozofię Levinasowską oraz uznać w konsekwencji, że dekonstrukcja jest dziełem sprawiedliwości. Za ową etyczną niejednoznaczność dekonstrukcji odpowiada jej ultrakrytyczność. Warunkiem pomyślenia heterologicznej etyki jest niejednoznaczność jej własnej tożsamości. Filozofia Derridy jest filozofią widma nawiedzającego pozornie stabilne i wzniesione na mocnych podstawach

¹⁷⁸ J. Gutorow, *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2001, s. 53.

domostwo języka. Pokazuje ona, że żaden dom nigdy nie był tak naprawdę niczym własnym podmiotowi. Choć jest on jedynym schronieniem podmiotu, nigdy nie może zostać przyswojony absolutnie. Jest jak język z powtarzającego się w „Jednojęzyczności Innego” jak refren zdania „Mam tylko jeden język, a jednak nie jest on mój”¹⁷⁹. Dekonstrukcja Derridy zdaje się pozostawać w swoim własnym domostwie języka. Czytelnika tekstów Derridy z pewnością nieraz uderza jak anonsowane na wczesnym etapie jego myśli koncepcje i pomysły zdają się powracać w zadziwiająco konsekwentnej formie nieraz kilkadziesiąt lat później¹⁸⁰. Wprawne oko dostrzeże jednak, że pozorna stabilność teoretycznego gmachu dekonstrukcji zdaje się mieć niepokojąco mglisty charakter. Nie jest on oznaką braku precyzji Derridy. Jest raczej świadectwem tego, że wspomniany dom od zawsze był nawiedzany. Kolejnych nawiedzeń nie sposób było nigdy przewidzieć. W „Głosie i fenomenie” oraz „Introduction” można już odnaleźć całą dekonstrukcję. Wszystkie rozważania o dekonstrukcji jako sprawiedliwości, możliwości przyjęcia Innego zdarzyły się już tam, poza i przed etyką. Trzeba było jednak bez mała trzydziestu lat by zdarzenie to sam autor mógł wysłowić¹⁸¹.

¹⁷⁹ J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, tłum. A. Siemek, „Literatura na świecie” 1998, s. 45.

¹⁸⁰ Jeden z zadziwiających przykładów wspomnianej konsekwencji przytacza wspomniany już Gutorow pisząc: „Na początku lat sześćdziesiątych francuski filozof wplótł w jeden ze swoich esejów cytaty z Kierkegaarda, po czym przez ponad trzydzieści lat w jego tekstach nie pojawiła się nawet wzmianka o autorze *Albo-albo*. Kiedy w 1992 roku Derrida opublikował książkę poświęconą w dużej części myśli Kierkegaarda, zaskoczenie było na tyle duże, że angielski wydawca napisał na skrzydełku książki, iż francuski filozof po raz pierwszy w swojej karierze nawiązuje do autora *Powtórzenia*. Tymczasem w trzecim rozdziale *Donner la mort* (bo o tę książkę chodzi) Derrida przywołuje dokładnie te same słowa, które przytaczał na samym początku - tym razem jednak umieszcza je w znacznie szerszym kontekście, naświetla je z różnych stron, dopowiada to, co wcześniej przemilczał” (J. Gutorow, *Na kresach człowieka*, dz. cyt., s. 13-14)

¹⁸¹ w niniejszej pracy nie przyjmuje więc ani stanowiska uznającego z góry dekonstrukcję jako jednorodną całościową dyscyplinę, ani stanowiska genealogicznego, wskazującego na wewnętrzny rozwój myśli Derridy. Pierwsze stanowisko charakterystyczne jest między innymi dla przywoływanego już Gasche. Jedną z najciekawszych propozycji lokujących się w ramach drugiego z wymienionych podejść przedstawia Joshua Kates (por. J. Kates, *Essentialn History*, dz. cyt.). Choć w wielu punktach podzielam z autorem ostatniej z wymienionych prac konieczność ulokowania rozważań dekonstrukcji w kontekście fenomenologicznym, w moim przekonaniu myśl Derridy nie może zostać wyłożona genetycznie z uwagi na jej niesamodzielny charakter. Dekonstrukcja jako myśl radykalnej zewnętrzności nie poddaje się wyłożeniu genetycznemu. Skupienie na wewnątrzfilozoficznym rozwoju myśli Derridy bez odniesienia do zewnętrznych w stosunku do dekonstrukcji koncepcji skutkuje w moim przekonaniu pewnym rodzajem solipsyzmu potwierdzającym nieodwoływalność ontologicznych struktur. Szczegółowe uzasadnienie tego stanowiska przedstawię wykładając problematykę genezy w Derridiańskim „Introduction” do „O pochodzeniu geometrii Husserla”.

2.1. Heterologiczna nieredukowalność inności

Według Gasche heterologia jest stanowiskiem w sposób radykalny uprzywilejowującym Inność. Jako taka przedstawia ona nowy, pozarefleksyjny sposób namysłu nad źródłami, możliwościami i granicami filozofii. Heterologia prezentuje interpretację zarówno własnego tematu, jak i filozoficznej tradycji. Formułując koncepcję heterologii, Gasche nawiązuje do stanowiska czystej heterologii Wernera Flacha. Poglądy tego ostatniego służą jednak jedynie nakreśleniu granicy między tradycyjnym dyskursem filozoficznym a, wychodzącą poza niego, heterologią dekonstrukcyjną. Zdaniem Gasche, heterologia Flacha jest najdalej posuniętą waloryzacją inności, jaka możliwa jest w paradygmacie filozofii podstaw. Przywiązanie do programu poszukiwania podstawy myśli ogranicza dokonywane w ramach filozofii Flach'a uprzywilejowanie inności. Według Gache filozofia podstaw myśli Innego jako możliwego do poznania. Ów priorytet poznania redukuje inność Innego. Radykalnie pojęta heterologia, wydobywająca nieredukowalność inności, jest nie do pogodzenia z filozofią podstaw. Ostatecznie Gasche przejmuje od Flacha jedynie przekonanie o nienegatywnej relacji między myślą jako dziełem identyfikacji a jej Innym. Sens owej relacji, struktura dyskursu tematyzującego inność oraz wykładnia tradycji filozoficznej zdecydowanie odróżniają proponowaną przez Gasche heterologię od koncepcji Flacha. Ponieważ nie poglądy samego Flacha, lecz raczej dokonywana na ich podstawie radykalizacja zagadnienia inności jest źródłem koncepcji Gache, skoncentruję się na wspomnianej radykalizacji, pomijając szczegółowe rozwinięcie tez „czystej heterologii” Flacha. Z perspektywy heterologii Gasche czysta heterologia w istocie nie jest bardziej heterologiczna, niż jakakolwiek inna wersja filozofii podstaw.

Heterologia w rozumieniu Gasche określa swój temat, hiperbolizując rozstrzygnięcia metafizyki obecności. Posługuje się ona językiem kwestionowanej filozofii w celu otwarcia jej na to, co nie może się już mieścić w jej granicach. Jest ona dyscypliną warunkowaną przez przekroczenie, jakiego dokonuje. Figura przekroczenia granicy odróżnia heterologię w rozumieniu Gasche od dyskursu transcendentnego strzegącego swych własnych granic. Filozofia Flach'a jest zaś teorią godzącą uprzywilejowanie inności Innego z paradygmatem metafizyki obecności. Przekroczenie przyjmowanej przez Flacha'a, ontologicznej wykładni Innego warunkuje transgresyjność radykalnej heterologii Gasche.

Heterologia Flach'a opiera się na przekonaniu o równorzędności unifikującej myśli oraz Innego. Inne nie jest ani negacją tożsamej ze sobą podmiotowości, ani jej uzupełnieniem, lecz

jednakowo pierwotnym momentem absolutnej, pierwotnej i nieuwarunkowanej relacji. Absolutna relacja pomiędzy Tym Samym a Innym to relacja, w której „opozycyjne momenty, nie negując się nawzajem, uzupełniają się, tworząc całość”.¹⁸² Taka koncepcja Innego tłumaczyć ma konieczną dla refleksji duplikację na podmiot spełniający refleksję oraz podmiot jako przedmiot owej refleksji, unikając jednocześnie homogenizacji właściwej filozofii refleksji. Relacja z Innym jest dla Flacha czystym, pozarefleksyjnym początkiem możliwej wiedzy. Tym samym heterologia Flacha jest nierefleksyjną filozofią podstaw, w której warunek tożsamości podmiotu jest heterogeniczny względem samej tej tożsamości.

Na czym polega zatem wspomniany niewystarczająco heterologiczny charakter filozofii Flach’a? Gasche uznaje, że stanowisko głoszące tezę o równorzędności inności i tożsamości w sposób niejawną nadal pozostaje w obrębie tradycji uprzywilejowującej tożsamość względem inności. Zdaniem Gasche „heterologia Flacha jest zunifikowaną i unifikującą nauką o Innym”¹⁸³. Inny pełni bowiem rolę ponadempirycznej, uniwersalnej zasady, usprawiedliwiającej możliwość wiedzy. Inne jest myślane u Flach’a na podstawie swojej esencji, a to oznacza, że posiada ono dającą się uchwycić tożsamość. Tym samym Flach z góry uznaje i usprawiedliwia możliwość orzekania o Innym. Owo uprzywilejowanie predykcji podporządkowuje inne rozumowi obiektywnemu. W ramach takiej interpretacji Inny jest już oswojony, ma swoje określone miejsce w strukturze myśli, a jego działanie jest możliwe do przewidzenia. Inny jest jedynie momentem służącym wytworzeniu kontekstu możliwej wiedzy. Nie przekracza on założonej w punkcie wyjścia całości tego, co możliwe do poznania. Symetryczność absolutnej relacji jest w istocie zakamufLOWANYM uprzywilejowaniem tożsamości względem inności, wiedzy względem tego, co wiedzę przekracza¹⁸⁴. Ponieważ aby ustanowić możliwość pomyślenia poznawalnego Innego, jego tożsamość już zawsze musi być założona, wspomniane uprzywilejowanie nie jest na gruncie filozofii podstaw w żaden sposób kwestionowane. Neutralny z pozoru horyzont, w którym sytuuje się Inne i To Samo jest dokonywanym z góry potwierdzeniem władzy tożsamości nad tym, co od niej inne¹⁸⁵.

¹⁸² R. Gasche, *The Tain of the Mirror*, dz. cyt., s. 91.

¹⁸³ Tamże, s. 92

¹⁸⁴ Tamże, s. 88.

¹⁸⁵ Przekonanie to jest kluczowe dla całego przedsięwzięcia Derridy. Od wczesnych jego tekstów, gdzie wykazywał niemożność identyfikacji stabilnego, odpornego na empiryczne zniekształcenia metafizyka, aż po późne, etyczne rozważania, Derrida pokazywał, że waloryzacja tożsamości ma charakter pewnego rodzaju hegemonicznego porządku, który sam na własnym gruncie nie może zyskać nigdy absolutnej, niezachwianej prawomocności. Jako taki swe źródło posiada więc w decyzji, w etycznym akcie.

Heterologia Flacha jako koncepcja poszukująca własnych podstaw pozostaje filozofią myślącą samą siebie¹⁸⁶. Inny jest możliwy do pomyślenia jedynie jako Inny własny władzy tożsamości.

Przeprowadzana przez autora „The Tain of the Mirror” radykalizacja heterologicznego programu Flacha polega na hiperbolizacji nieoswajalności tego, co Inne. Radykalna heterologia ma za zadanie wskazać na Innego wymykającego się władzy tożsamości¹⁸⁷. Heterologia Gasche wykłada Innego jako Innego. Inny ze względu na swoją nieoswajalność nie podporządkowuje się możliwości predykcji. Jego inność nie jest poprzedzana przez żadną tożsamość. Nie jest myślany na podstawie formy obecności, nie jest określony jako jawiący się podmiotowości, nie przynależy do horyzontu konstytucji, ani nie podpada pod żadną istotę. Nie jest możliwe żadne jego poznawcze przyswojenie. Proponowana przez Gasche heterologia nie tylko nie ma więc, jak heterologia Flacha, charakteru esencjalistycznego, ale również nie daje się wpisać w żadną ontologię. Inny sam nie będąc niczym istniejącym ani przyswajalnym, umożliwia poznanie. Heterologia wykazuje nie tylko, że z uwagi na nieoswajalność Innego, nie jest możliwy jeden wspólny horyzont obejmujący to, co inne i tożsame. Niemożność ustanowienia przejrzystego horyzontu umożliwia proces utożsamiania się transcendentalnej podstawy poznania. Inny jest jednocześnie warunkiem możliwości i niemożliwości wszelkiej identyfikacji. Heterologiczność Innego jako Innego oznacza zarazem, że Inny myślany jest w oparciu o swoją inność oraz że wszelka możliwa tożsamość wypływa z owej inności.

Uznając Innego za warunek możliwości i niemożliwości tożsamości, heterologia zrywa z uprzywilejowaniem rozumu obiektywnego oraz uprawomocniających ów rozum struktur transcendentalnych. Wykazuje ona, że obiektywność możliwa jest za sprawą momentów niemożliwych do ujęcia ani w aktach refleksyjnego samopoznania, ani w poznaniu obecnego dla świadomości przedmiotu. Przedstawia paradoksalną z punktu widzenia transcendentalnego, tezę uznającą, że to, co niemożliwe i nieprzewidywalne, wyprzedza i otwiera pole możliwości konstytucji obiektywnego świata¹⁸⁸. To nie stosunek do tego, co dane świadomości jako obecne ustanawia wspólny wielu podmiotom świat i język. Przeciwnie, obiektywność naznaczona jest od początku śladem rozerwania obecności i odniesienia do Innego, który nie może zostać włączony w jej obręb. Rozum posiada swój warunek poza sobą, nie mogąc go przyswoić.

¹⁸⁶ Tamże, s. 92. Gasche nazywa takie koncepcje heautologicznymi.

¹⁸⁷ Tamże, s. 101

¹⁸⁸ Ja słusznie zauważa Markowski: „Inne [...] nie daje się jednoznacznie skonceptualizować, gdyż wyprzedza niejako relację podmiotowo-przedmiotową, na której wspiera się metafizyka, i w pewnym sensie nie tylko nie jest tym, co zewnętrzne wobec myślenia, ale samo stanowi „podstawę” myślenia, nigdy nie dając się w pełni uobecnić, zawsze poddane prawu odwlekającej różni.” (M. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, dz. cyt., s. 143)

Heterologia jest zatem dyscypliną wskazującą na niemożliwą do uspoźnienia i zsyntezowania różnorodność. Jako taka jest ona niemożliwa do pogodzenia ani z transcendentalem zadaniem „poznania poznania”, ani z idealistycznym przekonaniem o tożsamości warunków konstytucji przedmiotu i poznania owego przedmiotu.

Nie oznacza to jednak, że powraca ona ku naiwności przedkrytycznej. Przeciwnie, heterologia wyrasta z kontekstu filozofii transcendentalnej pytając o możliwe samouprawomocnienie. Według wykładni heterologicznej krytyczny projekt podstawy poznania był oparty o niekwestionowane w jego ramach uprzywilejowanie obecności i tożsamości. Wspomniany brak zakwestionowania jest nieuświadomionym przez sam transcendentalizm warunkiem krytyki. To on otwiera i umożliwia ugruntowanie transcendentalizmu w ramach odkrywanej na jego gruncie podstawy. Ponieważ owo niepoddane krytyce uprzywilejowanie określa filozofię krytyczną jako zadanie „poznania poznania”, heterologia, aby przebadać jego możliwość, musi przekraczać granice transcendentalizmu. Pytania, jakie stawia, nie podporządkowują się znanej od Kanta formie badania krytycznego.

Heterologia nie byłaby możliwa, gdyby transcendentalne pole warunków możliwości było *de facto* absolutnie, idealne domknięte i wolne od przypadkowych nieporozumień. Dlatego też pierwszym krokiem heterologii jest wykazanie niemożności realizacji transcendentalno-krytycznej filozofii. Z perspektywy heterologii fundujące transcendentalizm wyróżnienie tego, co poznawalne nigdy nie jest ostatecznie usprawiedliwiane w badaniach krytycznych. Filozofia krytyczna nie spełnia zatem swych własnych wymogów. Przeprowadzana przez krytykę transcendentalną granica między tym, co własne, obecne i warunkujące a tym, co obce, nieobecne i uwarunkowane nie zabezpiecza samodzielnej i samowystarczalnej sfery subiektywności transcendentalnej zdolnej panować nad tym, co od niej odgraniczone, lecz przebiega wewnątrz pola uwarunkowanego. To wewnętrzne poróżnienie pola tożsamej ze sobą podstawy brane jest następnie za ślad wystawienia na absolutnie Innego. Wystawienia, które, choć nie jawi się, ani nie daje się poznać, wyprzedza i warunkuje tożsamość. Pomimo wysiłków transcendentalistów, wypędzana, odgraniczana i redukowana inność zamieszkuje wewnątrz instancji dokonującej odróżnienia¹⁸⁹. Owo zamieszkiwanie Innego wewnątrz tożsamości jest warunkiem myśli krytycznej niemyślanym

¹⁸⁹ Markowski wskazuje na dwa etapy ustanowienia logocentrycznej dominacji. Pierwszym z nich jest właśnie wykluczenie obcości z pola metafizycznych zainteresowań. Drugim zaś jest ujęcie wszystkiego, co inne jako własnego przyswajającej aktywności rozumu. (M. Markowski, *Efekt inskrypcji*, dz. cyt., s. 143) w dalszej części pracy omówię szczegółowo ów mechanizm w oparciu o rozstrzygnięcia Husserlowskiej fenomenologii.

przez nią samą. Zgodnie z tezą heterologii filozofia transcendentalna, podobnie jak wszelkie inne warianty filozofii obecności, ustanawia się jako udomowienie Innego.

Heterologia jest więc podobnie jak transcendentalizm stanowiskiem filozoficznym w sensie Siemka. Nie jest ona jedną z wielu koncepcji lokujących się w zastanym horyzoncie myślowym, lecz przekształca sposób rozumienia filozofii. Na ten aspekt myślenia heterologicznego zwraca uwagę Banasiak:

Gdyby zaś pokusić się o próbę ogólnego usytuowania tej *myśli różnicy* w relacji do tradycyjnej platońsko-heglowskiej *filozofii tożsamości*, można by, jak się wydaje, określić ją w sposób całkiem klasyczny jako mocniejszą teoretycznie: w tym sensie, iż zdolna jest tamtą wyjaśniać, gdy tymczasem sama nie może zostać w tradycyjnej perspektywie wyjaśniona¹⁹⁰

Taka klasyczna interpretacja ma jednak swoje granice. O ile bowiem klasyczne stanowiska filozoficzne rościły sobie pretensje do całościowego uchwycenia filozofii, stanowiąc rodzaj samopoznania filozoficznego, heterologia rozbija możliwość samowiedzy filozoficznej. Wskazuje ona, że własne pole filozoficznych dociekań preparowane jest na podstawie tego, co filozofia uznawała za swój margines. Ponieważ instancja przyswajająca inność sama jest uprzednio przez ową inność ustanawiana, oswojenie nigdy nie jest zupełne. Filozofia wystawiona jest na chwiejność i niepewność odkrywanego przez siebie sensu. Nieuwarunkowanie Innego nie oznacza absolutnej samodzielności, lecz przekraczanie każdego możliwego przyswojenia. Permanentna niepewność charakteryzująca rozum jest kondycją heterologii. Nieuwarunkowany Inny jako warunek heterologii jest zewnętrznym w stosunku do niej samej. Własny temat heterologii jest jednocześnie tym, co w sposób nieredukowalny obce.

Ponieważ heterologia nie projektuje już własnego warunku jako dostępnego poznaniu, nie może ona realizować się jako teoria uprawomocniona w sensie transcendentálním. Jej własna bezpodstawność, niemożność identyfikacji własnego fundamentu, stanowi jej warunek. Z perspektywy transcendentальной jest więc ona przykładem opisanej przez Kanta filozofii, która nie jest pewna „swych roszczeń ani swego posiadania”, oraz która „nieustannie przekracza granice swojej dziedziny i błąka się wśród urojeń i mamideł”¹⁹¹. O ile jednak sceptyczna czy empiryczna nietożsamość w wykładni transcendentальной wynikała z braku metod i narzędzi zdolnych ująć własną podstawę, w przypadku heterologii jej własny brak uprawomocnienia jest

¹⁹⁰ B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*, „”, dz. cyt., s. 207.

¹⁹¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 257.

jej początkiem i warunkiem. Heterologia przechodzi przez dyskurs transcendentálny, by wywłaszczyć go z jego własnego języka. Dokonując owego wywłaszczenia, uznając wywłaszczający charakter nieuwarunkowanego Innego, heterologia sama musi być teorią wywłaszczoną, która nieustannie przekracza swoje własne granice. Heterologiczny sposób mówienia o Innym polega na nieustannym przekraczaniu raz ustalonych interpretacji i nieustannej redefinicji języka, jakim się posługuje.

Heterologia jest stanowiskiem filozoficznym, ponieważ proponuje ona wykładnię tradycji filozoficznej niesprowadzalną do żadnej z poprzedzających ją teorii. Nie jest nim jednak, o tyle, o ile nie stanowi już zabezpieczonej, pewnej swych granic, autonomicznej teorii filozoficznej. Heterologia wyjaśnia uprzednie teorie logocentryczne językiem niedającym się sprowadzić do owych koncepcji. Czyni to jednak, wykazując niemożność całościowych, wyczerpujących wyjaśnień. Tłumaczy nieuchronną porażkę wszelkich, ontologicznych, epistemologicznych prób uchwycenia ostatecznej podstawy poznania oraz wskazuje na radykalną inność jako źródło wspomnianych projektów. Wykładając Innego jako warunek niemożliwości heterologia posługuje się już metafizycznym językiem, który kwestionuje. Heterologia jest ambiwalentną, nieprawomocną dyscypliną¹⁹². Ową ambiwalencję heterologii tłumaczy dokonywane na jej gruncie rozdzielanie suwerennego od nieuwarunkowanego¹⁹³.

O ile transcendentalizm uznawał autonomiczny ponadświatowy podmiot za nieuwarunkowany, heterologia przekonuje, że Inny nie jest warunkowany żadnym przyswajającym odniesieniem do świadomości. Tak rozumiane stanowisko heterologiczne jest właściwe dekonstrukcji Jacques'a Derridy¹⁹⁴. W dekonstrukcji nieuwarunkowane jest interpretowane na podstawie momentów, które w autonomicznym, transcendentálnym badaniu wykładne były jako wtórne. Wspomniana wtórność nie jest nigdy absolutnie własna podmiotowi. Inność Innego nie jest możliwym do przypisania mu predykatem prowadzącym na powrót ku transcendentálnej władzy tożsamości nad Innym. Wskazuje ona na

¹⁹² Na ów nieprawomocny charakter dekonstrukcji wskazują Małgorzata Kowalska w pracy pt. „Dialektyka poza dialektyką” ujmując dekonstrukcję jako wariant stanowiska sceptycznego (por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, dz. cyt., s. 377-378) oraz, za Pieniżkiem, Kruszelnicki (por. M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, dz. cyt., s. 371). W pracy pokażę, że ową nieprawomocność dekonstrukcji ujmować można nie jako jej słabość ale jako wskazanie na ludzką kondycję jednostki odpowiedzialnej przed Innym. Z tej perspektywy dekonstrukcja nie jest już stanowiskiem sceptycznym ale empiryczno-transcendentálnym sposobem myślenia wedle którego to jednostkowość umożliwia pomyślenie transcendentálnych warunków możliwości.

¹⁹³ J. Derrida, E. Roudinesco; *Z czego jutro... Dialog*, tłum. W Szydłowska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016, s. 132.

¹⁹⁴ Oczywiście dekonstrukcja Derridy nie wyczerpuje całego horyzontu stanowisk, które uznane mogą być za heterologiczne w rozumieniu Gasche. Za heterologię uznać można też Levinasowską etykę. W końcowych fragmentach pracy zaznaczę ów heterologiczny charakter filozofii Levinasa. Szczegółowa analiza etyki Levinasa jako heterologii przekracza jednak zakres rozważań prezentowanych w niniejszej pracy.

hiperbolizujące, wykraczające poza granicę wiedzy, powtórzenie jego inności. Modelowym przykładem jest koncepcja śladu. Derrida myśli ślad jako odsyłający nie do uprzednio obecnej obecności, lecz do innego śladu. Ślad jest każdorazowo śladem śladu. Dostępny w polu obecności jako jej uzupełnienie, ślad wykracza poza władze podmiotu. To, co w ramach horyzontu transcendentnego było inne jedynie względnie, jest absolutnie Inne. Inny metafizyki obecności wykładany jest jako absolutnie Inny. Absolutna inność swoje imię pozyskiwać musi z wnętrza metafizyki obecności, jako powtórzenie jej marginesu. Ponieważ nieuwarunkowany Inny jest jednocześnie warunkiem tożsamości podmiotu, subiektywność ustanawia się, przekraczając to, co własne. Inny jako Inny kwestionuje roszczenia Ja do posiadania świata. Autonomia podmiotu jest jedynie wskazaniem na nieantycypowalnego i niemożliwego do przyswojenia Innego. Heterologiczne oderwanie nieuwarunkowanego od autonomicznego realizuje się jako wywłaszczające powtórzenie.

Z tego też powodu heterologiczna teoria nie może przybrać formy raz na zawsze ustalonej, stałej myśli. Podlega ona temu samemu wywłaszczeniu, o którym opowiada. Wspomniane wywłaszczenie odpowiada za wewnętrzne zróżnicowanie myśli Derridy. Derrida demontuje filozoficzny dyskurs, wskazując na nieredukowalną otwartość w metafizyce obecności. Dekonstrukcja usytuowana jest wewnątrz języka dekonstruowanej filozofii. Pojęcia marginalizowane przez tradycję filozoficzną, takie jak pismo, ślad czy widmo, otwierają pole transcendentnych warunków możliwości, nie tracąc nic ze swojej niesamodzielnosci. Inny jest wskazywany w ramach otwarcia metafizyki nie wprost. Nie jest możliwe zidentyfikowanie jednego miejsca ani sposobu wydarzania się heterogenicznego wywłaszczenia. Dlatego też należy każdorazowo wskazywać na Innego na nowo i w inny sposób.

2.1.1. Dekonstrukcja jako stanowisko heterologiczne

Dekonstrukcja poddaje w wątpliwość tożsamość subiektywności jako pierwotnego, autonomicznego warunku możliwości konstytucji świata; możliwość pomyślenia skończonej metody usprawiedliwianej na podstawie odkrywanej prawdy oraz jednorodność i spójność filozofii ugruntowanej w nieuwarunkowanej autonomii subiektywności. Kwestionuje ona wszystkie punkty zapewniające możliwość przejrzystej i czystej autowykładni filozoficznej. Uniemożliwiająca domknięcie filozofii krytycznej inność Innego działa na wszystkich z zaznaczonych w poprzednim rozdziale poziomach określających autoreferencyjność filozofii

refleksji. Nie wykazuje się tu jednak prostej niemożliwości sformułowania takiej wykładni. Ponieważ Inny jest zarazem warunkiem możliwości i niemożliwości filozofii transcendentalnej, dekonstrukcja wyjaśnia również, w jaki sposób możliwa jest filozoficzna autonomia. Inny jest niemożliwym do przyswojenia początkiem wytwórczości suwerenności myślącego podmiotu. Suwerenność ta nie jest przez dekonstrukcję negowana, lecz uznawana za wtórny i ograniczony w swym zakresie efekt otwartości na Innego.

Nieredukowalna inność Innego rozgrywa się wewnątrz subiektywności oraz dyskursu filozoficznego. Dekonstrukcja uwikłana jest w rozróżnienia, które poddaje w wątpliwość. Jedynie począwszy od owego uwikłania, możliwe jest sformułowanie pytania o samą dekonstrukcję. Zarówno wszelka możliwa interpretacja nieuwarunkowanego, jak i własna autowykładnia dekonstrukcji wpisują się w przeprowadzane przez Derridę odczytania tradycji filozoficznej. Możliwość dekonstrukcyjnej autowykładni nie jest projektowana uprzednio, lecz wytwarzana jako efekt przeprowadzanego przez Derridę demontażu metafizyki. Dokonuje się ona jako przyswojenie dekonstrukcyjnego wywłaszczenia transcendentalnej filozofii. Dlatego też prezentowane omówienie dekonstrukcji poruszać będzie się w charakterystycznej dla filozofii refleksji i demontowanej przez dekonstrukcję, trójczłonowej matrycy. Dopiero po omówieniu dokonywanego przez dekonstrukcję rozbicia zadam pytanie o jego możliwy sens.

Dekonstrukcyjne odczytanie pola subiektywności ująć można na podstawie dwóch momentów odpowiadających podwójnemu znaczeniu Innego. Po pierwsze, dekonstrukcja wskazuje, że ustanowienie podmiotowej sfery tego, co własne jest dokonywane w ramach odniesienia do nieprzyswajalnego do tej sfery, niezapowiedzianego i nieobecnego Innego. Relacja do Innego umożliwia i wyprzedza samokonstytucję podmiotu. Ustanowienie subiektywności odbywa się teraz jako jej wywłaszczenie. Podmiot od początku jest pozbawiony własnych, trwałych zasobów. Po drugie, podmiotowość ukonstytuowana jako autonomiczna redukuje owo wytwarzające podmiot odniesienie do Innego. Autonomia subiektywności jest reakcją wydarzającą się wywłaszczenie. Suwerenność podmiotowości jest zatarciem jej wystawienia na Innego. Jej własność jest wynikiem wtórnego przywłaszczenia tego, co zewnętrzne. Wspomniane dwa momenty nie są jednak związane ani związkiem przyczynowym, ani transcendentalną motywacją genetyczną. Nie wskazują one żadnego następstwa. Wyodrębnione są abstrakcyjnie. Inność nie nawiedza podmiotowości ani jako uprzednia w sensie czasowym, ani jako jej transcendentalny warunek. Wywłaszczenie nie ma bowiem sensu poza czy przed odniesieniem do sfery własnego podmiotowości. Nie jest możliwe cofnięcie się do pierwotnego, absolutnie czystego wydarzenia wywłaszczenia. To

ostatnie wydarza się w niepełności i otwartości ustanowionej już sfery własnego. Dlatego też przedstawione dwa momenty odzwierciedlają jeden, podwojony ruch wytwarzania Innego anonsowanego wewnątrz subiektywności jako jej własna niemożność absolutnie czystego samoodniesienia. Inny dostępny jest każdorazowo we własnym zatarciu. Późne pisma Derridy, „Jednojęzyczność Innego” oraz „Widma Marksa” przynoszą określenie dla owego podwójnego ruchu wywłaszczająco-przyswajającego. Derrida pisze tam o właściwej podmiotowości „eks-apropriacji”¹⁹⁵. Wyrażenie to wskazuje, że ustanowienie sfery własnego jest już wywłaszczeniem podmiotu. Odnosząc się do samej siebie, subiektywność nawiedzana przez Innego jest już wewnątrznie zróżnicowana.

Eks-apropriacja oznacza przesunięcie subiektywności konstytuującej w sferę tego, co ukonstytuowane¹⁹⁶. Jako wyzewnątrzniiona i poróżniona subiektywność nie jest już czystym początkiem możliwego sensu. Ta nieosiągalność pełni obecności wyznacza językowość podmiotowości. Podobnie jak znak, podmiot funkcjonuje jako od początku wrzucony w każdorazowo otwarty kontekst¹⁹⁷. Konstytutywna dla transcendentalnej koncepcji języka redukcja do przedjęzykowej, nieporóżnionej i absolutnie samodzielnej subiektywności nie jest, wedle rozstrzygnięć dekonstrukcji, możliwa do uprawomocnienia w ramach sfery własnego podmiotu. Ta niemożność uprawomocnienia sama staje się kondycją subiektywności. Sfera własnego jest bowiem koniecznym punktem odniesienia konstytucji języka. Wywłaszczona subiektywność wykładana jest na podstawie język, który, wedle transcendentalistów, miał jedynie uzupełniać pole tego, co własne. Jednocześnie jednak poza subiektywnością nie kryje się żadna pełniejsza, autonomiczna podstawa jej obecności. Subiektywność może pomyśleć swoją własną autonomię jedynie pod warunkiem przesunięcia poza własne centrum¹⁹⁸. Podmiot jest poddawany w wątpliwość punktem odniesienia własnej konstytucji. Dekonstrukcja

¹⁹⁵ Sformułowanie to przytaczam w jego oryginalnym brzmieniu. Znany z polskiego tłumaczenia „Jednojęzyczności Innego” przekład tego terminu jako „eks-przywłaszczenie” (J. Derrida, *Jednojęzyczność Innego*, dz. cyt., s. 48, 52) nie oddaje ambiwalencji znaczeniowej owego wyrażenia. Zdecydowanie bardziej trafny jest przekład znany z „Widm Marksa” gdzie tłumacz używa sformułowania „wywłaszczające zawłaszczenie” (por. J. Derrida, *Widma Marksa*, tłum. T. Załuski, PWN, Warszawa 2016, s. 151). Gubi się tutaj nieco jednoczesność ruchu zawłaszczania i wywłaszczania. Ostatnie sformułowanie zakłada bowiem, że zawłaszczenie ma charakter wywłaszczający, nie zaś, że jest to jeden ruch w którym podmiot jest zarazem wywłaszczany i przyswajany sobie samemu.

¹⁹⁶ Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, tłum. B. Banasiak, KR, Warszawa 1997, s. 141.

¹⁹⁷ Pisząc o prapismie, czy językowym charakterze subiektywności Derrida oczywiście nie ma na myśli ani języków naturalnych jakimi posługujemy się na co dzień, ani żadnych języków sztucznych. Językowość używana jest tu w sensie quasi-transcendentalnym, uprzednim w stosunku do jakiegokolwiek empirycznie występującego języka i oznacza wystawienie subiektywności na niemożliwą domknięcia w ramach obecności otwartość na kontekst w jaki podmiotowość jest wpisana.

¹⁹⁸ O owej dokonywanej przez Derridę decentryzacji pisze w wyczerpujący sposób Anna Burzyńska (por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, dz. cyt., s. 226-230)

przypisuje temu, co wtórne paradoksalny i aporetyczny prymat źródłowości. Subiektywność jest zarazem początkiem i momentem wtórnym konstytucji. Jej charakter jest nierozstrzygalny i niedostępny dla żadnej ujednoznaczniającej procedury poznawczej. Stwierdzenia te nie oznaczają oczywiście uśmiercenia refleksyjnie zwróconej ku sobie podmiotowości¹⁹⁹. Wspomniana aporetyczność podmiotu oznacza zaś, że nigdy nie jest on w stanie zapanować nad sobą i swoimi dziełami. Podmiot jest pierwotnie otwarty na własną rekontekstualizację. Początkiem tak rozumianego, poróżnionego podmiotu nie może być już nieporóżniona obecność dla siebie. Subiektywność warunkowana jest przychodzącym spoza horyzontu uobecnienia Innym²⁰⁰. Jako od początku powtórzona jest ona już wystawiona na Innego.

To wystawienie na Innego może być określone jako odpowiedź na jego inność²⁰¹. Odpowiedź określa zarazem językowy oraz wtórny charakter podmiotu. W pierwszym z zaznaczonych aspektów dekonstrukcja wychodzi poza fenomenologiczny paradygmat jawienia się. Podmiot jest pierwotnie odniesiony ku Innemu jako nieobecnemu, jako jednostce niedającej się poznać i niejawiącej się subiektywności. Inny anonsuje się jedynie w udzielanej mu odpowiedzi. Subiektywność zaś, jako myślana na podstawie tej odpowiedzi, jest wtórna, spóźniona, pozbawiona możliwości powrotu do źródła własnej konstytucji. O ile w przypadku transcendentalnej wykładni zawsze możliwe było cofnięcie się do pierwotnego, nieuwarunkowanego poziomu samokonstytucji subiektywności, w heterologii dekonstrukcyjnej nieuwarunkowana inność nie jest możliwa do identyfikacji inaczej niż jako ślad pozostawiony wewnątrz ukonstytuowanego. Inność Innego jako dostępną jedynie w zacierającej ją odpowiedzi należy myśleć za każdym razem na nowo. Inny jako inny nawiedza podmiotowość zawsze inaczej, domagając się innej odpowiedzi. Nie jest on trwałą podstawą subiektywności. Ta bezpodstawność określa temporalność subiektywności wystawionej na Innego.

Pod względem temporalnym heterologiczny prymat Innego wobec subiektywności myślany jest poprzez figury odwlekania, zwłoki czy spóźnienia. Owa odwlekająca

¹⁹⁹ Na tę kwestię szczególnie trafnie zwraca uwagę Caputo pisząc „Derridzie nie chodzi o to by zaprzeczać, że samoświadomość lub autorefleksja mają miejsce, lecz jedynie, że nie pojawiają się nigdy w niezapośredniczony sposób, bez odniesienia do znaków. Refleksja dla niego jest zapośredniczonym i ograniczonym procesem zarazem umożliwiającym i ograniczającym w granicach systemu znaczących w którym się pojawia” (J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1987, s. 136.) tłum : D.K.

²⁰⁰ Owa bliskość powtórzenia i inności zaznaczona jest między innymi w ramach eseju „Sygnatura, zdarzenie kontekst” (J. Derrida, *Sygnatura, zdarzenie kontekst*, [w:] tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pięniżek, wyd. KR, Warszawa 2002, s. 385.)

²⁰¹ Tę nieredukowalność odpowiedzi podkreślał Derrida już w słynnym *Introduction* do „O pochodzeniu Geometrii” Husserla. W dalszej części wskażę na wątek odpowiedzialności we wczesnych tekstach Derridy.

temporalizacja wykładana była przez Derridę na wiele sposobów. Na najbardziej znany z nich wskazuje przywoływane na wczesnym etapie dekonstrukcji słowo „*différer*” znaczące jednocześnie tyle, co „różnić się” oraz „odwlekać”²⁰². Innym przykładem określenie owego ruchu jest przywoływana w „Chorze”, „anachronizacja bytu”²⁰³. Jeszcze innym przybliżeniem różnicującego odwleknięcia jest znana z „Widm Marksa” analiza szekspirowskiego „*the time is out of joint*”²⁰⁴. Wszystkie z tych określeń pokazywać mają, że obecność wytwarzana jest jako spóźniona w stosunku do samej siebie. Jednym z pierwszych odniesień pozwalających Derridzie na wyłożenie owego odwlekającego uczasowienia, są Husserlowskie analizy wewnętrznej świadomości czasu²⁰⁵. W swojej wykładni Husserlowskiej koncepcji czasu Derrida podkreśla znaczenie retencjonalnych modyfikacji w konstytucji strumienia świadomości. Obecność dla siebie świadomości możliwa jest dzięki idealności impresyjnej warstwy świadomości. Idealność ta ustanawia się w różnicy między świadomością już ukonstytuowaną a konstytuującą. Konstytutywna dla fenomenologii różnica przebiegająca między własnym obecnym a nieobecnym zewnętrzem jest wpisana w samą obecność. Aby wyłożyć świadomość jako obecną dla siebie, wspomniana obecność musi się już rozpaść. Dopiero począwszy od tego rozpadu, umożliwiającego konstytucję idealnego charakteru obecności, wyłożyć można nieobecność jako wtórną wobec obecnego. Świadomość wtórnie, *ex post*, ogranicza własne poróżnienie. Z pozoru przejrzyste i domknięte pole podstawy transcendentalnej otwierane jest w sposób diachroniczny. Sama jednak diachroniczność nie podporządkowuje się obecności. W obrębie już ustanowionego prymatu obecności powinna być ona wymazana. Odkrywana przez Derridę w Husserlowskiej świadomości czasu różnica pozwala myśleć o pierwotnym ruchu temporalizacji jako o śladzie wystawienia na Innego, który nie może już podpadać pod warunki możliwości poznania projektowane na podstawie ustanowionej jedności świadomości dla siebie. Zacierające inność opóźnienie jest zatem działaniem Innego wewnątrz sfery świadomości.

Otwartość na Innego poddająca w wątpliwość przejrzystość samokonstytuującej się świadomości warunkuje niemożliwość opanowania przez subiektywność wyrażanych znaczeń. Ponieważ niemożliwe jest już zapewnienie ponadświatowej i przedjęzykowej podstawy znaczenia, język wystawiony jest na kontekst odniesienia światowego. Niemożność redukcji języka otwiera go na partykularyzm. Jest to jednak partykularyzm szczególny. Nie idzie tu

²⁰² J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 147-149;

²⁰³ J. Derrida, *Χώρα / Chora*, tłum. M. Gołębiwska, KR, Warszawa 1999, s. 22.

²⁰⁴ por. J. Derrida, *Widma Marksa*, dz. cyt.

²⁰⁵ por. J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 101-117.

bowiem o negację wszelkiej możliwej, ponadświatowej idealności. Dekonstrukcja nie jest empiryzmem, zapoznającym konieczność myślenia jednostkowego w uprzednio założonych, uniwersalnych strukturach. Derrida, świadom lekcji, jakich transcendentalizm udziela w przypadku problemu refutacji sceptycyzmu, uznaje, że aby pomyśleć jednostkowe, należy już uprzednio założyć jako ukonstytuowaną przestrzeń prawa. Przestrzeń ta ma jednak charakter pisma. Prawa nigdy nie funkcjonują w przejrzystym, transcendentalnym eterze. Zawsze są spisane. Jako spisane zaś dopuszczają one już możliwość każdorazowo innej, zaskakującej lektury. Pismo umożliwia konstytucję ponadpartykularnych, dostępnych dla wielu podmiotów znaczeń, będąc zarazem tym, co, jako zmysłowy znak, jednostkowe, zewnętrzne i jedynie wskazujące na konstytutywną aktywność świadomości. Jest ono wpisane w pole, które ma oswajać. Nad pismem nie sposób ostatecznie zapanować. Umożliwia ono uniwersalność znaczenia, wydając ją światu. Dekonstrukcja wykazuje jednocześnie konieczność metajęzyka i niemożliwość jego czystej konstytucji. Nie istnieje przejrzysty horyzont umożliwiający absolutnie adekwatne przyjęcie tego, co inne. Język jest spóźnioną, nieadekwatną i oswajającą odpowiedzią na niezapowiedzianego, nieuwarunkowanego Innego. Choć rozbicie transcendentalnej obecności dla siebie uniemożliwia ustanowienie metajęzyka „[...] jakiś język musi się zawsze zwracać ku heterologicznemu otwarciu, które pozwala mówić o czymś innym i kierować się do innego”²⁰⁶. Dlatego też Derrida uznaje, że nieobecność metajęzyka wytwarza „metajęzykowe efekty”²⁰⁷. Odrywając suwerenne od nieuwarunkowanego, dekonstrukcja nie dąży do zastąpienia jednej autonomii inną. Nie uznaje pisma, śladu czy Innego za właściwą, transcendentalną przestrzeń warunków możliwości²⁰⁸. Mechanizm wymazania inności jest wpisany w samo jej wydarzenie się. Inny nigdy nie daje się uchwycić w swojej tożsamości właśnie ze względu na swoją inność. Może się ukazać tylko *ex post*, jako wpisany w przestrzeń, która ogranicza jego inność, wskazując na

²⁰⁶ J. Derrida, *Jednojęzyczność Innego*, dz. cyt., s. 107.

²⁰⁷ Tamże, s. 46.

²⁰⁸ Interpretacja uznająca pismo za nowe, transcendentalne, autonomiczne pole zdaje się cechą charakterystyczną wczesnej recepcji Derridy, skupiającą się przede wszystkim na pierwszych jego pracach. Na gruncie literatury polskojęzycznej zarzuty o autonomizację pisma stawia Banasiak w pierwszej książce poświęconej dekonstrukcji. Wspomniane zarzuty sformułowane są przede wszystkim w rozdziale zatytułowanym „Ostatni system- wokół wątpliwości” (por. B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”* ..., dz. cyt., s. 180-208). Wykładnię tę podziela również Kruszelnicki (por. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, dz. cyt., s. 370). Bardziej subtelną interpretację, odnoszącą dekonstrukcję do żydowskiej kabały przedstawia Gutorow w jednym ze swoich esejów (por. J. Gutorow, *Uwagi o etyce dekonstrukcyjnej*, dz. cyt., s. 62-64). Jedną natomiast z najbardziej znanych krytyk dekonstrukcji opierających się na podobnym zarzucie jest interpretacja Habermasa. Lektura dekonstrukcji wyrażona przez Habermasa w „Filozoficznym dyskursie nowoczesności” stwierdza jakoby Derrida przypisywał pismu „żywą autonomię” popadając w dyskurs filozofii podstaw (por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*; tłum. Małgorzata Łukasiewicz; wyd. Universitas; Kraków 200; s. 191). Wszystkie z tych propozycji zdają się zapoznawać heterologiczny, pozatranscendentalny charakter dekonstrukcji.

niewystarczalność wszelkiego języka. Inny jest ślepą plamką, wokół której zorganizowana jest wszelka autonomia.

Wspomniana niewystarczalność określa podstawowe aspekty metodyczne dekonstrukcji. Pokazuje ona również, dlaczego dekonstrukcja nie może przedstawiać jednej skończonej metody uchwycenia przedmiotu swoich badań. Jak słusznie zauważa Gache²⁰⁹, w tradycji filozoficznej metoda uzasadniana była na gruncie prawdy, którą miała odkryć. Znów, można posłużyć się przykładem fenomenologii transcendentальной, gdzie metoda refleksji usprawiedliwiana była na podstawie struktur czystej świadomości. Warunkiem możliwości aktu refleksji transcendentальной była przedrefleksyjna obecność świadomości dla samej siebie. Sam zaś projekt fenomenologii jako nauki deskryptywnej oparty był na zasadzie zasad uprzywilejowującej obecność wobec przedmiotu doświadczenia. Uprzywilejowanie obecności wyznaczało metodę jako skończoną i powtarzalną drogę, za pomocą której różne podmioty uchwycić mogą własny sens. Redukcja transcendentální jest prawomocna tylko jako metoda wspólna wszystkim podmiotom rozumnym i jednakowo zapewniająca dostęp do sfery transcendentальной konstytucji. Każdy podmiot może zaś dokonać owej redukcji, ponieważ jest pierwotnie odniesiony do samego siebie. Metoda była możliwa na podstawie wykazywanej w ramach transcendentalizmu spójności sfery ekonomicznej i prawodawczej gwarantującej, że filozoficzne, krytyczne zwrócenie się ku samemu sobie polega na wydobyciu własnych zasobów istoty rozumnej jako takiej. Metoda jest zatem możliwa w obrębie transcendentальной wspólnoty, która odkrywana i usprawiedliwiana jest dzięki rezultatom owej metody.

Dekonstrukcja, podając w wątpliwość fundujący zachodnią metafizykę prymat obecności, kwestionuje możliwość uprawomocnienia tak rozumianej metody. Derrida nie uznaje jedynie, że partykularny punkt wyjścia wszelkich poszukiwań poznawczych nieuchronnie zagradza drogę do jednej, obiektywnej i ponadpartykularnej prawdy. W zastępstwie filozofii podstaw dekonstrukcja nie proponuje również swobodnej, nieskrępowanej gry interpretacji²¹⁰. Stawia ona raczej pytanie o Innego jako warunek wytwarzania dostępnego poznaniu prawdy. Sam Inny jako warunek wszelkiej możliwej widzialności, nie będąc niczym dostępnym poznaniu, nie jest ani prawdziwy, ani nieprawdziwy. To wymykanie się alternatywie prawdy i fałszu nie prowadzi jednak ku ślepeму

²⁰⁹ R. Gasche, *The Tain of the Mirror*, dz. cyt., s. 121-124. Kwestię metody w dość wyczerpujący sposób podejmuje między innymi także Banasiak (por. B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii*, dz. cyt., s. 93-95)

²¹⁰ Przeciwno takiej, wciąż zdarzającej się wykładni w wyczerpujący i wnikliwy sposób oponuje Michał Markowski (por. M. Markowski, *Efekt Inskrypcji*, dz. cyt., s. 51-61)

irracjonalizmowi²¹¹. Dekonstrukcja, wykazując, że wstrząs, jakim jest dla podmiotu relacja z Innym, otwierając ów podmiot ku nieskończonej różnorodności, ustanawia uniwersalną aktywność poznawczą. Różnica w stosunku do transcendentalizmu polega na tym, że owo źródło aktywności poznawczej nie jest możliwe do uprawomocnienia w niej samej. Ponieważ mieści się on poza horyzontem możliwego filozoficznego uprawomocnienia, nie prowadzi ku niemu jedna powtarzalna droga. Warunek prawa jest poza nim, niemożliwy do przyswojenia. Jako wymykająca się władzy tożsamości jednostka Inny musi on być myślany każdorazowo inaczej. Dekonstrukcja nie jest metodą, ponieważ zawsze w inny sposób musi myśleć to otwarcie tożsamości.

W dekonstrukcji metoda zastępowana jest przez strategię otwarcia dyskursu filozoficznego. W eseju „Kres człowieka”²¹² Derrida przedstawia dwa strategiczne momenty dekonstrukcji. Z jednej strony rozchwianie takie lokować musi się w demontowanym systemie, pokazując jego otwartość. Na tym poziomie dekonstrukcja wskazuje na wewnętrzne poróżnienie na pozór spójnej i homogenicznej filozofii. Z drugiej strony demontaż sytuuje się w niemożliwym, zewnętrznym w stosunku do filozofii punkcie. Uznaje się tu, że wewnętrzne poróżnienie logocentryzmu jest śladem Inności leżącej absolutnie poza jego obrębem. W ramach pierwszego z punktów heterologia dekonstrukcyjna pokazuje, że filozofia nie spełnia obietnicy absolutnego samousprawiedliwienia. W ramach drugiej sama niespełnialność tej obietnicy uznawana jest za otwartość na Innego. W konsekwencji warunek możliwości poznania jest warunkiem jego niemożliwości.

Podwójność strategicznego charakteru dekonstrukcji jest w istocie powtórzeniem na poziomie dyskursywnym podwójności Innego jako warunku możliwości i niemożliwości

²¹¹ Zagadnienie prawdy w dekonstrukcji w interesujący sposób poruszane jest w artykule: Mary F., *La Déconstruction et le problème de la vérité*, Les Études philosophiques, 2013/2 nr. 105, Presses Universitaires de France, s. 221-238, dostęp internetowy: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2013-2-page-221.htm>. Autor wskazując na eks-apropriacyjny charakter dekonstrukcji wyróżnia dwie możliwe wykładnie prawdy w dekonstrukcji. Wykładnie te odpowiadają dwóm stronom tekstu dekonstrukcyjnego. W ramach momentu dekonstrukcji wychodzącego poza metafizykę Derrida kwestionuje wszelką możliwą prawdę o Innym. Inność Innego nigdy nie daje się zawłaszczyć w obecności. Nie oznacza to jednak, że Derrida przekreśla wszelką możliwość prawdy. Przyswojenie pozostaje uzasadnione jako otwarcie na Innego. Musi on jawić się wewnątrz horyzontu, który kwestionuje. Zachodnia idea prawdy jest nieodłącznym momentem uniwersalności, którą Derrida wywodzi ze stosunku do Innego. W rezultacie prawda w dekonstrukcji ma charakter otwarcia na niezapowiedzianą przyszłość. Innymi słowy, Derrida wskazuje, że prawda jest pierwotnie etycznym zobowiązaniem, wystawieniem podmiotu na Innego. U późnego Derridy prawdziwość warunkowana jest prawdomównością rozumianą jako obietnica umożliwiająca wszelki akt mowy. Zdaniem autora wspomnianego artykułu zaznaczone dwie strony dekonstrukcji tj. apropiacyjna strona uzasadniająca konieczność przyjęcia Innego oraz strona kwestionująca każde przyswojenie są ze sobą niemożliwe do uzgodnienia. Ta niemożność uzgodnienia dwóch stron dekonstrukcji może, w moim przekonaniu, stanowić o jej pozytywnym, ultrakrytycznym charakterze.

²¹² J. Derrida, *Kres człowieka*, tłum. P. Pieniążek, [w:] tenże, *Marginesy filozofii*, dz. cyt., s. 180-182.

racjonalności. W pierwszym aspekcie dekonstrukcja wykazuje, że Inny umożliwia obecność. Inne jest wykładane jako to, co wewnętrzne władzy obecności. Wydobycie nieredukowalności Innego musi poruszać się w ramach reguł dyskursu filozoficznego. Dekonstrukcja jest afirmacją dekonstruowanych filozofii. W drugim momencie strategii wykazuje się radykalną zewnętrżność tego, co Inne. Tutaj dekonstrukcja lokuje się na zewnątrz dyskursu filozoficznego, nierzadko używając środków wykraczających poza filozoficzną argumentację. Aby wzmocnić zewnętrzny w stosunku do filozofii charakter Innego, Derrida posługuje się środkami retorycznymi czy stylistyczną hiperbolą. Dekonstrukcja stawia się poza filozoficzną systematyzacją. Podwójna strategia pozwala używać języka filozofii, otwierając go na zewnątrz.

Strategicznie zorientowana dekonstrukcja przedstawia dwie narracje dotyczące dziejów filozofii naraz. Wedle pierwszej z nich filozofia jest marginalizowaniem konstytuującej ją inności. Tak rozumiana filozofia jest dziełem kolonizacji i przemocy. Uniwersalność i przejrzystość, której filozofia zdawała się strzec, jest jedynie zakamuflowanym, partykularnym wyrazem wyższości zachodniej wspólnoty etnicznej. Z pozoru przejrzysty i autoreferencyjnie uprawomocniony aparat pojęciowy jest w istocie jedynie bardziej wyrafinowanym narzędziem opresji jednej empirycznej wspólnoty nad innymi. Opresji tym bardziej przebiegłej, że wyklucza ona swoją własną partykularność, podając się za czysty horyzont przyjęcia każdej możliwej różnorodności. Druga narracja podkreśla, że zakwestionowanie i wydobycie utajonego, partykularnego charakteru teorii filozoficznych odbywać może się tylko za sprawą utrzymywania wątków uniwersalnej ponadjednostkowej prawdy. Suwerenność uniwersalności musi być podtrzymywana w celu wskazania na nieuwarunkowanego Innego. W przeciwnym razie każda próba wykazania opresyjnego partykularyzmu języka filozoficznego sama musi obrócić się w partykularyzm dosłowny i niezakamuflowany. Derrida jest krytykiem jednocześnie Levi-Straussa²¹³ i Husserla. Konsekwencją tej podwójnej krytyki jest uznanie nierozstrzygalności konstytutywnej dla uniwersalności. Zdaniem Derridy jedynie uniwersalność zabezpieczyć może inność Innego. Ta sama uniwersalność nie jest jednak nigdy domknięta i samowystarczalna. Znow powrócić można ku dekonstrukcyjnemu problemowi pisma, które,

²¹³ W kwestii problematyki przemocy i krytyki logocentryzmu por.: J. Derrida, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 147-195. Derridańska analiza „Smutku Tropików” Levi-Straussa pokazuje, że problematyka moralna jest istotna dla wczesnej dekonstrukcji. Szczegółową analizę wywodów Derridy przedstawia Christopher Johnson w swojej książeczce o Derridzie. (por. Ch. Johnson, *Derrida*, tłum. J. Hołówka, Amber, 1997) oraz Burzyńska w „Dekonstrukcji i interpretacji” (por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, dz. cyt., 370-381)

udostępniając znaczenie wspólnocie podmiotów, odrywa je jednocześnie od żywej intencji znaczeniowej, otwierając zarazem możliwość jego zróżnicowania. W piśmie powszechność dyskursu filozoficznego jest zarazem zakwestionowana i afirmowana. Ta jednoczesność afirmacji i zakwestionowania jest jej właściwą kondycją.

Heterologia dekonstrukcyjna dokonuje redefinicji rozumienia granicy poznania i możliwości wiedzy. Poddany dekonstrukcji dyskurs filozoficzny przekracza swoje własne granice jako wyrażany na piśmie. Filozofii potrzebne jest pośrednictwo pisma, które chciała zatrzeć i zredukować do obecności. Pismo wprowadza zaś nieuchronnie ryzyko utraty sensu i tożsamości dyskursu. Granica między nieprzewidywalną labilnością dyskursu empirycznego a utrwaloną i stałą prawomocnością przechodzi zatem nie pomiędzy filozofią a nie-filozofią, lecz wewnątrz uniwersalnego dyskursu, który nigdy nie może ostatecznie zredukować swego własnego partykularyzmu. Dekonstrukcja pokazuje, że tego pierwotnego przekroczenia nie można i nie należy unikać²¹⁴. Wykazanie ograniczeń filozofii jest zatem jej afirmacją. Nie prowadzi ono jedynie ku melancholijnej tęsknocie za niemożliwą do przywrócenia jednością metafizyki, lecz wskazuje na fakt, że powszechność, jako podtrzymywana z zewnątrz jej autoreferencji, wymaga nigdy niekończącego się wysiłku nowych, twórczych odczytań²¹⁵. Z chwilą, gdy możliwość powszechności zależna jest od nieprzewidzianej i nieredukowalnej jednostkowości, zobowiązanie do jej podtrzymywania musi iść w parze z wynajdywaniem nowych sposobów mówienia i pisanie o filozofii.

Dekonstrukcja jest przedsięwzięciem rozbijającym jedność i tożsamość opisywanego w filozofii transcendentальной pola warunków możliwości oraz dyskursu filozoficznego komunikującego wspomnianą tożsamość. Tożsamość tekstu metafizycznego oraz opisywanych przez ów tekst warunków możliwości jest naruszana przez zróżnicowanie niepoddające się upojęciowieniu. Jednak Derrida, pisząc o prapismie, czy źródłowym powtórzeniu, musi używać jeszcze transcendentálních rozróżnień, których chwiejność wykazuje. Nawet jeżeli mnoży on zastrzeżenia, nawiasy i cudzysłowy, samo pismo, aby być wyrażone, potrzebuje zacierającego je, filozoficznego dyskursu. Tylko wewnątrz ustanowionej już władzy obecności możliwe jest wysłowienie nieautonomicznego pisma Innego. Filozofia obecności używa swego języka dekonstrukcji wykazującej jej poróżnienie. Sama dekonstrukcja zaś, jako stojąca na

²¹⁴ Szczególnie wyraźnie Derrida zaznacza tę kwestię w wykładzie pt. „Inny kurs” (por. J. Derrida, *Inny kurs*, tłum. T. Załuski, PWN, Warszawa 2017, s. 78)

²¹⁵ Dastur celnie zauważa, że porażka obecności powinna być interpretowana jako zaproszenie do aktywnej interpretacji (por. F. Dastur, *Play and Messianicity: The Question of Time And History in Derrida's Deconstruction*, [w:] Z. Direk, L. Lawlor (red), *Companion to Derrida*, Wiley Blackwell, Chichester 2014, s. 192

straży nieredukowalnej różnorodności heterologia, nie może nigdy wytworzyć sobie tylko własnego języka. Możliwość dekonstrukcji otwierana jest jako możliwość wywłaszczenia transcendentalnego języka. Ta jednak nigdy nie jest jednoznaczna. Niejednoznaczności te dotyczą zarazem początku wywłaszczenia oraz możliwości samozwrotnej wykładni dekonstrukcji.

Ponieważ dekonstrukcja rozgrywa się w przestrzeni dekonstruowanej filozofii obecności, pytanie o jej możliwą autowykładnię musi być postawione inaczej niż zagadnienie autowykładni transcendentalnej. W tej ostatniej interpretacja dziejów filozofii była rezultatem autowykładni ustanawianej na podstawie relacji między autonomiczną subiektywnością a filozofią transcendentalną. W myśli krytycznej ani teoria, ani subiektywność transcendentalna nie są zależne od empirycznego, światowego kontekstu. Nietranscendentalne teorie epistemiczne i „światowe” pozostając odgraniczone od pola warunków możliwości, są jednocześnie podporządkowane owemu polu. Podporządkowanie to zagwarantowane jest na podstawie czystości odniesienia krytyki do jej źródła i przedmiotu. Ponieważ autonomiczny podmiot transcendentalny jest początkiem, celem i tematem krytyki, filozofia transcendentalna jest dyscypliną niezależną od czynników zewnętrznych wobec prawodawczej subiektywności. Empiryczno-sceptyczne teorie mogą być zatem jedynie przykładem alienacji, w którą subiektywność popada, nie zadając w sposób właściwy pytania o własne podstawy poznania. Są one zewnętrzne w stosunku do właściwej, transcendentalnej filozofii, podobnie jak świat empiryczny jest zewnętrzny w stosunku do podmiotu transcendentalnego. W obu przypadkach zewnętrzność jest oswojona poprzez warunkujące ją struktury transcendentalne. Taka, oparta jedynie na relacji między teorią transcendentalną a jej podstawą, dwuczłonowa relacja była efektem uznania stałej przedjęzykowej i ponadhistorycznej obecności subiektywności transcendentalnej. W samokonstytucji podmiotu nie ma bowiem nic zewnętrznego. Czyste, przejrzyste samookreślenie transcendentalizmu było możliwe jako redukcja pisma.

Fakt, że dekonstrukcja, określając samą siebie, wpisuje się w pole poddawanej w wątpliwość tradycji filozoficznej, wskazuje na jej pozatranscendentalny sens. Pytanie o status dokonywanego przez dekonstrukcję rozbicia filozofii transcendentalnej jest w istocie pytaniem o możliwość dekonstrukcji jako filozofii jednocześnie przekraczającej pole myśli transcendentalnej oraz stale czerpiącej swoje zasoby z owego pola. Stawką owego pytania jest możliwość dekonstrukcyjnej, niehomogenizującej i nietotalizującej koncepcji subiektywności, inteligibilności oraz filozofii. Autowykładnia dekonstrukcji jest wykładnią możliwości ustanowienia wywłaszczającego Innego zarówno wewnątrz filozofii, jak i samej dekonstrukcji.

Podobnie jak podmiot dekonstrukcji może odnosić się do samego siebie dzięki Innemu, tak dekonstrukcja może wyłożyć swój własny sens jedynie w lekturze innej od niej koncepcji²¹⁶. Nie oznacza to jednak, że pytanie o autowykładnię dekonstrukcji nie może zostać postawione. Dekonstrukcja niezadająca pytania o własny status i nierozbijająca poprzez to pytanie własnej tożsamości szybko zostałaby oswojona przez zwrotnie ukształtowany dyskurs transcendentálny. Aby poddać ów dyskurs w wątpliwość, należy w sposób nierefleksyjny, nieopierający się na obecnej subiektywności zadać pytanie o możliwość i granice autowykładni tak dekonstrukcji, jak i samej filozofii. Ponieważ dekonstrukcja zawsze rozpoczyna się i kończy na zagadnieniu Innego, wykładnia dekonstrukcji ma postać hetero-autowykładni²¹⁷.

Wspomniana hetero-autowykładnia może być rozumiana na trzy sposoby. Po pierwsze, jest ona wykładnią tradycji filozoficznej oswajającej inność. Samowiedza filozoficzna jest wytwarzana w odniesieniu do jej zewnątrz. Po drugie, hetero-autowykładnia jest, poprzedzającą refleksyjną władzę subiektywności, wykładnią Innego. Po trzecie wreszcie, jest to interpretacja dekonstrukcji wytwarzającej się jako afirmacja radykalnej heterogeniczności w tekstach innych niż te autorstwa Jacquesa Derridy. Trzy wspomniane momenty pozostają ze sobą splecione.

Zdaniem Derridy, filozofia może rościć sobie pretensję do ujęcia i wyłożenia własnego statusu, jedynie preparując inność Innego tak, by owa inność była możliwa do oswojenia. Owo wytworzenie oswojalnego Innego nie może być jednak nigdy uzasadnione wewnątrz filozoficznej aparatury pojęciowej. Początek filozoficznej samowiedzy leży poza jej granicami. Ta generalna interpretacja przyswajającej władzy skutkuje uznaniem, że autowykładnia filozoficzna nie jest wytwarzana na podstawie samoobecnego podmiotu, lecz z góry włączona jest w obieg pisma. Obieg ten pozwala wskazać na retrospektywno-prospektywne znaczenie wspomnianej hetero-wykładni. Heterogeniczność autowykładni filozofii można określić w dwójnasób. Z jednej strony, jest ona rezultatem lektury tradycji filozoficznej. Tutaj ujawnia się jej retrospektywny charakter. Aby wyłożyć możliwość filozoficznej samowiedzy, należy już uprzednio przyswoić tradycję metafizyczną. Oczywiście przyswojenie to odbywa się w sytuacji utraty ujednoznaczniającej znaczenie podstawy. Jako taka zakłada już ona wywłaszczenie. Wykładnia własnego przedsięwzięcia Husserla jest zarazem bezpodstawną

²¹⁶ w kwestii „egzemplaryczności” dekonstrukcji por. zwłaszcza I. Harvey, *Derrida and the Issues of Exemplarity*, [w:] *Derrida: A Critical Reader*, ed. D. Wood, Blackwell, Oxford 1992, s. 193-218.

²¹⁷ Wspomnianą zależność między autowykładnią dekonstrukcji a momentem względem niej heterogenicznym podkreśla Michel Lisse w swoim artykule (por. M. Lisse, *Déconstructions*, *Études françaises*, 38 (1-2), s. 74.)

apropriacją innych koncepcji filozoficznych. Z drugiej strony, każda filozoficzna teoria może uzyskać własną całościową interpretację w nieprzewidzianych wewnątrz niej, parafrazujących ją koncepcji. Ten prospektywny wymiar również otwierany jest za sprawą pisma. Jako napisana, teoria filozoficzna poddaje się wywłaszczeniu. Możliwe pytanie o całościowy sens dekonstrukcji poruszać będzie się w tak zarysowanej retrospektywno-prospektywnej przestrzeni. Dekonstrukcja jako teoria wywłaszczająca i wywłaszczona każdorazowo odnajdywać będzie swój własną tożsamość poza sobą. Z jednej strony interpretując teksty filozoficzne, Derrida uznaje, że dekonstrukcja jest tym, co zdarza się, zawsze już uprzednio w tradycji metafizycznej, z drugiej, będzie on identyfikował, zwłaszcza w późnej fazie swych rozmyślań, dekonstrukcję jako zdarzenie przyszłości. Należy podkreślić, że ten retrospektywno-prospektywny charakter dekonstrukcji nie ma jedynie strategiczno-metodycznego znaczenia. Nie wskazuje on jedynie na zakorzenie dekonstrukcji w polu tradycji filozoficznej. Prapismo nie jest pismem w potocznym tego słowa znaczeniu. Warunkuje ono również możliwe poznanie. Wspomniana hetero-autowykładnia, wraz z jej rozdartym, zdecentrowanym charakterem, określa również możliwy związek między dekonstrukcją a nieuwarunkowanym Innym. Dopiero w tej perspektywie retrospektywno-prospektywna natura pisma dekonstrukcji nabiera właściwego, pełnego znaczenia.

Niejednoznaczność relacji między warunkującym a uwarunkowanym, sprawia, że status operacji dekonstrukcji nie jest łatwy do ustalenia. Czy dekonstrukcja, wywłaszczając transcendentalny język, nie przyswaja go powtórnie, włączając w kolejny obieg ekonomiczny? Taka interpretacja prowadziłaby ku uznaniu tymczasowości dokonywanych w dekonstrukcji transgresji. Po zburzeniu wzniesionych przez metafizykę gmachów dekonstrukcja kładłaby podstawy pod nowe budowle. Dekonstrukcja nie może być jednak jedynie tymczasowym wywłaszczeniem. Jako heterologia uznaje ona otwarcie na zewnętrzną kondycję rozumu. Nie jest ona po prostu nowym, bardziej adekwatnym ujęciem nieuwarunkowanej przestrzeni. Uwarunkowany Inny nie może być całkowicie, raz na zawsze przyswojony w dekonstrukcji. Dekonstrukcja pokazać ma raczej nieredukowalną jego nieprzyswajalność. Poza wywłaszczeniem nie ma żadnej drogi powrotnej ku podstawom. Inny może być wskazany w tekście filozoficznym jako niemożność zredukowania pisma. Dekonstrukcja, pisząc o Innym działającym w metafizyce, musi utrwalić i zachować jego pierwotnie pisemny charakter. W konsekwencji dokonywana przez Derridę apropiacja języka transcendentalnego nie jest samougruntownością. Winna ona pozostać otwarta na nowe interpretacje. Z tego powodu wywłaszczenie dokonywać musi się również na poziomie autowykładni dekonstrukcji. Ta

ostatnia powinna powtarzać eks-apropriację, o której opowiada. Będąc wierna pismu, musi ona być napisana przez Innego. Dekonstrukcja zarazem aktywnie wytwarza Innego oraz jest bierna wobec poprzedzającej ją inności.

Czy jednak owa możliwość wyłączenia uzasadniana jest począwszy od nieuwarunkowanego Innego, który z góry ustanawia język metafizyki jako wyłączone; czy też od samego, poróżnionego tekstu filozoficznego, który należy dopiero otworzyć i wyłączyć z właściwej mu spójności? Pierwsza możliwość przedstawia dekonstrukcję jako praktykę zakorzenioną we wcześniejszym od niej zróżnicowaniu. Dekonstrukcja możliwa byłaby pod warunkiem uznania jakiegoś rodzaju wytwórczości właściwej Innemu, niezależnej od samego autora tekstów dekonstrukcji i zewnętrznej w stosunku do jego dzieł. Inny działałby przed dekonstrukcją, która jedynie wskazywałaby jego inność. Z drugiej jednak strony, sama terminologia dekonstrukcji zdaje się jedynie fikcją, nie opisującą niczego zewnętrznego w stosunku do niej. Używane w dekonstrukcji w sensie quasi-transcendentalnym pojęcia takie jak „ślad” czy „pismo” nie mają i nie mogą mieć żadnego odpowiadającego im referenta²¹⁸. Nie stosują się one do żadnej dającej się zidentyfikować podstawy ani bytu²¹⁹. Z tej perspektywy pytanie o uprzedniość Innego wobec samej dekonstrukcji okazywałoby się nadal powtarzać metafizyczne naiwności. W konsekwencji tak pojęta dekonstrukcja zdawałaby się nie dostarczać żadnej odpowiedzi na pytania o konstytucję subiektywności czy możliwą zrozumiałość świata. Wszystkie możliwe odpowiedzi na wspomniane pytania musiałyby bowiem mieścić się w przestrzeni teoretycznej metafizyki obecności, która redukuje inność Innego. Dekonstrukcja zadowalałaby się jedynie zaznaczeniem granic i możliwości przynależności wszystkich tych pytań do dziejów metafizyki. Inny okazałby się w konsekwencji fikcją dekonstrukcji, będącą efektem dokonanego przez nią wyłączenia.

Pytanie o hetero-autowykładnie dekonstrukcji porusza się w dwóch rejestrach. Z jednej strony można zapytać o możliwe wyjście poza tekst (dekonstrukcyjny lub metafizyczny) ku warunkowi możliwości, z drugiej zaś o transcendencję niedającego się zamknąć w żadnych granicach tekstu samej dekonstrukcji. W pierwszym przypadku dekonstrukcja jako praktyka

²¹⁸ Derrida mówi o tym wprost w jednym z wywiadów przytaczanym przez Małgorzatę Kowalską: „Inny, który jest poza językiem i który wzywa język, nie jest prawdopodobnie «referentem» w normalnym sensie tego słowa” (cyt. za: M. Kowalska, *Dekonstrukcja czyli widmo sprawiedliwości*, [w:] *Widma Derridy*, dz. cyt., s. 47)

²¹⁹ Na ów performatywny potencjał dekonstrukcji zwraca uwagę Paweł Dehnel pisząc: „Kiedy traktujemy pisma filozofów jak teksty, a nie jako wypowiedzi czy też manifestacje określonych stanowisk, kiedy poważnie podchodzimy do ich przygodnego i metaforycznego języka, wówczas odsłaniają się przed nami nowe performatywne energie z pozoru konstatywnego języka filozoficznego” (P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Universitas, Kraków 2006, s. 108)

dyskursywna wraz ze swoją podwójną strategią okazywałaby się powtórzeniem poprzedzającej ją inności Innego. Dekonstrukcja jest wówczas elementem gry Innego, której początek nie jest przez nią wytworzony. Pozwalając rozgrywać się przez Innego, określana byłaby ona poprzez bierność wobec tego pierwotnego zróżnicowania. Wspomniana bierność określałaby jej heterogeniczność. W przeciwieństwie do tradycji filozoficznej zróżnicowanie nie poddawałoby się kształtowaniu przez aktywność rozumową. Jako powtarzająca pierwotne zróżnicowanie w sposób bierny, dekonstrukcja zrywałaby z metafizycznym woluntaryzmem²²⁰. Tym samym byłaby ona teorią porzucającą zadanie wytworzenia swojej własnej autonomii. Określona mogłaby być po prostu jako lektura tekstów filozoficznych, ukazującą tkwiące w nich zróżnicowanie za pomocą wycofania własnego kształtowania tejże tradycji. Teksty Derridy byłyby śladem tego wycofania. Jakby podmiot piszący, nie chcąc nic powiedzieć, nie prezentując żadnego dostępnego znaczenia, wycofywał się przed jednoznaczną konkluzją i rozstrzygnięciem, przed ujednoznacznieniem i redukcją złożoności omawianego problemu, pozwalając na wolną grę tekstu. Z drugiej zaś strony autowykładnia dekonstrukcji może rozpoczynać się od rozbicia jedności tekstu metafizycznego. W tym przypadku nieuwarunkowana inność Innego jest powtórzeniem praktyki dekonstrukcyjnej. W rezultacie podwójny charakter Innego byłby projektowanym przez dekonstrukcję uprawomocnieniem jej własnej strategii. Heterogeniczność dekonstrukcji w stosunku do tradycji filozoficznej polegałaby wówczas na odsłonięciu możliwości owej wytwórczości. Pismo czy ślad okazywałyby się wówczas pojęciami umożliwiającymi zerwanie z ograniczeniami filozofii zorientowanej ku poszukiwaniu uprawomocniającej ją, niezależnej i nieuwarunkowanej podstawy. Pismo byłoby wówczas otwarciem przestrzeni anarchicznego różnicowania bezpodstawności samego tekstu. Źródłowe powtórzenie oznaczałoby wówczas pierwszeństwo pisma przed rzeczywistością, nieograniczoną wolność znaku i języka. W tym przypadku dekonstrukcja wskazywałaby raczej na hiperaktywność autora zmierzającego ku wykazaniu możliwości przekształcenia tekstów filozoficznych. Ta pisemna hiperaktywność rozlewałaby się poza intencjonalne życie autora, stanowiąc nadmiar, którego nie może on opanować. Najsilniejszym potwierdzeniem otwartości pisma byłaby w tym wypadku sama dekonstrukcja zdolna do redefinicji raz ustanowionych koncepcji i znaczeń. W pierwszym wypadku lektura wyprzedzałaby i rządziła pisaniem dekonstrukcji, w drugim zaś byłaby ona mu podporządkowana.

²²⁰ Woluntaryzm metafizyczny był, zdaniem Derridy, powodem wyróżnienia instancji głosu a za nią ugruntowania obecności dla siebie podmiotu transcendentnego jako warunku poznania. Por. J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 57.

Pierwsza z możliwości przedstawia dekonstrukcję jako różną od tradycji filozoficznej ze względu na jej ograniczoną wytwórczość. Prymat obecności okazywałby się w tym wypadku stworzoną przez filozofów protezą poprzedzającą ją zróżnicowania. Ruch wytwarzającego obecność uzupełnienia źródłowości dawałby o sobie znać w lekturze dekonstrukcyjnej. Aby go wydobyć, wystarczy pozwolić na różnicujące działanie Innego. Druga z interpretacji natomiast odróżnia dekonstrukcję jako dyscyplinę bardziej wytwórczą niż tradycja filozoficzna uznająca obecność za stały i niewytworzony przez filozoficzny tekst warunek tego tekstu. Tutaj, przeciwnie należałoby raczej pracować na tekstach, aby pokazać, że nic ich nie poprzedza w sensie transcendentnym, a domniemane fundamenty są oparte jedynie na fikcjach filozofów. Różnica między tymi dwiema interpretacjami polega na różnicy między pisaniem a lekturą. Pierwszą z nich reprezentuje figura rabina²²¹, drugą zaś figura poety²²². Nietrudno dostrzec, że pierwsza z figur przedstawia retrospektywny, druga zaś, prospektywno-aktywny wymiar dekonstrukcji.

Obie z zarysowanych możliwości jako już wpisane w przestrzeń pisma, same na poziomie hetero-autowykładni powtarzają zróżnicowanie Innego, waloryzując każdorazowo jeden ze sposobów wykładania inności Innego. Pierwsza z możliwości odczytania inności Innego ujmuje go jako warunek możliwości filozofii, druga zaś jako jej niemożliwość. Obie z przedstawionych interpretacji dekonstrukcji inaczej wykładają nieredukowalność Innego jako Innego.

Obie również, wzięte z osobna, prowadzą ku oswojeniu Innego. W pierwszej z nich Inny poprzedza dekonstrukcję. Uznając, że warunek dekonstrukcji nie jest sam przez nią

²²¹ Za taką „rabiniczną” interpretację dekonstrukcji uznać można przywoływaną już polemikę Habermasa z Derridą (por. J. Habermas; *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt.).

²²² Rozróżnienie to wykorzystywane jest przez Caputo (por. J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, dz. cyt.) Sam Caputo przychylił się do interpretacji zgodnie z którą dekonstrukcja jest filozoficzno-poetycką kultywacją płynności i wolnej gry znaczących. Taka interpretacja jednoznacznie lokująca Derridę po stronie płynności i wolnej gry znaków, zdaje się jednak nadal zakorzeniona, paradoksalnie, zbyt mocno w myśleniu transcendentnym. Za oznakę tego zakorzenienia posłużyć może to, że Caputo niemal bezpośrednio zastępuje Husserlowski strumień wewnętrznej świadomości czasu, płynnością znaczeń. Co więcej, Caputo reprodukuje w dwuznacznym geście filozoficzną różnicę między fałszem a prawdą uznając, że prawda rozumiana jako stabilizacja ruchu znaczących jest pragmatyczną fikcją, bez której nie można funkcjonować (por. Tamże, s. 145), fikcje zaś jako płynący, nieskończony strumień znaczących stanowią odpowiednik prawdy subiektywności. Taka wykładnia jedynie zastępująca transcendentny strumień świadomości łańcuchem znaczących, nie wychodzi poza ekonomiczne przyswojenie. Dionizyjska fikcjonalność okazuje się ograniczana przez tworzoną jako fikcja prawdę, wynikającą z potrzeby stabilności. Caputo zdaje się pomijać fakt, że prawda, autonomia i obecność nie są jedynie tymczasowym elementem zatrzymującym różnicowanie, ale koniecznym do wytworzenia Innego momentem. Inny potrzebuje obecności. To sformułowanie oznacza zaś, że ekonomia obecności nie ogranicza jedynie niepewności Innego, lecz, przeciwnie, jest wpisana w niedającą się kalkulować otwartość. Dlatego też należy pamiętać dekonstrukcję w zdecydowany sposób jako jednocześnie poetycką i rabiniczną. Pomimo tych uwag, prezentowana interpretacja dekonstrukcji jako dyscypliny ultrakrytycznej bliska jest projektowi hermeneutyki radykalnej rozumianej jako zerwanie z komfortem metafizycznym i „gotowość na wstrząs” (Tamże, s. 146.)

wytworzony, dekonstrukcja prezentowałaby się jako jego niewytwórcze powtórzenie. Taka autowykładnia dekonstrukcji, będąc niezgodna z uznaniem źródłowości powtórzenia, prowadziaby ku jego redukcji. Inny byłoby wówczas możliwy do zlokalizowania i usytuowania na polu poprzedzającym lekturę dekonstrukcyjną. W rezultacie byłby on źródłem, któremu dekonstrukcja się podporządkowuje. Dekonstrukcja jako absolutnie bierna wobec Innego byłaby rządzona przez jego inność. Dekonstrukcja zrywać ma jednak z takim rozumieniem referencji. Aby umożliwić mówienie o powtórzonym poza autonomią Innym jako Innym, dekonstrukcja musi wytwarzać jego inność każdorazowo inaczej. Konkluzja ta prowadzi ku drugiemu z możliwych odczytań dekonstrukcji. I w tym przypadku jednak inność Innego okazuje się zagrożona. Jeżeli bowiem dekonstrukcja wytwarzałaby własną podstawę, która jest powtórzeniem dekonstrukcji, Inny nie byłby heterogeniczny w stosunku do niej. Inność Innego byłaby jedynie odbiciem dekonstrukcji. Narracja tej ostatniej byłaby w tym przypadku jedynie opowieścią o samej sobie. Heterologiczne wyjście poza samoodnośnie ukształtowany dyskurs filozoficzny byłoby niemożliwe. Dlatego też, chcąc podtrzymać heterologiczność dekonstrukcji, należałoby uznać, że Inny nie jest wytworzony.

Dekonstrukcja, jeżeli realizować ma się jako heterologia, musi urzeczywistniać się w obu przedstawionych wykładniach naraz²²³. Interpretacje te prowadząc ku sobie nawzajem, nie są jednak możliwe do uzgodnienia w żadnej trzeciej, obejmującej je drodze. Ta niemożność uzgodnienia dwóch interpretacji dekonstrukcji i poprzedzającego ją Innego określa ich wywłaszczony charakter. Powtórzona inność Innego będąc wytworzona, jest zarazem radykalną granicą wytwórczości. Derrida od wczesnych swoich dzieł aż po późne rozważania nad prawem, odpowiedzialnością i etyką nie przestaje wykazywać, że choć podstawa

²²³ Owa konieczność kontaminacji porządku wytwórczego odegra istotną rolę w przypadku problematyki odpowiedzialności przed Innym jednocześnie poprzedzającego podmiot i ujmowanego w odpowiedzi. Problematykę tę omówię w ostatniej części pracy. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na fakt, że owo przechodzenie między dwoma porządkami może zostać zinterpretowane od strony zagadnienia różnicy między literacką a filozoficzną stroną dekonstrukcji. Temat ten stanowił przedmiot niezliczonej ilości komentarzy i dyskusji w łonie literatury dekonstrukcyjnej. Spór ten wnikliwie opisuje w swojej książce Anna Burzyńska (por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, dz. cyt., s. 70). Podczas gdy bardziej filozoficzni interpretatorzy Derridy podkreślają retrospektywny aspekt pisarstwa dekonstrukcji, uznając, że inność, o której pisze dekonstruktor tkwi już w samym rozumie (dobrym przykładem jest tutaj praca Kruszelnickiego por. M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, dz. cyt., s. 331-342), bardziej literaturoznawczo ukierunkowani komentatorzy skłonni są podkreślać jej wymiar performatywny. Na gruncie literatury polskojęzycznej podejmowany jest on między innymi przez Markowskiego, który polemizując z Banasiakiem zaznaczał, że nie można w sposób jednoznaczny odseparować od siebie literackości dekonstrukcji od jej czysto filozoficznych tez (por. M. Markowski, *Efekt inskrypcji*, dz. cyt., s. 61-88). Uznając ów literacki potencjał dekonstrukcji w niniejszej rozprawie koncentruję się niemal wyłącznie na filozoficznej stronie przedsięwzięcia Derridy. Ową wybór, jak pokazuje w dalszej części pracy, nie musi jednak pociągać za sobą marginalizacji wytwórczej, performatywnej strony przedsięwzięcia Derridy. To właśnie etyczna wykładnia dekonstrukcji obecna w późnych dziełach Derridy pozwala utrzymać zarazem performatywny i filozoficzny charakter dekonstrukcji.

racjonalności badana przez filozofów jest wytworzona, to jednak jest to wytwórczość, której nie sposób sprowadzić do arbitralnego gestu jej konstrukcji. Sama dekonstrukcja natomiast jako dyskurs jednocześnie wytwarzający Innego oraz wpisany w jego powtórzenie jest oparta na wewnętrznej, niemożliwej do opanowania nierozstrzygalności²²⁴. Nie tylko opowiada ona o nierozstrzygalnym Innym, ale również sama sobą poświadcza wspomnianą nierozstrzygalność. Owa poświadczana nierozstrzygalność wskazuje na Innego jako leżącego poza przestrzenią dekonstrukcji. Inny jest niemożliwym początkiem dekonstrukcji.

Nierozstrzygalność obu tych dróg wskazuje również na empiryczno-transcendentalny sens dekonstrukcji. Każda z nich, wzięta z osobna ryzykuje bowiem zarazem popadnięcie z jednej strony w czysty empiryzm z drugiej zaś, w transcendentalizm. Inny wzięty jako moment poprzedzający dekonstrukcję może być wyłożony bądź to na sposób empiryczny jako pozafilozoficzne zróżnicowanie, któremu dekonstrukcja może się podporządkowywać, bądź jako transcendentalny warunek wszelkiej dyskursywności. W pierwszym wypadku dekonstrukcja mogłaby być co najwyżej analizą irrelewantnego dla filozofii poziomu jednostkowych, naiwnych transgresji pola transcendentalnego. Motywowana byłaby ona raczej empirycznymi zdarzeniami niż samym zadaniem ugruntowania struktur rozumowych. W tym przypadku dekonstrukcja mogłaby analizować co najwyżej nieistotny dla filozofów poziom retoryczno-literacki ich teorii. W drugim zaś byłaby powtórzeniem samodzielnego pola warunków możliwości. Tutaj, podobnie jak dyskurs transcendentalny byłaby ujęciem pisma czy Innego jako warunków możliwości wszelkiej zrozumiałości. Druga interpretacja uznająca aktywną funkcję dekonstrukcji również stoi przed dwoma zaznaczonymi wcześniej możliwościami. Jako wytwarzająca swoją własną jednostkową opowieść, dekonstrukcja byłaby rodzajem niecodziennej literatury jedynie podszywającej się pod prawomocny dyskurs filozoficzny. Natomiast jako wytwarzająca swój własny transcendentalny warunek okazałaby się ona teoria ugruntowująca możliwą racjonalność w projektowanych przez siebie strukturach.

W każdym z omawianych przypadków dekonstrukcja, aby wkroczyć w pole filozofii, aby być uznana za pełnoprawne stanowisko filozoficzne, musiałaby podporządkowywać się transcendentalnym wymogom. Wówczas jednak nie mogłaby ona nic dodać do raz

²²⁴ Problematyka owej performatywności jest jednym z głównych tematów książki Anny Burzyńskiej „Dekonstrukcja, polityka, performatyka”. Autorka zaznacza, że Derridiańską performatywność czytać można jako zerwanie z właściwym metafizyce obecności przekonaniu o jedynie reprezentacyjnym charakterze pisma względem przedpisemnej rzeczywistości. Pisanie jest więc zawsze zarazem odpowiedzią na poprzedzający nas tekst Innego oraz przekształcaniem owego tekstu. Derrida przedstawiany jest przez Burzyńską wręcz jako inicjator zwrotu performatywnego w humanistyce. (por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, Polityka i Performatyka*, dz. cyt., s. 243-266)

ustanowionych i odkrytych struktur warunków możliwości²²⁵. Nie byłaby ona dekonstrukcją transcendentalizmu. Różnica między jej rozstrzygnięciami a tezami transcendentalnymi byłaby niemal niedostrzegalna. Cała ekstrawagancja dekonstrukcji, wszystkie jej niespodziewane tezy dotyczące pisma, znaku czy obecności nie mówiłyby nic więcej, niż powiedział już Husserl, czy Kant. Z drugiej strony, jako empiryczne wykroczenie poza transcendentalizm, nie mogłaby ona go w żaden sposób naruszyć. Byłaby ona dyscypliną naiwną i opartą na jednostkowym idiomie, której nieprawomocność dyskurs transcendentalny dawno już przewidział. Te dwie możliwości kreślą obraz przebiegłości zamkniętej w swoich granicach filozofii krytycznej. Aby móc mówić na polu filozofii, dekonstrukcja musiałaby być w swoich fundamentalnych konkluzjach zgodna z transcendentalizmem. Musiałaby mówić tym samym co transcendentalizm głosem. Gdy jednak chce ona mówić coś innego, gdy podaje się za obronę możliwości mówienia czegoś innego i inaczej, miano filozofii jest jej odmawiane. Wówczas spychana jest ona ku empirycznemu marginesowi.

W tym więc, że obie wykładnie dekonstrukcji ryzykują zarazem empiryzmem i transcendentalizmem, nie ma nic zaskakującego. Filozofia krytyczna jako odróżniająca od siebie empiryczne i transcendentalne wykazuje zarazem, że te dwa poziomy możliwe są do pogodzenia jedynie za sprawą identyfikacji transcendentalnej podstawy. To, czego transcendentalista z pewnością nie mógłby nigdy uznać, to nie opanowana przez niego zawczasu kolejna forma filozofii sceptyczno-empirycznej, lecz teoria, która, nie będąc po prostu empiryczna, myślałaby Innego niepodporządkowanego rygorowi transcendentalnej autoreferencji. Moment *krinein* jest momentem rozstrzygnięcia, w którym decyduje się bądź empiryczność danej teorii, bądź jej transcendentalizm. Aby teoria transcendentalna była możliwa, aby mogła panować nad odgraniczonym empirycznym, nie może wymknąć się spod tego rozróżnienia. Całe pomieszanie przedkrytycznych teorii wynikało przecież właśnie z tego, że nieprawomocne i dogmatyczne teorie filozoficzne mogły zarazem podawać się, z braku rozstrzygającej krytyki, za filozofie fundamentalne.

²²⁵ Interpretację jednoznacznie wpisującą dekonstrukcję w system transcendentalnych rozróżnień prezentuje Norris (por. Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybyśławski, Universitas, Kraków 2001). Autor słusznie rozpoznaje dekonstrukcję jako myśl, której nie można zredukować do postmodernistycznego relatywizmu. Jednak unikając takiego wpisania za wszelką cenę, ostatecznie dekonstrukcja zostaje ujęta jako apologia transcendentalizmu. Taka interpretacja nie wychodzi więc poza zaproponowane w ramach myśli transcendentalnej rozróżnienie na relatywistyczno-sceptyczne nie-filozofię a właściwą, ugruntowaną teorię filozoficzną. Wykładnia Derridańskiej dekonstrukcji jest w konsekwencji pochwycona przez metafizyczne rozróżnienia.

Retrospektywno-prospektywne znaczenie prapisma dekonstrukcji zinterpretowane radykalnie, musi jednocześnie poddawać w wątpliwość oraz afirmować gest krytycznego odróżnienia podstawy²²⁶. Przekraczając kreślone przez filozofów transcendentalnych rozróżnienia, dekonstrukcja uznać musi, że jako teoria jest ona poprzedzana przez nieuwarunkowanego Innego. Jednak z uwagi na fakt, że ów warunkujący Inny nie jest stabilną i trwałą podstawą wiedzy, jego nieuwarunkowanie musi jeszcze zostać wytworzone w tekście. Inny nie będąc referentem w klasycznym sensie, gra w piśmie dekonstrukcji. W ten sposób dekonstrukcja może być dyskursem zarazem empirycznym i transcendentalnym. Empiryczno-transcendentalne znaczenie dekonstrukcji można rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze Inny nie poddając się władzy identyfikacji, nie będąc podstawą, jest zarazem warunkujący i empiryczny. Po drugie dekonstrukcja jako wytwarzająca nieuwarunkowanie Innego każdorazowo w inny sposób, w oparciu o kolejne lektury tekstów, nie może zredukować własnego, empirycznego partykularyzmu. W ten sposób pomiędzy dokonywanymi przez transcendentalizm rozróżnieniami rysuje się zagrożona, niejednoznaczna, jednocześnie empiryczna i transcendentalna możliwość dekonstrukcji. Ten umykający znanym z tradycji metafizycznej rozróżnieniom moment, tę ślepą plamkę transcendentalizmu, stanowi sama krytyka, wydarzająca się w różnicy, jednocześnie krocząca przed dyskursem transcendentalnym i po fakcie usprawiedliwiana na jego gruncie. Dekonstrukcyjnie pojęta krytyka byłaby poza możliwością uprawomocnienia, empiryczna i chwiejna oraz wytwarzająca pole warunków możliwości i transcendentalna. Nie uprzedzając jednak, o ile to możliwe, rozstrzygnięć omawianej hetero-wykładni dekonstrukcji, należy wprzód przybliżyć wspomnianą pasywno-aktywną dwuznaczność dekonstrukcji.

Jednym z tekstów, w których Derrida omawia podejmowaną problematykę, jest fragment „O gramatologii” zatytułowany „Pozaorbitalnie. Kwestia metody”²²⁷. To właśnie tam pada słynne zdanie „Nie istnieje poza-tekst”²²⁸. W przywoływanym fragmencie „O gramatologii” Derrida zaznacza, że wspomniany poza-tekst nie oznacza po prostu niemożności wyjścia poza potocznie rozumiany język ku niezależnej od niego rzeczywistości²²⁹.

²²⁶ Jak słusznie zauważa Łaciak: „Aby wyjść poza transcendentalizm, należy najpierw przezeń przejść, jako że znamionuje on zasadniczy postępek w stosunku do empiryzmu” (P. Łaciak, *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*, dz. cyt., s. 44)

²²⁷ J. Derrida, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 215-222.

²²⁸ Tamże, s. 217.

²²⁹ w kwestii nieporozumień interpretacyjnych co do Derridiańskiego poza-tekstu por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, Polityka i Performatyka*, dz. cyt, s. 20-24; A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, dz. cyt., s.16; P. Markowski, *Efekt inskrypcji*, dz. cyt., s. 114-115

Stwierdzając, że „nie istnieje poza-tekst” Derrida zauważa, że rzeczywistość uznana przez filozofów za czystą i przedjęzykową jest już ukształtowana dzięki prapismu.

Trzymając się nici przewodniej „niebezpiecznego uzupełnienia”, chcieliśmy wykazać, że w tym, co wie się rzeczywistym życiem tych istot „z krwi i kości”, poza tym, co, jak się uważa, można ujmować jako dzieło Rousseau, i za nim, zawsze było tylko pismo, zawsze były tylko uzupełnienia, znaczenia zastępcze, które mogły się pojawić tylko w łańcuchu zróżnicowanych odesłań, *ponieważ „rzeczywistość” pojawia się, dodaje tylko wówczas, gdy zyskuje sens na gruncie śladu i odwołania do uzupełnienia itd.*²³⁰

Pismo pełni rolę warunku możliwości ustanawiającego możliwą do pomyślenia rzeczywistość. Dekonstrukcja odkrywa, warunkującą obecność, możliwość wytworzenia wszelkiego dającego się pomyśleć sensu. Język dekonstrukcji, który z konieczności lektury niniejsza analiza powtarza, wskazuje na Innego jako uprzedniego w stosunku do operacji dekonstrukcji tekstów. Derrida, pisząc o piśmie, wskazuje, że już uprzednio, przed jej własną praktyką, w samym życiu zawsze były tylko znaczenia zastępcze²³¹. Dekonstrukcja odsyła do poprzedzającego ją odesłania. Dopiero począwszy od stale uprzedniego prapisma możliwa jest zarówno rzeczywistość, jak i tekst odnoszący się do niej. Ponieważ rzeczywistość od razu ustanawia się jako własne zastępstwo, możliwe jest jej wyzewnętrzzenie w tekst, który jest zarazem powtórzeniem wcześniejszej od niego rzeczywistości, oraz jej wytworzeniem. Dekonstrukcja pokazuje inną niż transcendentalna strukturę relacji do przedjęzykowej rzeczywistości. Język, a wraz z nim sama dekonstrukcja, jest zaangażowany w wytwarzanie swojej własnej podstawy. Zaangażowanie to skutkuje nieredukowalnym zróżnicowaniem tekstu.

Derrida bierze rozbrat z jednym z najbardziej fundamentalnych przekonań filozofii transcendentalnej. Filozofia krytyczna nie dopuszczała bowiem wspomnianego zaangażowania się języka w wytwarzanie przedjęzykowego fundamentu. Krytyczna antycypacja warunków możliwości zdawała się nie przekształcać tych warunków, projektując je jako obecne i dostępne poznaniu. Filozoficzny tekst jako jednorodna i spójna całość możliwy jest jedynie pod warunkiem uznania owej czystości dostępu do struktur transcendentalnych. Właściwe tekstowi zróżnicowanie nie zanieczyszcza warunków możliwości. Zakładana przedjęzykowa obecność umożliwiła redukcję wszystkich momentów uznawanych za partykularne i irrelewantne dla

²³⁰ J. Derrida, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 217 Kursywa - D. K.

²³¹ w kwestii związku między Derridańską interpretacją suplementu a życiem por. L. Lawlor, *Deconstruction*, [w:] Z. Direk, L. Lawlor (red), *Companion to Derrida*, Wiley Blackwell, Chichester 2014, s. 122-131

wyrażanej treści. Husserl mógł odgraniczyć wszelkie retoryczne naleciałości tekstu, wszelki partykularnym języków narodowych, ponieważ uznawał, że poza pismem, tekst wskazuje na znaczenie niezależne od niego i ustanowione na podstawie życia intencjonalnego.

Dekonstrukcja, odwracając relację warunkowania między znaczącym a znaczym, pokazuje, że nie istnieje ani tekst niekształtujący swojego referenta, ani sam niezależny od tekstu referent. Ponieważ podmiot żyje, pisząc, każdy tekst nosi ślady wspomnianego życia. Tekst dekonstrukcji wspomniane zaangażowanie podziela z zachodnią metafizyką, która również rozpoczyna się od życia-pisania. Otwarte życie już działało wewnątrz samej metafizyki, nawet jeżeli ta ostatnia nie mogła uwzględnić go w swojej tożsamościowej, rozpoczynającej od czystego znaczonego autowykładni. Taką interpretację potwierdza Derrida, komentując słowa Paula de Manna stwierdzające, że „Nie ma żadnej potrzeby dekonstruowania Rousseau”²³². Derrida, zgadzając się, jak przyznaje w pewnym zakresie, z de Mannem i rozwijając jego tezę, pisze: „Dekonstrukcja nie stosuje się po fakcie i z zewnątrz jako techniczny instrument nowoczesności. Teksty dekonstruują *się* same, wystarczy przypominać to sobie (*se le rappeler*) lub przypominać je sobie (*se les rappeler*)”²³³

Powyższe stwierdzenie koresponduje ze słynnym „Listem do japońskiego przyjaciela”, w którym Derrida stwierdza, że dekonstrukcja jest tym, co się zdarza wszędzie, gdzie cokolwiek ma miejsce (*ca se deconstruit*)²³⁴. W obu przywołanych przypadkach podkreślając zaimek *se* (się), Derrida kładzie nacisk na zwrotność obecną w opisywanych wydarzeniach. Zwrotność ta nie dając się sprowadzić do refleksyjności Ja, nie jest po prostu pozasubiektywna. Dzieje się zarazem wewnątrz podmiotu oraz poza nim. Podmiot nie panuje nad tym, co sam pisze. Jest od źródła otwarty. Charakter tej otwierającej na zewnętrżność zwrotności wyznacza zasadniczy kształt hetero-autowykładni dekonstrukcji, gdzie koherencja tekstu jest zakwestionowana ze względu na strukturę ukształtowaną na podstawie śladu i wspólną z przedjęzykowym życiem. Dekonstrukcja przypomina sobie jedynie otwartość tego, co ją poprzedza. Przypominając sobie teksty, przypomina ona sobie samą siebie. Hetero-autowykładnia może być określona jako pasywność samej dekonstrukcji wobec zwrotnie ukształtowanego pola prapisma. Dlatego dekonstrukcja jako uznająca inność, działającą w przedjęzykowym życiu, nie może mieć postaci komentarza tradycji filozoficznej. Derrida pisze:

²³² Cyt za : J. Derrida, *Memoires pour Paul de Mann*, Éditions Galilée, Paris, s. 122.

²³³ Tamże, s. 122-123. Na Ten samodekonstruujący się charakter tekstu zwraca uwagę Banasiak (por. B. Banasia, *Filozofia „końca filozofii*, dz. cyt., s. 171-172)

²³⁴ J. Derrida, *List do japońskiego przyjaciela*, tłum. M. Markowski, [w:] M. Markowski, *Efekt inskrypcji*, dz. cyt., s. 121.

„Poczucie bezpieczeństwa, z jakim komentarz traktuje identyczność tekstu ze sobą, ufność, z jaką wycina jego obrys, idą w parze ze spokojną pewnością, która przeskakuje przez tekst ku jego zakładanej treści, na stronę czystego znaczonego”²³⁵

Dekonstrukcja rozbija jedność tekstu metafizycznego, ponieważ domaga się tego sama otwartość życia. To ostatnie wytwarza się poza własnymi granicami, żyje w piśmie przechowującym je w rzekomo niezmiennej formie. Dekonstrukcja jest zaangażowana w tę bezgraniczną wytwórczość życia-pisma jako jego pamięć. Życie jako otwarte na tekst musi domagać się wytworzenia²³⁶. Otwarcie przestrzeni prapisma możliwe jest jedynie wewnątrz dekonstrukcji. Aby móc wysławić otwartość pisma, motywującą rozbicie jednorodności tekstu metafizycznego, Derrida musiał już dokonać owego rozbicia. Choć dekonstrukcja nie jest po prostu metodą zaaplikowaną po fakcie do uprzednio spójnych tekstów, Inny jako warunek dekonstrukcji wytwarza się w pamięci o nim. Jest on dostępny jedynie *ex post*. Nie może być przez dekonstrukcję uprzednio projektowany jako niezależny od jej strategii. Jeżeli możliwa jest dekonstrukcja jako zaangażowana w otwarte na pismo życie, to jedynie pod warunkiem, że śmierć już wkroczyła w wydane na własne zapomnienie życie. Dekonstrukcja jest pamiętaniem o wpisanym w życie zapomnieniu. Nieobecność jest wewnętrzna dla żywej obecności. Wszystkie imiona, jakie Derrida nadaje tej nieobecności są jedynie terazniejszymi imionami nieadekwatnie wskazującymi na niespamiętywalną, dostępną jedynie w śladzie, przeszłość.

Dekonstrukcja możliwa jest jedynie wewnątrz źródłowego, wytwórczego powtórzenia, o którym opowiada. Powtarza i wytwarza ona uprzednią wobec niej nierozstrzygalność. Podobnie jak pismo jest życiem poza sobą, tak dekonstrukcja jest zarazem lekturą i pisaniem tradycji filozoficznej. Derrida zaznacza: „Zasada, wedle której każde pojęcie otrzymuje dwa podobne znamiona – powtórzenie bez tożsamości – jedno wewnątrz, drugie na zewnątrz dekonstruowanego systemu, powinna umożliwić powstanie podwójnej lektury i podwójnego pisania (writing)”²³⁷

Jako pierwotnie podwojona, dekonstrukcja jest zarazem poprzedzającą pisanie lekturą oraz pisaniem poprzedzającym lekturę²³⁸. Jest rozpięta pomiędzy swoim własnym powtórzeniowym znaczeniem a powtórzeniem jako jej warunkiem. W heterologicznej

²³⁵ J. Derrida, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 217.

²³⁶ J. Derrida, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 216.

²³⁷ J. Derrida, *Dissemination*, tłum. B. Johnson, wyd. The Athlone Press, London 1981, s. 4. tłum. D. K.

²³⁸ Na ten podwójny charakter dekonstrukcji zwraca uwagę Derek Attridge w jednym ze swoich esejów. Por. D. Attridge, *The Place of Deconstruction : A Conversation with Jean-Michel Rabaté*, [w:] tenże, *Reading and Responsibility. Deconstruction's Traces*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010., s. 153.

wykładni dzieła Derridy za omawianą otwartość dekonstrukcji odpowiada nieuwarunkowany Inny. Inny wyprzedza dekonstrukcję, będąc możliwy jedynie wewnątrz niej. Inność Innego jest warunkiem i wymogiem dekonstrukcji. Inaczej niż w przypadku transcendentalizmu uznającego wtórność języka wobec życia transcendentalnego, w dekonstrukcji warunek możliwości nie tylko jest przez nią wydobywany, ale również oswajająco kształtowany. Dekonstrukcja musi bowiem wpisać Innego we własną aktywność. Jako taka dokonuje się ona apropracji nieoswajalnego Innego. Inny jest warunkiem możliwości i niemożliwości dekonstrukcji, dekonstrukcja zaś jest warunkiem możliwości i niemożliwości Innego. Dekonstrukcja, aby być możliwa jako dyscyplina zaangażowana w przestrzeń wieloznacznego pisma, musi uznać swój apropracyjny status kwestionując tym samym czystość swego własnego źródła. Niemożność uprawomocnienia dekonstrukcji jest jej własnym warunkiem. Ta podwójność określa hetero-autowykładnie dekonstrukcji. Dekonstrukcja, będąc świadoma zarazem nieuchronności oraz nieadekwatności jej apropracyjnej aktywności, winna poddawać w wątpliwość swój słownik oraz własną wykładnię. Nigdy nie może ona w prosty i bezpośredni sposób stanowić tematykacji tego, co jej własne. W konsekwencji warunek dekonstrukcji jest każdorazowo wystawiony poza jej obieg samoodniesienia. Jako poprzedzający dekonstrukcję, Inny domaga się od niej swojego wytworzenia. Dlatego też wszystkie możliwe określenia dekonstrukcji same poddają się dekonstrukcji. Z tego właśnie powodu Derrida w przywoływanym już „Liście do Japońskiego przyjaciela” uznaje, że „Wszelkie zdania typu «Dekonstrukcja jest X» lub «Dekonstrukcja nie jest X» tracą *a priori* na ważności, co oznacza ostatecznie, że są fałszywe”²³⁹. Ta podwójna niedefiniowalna przynależność dekonstrukcji motywowana jest ograniczeniem ontologii opartej na możliwości predykcji²⁴⁰. Dekonstrukcja nie jest dyscypliną w prosty sposób unieważniającą wszelką własną wykładnię, lecz biorącą własną wewnętrzną niejednoznaczność za ślad Innego, niepoddającego się ontologicznemu wyłożeniu. Dekonstrukcja jest możliwa w ramach własnej hetero-autowykładni. Ta niemożność jednoznacznego określenia dekonstrukcji definiuje właściwą jej wieloznaczność. Derrida zaznacza: „Jeżeli miałbym zaryzykować, niech Bóg mnie przed tym strzeże, jedną definicję dekonstrukcji, związłą, eliptyczną, ekonomiczną jak hasło, powiedziałbym bez zdania: (nie)więcej niż jeden język (*plus d'un langage*)”²⁴¹

²³⁹ J. Derrida, *List do Japońskiego przyjaciela*, [w:] M. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, dz. cyt., s. 121.

²⁴⁰ Tamże.

²⁴¹ J. Derrida, *Memories pour Paul de Mann*, dz. cyt., s. 38.

Derrida zgodnie z tezami wyrażanymi w „Liście do Japońskiego przyjaciela” uznaje tu, że dekonstrukcja nie może zostać określona za pomocą predykcji. Dlatego też proponowana przez Derridę definicja dekonstrukcji nie ma postaci zdania. Co więcej, Derrida używa wieloznacznego sformułowania „plus d’un” oznaczającego zarazem tyle, co „więcej, niż jeden”, oraz stanowiącego negację: „nie więcej niż jeden”. W pierwszym znaczeniu użyte przez Derridę sformułowanie wskazuje złożoność intra i inter językową. Zdarzenia nie sposób wysłowić jedynie za pomocą mnożenia różnych odczytań tekstów filozoficznych. Dekonstrukcyjna lektura nie jest zawężona jedynie do partykularnych, analizowanych przez Derridę dzieł. Derrida, dekonstruując filozofię Husserla, Levinasa czy Rousseau nie ogranicza się jedynie do komentowania tekstów tych filozofów. Czytając wymienionych filozofów, chce on powiedzieć coś o subiektywności, rozumie czy warunkach możliwości jako takich. Wszystkie z tych tematów są dla dekonstrukcji czymś więcej niż jednostkowymi fikcjami filozofów. Możliwość wykroczenia poza partykularny tekst otwierana jest jednak nie, jak działo się to w ramach tradycji filozoficznej, dzięki jego koherencji odnoszącej się do tożsamego referenta, lecz właśnie za sprawą jego wewnętrznego zróżnicowania²⁴². W interpretacji dekonstrukcyjnej teksty filozoficzne mogą mówić o czymś innym niż one same, ponieważ nie istnieje czysty, spójny i tożsamy ze sobą tekst²⁴³. Każdy filozoficzny tekst niesie ze sobą to wystawiające na Innego, wewnętrzne zróżnicowanie. Nieuwarunkowany, nieautonomiczny Inny już od zawsze żyje w tekstach filozofów. Dekonstrukcja jedynie pozwala wysłowić się temu nieuwarunkowaniu. Z tego samego powodu niemożliwy jest żaden absolutnie autonomiczny i czysty język odnoszący się do nieuwarunkowanego. Inny nie poddaje się wyrażeniu w żadnym spójnym piśmie. Stąd właśnie możliwość rozumienia sformułowania „plus d’un” jako negacji. Żaden język nie wyczerpuje inności Innego. Odczytania proponowane przez Derridę nie są jedynie przykładami uniwersalnego, absolutnie niezależnego od partykularnego języka pola nieuwarunkowanego. Ponieważ to ostatecznie samo jest zróżnicowane, można je wskazać tylko wewnątrz wielojęzyczności. Należy używać więcej niż jednego języka, nieustannie wytwarzając omawianą Inność. Dekonstrukcja jest warunkowana tym, co już uprzednio samo się dekonstruuje. Jako taka jest ona zawsze mnoga.

²⁴² Na ten aspekt myślenia dekonstrukcyjnego zwraca uwagę Paweł Dybel w jednej ze swoich najnowszych prac: „[...] Derrida utrzymuje, że wszystkie te powikłania w argumentacji ich autorów nie biorą się z popełnionych przez nich błędów, ale tkwią w aporetycznej naturze samych rzeczy, o których mówią lub przedstawiają w swoich pracach” (P. Dybel, *Lektury subwersywne, Filozoficzne eseje o literaturze i sztuce. Kant, Derrida, Lacan Freud i inni*, Universitas, Kraków 2022, s. 52)

²⁴³ Dekonstrukcja stanowi więc zakwestionowanie mimetyzmu co skrupulatnie odnotowuje w swoich pracach Anna Burzyńska (por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, dz. cyt., s. 142-153; A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, Polityka i Performatyka*, dz. cyt., s. 314-331)

Wspomniana wielojęzyczność określa empiryczno-transcendentalny status dekonstrukcji. Powtarzany przez dekonstrukcję Inny jako każdorazowo pojedynczy otwiera możliwość pomyślenia uniwersalności transcendentalnej. Z perspektywy czysto transcendentalnej teza taka mogłaby zostać uznana za paradoksalną i niemożliwą do utrzymania. Dla Husserla i Kanta transcendentalizm nie był do pogodzenia z żadną formą empiryzmu. Dekonstrukcja uznaje te wykładnie. Nie zmierza ona ku uzgodnieniu empiryzmu i transcendentalizmu. Nie znajduje dla nich wspólnej podstawy. Utrzymując nieuzgadnialność tego, co empiryczne i transcendentalne, bierze jednocześnie ową nieuzgadnialność za wydarzenie uprzednie w stosunku do czysto filozoficznych systematyzacji. W „Chorze” pisał Derrida:

Ta nieobecność podstawy, której nie można sprowadzić do nieobecnej podstawy albo do nieobecności jako podstawy, prowokuje i stawia opór wszelkim określeniom binarnym lub dialektycznym, wszelkiemu uporządkowaniu typu filozoficznego, powiedzmy ściślej – typu ontologicznego²⁴⁴

Heterologiczna, empiryczno-transcendentalna dekonstrukcja wymyka się filozoficznej autowykładni. Tak rozumiana dekonstrukcja nie będąc teorią uprawomocnioną w sensie transcendentalnym, nie popada w empiryczną naiwność. Zdaniem Derridy w celu uniknięcia właściwego empiryzmowi obiektywizmu „[...] należy mówić o śladzie źródłowym”²⁴⁵. Ślad jako wskazujący poza możliwą obecność, nie może być źródłowy w sensie transcendentalnym. Jeżeli przywoływana jest u Derridy źródłowość śladu, to właśnie w celu uniknięcia podporządkowania go dyskursowi transcendentalnemu roszczącemu sobie pretensje do wykładania i ujmowania jako uwarunkowanego wszystkiego, co empiryczne. Dlatego też Derrida zaznacza, że dekonstrukcja nie jest naiwnym przedtranscendentalnym empiryzmem. *„Myślenie tej historycznej opozycji filozofii i empiryzmu nie jest po prostu empiryczne i bez nadużycia i nieporozumienia nie można go w ten sposób zakwalifikować”*²⁴⁶. Ślad jako ulokowany w quasi-transcendentalnej przestrzeni przekraczając granicę możliwego uprawomocnienia, musi być wyrażany każdorazowo inaczej. Dekonstrukcja otwiera struktury transcendentalne ku nieprzewidzianej w ich ramach jednostkowości poddającej w wątpliwość i umożliwiającej metastruktury transcendentalne. Jednostkowość myślana heterologicznie nie jest podporządkowana żadnej transcendentalnej autonomii. Empiryzm transcendentalny

²⁴⁴ J. Derrida, *Χώρα / Chora*, dz. cyt., s. 33.

²⁴⁵ J. Derrida, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 94.

²⁴⁶ Tamże, s. 220.

pokazuje, że „każda opowieść jest naczyniem jakiejś innej”²⁴⁷. Jednostkowe nie jest już zamknięte w horyzoncie transcendentálním. Empiryczny Inny przebijają horyzont poznania, umożliwiając za każdym razem inne jego pomyślenie.

Empiryczno-transcendentálny sens sam jest w dekonstrukcji. Przedstawiona wyżej opowieść o dekonstrukcji jest zarazem opowieścią piszącego, skończonego podmiotu. Dekonstrukcja, opowiadając o podmiocie jako o swoim temacie jednocześnie, sama jest ustrukturyzowana jak podmiot dekonstrukcji. Hetero-autowykładnia dekonstrukcji jako zawsze mnogiego i jednego z wielu dyskursów jest już wykładnią skończonej, podlegającej hetero-autoafekcji podmiotowości. Przykład takiej podwojonej narracji o dekonstrukcji podmiotu i podmiocie dekonstrukcji stanowić może esej „Kres człowieka”. Sam tytuł wspomnianego eseju („Les fins de l’homme”²⁴⁸) wskazuje na właściwą podmiotowi wieloznaczność jego kresu. Podobnie jak dekonstrukcja, podmiot może wydarzyć się jedynie jako mnogi i nierozstrzygalny. Ponadto podmiot jednocześnie aktywnie wytwarza Innego oraz jest mu podporządkowany. Owa jednoczesna aktywność i bierność jest wpisana w tradycję filozoficzną.

W omawianym eseju Derrida gra na wieloznaczności słowa *la fin* oznaczającego zarówno koniec, jak i cel²⁴⁹. Ta jedność celu i kresu warunkuje możliwość ustanowienia podmiotu transcendentálnego. Ten ostatni nie jest oczywiście niczym zewnętrznym ontycznie w stosunku do empirycznego człowieka. Subiektywność transcendentálna nie jest innym niż człowiek bytem. Określa ona istotę subiektywności empirycznej. Aby jednak wydobyć ową własną człowiekowi istotę, niezbędna jest redukcja empiryczności człowieka. Należy zawiesić istnienie partykularnej ludzkiej jednostki. Psychologiczny wymiar egzystencji ludzkiej, jego biologiczne czy kulturowe usytuowanie są dla transcendentalizmu irrelewantne. Dzięki redukcji empiryczności, człowiek wpisany może zostać w teleologiczną wspólnotę, nadającą sens jego partykularnemu istnieniu. Wydobywające prawdę podmiotu zawieszenie jego partykularyzmu jest zarazem odesłaniem do przyszłości. Istota człowieka nie jest po prostu obecna, lecz dana jako możliwa do uobecnienia przyszłość. Spełnić może się ona w przyszłym świecie, gdzie partykularne działania i wytwory ludzkie w sposób jednoznaczny

²⁴⁷ J. Derrida, *Χώρα / Chora*, dz. cyt., s. 71.

²⁴⁸ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Les éditions de minuit, Paris 1972, s. 129-165.

²⁴⁹ Wspomniana dwuznaczność omawiana jest w wyczerpujący sposób przez Annę Burzyńską w kontekście literaturoznawczym (por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, dz. cyt., s. 179). Barbara Brzezińska omawia z kolei wspomnianą wieloznaczność od strony problematyki przekładu (por. B. Brzezińska, *Problematyka przekładu filozoficznego na przykładzie tłumaczeń Jacques’a Derridy w Polsce*, PWN, Warszawa 2018, s. 301)

i apodyktyczny podporządkowane zostaną rozumnej, czystej wspólnotcie. Derrida w wieloznacznym sformułowaniu pisze o tym uobecnienu prawdy człowieka, że „Jest to koniec/cel (la fin) człowieka skończonego”²⁵⁰. Przystwojenie istoty skończoności jest końcem i celem skończonego. Człowiek jako cel transcendentalnego dyskursu ustanawia się począwszy od swego końca. Jest on wpisany we własną eschatoteologię.

Owa wieloznaczość warunkuje skończoność ludzkiej podmiotowości. Subiektywność jest skończona nie z uwagi na własną niezdolność do wytworzenia przedmiotu naoczności i konieczności zdania się na receptywność zmysłową, lecz za sprawą przerastającej ją, odgraniczonej od niej i przypisanej jej obecności. Stosunek skończonego do tego, co mu własne, tj. do właściwej mu transcendentalnej formy obecności, jest stosunkiem do jego własnej śmierci²⁵¹. Podmiot odnosząc się do swoich własnych możliwości, przekracza swój partykularyzm, otwierając się ku własnej nieobecności. Odniesienie do samego siebie wykracza poza horyzont życia podmiotu. Wywłaszczająca śmierć podmiotu jest jednak ambiwalentna. Jedynie bowiem przez odgraniczenie empirycznej skończoności podmiotu możliwe jest jego własne nieskończone, pozaempiryczne życie. Podmiot jako już skończony wpisuje się w *telos* istot rozumnych, w transcendentalną wspólnotę, gdzie odkrywa harmonię współkonstytuujących obiektywny świat monad. Owa harmonia stanowiła dla transcendentalistów podstawę uprawomocnienia rzeczywistości ludzkiej. Dla Husserla począwszy od „Filozofii jako nauki ścisłej” aż po „Kryzys”, człowiek mógł w sposób absolutny nadawać sens swojej skończonej egzystencji, odnosząc swoją partykularną, ograniczoną aktywność ku nieskończonemu horyzontowi poznania. Wywłaszczająco-przyswajający koniec człowieka skończonego otwiera go ku nieskończoności transcendentalnej relacji do siebie jako istoty rozumnej. Dzięki własnej skończoności, dzięki własnej śmierci podmiot może żyć. Derrida pisze: „*Myśl o końcu/celu (la fin) człowieka jest zatem zawsze już zarządzona (prescrite) w metafizyce, w myśli prawdy człowieka*”²⁵².

²⁵⁰ « C'est la fin de l'homme fini », J. Derrida, *Les fins de l'homme*, [w:] tenże, *Marges de la philosophie*, dz. cyt., s. 144. Polski przekład zdaje się nie oddawać tkwiącej w sformułowaniu Derridy wieloznaczości zawierającej w sobie odniesienie do istoty człowieka, jego celu oraz końca. W polskim przekładzie czytamy bowiem: „*Jest to kres człowieka skończonego*” (J. Derrida, *Kres człowieka*, dz. cyt., s. 163)

²⁵¹ Interpretacja subiektywności jako pierwotnie odniesionej do swej własnej śmierci niewątpliwie zakorzeniona jest w Heideggerowskich rozważaniach bycia-ku-śmierci. Zakorzenie to szczególnie daje o sobie znać we wczesnych wykładach Derridy z lat 1964-1965 poświęconych Heideggerowi gdzie wykształca się sama dekonstrukcja. (por. J. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS –Ulm 1964-1965*, Galiée, Paris 2013, s. 214-215)

²⁵² J. Derrida, *Les fins de l'homme*, dz. cyt., s. 144. Polski przekład zapoznaje wskazany przez Derridę preskryptywny charakter eschatoteologii człowieka.

Omawiane otwarcie człowieka na jego kres umożliwia sformułowanie postulatów ponadsubiektywnej prawdy. Prawda ta, jako ustanawiana począwszy od stosunku człowieka do jego końca jako celu (lub celu jako końca) otwierana jest w sposób pozaontologiczny. Aby otworzyć pole transcendentálnych warunków możliwości, należy wywłaszczyć empirycznego człowieka. Koniec człowieka jest uprzedni i warunkujący w stosunku do ontologii²⁵³. Rządzi nim powinność wywłaszczenia, która, nie będąc możliwa do usprawiedliwienia w żadnej skończonej naoczności, określa zarazem skończoność człowieka. Na ów pozaontologiczny wymiar wskazywać ma użyty przez Derridę czasownik „*prescrire*”. Eschato-teleologiczny porządek końca człowieka nie ma deskryptywnego znaczenia, lecz preskryptywny. Znow, teza ta stoi w kontraście do fenomenologii transcendentálnej, dla której możliwa powinność człowieka uzasadniana była na podstawie obecnej struktury podmiotowości transcendentálnej. Wyprzedzający transcendentálny początek człowieka nie może już podporządkowywać się żadnemu transcendentálnemu kryterium.

To pierwotne, nieontologiczne odniesienie człowieka do jego kresu umożliwia ustanowienie obecności rzeczywistości jako korelatu przeżyć wielu podmiotów. Obecny świat musi dopuszczać nieobecność empirycznie pojętej subiektywności. Ta możliwość nieobecności podmiotu stanowiła oczywiście przedmiot analiz fenomenologicznych. Zawsze jednak to obecność podmiotu dla siebie była ostatecznym punktem odniesienia konstytucji. Pierwotność sfery własnego, na której opiera się możliwa obiektywizacja, stanowi dla transcendentálnizmu fenomenologicznego moment konieczny do uznania niewywłaszczonej powszechności.

Dekonstrukcja wykazuje jednak, że otwarcie własnego działa już na poziomie intrasubiektywnym. Konstytuująca aktywność podmiotu jest możliwa jedynie jako wpływające z poróżnienia wewnątrz obecnego podporządkowanie każdej partykularnej, skończonej naoczności otwartemu horyzontowi konstytucji. Zarazem wszystko, co przekracza obecność, jest tym, co już lub jeszcze nie jest obecne. Horyzontalne otwarcie ma ambiwalentny i niejednoznaczny charakter. Z jednej strony wypływa ono z rozbicia identyczności obecności, z drugiej zaś sama obecność możliwa jest jedynie wewnątrz horyzontu. Pierwotne rozbicie i wywłaszczenie subiektywności zostaje wpisane w ustanowiony na jego podstawie efekt. Obecność świadomości dla siebie jest już efektem tego zacierającego otwarcia. Dlatego też otwarcie i ustanowienie horyzontu, wedle dekonstrukcji, już przekracza każdą, dającą się

²⁵³ Idea tej ponadontologiczności pojawia się u Derridy bardzo wcześnie, bo już w roku 1961 w „*Introduction*” do „*O pochodzeniu Geometrii*” Husserla. Derrida nawiązuje tam do Platónskiej idei Dobra ponad bytem. (Derrida J., *Introduction*, [w:] E. Husserl, *L'origine de la Géométrie*, tłum. J. Derrida, Presses Universitaires de France, Paris 1962, s. 159)

pomyśleć skończoność. Prawda otwierana jest jako właściwa człowiekowi i kończąca jego skończoność preskrypcja. Ponieważ transcendentalne „My” myślane było w transcendentalizmie jako ustanowione na podstawie własnego, uprzednie w stosunku do owej wspólnoty, dekonstrukcyjne otwarcie podmiotu na jego koniec nie może mieć już być otwarciem ku ugruntowanej, antycypowalnej i harmonijnej wspólnocie. Podmiot otwiera się u źródła na absolutnie Innego. Stąd wypływa konieczność innego, dekonstrukcyjnego i nietranscendentalnego pomyślenia wspólnoty.

Dekonstrukcja odsłania, rządzącą filozofią transcendentalną, wieloznaczność relacji podmiotu do jego zewnątrz. W fenomenologii zewnątrz projektowane jest przez podmiot, który wyklada je na podstawie własnej możliwości przyswojenia. Jednak aby ta możliwość mogła być otwarta, podmiot musi uprzednio zostać wywłaszczony ze swojej empiryczności. Zanim oswoi on zewnątrz, uznając je za możliwy korelat jego aktów, owo zewnątrz niepokoi go w sposób, którego ten nie przewidział uprzednio. Moment poprzedzający, warunkujący obecność nie jest możliwy do unaocznienia. Dokonywane w ramach transcendentalizmu podporządkowanie zewnętrznosci władzy samoodniesienia zostaje odwrócone. Podmiot, aby być możliwy, musi już odnosić się do siebie w swoim Innym. Nigdy nie powraca on ku sobie w sposób absolutnie czysty. Dekonstrukcja problematyzuje idealistyczną, transcendentalną tezę o tożsamości warunków poznania i warunków konstytucji przedmiotu.

W istocie Derrida odsłania sytuację piszącego podmiotu dekonstrukcji. Z jednej strony podmiot, jako skończona, empiryczna jednostka jest wpisany w przekraczającą go prawdę. Inskrypcja ta jest śladem pierwotnej, przedontologicznej, preskryptywnej otwartości na zewnątrz, które nie może zostać wyłożone jako rezultat konstytutywnych władz podmiotu. Dekonstrukcja pokazuje, że z uwagi na przedontologiczne i preskryptywne znaczenie tej zewnętrznosci, jej wymykanie się uprawomocnieniu transcendentalnemu nie jest tymczasowe²⁵⁴. Subiektywność jest napisana jako odpowiedź na nieskończenie Innego. Jako taka jest ona bierna. Z drugiej zaś strony przestrzeń zewnętrznego wykladana z perspektywy przekraczanej skończoności podmiotu. Szczególnie istotna w tym kontekście jest problematyka egzemplaryczności empirycznego człowieka w badaniach transcendentalnych. Jednostkowy członek określonej wspólnoty narodowej, posługujący się językiem, którego idiom, słownik i reguły gramatyczne są zrozumiałe tylko dla pewnej społeczności, wyklada, pisze i ustanawia

²⁵⁴ Przychylam się zatem do stanowiska Burzyńskiej zgodnie z którym dekonstrukcja Derridańska nie ma na celu zaprzeczeniu czy wymazaniu kategorii człowieka, lecz służy zakwestionowaniu jego imperialnego charakteru (por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, dz. cyt., s. 172)

uniwersalność istoty ludzkiej jako takiej, podając w zastępstwie tej uniwersalności własny, najbardziej znany mu przykład. Inny jest antycypowany i napisany przez subiektywność. „My” transcendentalne jest dziełem skończonej narracji. Podmiot, będąc napisany przez Innego, pisze go w odpowiedzi. Jako skończony już zawsze był w dekonstrukcji, którą musi jeszcze napisać. Bierność podmiotu wobec wyprzedzającej go Inności warunkuje jego aktywność.

Relacja tak rozumianej, wywłaszczonej podmiotowości do samego dyskursu dekonstrukcyjnego jest podwójnie złożona. Nakładają się tu na siebie nierozstrzygalność ustanawiająca podmiot oraz nierozstrzygalność samej dekonstrukcji. Nigdy nie wiadomo, która z tych nierozstrzygalności jest pierwsza. Heterogeniczny, wywłaszczony charakter dekonstrukcji polega na tej niemożności odnalezienia początku. Z jednej strony podmiot wraz ze swoją nierozstrzygalnością odniesienia do Innego, którego jednocześnie kształtuje i powtarza, okazuje się powtórzeniem dekonstrukcji, z drugiej zaś dekonstrukcja może być interpretowana jako powtórzenie dekonstruującego się, nierozstrzygalnego podmiotu. Jednocześnie owa podwójna nierozstrzygalność odsłania ponadontologiczny i bardziej pierwotny niż ontologia wymiar preskryptywny. Nieskończony łańcuch odesłań i powtórzeń stawia piszący podmiot dekonstrukcji przed podwójnym wymogiem.

Z jednej strony nie można dopuszczać żadnej unifikującej i jednoznacznej wykładni Innego. Dekonstrukcja zobowiązana jest podtrzymywać niejednoznaczność Inności. Z drugiej zaś strony, ponieważ Inny wytwarza się każdorazowo w dekonstrukcji, niejednoznaczność i zewnętrżność Innego, musi być zabezpieczona przed ujednoznaczeniem i wpisaniem w domkniętą całość. Należy więc wyklądać i interpretować inność Innego. Dekonstrukcja musi wynaleźć sposób mówienia o powtórzeniowej wynalazczości poza ontologią, jednocześnie nie redukując nieprzewidywalności Innego. Ów sposób mówienia, nie zapewniając sobie tylko własnego języka, musiałby nadal wywłaszczać zasoby tradycji filozoficznej. Gdzie jeszcze znaleźć można wspomniane zasoby pozwalające na określenie tej podwójnej powinności? Czy to podwojone wywłaszczanie może jeszcze, ponad dekonstruowaną tradycją filozoficzną, uzyskiwać jakkolwiek dający się choćby w przybliżeniu określić sens?

Aby odpowiedzieć na wspomniane pytania, należy raz jeszcze powrócić ku krytycznemu znaczeniu transcendentalizmu. Dekonstrukcja pozwala bowiem na nowo postawić pytanie nie tylko o możliwość struktur transcendentalnych²⁵⁵, lecz przede wszystkim

²⁵⁵ Właśnie taką, skupioną na zagadnieniu „strukturalności struktury” wykładnie dekonstrukcji proponuje Gasche. Autor „The Tain of the Mirror” interpretuje dekonstrukcję w oparciu o koncepcję infrastruktury. Infrastruktury, zdaniem Gasche, są odpowiednikami transcendentalnych warunków możliwości. Mają one charakter

o samo zadanie krytyki transcendentalnej zmierzającej do odsłonięcia nieuwarunkowanej, autonomicznej podmiotowości jako odróżnionej od Innego. Zdaje ona sprawę z nie tylko z rezultatów dociekań transcendentalnych, lecz również z jego motywacji i celu. Wyjaśnia możliwości i ograniczenia filozofii transcendentalnej. Rację ma zatem Gaudin, kiedy pisze, że dekonstrukcja jako dyscyplina motywowana wiernością wobec motywu transcendentalnego, pytając o „prawo prawa” stanowi wzmocnienie Kantowskiego pytania *quid juris*²⁵⁶.

Transcendentalny dyskurs z góry uznaje, że należy podporządkować prawu to, co empiryczne, przygodne i jednostkowe. Owo wyniesienie prawa możliwe jest za sprawą decyzji uprzywilejowującej autonomiczną podmiotowość. Ta ostatnia jest celem i warunkiem możliwości krytyki. Wraz z dotarciem do samodzielnego podmiotu można ugruntować wspólnotę wolnych, suwerennych, ponadświatowych podmiotów. Sam krytyczny gest odróżniający przestrzeń prawa od faktów miał zostać usprawiedliwiony *ex post* w ramach krytyki. Podmiot transcendentalny określa krytykę jako z góry domknietą. Krytyka transcendentalna kończy się tam, gdzie zaczyna się suwerenność podmiotu. Spełnienie krytyki oznacza jej koniec. Podobnie jak znak, sama krytyka była jedynie środkiem służącym dotarciu do absolutnej obecności dla siebie podmiotu. Transcendentalna krytyka opiera się na uzgodnieniu jej wymiaru prospektywnego z retrospektywnym. Antycypuje ona swój własny warunek, uznając zarazem, że ten ostatni jest niezanieczyszczoną, uprzednio obecną i możliwą do przyswojenia podstawą. Dekonstrukcja wykazuje jednak konstytutywną rolę rzekomo przejrzystego pośrednictwa krytyki. Transcendentalna autonomia podmiotu nigdy nie jest absolutna. Subiektywność, aby ustanowić własną samodzielność, potrzebuje tego, co w ramach krytyki odgraniczane. Jak zauważa przytaczany już Gaudin, w dekonstrukcji „zakwestionowana zostaje sama możliwość możliwości [...]”²⁵⁷

nieregionalny i warunkujący w przeciwieństwie jednak do możliwej do domknięcia i jednoznacznego ujęcia struktury transcendentalnej, infrastruktury nie dają się uchwycić. Pełnią one role nieredukowalnej złożoności, która umożliwiając metafizykę sama nie jest możliwa do pomyślenia w jej ramach. Nie dają się więc wpisać w binarne opozycje rządzące filozoficzną tradycją. Nie są więc, przynajmniej wedle deklaracji samego Gasche, one ani niczym empirycznym, ani transcendentalnym. Jako takie infrastruktury odpowiadać mają za empiryczno-transcendentalny charakter dekonstrukcji. Proponowana przez Gasche interpretacja dekonstrukcji zdaje się jednak nadto stabilizować samą dekonstrukcję. Choć Gasche zaznacza, że infrastruktury winny być myślane zawsze na nowo oraz, że przekraczają one rozróżnienie na genezę i strukturę, ostatecznie zdaje się utrzymywać ich strukturalny charakter. W konsekwencji sam wywłaszczający charakter dekonstrukcji zdaje się niewystarczająco podkreślony w ramach interpretacji Gasche. Autor „The Tain of the Mirror” pomimo usilnych prób, popada więc ostatecznie w transcendentalistyczne myślenie o dekonstrukcji. Wspomniane problemy dostrzegane były między innymi w: M. Markowski, *Efekt inskrypcji*, dz. cyt., s. 148; J. Kates, *Essential History*, dz. cyt., s. 21-22.

²⁵⁶ C. Gaudin, *Zamknięcie tradycji filozoficznej: Derrida, eksplorator marginesów*, tłum. K. Matuszewski, [w:] *Derridiana*, red. B. Banasiak, s. 78.

²⁵⁷ C. Gaudin, *Zamknięcie tradycji filozoficznej*, dz. cyt., s. 92

Ponieważ pole warunków możliwości wyznacza świat jako przestrzeń możliwą do oswojenia, wskazywana przez Derridę, pozatranscendentalna inność Innego nie jest możliwa do ujęcia ani jako transcendentalna podstawa, ani jako zależny od owej podstawy poziom światowy²⁵⁸. Jest tym, co niemożliwe, nieprzewidziane w ramach transcendentalnych dywagacji. Zarazem jednak ową konstytutywną dla przestrzeni możliwości podmiotu niemożliwość można wskazać jedynie z wewnątrz przestrzeni własnego. Musi się ona już mieścić wewnątrz przestrzeni krytycznego odróżnienia. Krytyka jest tyleż konieczna (ponieważ stanowi warunek pomyślenia inności Innego), co niemożliwa do usprawiedliwienia (z uwagi na fakt, że to, co własne podmiotowi nigdy nie może zostać w sposób czysty ugruntowane)²⁵⁹. Odtąd wyróżnienie podmiotu jako źródła prawa jest kwestią decyzji, której nie sposób już usprawiedliwić w ramach badania podstaw poznania. Ta niemożność uprawomocnienia pytania o prawomocność określa teraz sam decyzyjny charakter podmiotu. Heterologia jest przebudzeniem krytyki poza jej własną podmiotową i autonomiczną formą. Gest krytycznego odróżnienia podstawy jest pozbawiony ontologicznego gruntu.

Radykalizowana przez dekonstrukcję krytyka okazuje się nie tyle zadaniem odróżnienia nieporóżnionej podstawy, ile wydarzeniem empiryczno-transcendentalnego zróżnicowania podmiotu²⁶⁰. Różnica transcendentalna nie odgranicza już podmiotu od opanowanego zewnątrz, ale z góry przecina go i rozbija. Jego empirycznym bytem nie rządzi już czystość transcendentalna. Przeciwnie, instancja wyróżniona przez krytykę jako jej warunek i cel zawsze już potrzebując wykluczanego empirycznego, ustanawiana jest z opóźnieniem, zacierając własny brak samowystarczalności. Transcendentalny metapoziom warunków możliwości musi być każdorazowo podtrzymywany w niestabilnym polu empirycznego. Tak pojęta krytyka nie

²⁵⁸ Jak zauważa Markowski „płaszczyzna po której porusza się dekonstrukcja” jest: „Nie tyle poza, co przed opozycjami, które nie są podstawami. Tam, gdzie opozycje nie tylko nie przechodzą w stan pojednania, nie tylko trwają w nierozstrzygalnym sporze, lecz gdzie ich spór zostaje umożliwiony (choć nigdy nie zażegnany). Tam, gdzie dla systematycznego strukturalizmu (i fenomenologii) otwierają się zarówno ogólne warunki możliwości, jak też niemożliwości. Gdzie otwarcie jest jednocześnie zamknięciem i gdzie to, co nigdy nie jest, otwiera ogólną przestrzeń możliwości dla tego, co jest” (M. Markowski, *Efekt inskrypcji*, dz. cyt., s. 107)

²⁵⁹ Jak zauważa Maxime Doyon dekonstrukcja może być interpretowana jako stanowisko motywowane z jednej strony apropiracją filozofii transcendentalnej, z drugiej zakwestionowaniem jej założeń. (por. M. Doyon, *The Transcendental Claim of Deconstruction*, [w:] Z. Direk, L. Lawlor (red), *Companion to Derrida*, Wiley Blackwell, Chichester 2014, s. 132-149). Autor artykułu wyklada owo napięcie jako różnicę między ultra a quasi transcendentalnymi wątkami dekonstrukcji. W moim przekonaniu ową wieloznaczność ująć można za pomocą wieloznacznej formuły krytyki krytyki. Do wspomnianej ambiwelencji powrócę również omawiając charakterystyczne dla późnego Derridy zwroty „być może” oraz „jak gdyby”.

²⁶⁰ Na ów krytyczno-empiryczny charakter Derridiańskiej dekonstrukcji zwraca uwagę Burzyńska (por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka, performatyka*, dz. cyt., s. 533; por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, dz. cyt., s. 414; 420-423). Autorka wyróżnia dwa możliwe sposoby rozumienia słowa „krytyczny” w dekonstrukcji. Po pierwsze, oznacza ono „poddające krytyce”, po drugie, krytyczność rozumiana może być jako wprowadzenie w stan kryzysu. Do owej dwuznaczności odnosił się będę w toku wywodu.

jest już drogą ku obecnemu w swojej samoświadomości podmiotowi. Staje się za to kondycją powtórzonej subiektywności. Ponieważ podmiot odniesiony ku Innemu ustanawia się zarazem jako wyniesienie własnego prawa ponad swoją empiryczność oraz jako pierwotne, wywłaszczające zakwestionowanie takiego wyniesienia, jego krytyczna kondycja sama jest powtórzona. Subiektywność usytuowana w różnicy i od źródła powtórzona możliwa jest jako ultrakrytyczna. Przekracza ona swoją partykularność, kwestionując jednocześnie możliwość owego przekroczenia. Powtórzeniowa wykładnia subiektywności usytuowanej w odpowiedzi Innemu jako krytyka krytyki oznacza więc, że partykularny, jednostkowy i zakwestionowany podmiot funkcjonuje w zastępstwie własnej, czystej formy obecności. To powtarzające zastępstwo nie jest już ugruntowane w transcendentálnych metastrukturach. Subiektywność nie może go opanować, ponieważ nie jest ona już źródłem zakwestionowania. Owo ultrakrytyczne zakwestionowanie wyznacza konieczność odpowiedzi bez możliwości uobecnienia jakiegokolwiek dostępnej podstawy. Podmiot musi mówić i produkować uniwersalne narracje w sytuacji radykalnej niepewności, ciągłej tymczasowości, stale podtrzymywanej krytycznej decyzji. Niemożliwe jest domknięcie języka w obecności dla siebie subiektywności. Podmiot ustanawia się jako mówiący więcej niż jednym językiem ze względu na skończoność własnych władz.

Krytykę krytyki rozumianą jako kondycja podmiotu ująć można również od strony temporalnej. O ile dla transcendentalistów aspekt retrospektywny, związany z przywracaniem, odnajdywaniem, przyswajaniem właściwej kondycji podmiotu, był spójny z aspektem antycypacji owego podmiotu jako warunku możliwości poznania, wedle Derridy owe dwa aspekty stanowiąc konieczne momenty pola transcendentalnego, nie są możliwe do uzgodnienia. Choć podmiot transcendentalny jest wykładany jako przyswojenie tego, co już uprzednio założone, owa uprzedniość nie jest zabezpieczoną, stale obecną podstawą, lecz wytwarzana jest w zmieniającym się kontekście odczytania pisma.

Zgodnie z nierozstrzygalnym, powtórzeniowym sensem hetero-autowykładni dekonstrukcji krytyka krytyki określa również jej kondycję²⁶¹. Na pozór stwierdzenie to stoi w kontraście do deklaracji autora „O gramatologii”. Derrida bowiem przynajmniej dwukrotnie

²⁶¹ Ujęcie dekonstrukcji jako krytyki krytyki pojawia się między innymi w książce Simon Crithley, *The Ethics of Deconstruction*, dz. cyt., oraz w pracy R. Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 2002. Żaden jednak ze znanych mi autorów nie wyklada krytyki krytyki w sposób proponowany w niniejszej pracy. Przede wszystkim, w żadnej ze znanych mi prac nie spotkałem się z uznaniem, że samą dekonstrukcyjną koncepcję skończoności podmiotu uznać można za określaną poprzez jej krytyczną kondycję. Crithley i Lawlor analizują głównie poziom tekstualny dekonstrukcji nie podnosząc kwestii powtórzenia w dekonstrukcji krytycznego charakteru podmiotu.

protestował przeciwko określeniu dekonstrukcji mianem krytyki. W słynnym „Liście do Japońskiego przyjaciela” uznaje on, że: „Dekonstrukcja nie jest też krytyką w sensie ogólnym lub sensie kantowskim. Sama instancja *krinein* lub *krisis* (oznaczająca decyzję, wybór, sąd, rozróżnienie), zresztą również cała aparatura krytyki transcendentalnej, stanowi jeden z istotnych „tematów” lub „przedmiotów” dekonstrukcji”²⁶²

W „Widmach Marksa” zaznacza on natomiast, że dekonstrukcja „[...] nie jest krytyką krytyki zgodnie z typowym podwojeniem niemieckiej ideologii post-Kantowskiej”²⁶³. Wszystkie z tych uwag dotyczą możliwości wpisania dekonstrukcji w kwestionowany przez nią dyskurs transcendentalny²⁶⁴. Proponowana wykładnia dekonstrukcji jako krytyki krytyki myślna jest jednak począwszy od wywłaszczającego powtórzenia dekonstrukcji. To nie transcendentalizm stanowi matrycę, do której zredukować można dekonstrukcję, lecz powtórzona i powtarzająca dekonstrukcja umożliwia nowe pomyślenie transcendentalizmu jako wpisanego w ultrakrytyczną otwartość ku Innemu. Dekonstrukcja możliwa jest jako przekroczenie transcendentalizmu zapowiadane u jego źródła. Moment *krinein* uzyskuje w dekonstrukcji dwa znamiona, jedno wewnątrz dekonstruowanego systemu, drugie na zewnątrz niego. W pierwszym przypadku dekonstrukcja wzmacnia krytyczność myśli krytycznej. Krytyka nie jest jedynie metodą i momentem dojścia do nieuwarunkowanego, lecz jego niespokojnym wydarzeniem. Inne wydarza się, wstrząsając tożsamością subiektywności. Odróżniając pole epistemiczne od epistemologicznego, za sprawą refleksyjnego zwrócenia się podmiotu ku sobie, transcendentalizm myślał już możliwość przyjęcia Innego. Z uwagi jednak na fakt, że krytyka ta zatrzymywała się przed zakwestionowaniem umożliwiającej ją redukcji Innego do obecności, nadal ona pozostawała w obrębie metafizyki obecności. Dlatego też dekonstrukcja jako krytyka krytyki musi być zakwestionowaniem antycypowanego przez transcendentalizm, źródła krytyki. Jak zauważa Crithley: „Derridiańska dekonstrukcja przedstawia się zatem jako jednocześnie kontynuacja krytycznej tradycji oraz zerwanie z tą tradycją; dekonstrukcja jest *krytyką krytyki lub kryzysem kryzysu*”²⁶⁵. Dekonstrukcja jest zakwestionowaniem krytyki spoza jej granic. Dekonstrukcyjna iteracja krytyki wyprowadza ją

²⁶² J. Derrida, *List do japońskiego przyjaciela*, dz. cyt., s.92.

²⁶³ J. Derrida, *Widma Marksa*, dz. cyt., s. 259.

²⁶⁴ Komentując przytoczone fragmenty, Norris uznaje, że dekonstrukcja cofa się przed wyłożeniem własnej kondycji jako krytyki ze względu na możliwe ujęcie krytyki jako polemiki. Derrida jednak, zdaniem Norrisa nie jest polemistą (Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, dz. cyt., s. 72) Ta ostatnia, słuszna skądinąd uwaga przysyłania jednak głębsze powody oporu Derridy wobec uznania przez Derridę dekonstrukcji za krytykę. Derrida nie chce ujmować dekonstrukcji jako krytyki przede wszystkim dlatego, że ta ostatnia jest w jego oczach nadal zbyt silnie wpisana w paradygmat metafizyki obecności.

²⁶⁵ S. Crithley, *The Ethics of Deconstruction*, dz. cyt., s. 149.

z jej transcendentalnego horyzontu. Zewnątrz krytyki określane jest jeszcze mianem tego, co otwiera właśnie z uwagi na absolutną pozahoryzontalność Innego. Powtórzeniowa formuła krytyki jest afirmacją i poddaniem w wątpliwość krytyczno-transcendentalnego programu.

Jako oparta na afirmatywno-kwestionującej nierozstrzygalności dekonstrukcja przyswaja język transcendentalny, aby otworzyć go na odgraniczane zewnątrz. Przystwojenie to jest wywłaszczeniem transcendentalizmu z jego własnej krytyki ugruntowującej samowystarczalność filozofii transcendentalnej. Derrida naśladuje gesty stanowiska transcendentalnego, rozsadzając je. Nierozstrzygalność krytyki krytyki warunkuje eks-apropriacyjne znaczenie przekroczenia transcendentalizmu. Wskazuje ona również na otwartość dekonstrukcji. Aby możliwe było sformułowanie dekonstrukcji, ta ostatnia musi zrywać z dyskursem transcendentalnym, w którym jest zakorzeniona. Dekonstrukcja jest krytyką krytyki, ponieważ kwestionuje ona swój własny punkt wyjścia. Nie jest ona już kierowana zadaniem uzasadnienia własnego warunku, lecz, przeciwnie, poddaje w wątpliwość własny, transcendentalny słownik. Ten ambiwalentny status oddawany jest za pomocą przytaczanych już wielokrotnie sformułowań o warunkach możliwości i niemożliwości.

Jako kwestionująca swoje własne źródło, dekonstrukcja jest zarazem lekturą i pisaniem Innego. Podziela ona nieadekwatność wszelkiej myśli w stosunku do Innego, o którą oskarża tradycję filozoficzną. Wewnętrzna nierozstrzygalność dekonstrukcji nie polega na unikaniu rozstrzygnięcia. Przeciwnie, zakwestionowanie filozofii podstaw wydobywające jej preskryptywny początek wykazuje konieczność decyzji pomimo braku podstaw. Nawiązując do jednego ze znaczeń greckiego *krinein* uznać można, że dekonstrukcja jako krytyka krytyki jest krytyką rozstrzygalności. Wskazuje ona na konieczność rozstrzygnięcia poza możliwą rozstrzygalnością²⁶⁶. Preskryptywne i pozaontologiczne znaczenie końca człowieka wskazywało na konieczność decydowania przy braku podstaw. Hetero-autowykładnia dekonstrukcji jest rozstrzygnięciem każdorazowo przekraczającym i podważającym granice rozstrzygalności.

Celowo wieloznaczna formuła krytyki krytyki wskazuje na wszystkie z trzech wymienionych momentów hetero-autowykładni dekonstrukcji. Pozwala ona na interpretację zarówno warunku możliwości jak i niemożliwości dekonstrukcji w postaci piszącego podmiotu, myśli transcendentalnej w dekonstrukcyjnej wykładni oraz samej dekonstrukcji.

²⁶⁶ Tę konieczność rozstrzygnięcia poza rozstrzygalnością omawia w erudycyjny sposób Piotr Sadzik. Por. P. Sadzik, „Tylko niemożliwe może nadejść”. *Poli(e)tyczność dekonstrukcji*, [w:] red. A. Bielik-Robson, P. Sadzik, *Widma Derridy*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2018.

Aby odpowiedzieć na pytanie o pozatranscendentalność dekonstrukcji, należy raz jeszcze powrócić do dekonstrukcyjnej wykładni myśli krytycznej.

Wspomniana wykładnia sformułowana zostanie w lekturze wczesnych tekstów Derridy, w szczególności „Introduction” do Husserlowskiego „O pochodzeniu geometrii” oraz „Głosu i fenomenu”. Wykażę, że dekonstrukcja wykształca się jako rygorystyczne przemyślenie transcendentalnych motów filozofii Husserlowskiej. Tematy odpowiedzialności oraz Innego, kojarzone zwykle z późną twórczością Derridy, anonsowane są już na samym początku jego drogi myślowej. Zaproponowana interpretacja pozwoli spojrzeć na dekonstrukcję jako na stanowisko, które nie tylko wykazuje językowy, nieugruntowany charakter pola warunków możliwości, ale również tłumaczy motywy i cel krytyki transcendentalnej spoza jej aparatu pojęciowego. Wykażę więc, że za projektem dekonstrukcyjnym od początku tkwiła w sposób utajony i niejawnym specyficzna wykładnia wspólnotowego, etycznego znaczenia filozofii krytycznej²⁶⁷. Wykładnia ta stanowić będzie rozwinięcie ultrakrytycznego charakteru dekonstrukcji.

2.2. Derridiańska interpretacja fenomenologii

Dekonstrukcja jako stanowisko heterologiczne wykształca się w analizach transcendentalno-krytycznej koncepcji Husserla. Zdaniem Derridy fenomenologia Husserlowska rozdarła jest między dwie wzajemnie heterogeniczne strony. Pierwsza z nich, powielająca założenia charakterystyczne dla tradycji metafizycznej, podporządkowuje fenomenologię prymatowi obecności i relacji poznawczej. Świadectwem tego podporządkowania jest zasada zasad otwierająca deskryptywny program fenomenologii. Uprzywilejowanie obecności warunkuje również sens koncepcji konstytucji proponowanej w transcendentalnej fenomenologii. Zgodnie z rozstrzygnięciami Husserla, konstytucja

²⁶⁷ Wbrew więc interpretacjom zgodnie z którymi w latach 80. i 90. u Derridy następuje „zwrot etyczny”, stoję na stanowisku, że dekonstrukcja od początku ma charakter namysłu etycznego. Jednym z komentatorów opowiadających się za „zwrotem etycznym” w myśli Derridy jest Kruszelnicki (por. M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, dz. cyt., s. 347-349). Autor słusznie dostrzega, że tematy etyczne u wczesnego Derridy miały znaczenie drugoplanowe. Dopiero późne dzieła autora „O gramatologii” stanowią rozwinięcie etyczno-politycznych konsekwencji dekonstrukcji. Z faktu jednak, że zagadnienia moralności nie były przez wczesnego Derridę podejmowane wprost i wyczerpująco, nie wypływa nieistotność tych wątków dla wczesnej dekonstrukcji. To przecież właśnie dekonstrukcja pokazuje, że wątki marginalizowane, utajone w tekście przewodzą temu co wprost wydobywane jest na światło dzienne. Prapismo jest właśnie możliwością wydobywania za pomocą innego kontekstu i języka, *ex post* znaczeń nieprzewidywanych u źródła. W dalszych partiach pracy pokażę, że jedynie zakorzeniając język wczesnej dekonstrukcji w późnych tekstach Derridy oraz w kontekście etyki Levinasowskiej, możliwe jest wyłożenie transgresyjnego potencjału wczesnej dekonstrukcji.

zogniskowana jest w źródłowej naoczności. Źródłowość umożliwia ustanowienie transcendencji. Wszystko, co przekracza świadomość, jest albo potencjalnie możliwe do przyswojenia w strukturach świadomości, albo, jak w przypadku innych podmiotów, stanowi analogon tego, co moje. Wspomniane struktury świadomości stanowią ostateczną podstawę konstytucji świata zewnętrznego. Druga zaś strona spuścizny Husserla to strona krytyczna, zorientowana wokół tematów prezentacji, nieadekwatności czy otwarcia obecności. Wskazuje ona na niewystarczalność prostej i nieporóżnionej obecności. Fenomenologia otwiera się na tematy nieobecności i inności. Rozumiana jest ona w tym przypadku jako dyscyplina uzasadniająca możliwości i granice obecnego. Według prezentowanej przez Husserla wykładni fenomenologii transcendentalnej wspomniane dwa aspekty nie są względem siebie heterogeniczne z uwagi na fakt, że obecność jako żywe centrum świadomości umożliwia pomyślenie nieobecności²⁶⁸. Inne nie wymykając się sensotwórczej aktywności subiektywności, nigdy nie może być inne absolutnie. Fenomenologia jako stanowisko transcendentalne uznaje, że możliwy, sensowny transcendens jest pierwotnie odniesiony do samoobecnej podmiotowości. Autowykładnia fenomenologii transcendentalnej jako jednoznacznie ugruntowanej filozofii może być spójna i domknięta za sprawą uznania pierwszeństwa obecności wobec nieobecnego. Uchwycić bowiem warunki możliwości obecności, to odnaleźć w samokonstytuującym się podmiocie obecność niezależną od niczego na zewnątrz niej. W ten sposób fenomenologia transcendentalna wpisuje się w długą tradycję metafizyki obecności. Jak komentuje Łaciak u Husserla: „Ostatecznie intencja metafizyczna bierze górę nad krytyczną”²⁶⁹

Dekonstrukcyjne odczytania fenomenologii transcendentalnej wykazywać będą zaś, że pozaobecnościowa strona dzieła Husserla wyprzedza i otwiera obecnościową stronę metafizyczną²⁷⁰. Wedle dekonstrukcjonisty, przywrócenie pełni obecności metafizycznego życia nie może się powieść z uwagi na charakter owego życia. Taka interpretacja pociągac

²⁶⁸ W pracy o problemie anonimowości u Husserla Łaciak referuje pogląd Tugendhata o dwóch motywach fenomenologii Husserlowskiej: krytycznym i dogmatycznym. Pierwszy zbieżny jest z Kantowską drogą redukcji transcendentalnej i zmierza ku ostatecznemu ugruntowaniu prawomocności poznania w sposób regulatywny. Drugi natomiast polega na odkryciu sfery absolutnego residuum w postaci czystej świadomości i jest związany z kartezjańskim charakterem fenomenologii (P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, dz. cyt., s. 91-93). Łaciak zwraca uwagę, że w fenomenologii oba te motywy uzupełniają się (Tamże, s. 98-99). Stanowisko Derrida wydaje się bliskie tezie Tugendhata. Derrida idzie jednak dalej. Zdaniem autora „Głosu i fenomenu” Pomyśleć motyw krytyczny jako wykraczający poza kartezjański dogmatyzm świadomości, to zdekonstruować fenomenologię jako dyscyplinę transcendentalną. Derrida wyostrza więc tę tezę i wyciąga z niej radykalne konsekwencje.

²⁶⁹ P. Łaciak, *Wczesny Derrida*, dz. cyt., s. 46

²⁷⁰ Zdaniem Łaciaka wczesny Derrida zmierza ku radykalizacji „krytycznej intencji” filozofii Husserla (P. Łaciak, *Jacques’a Derrida dehumanizacja fenomenologii*, *Principia* 24-25 (1999), s. 41)

będzie za sobą zakwestionowanie transcendentnej ambicji ku restauracji rygorystycznej i ugruntowanej filozofii. Derridiańska interpretacja Husserla pokazywać będzie więc, że poza tym, co mogło być przez samą fenomenologię przemyślane na podstawie autoreferencyjnej bliskości podmiotu wobec samego siebie, możliwa jest inna filozofia Husserla zaznaczająca niedające się nazwać i nieredukowalne do metafizyki zewnątrz. Derrida, jak zauważa Caputo, chce wyzwolić Husserla od niego samego ku „najgłębszym tendencjom jego filozofii”²⁷¹. Filozofia fenomenologiczna naznaczona jest nadmiarem nieprzyswojonym przez Husserla w prezentowanej przez niego, całościowej wykładni fenomenologii. Gesty dokonywane przez Husserla, aby ugruntować czystą obecność dla siebie w dyskursie filozoficznym, poddają ową obecność w wątpliwość. O ile metafizyczne uprzywilejowanie obecnego pozwalało uzgodnić ze sobą dwie strony dzieła Husserla, rozpoznawany przez Derridę naddatek niemożliwy do zredukowania do obecności, wskazuje, przeciwnie, że fenomenologia nie jest i nie może być spójną, domkniętą i jednoznaczną całością myślową. Filozofia Husserla jest już, poza własnymi możliwościami przyswojenia swojego dzieła przez jej autora, dekonstruującą się myślą.

Wpisaną w fenomenologię dekonstrukcję rozpoznać można zarówno na polu prerefleksyjnej konstytucji podmiotu, jak i dyskursu fenomenologicznego. Odnosząc się do siebie, podmiot wykracza poza własną obecność. Refleksyjny model podmiotowości poprzedzany jest przez językową reprezentację. Podmiot transcendentny jest dziełem pisma. Teoria Husserla jest zatem podporządkowana motywom, które sam jej autor chciał wykluczyć z jej obrębu. Jest ona drenowana przez niedającą się opanować w metafizycznej pojęciowości różnicę między źródłem a tym, co wtórne. Przedsięwzięcie zabezpieczenia jednoznacznego, transdziejowego, odpornego na nieporozumienia sensu, jest, wedle Derridy niemożliwe do ostatecznego ugruntowania. Zaznaczana heterogeniczność filozofii Husserlowskiej może zostać wyjaśniona na podstawie heterologicznej tezy o primacie absolutnie Innego wobec poznania. Fenomenologia Husserlowska jest wewnętrznie nietożsama, ponieważ stanowi ona zawsze nieadekwatną, spóźnioną i otwartą odpowiedź na niezapowiedzianego, absolutnie Innego. Z tej perspektywy obecność jawi się jako wtórny i ograniczony moment podporządkowanym wydarzeniu się inności.

Od powodzenia przedsięwzięcia demontażu z pozoru domkniętej całości myśli fenomenologicznej zależy możliwość pozatranscendentalnej heterologii. Inny słowy,

²⁷¹ J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 120. Wbrew jednak interpretacji Caputo wspomnianych tendencji upatrywać należy raczej we wzmocnieniu krytycznego charakteru transcendentalizmu, nie zaś w otwarciu nieskrępowanej, pozaobecnościowej gry znaków.

dekonstrukcja wskazuje, że inność Innego już wydarza się w odczytywanej przez dekonstrukcję fenomenologii transcendentalnej. Dzieło Husserla poprzez własną niejednoznaczność jest domknięciem metafizyki obecności i otwarciem heterologii. Gdyby transcendentalna fenomenologia była, jak chciał jej twórca, dyscypliną absolutnie przejrzystą i ugruntowaną, heterologia nie byłaby możliwa. Ze względu na ściśle powiązanie między dekonstrukcją a fenomenologią transcendentalną, poświęconych Husserlowi tekstów Derridy nie można traktować ani jako polemiki²⁷², ani jako transcendentalnie pojętej krytyki decydującej o prawomocności koncepcji fenomenologicznej. Dekonstrukcja, wydobywając z fenomenologii wątki nierozpoznane przez samego Husserla, jest udzielaniem głosu innej, pozametafizycznej stronie fenomenologii. Jest ona wpisana w dyskurs fenomenologiczny. Z perspektywy późnych rozważań Derridy dwa aspekty owej redefinicji są szczególnie istotne.

Po pierwsze, tak rozumiana dekonstrukcja stanowi redefinicję sposobu ujmowania ludzkiej wytwórczości. Derrida, waloryzując wątki związane z pismem wskazuje na momenty przekraczające apropiacyjne możliwości subiektywności. Pismo pozwala na wypreparowanie przedpismenej, nieuwarunkowanej i suwerennej podmiotowości jako podstawy poznania. Wbrew fenomenologowi, myślącemu podmiot jako panujący nad własną, sensotwórczą aktywnością, Derrida pokazuje, że zanim fenomenologia będzie mogła ugruntować i uzasadnić własne postępowanie, owo postępowanie w sposób bezpodstawny oraz poza intencjami podmiotu, stanowi o wytworzeniu podstawy. Derrida uznaje więc, że fenomenologia zbudowana jest na dyskursywnej praktyce, której owa tradycja nigdy nie jest w stanie ostatecznie ująć ani wyczerpać. Podmiot dekonstrukcji nie panuje nad, rozgrywającą się poza jego intencjami, grą ponownych odczytań, reapropriacji i zmian kontekstu. Innymi słowy, niezamierzone przez autora konsekwencje jego aktywności nie są możliwe do zredukowania.

Po drugie, owa pisemna, wyłuszczająca praktyka jest od początku ściśle związana z ustanowieniem nauki jako wspólnego dobra ludzkości. Powszechność fenomenologicznej, radykalnej nauki idzie w parze z wystawieniem jej na nieporozumienia. Fenomenologia, jako dyscyplina na nowo początkująca tradycję myślenia zorientowanego ku podstawom ludzkiej rozumności, musi zrywać ujednoznaczniający ją związek ze świadomością. Pismo otwiera subiektywność ku wspólnocie rozumnych podmiotów. Dekonstrukcja, dokonując transcendentalizacji pisma wykluczanego z pola tego, co własne subiektywności, radykalizuje

²⁷² Jedną z autorek przedstawiającą dekonstrukcję fenomenologii jako polemikę z filozofią Husserla jest Marta Szabat (por. M. Szabat, *Inny. Źródło wiedzy...*, dz. cyt., s. 74). Taka interpretacja nie bierze jednak pod uwagę złożonego, wyłuszczonego charakteru dekonstrukcji.

otwartość podmiotu na niejednoznaczny kontekst intersubiektywny. Konsekwencją dekonstrukcji nie jest zaniechanie czy ograniczenie prawomocności uniwersalistycznych narracji, lecz pomyślenie ich począwszy od praktyki otwartego pisania niepodporządkowującej się poznawczemu ujednoznacznieniu. Aktywność naukowa traci swoją przewodnią, nadającą sens ludzkiej wspólnocie funkcję. Wbrew deklaracjom transcendentalistów, niejednoznaczność i różnorodność są źródłem uniwersalnych roszczeń rozumu. Powszechność jest, wedle Derridy, dziełem przynajmniej dwóch autorów, języków czy idiomów. Derrida otwiera język filozoficzny na retoryczną czy poetycką wieloznaczność, którą Husserl chciał wykluczyć z obszaru rygorystycznych badań filozoficznych. Podkreślenie nieprzewidywalnego, nieoswajalnego sensu ludzkich działań w przekraczającym obecność, intersubiektywnym kontekście pisma stanowi prefigurację etyczno-heterologicznych etyczno-heterologicznych rozważań późnego Derridy.

Jak jednak wspomniałem, to właściwie nie Derrida jest autorem takiej, a nie innej koncepcji ludzkiej sprawczości. Autor „O gramatologii” zdaje się jedynie wskazywać na aporie i niekonsekwencje już uprzednio tkwiące w fenomenologii. Co istotne, owa pozametafizyczna wykładnia ludzkiej sprawczości nie była, w oczach samego Derridy, przez Husserla zaprojektowana i przewidziana. Takie stanowisko umożliwia traktowanie dzieł Husserla nie jako tekstów oddających intencję ich twórcy, lecz jako mówiących więcej niż sam Husserl chciał i mógł w ich ramach wypowiedzieć. Nie intencje więc, lecz pisma Husserla zaznaczają niejednoznaczny sens pozametafizycznej strony fenomenologii. Uznając problematykę pisma za kluczową dla fenomenologicznego programu, Derrida usprawiedliwia zarazem własne odstępstwo od rozstrzygnięć fenomenologiczno-transcendentalnych poprzez iterację niejednoznaczności fenomenologii, przemieszczając ją poza własną wykładnię. Wyzwolenie wspomnianych głębokich tendencji filozofii Husserla jest wyzwoleniem pisma od świadomościowego ograniczenia.

Nie sposób nie dostrzec, że w wykładni fenomenologii jako dyscypliny zdecentrowanej, wyzutej z własnej transcendentalnej podstawy anonsuje się już hetero-autowykładnia dekonstrukcji. Rozszczepiony i pęknięty charakter fenomenologii jest w istocie zarazem źródłem i powtórzeniem każdorazowo podwojonego Innego dekonstrukcji. Pozametafizyczne wątki dzieła Husserla przedstawiają zarazem transgresyjną stronę dekonstrukcyjnej strategii. W obecnościowej, sensotwórczej aktywności Ja zapowiada się zaś wewnątrzfilozoficzny aspekt strategiczny dekonstrukcji. Problematyka możliwej wykładni dekonstrukcji jest wpisana w problem wykładni fenomenologii. Jest ona zależna od interpretacji wyzwalanego pisma

Husserla umożliwiającego koncepcję i praktykę dekonstrukcyjną. Ze względu na te nakładające się na siebie hetero-autointerpretacje możliwa komunikacja między filozofią Husserla a dekonstrukcją Derridy nigdy nie jest prosta i jednoznaczna. Wyzwolony od metafizycznego, monologicznego uwikłania własnego dyskursu Husserl to z jednej strony napisany przez Derridę, pseudonim autora „Głosu i fenomenu” wykreowany po to, by uprawomocnić jego własne przedsięwzięcie. Derrida, podszywając się pod Husserla, używając jego imienia, sam do siebie wysyła wiadomość z góry uprawomocniającą odpowiedź, jaką heterologiczna dekonstrukcja wysuwa wobec fenomenologii. Derridiańskie odczytanie Husserlowskiej problematyki znaku jest wszak odstępstwem od fenomenologicznej interpretacji pisma, które, uznając pozaświadomościowy charakter znaku, usprawiedliwia samą tę możliwość odstępstwa. Być może, gdy Derrida otwiera fenomenologię transcendentálną ku jej zewnątrz, kontestując fenomenologiczną obecność, czyni to za pomocą wykładni Husserlowskiej teorii konstytucji z góry autoryzującej możliwość zakwestionowania fenomenologii. W istocie Derrida od początku podaje dekonstrukcję w zastępstwie teorii Husserla po to, by usprawiedliwić własne przedsięwzięcie. Derrida figuruje dialog i komunikację, prowadząc w istocie podwójny monolog rozdarty między dekonstrukcją pod postacią fenomenologii a dekonstrukcją, wykraczającą poza fenomenologiczne założenia. Konieczny do pomyślenia dekonstrukcji, założony jako uprzedni, ruch różnicującego się pisma, byłby w istocie interpretacyjną sztuką Derridy, sfingowanym dowodem własnej racji.

Z drugiej zaś strony, dzieło Derridy może zostać uznane za powtórzenie napisanych przez Husserla, lecz nieprzewidzianych przez niego konsekwencji fenomenologii. Tutaj, przeciwnie to Husserl, pisząc swoje dzieła, byłby nieświadomym autorem dekonstrukcji. Derrida zaś jest jedynie pośrednikiem, transcendentálnym doręczycielem dostarczającym fenomenologii własną jej ambiwalencję rozstrzygnąć. Z tej perspektywy dokonywane przez Husserla radykalizacje redukcji transcendentálnej są ukrytym ruchem autodekonstrukcji transcendentálnizmu. Husserl mimowolnie potwierdzałby, że proste, czyste źródło zawsze jest odwleczone, potrzebując do swojego wytworzenia marginalizowanej różnicy. Dekonstrukcja, rozgrywając się w odpowiedzi, jest z jednej strony wywłaszczającym zastępstwem fenomenologii, z drugiej zaś jest jedynie jej powtórzeniem. Dekonstrukcja, jako teoria oparta na powtórzeniu, realizuje obie te możliwości naraz. Jej źródło jest mnogie, rozgrywając się pomiędzy tym, co dekonstrukcja powtarza a dekonstrukcją jako powtórzeniem. Dekonstrukcja wytwarza się w odpowiedzi na to, czego jest dekonstrukcją.

Pisemny charakter wykroczenia poza metafizykę sprawia, że ani Husserl, ani Derrida nie mogą jawić się jako autorzy dekonstrukcji. Filozofia dekonstruuje się bez względu na intencje autora tej, czy innej koncepcji. Jest to jednak konsekwencja nie anonimowego i zautonomizowanego pisma, lecz wspólnotowego, rygorystycznie uniwersalnego dyskursu filozoficznego rozumianego jako praktyka otwierająca ku Innemu. Refleksyjny model subiektywności zdolnej uchwycić własną strukturę poprzedzany jest zakorzeniem w każdorazowo zmiennym kontekście przyswojenia pisma. Suplementacja obecności oznacza wystawienie na uzupełniający ją kontekst. Podmiot transcendentálny jest dziełem pisma jako otwarty na momenty, które z góry wychodzą poza jego autonomię.

W niniejszej pracy proponuje ująć owo wyjście poza subiektywność jako wydarzenie odpowiedzialności. Z jednej strony dekonstrukcja może być rozumiana jako praktyka odpowiedzialności w sensie Husserlowskim. W tym rozumieniu odpowiedzialność za ludzkość stanowiłaby niemożliwą niefenomenologiczną praktykę pisania. Myśląc odpowiedzialność w ten sposób Derrida lokuje się na marginesie logocentrycznej tradycji. Odpowiedzialny, filozofujący podmiot otwiera się w pierwszej kolejności, nie, jak chciał Husserl, ku samemu sobie, lecz ku absolutnie Innemu, który domaga się wyłożenia i ujęcia w filozoficznym języku. Zaznaczane przez Derridę ultrakrytyczne rozmijanie się dyskursu z samym sobą, stanowi wyraz jego odpowiedzialnego znaczenia. W dyskursie Husserla poza jego fenomenologiczną autowykładnią zapowiada się już wykładnia dekonstrukcji jako praktyki odpowiedzialności.

Takie rozumienie odpowiedzialności nadal pozostaje jednak zakorzenione w Husserlowskiej aparaturze pojęciowej. Odpowiedzialność ujęta dekonstrukcyjnie stanowiłaby rodzaj nowego, pozafenomenologicznego uzasadnienia teorii fenomenologicznej. Ta jednak, z chwilą, gdy poddane zostały w wątpliwość jej zasadnicze rozstrzygnięcia, nie może stanowić już prymarnego sposobu myślenia o odpowiedzialności. Wszak zakwestionowany został prymat nauki podporządkowującej świat jednozgodnej aktywności podmiotów. Pozostając jedynie w horyzoncie myśli fenomenologiczno-transcendentalnej, Derrida nadal nie znajdowałby języka na pozapoznawcze wydarzenie odpowiedzialności. Języka tego dostarczyć może etyka Levinasowska. Myśl ta, stanowiąc ujęcie heterologicznego ruchu otwartości na inność stanowi jednak podobnie jak fenomenologia, jego ograniczenie. Dekonstrukcja możliwa jest w różnicy między tymi dwiema, z konieczności ograniczającymi ją, wykładniami odpowiedzialności. Nie idzie tu oczywiście o ujęcie dekonstrukcji jako syntezy czy eklektycznego uzgodnienia teorii Levinasa i Husserla. Przeciwnie, dekonstrukcja jako praktyka odpowiedzialnego pisania, wydarza się właśnie w niemożności uzgodnienia ze sobą

dwóch stanowisk. Ani ontologicznie zorientowana teoria Husserlowska, ani Derridiańska dekonstrukcja, ani Levinasowska etyka, ani żadna inna myśl uniwersalnej, ponadjednostkowej odpowiedzialności nie mogą ustanowić własnej tożsamości. Zawsze potrzebują one dezorganizującego je Innego. Na tę potrzebę nie-własnego Innego wskazuje Derrida, począwszy od „Introduction” do „O pochodzeniu geometrii”

2.2.1. (Nie)możliwy początek dekonstrukcji

Problematyka odpowiedzialności w dekonstrukcji fenomenologii zaznacza się już począwszy od „Introduction” („Wprowadzenia”) Derridy do „O pochodzeniu geometrii” Husserla. W tym, liczącym ponad sto siedemdziesiąt stron tekście, poprzedzającym przekład autorstwa Derridy, zapowiadają się już wszystkie najważniejsze wątki dekonstrukcji. Omawiane dzieło stanowi pierwszą konsekwentną i wyraźną problematyzację uprzywilejowania obecności. Wszystkie z podniesionych w „Introduction” tematów powracają w tekstach Derridy aż do kresu jego twórczości. Jest to więc tekst przełomowy, którego znaczenia nie sposób pominąć interpretując Derridiańskie odczytania transcendentalizmu fenomenologicznego. Zdaje się on wręcz fundować samą dekonstrukcję. Jednak właśnie to możliwe ufundowanie dekonstrukcji jest najbardziej problematyczne. Pomimo dostrzeżenia otwartości fenomenologii Husserla, Derrida interpretuje tę otwartość nadal w terminologii metafizycznej²⁷³. Rządzącą fenomenologią otwartość Derrida wyklada jako dialektykę między obecnym a nieobecnym. Inność jest nadal interpretowana na podstawie niekwestionowanej symetrii między władzą tożsamości a Innym²⁷⁴. Z perspektywy omawianego tekstu, dekonstrukcyjno-heterologiczne otwarcie, zakładające radykalną asymetrię między Innym a

²⁷³ Ze względu na znaczące przywiązanie wczesnego Derridy do rozstrzygnięć Husserla Joshua Kates interpretuje „Introduction” jako tekst zasadniczo niewychodzący poza paradygmat fenomenologiczny. (por. J. Kates, *A Transcendental Sense of Death? Derrida and the Philosophy of Language*, Comparative Literature Issue 120/5 (grudzień 2005), Johns Hopkins University Press, s. 1022). Teza ta jest zgodna z literą rozważań zawartych w „Introduction”. Zakorzeniając jednak wspomniane rozważania w perspektywie rozwiniętej już dekonstrukcji, dostrzec można, być może nieprzewidzianą przez samego autora, załączkową postać późnej myśli Derridy. W dalszych partiach pracy pokażę jak Derrida, nawet w swoich najpóźniejszych rozważaniach powracał do tematów i rozstrzygnięć anonsowanych już w „Introduction”.

²⁷⁴ Podobny nieheterologiczny charakter miała pierwsza wersja eseju „Geneza i struktura”. Szczegółową analizę wspomnianego eseju w dwóch jego wersjach przedstawia Lawlor. (por. Lawlor, *Derrida and Husserl*, dz. cyt., s. 24-33). Lawlor wskazuje również, że wyraźnie heterologiczny charakter dekonstrukcji wykształca Derrida analizując twórczość Emmanuela Levinasa.

tożsamością podmiotu, nie jest jeszcze przesądzone²⁷⁵. Co więcej, Derrida sugeruje, że autonomia podmiotu transcendentnego może zostać zastąpiona autonomią pisma. Autor „Introduction” nie rozpoznaje jeszcze w stopniu wystarczająco radykalnym wywłaszczającej pracy pisma. Jest to tekst, który, choć zapowiada dekonstrukcję jako heterologię, sam nie jest w sposób jednoznaczny ani heterologiczny, ani dekonstrukcyjny.

Jeżeli uprawnione jest stwierdzenie, że w „Introduction” dochodzi do pierwszego otwarcia dyskursu dekonstrukcyjnego, to tylko pod warunkiem, że już wiadomo, czym jest dekonstrukcja, jedynie pod warunkiem, że już zdarzyła się ona w swojej dojrzałej postaci²⁷⁶. Założycielski, fundujący charakter „Introduction” można stwierdzić jedynie z opóźnieniem, *post factum*. Czytając „Introduction” z perspektywy rozwiniętej dekonstrukcji należy wziąć w nawias używaną przez Derridę terminologię. Metafizyczny słownik „Introduction” domaga się przekładu na postmetafizyczny słownik „dojrzałej” dekonstrukcji. Należałoby dopisać do rozważań Derridy quasi-transcendentalną koncepcję prapisma. W tym jednak wypadku swoistość „Introduction” zostałaby zatarta. Po dokonaniu takiego, naznaczonego przemocą przekładu „Introduction” lokowałoby się z góry poza metafizycznym horyzontem obecności. Nie mógłby być otwarciem dekonstrukcji z wnętrza metafizyki. Nie redukując zaś metafizycznego słownika „Introduction”, wszystkie prezentowane tam analizy pozostają wpisane w metafizykę. Aby uznać więc, że w „Introduction” zapowiada się już dekonstrukcja, należy przyjąć zarazem, że tekst ten *pomimo* używanego tam słownika metafizycznego jest już początkiem dekonstrukcji jako dyscypliny postmetafizycznej oraz że *ze względu* na używany słownik metafizyczny jest on pierwszym otwarciem metafizyki z jej wnętrza. Uznanie omawianego tekstu za początek dekonstrukcji pociąga za sobą wykazanie wewnętrznej mu nietożsamości. W przeciwieństwie do genezy transcendentnej, pytanie o genezę dekonstrukcji musi zrywać z możliwością identyfikacji początku. Zerwanie to możliwe jest za sprawą pisma, które pozwala na zakorzenienie wczesnych, naznaczonych transcendentną naiwnością rozważań Derridy, w kontekście jego późnych prac.

²⁷⁵ Inaczej jeszcze załączkową postać wczesnych rozważań Derridy interpretuje Łaciak uznając, że kwestionujące obecność odniesienie podmiotu do jego śmierci w piśmie ma charakter jedynie empiryczno-regionalny (por. P. Łaciak, *Jacques'a Derridy dehumanizacja fenomenologii*, dz. cyt.)

²⁷⁶ w jednym z wywiadów z Derridą jego rozmówca stwierdził: „Aby Pana czytać należy już zawczasu przeczytać Derridę” (Derrida J., *Derrida l'insoumis. Entretien avec Catherine David*, Le Nouvel Observateur, 9 września 1983, s. 85). Derrida zgadzając się z tym stwierdzeniem dodaje, że jest ono prawdziwe dla każdej lektury. Każde przyswojenie tekstu musi bowiem rozgrywać się pomiędzy tekstem zapieczętowanym a jego otwarciem. W przypadku dekonstrukcji Derridiańskiej ta podwójność lektury i pisania zostanie zinterpretowana jako robienie spójności tekstu, skutkujące niemożnością lokalizacji początku dekonstrukcji.

Proponowana interpretacja dekonstrukcji poruszać się będzie z jednej strony w polu przeddekonstrukcyjnych rozstrzygnięć fenomenologii, z drugiej zaś wokół antycypacji późnych rozważań Derridy. Z perspektywy „Introduction” dekonstrukcja jest zarazem zadaniem przyszłości, czymś, co jeszcze domaga się wyraźnego sformułowania, oraz zdarzeniem, które już się zdarzyło w fenomenologii uprzedniej względem tekstów dekonstrukcjonisty. Ten podwójny charakter dekonstrukcji wskazuje na rozpięcie dekonstrukcji między lekturą a pisaniem. Jako lektura tekstów metafizycznych doszukuje się ona własnych początków poza sobą, w zastanej, dekonstruującej się tradycji. Jako pisanie zaś jest ona ciągłym wybieganiem ku nieprzewidzianej przyszłości swego własnego odczytania. Dekonstrukcja myślana w oparciu o pismo nie podporządkowuje się ani pojęciowemu zebraniu w spójną, homogeniczną całość, ani genetycznemu wyłożeniu.

Tematem Derridiańskiego „Introduction” jest niemożność ujęcia czystej, niezmaconej genezy racjonalności. Głównym zagadnieniem poruszonym przez Derridę jest konstytutywna rola pisma, skutkująca demontażem prób ujęcia materialno-apriorycznych źródeł geometrii. Wykładając zatem problematykę genezy u Husserla, Derrida dokonuje wykładni własnego, z perspektywy „Introduction” jeszcze nieobecnego, dzieła. Czyni to jednak, analizując możliwość transcendentalnej genezy geometrii, pracując na fenomenologiczno-transcendentalnych rozróżnieniach i rozstrzygnięciach. Demontaż owych rozróżnień jest zarazem nierefleksyjną autowykładnią genetycznego aspektu dojrzałej dekonstrukcji. Warunek możliwości genezy dekonstrukcji sam będąc poddany dekonstrukcji, jest zarazem jego warunkiem niemożliwości. Znane z „Listu do japońskiego przyjaciela”, przytaczane już stwierdzenie, że każde określenie dekonstrukcji musi się jej poddawać²⁷⁷ pracuje już w „Introduction”. Innymi słowy, dekonstrukcja początkowana jako zakwestionowanie filozofii podstaw, kwestionuje możliwość identyfikacji własnego genetycznego początku. W tym rozumieniu „Introduction” początkuje hetero-autowykładnię dekonstrukcji. Co więcej, ujmując „Introduction” jako pozarefleksyjną opowieść o dekonstrukcji, wykazując zbieżność problematyki źródła geometrii i wydarzenia dekonstrukcji, możliwe jest uznanie, że powszechność tworców naukowych nieuchronnie pociąga za sobą wydarzenie dekonstrukcji. Dekonstrukcja podziela z uniwersalnym dyskursem warunek swojej (nie)możliwości. Nie jest ona postmodernistyczną małą narracją ani przekreśleniem możliwości powszechnej wiedzy.

²⁷⁷ J. Derrida, *List do Japońskiego przyjaciela*, dz. cyt., s. 121.

Przeciwnie, dyskurs musi się dekonstruować ze względu na swoją uniwersalność. Możliwa powszechność tworów naukowych i praca dekonstrukcji są wzajemnie nieodłączne.

(Nie)obecność dekonstrukcji wskazuje, że jest ona możliwa jedynie w odpowiedzi. Uprzywilejowanie odpowiedzi zaburza wszystkie z kreślonych przez Husserla rozróżnień. Pozwala ono, pomimo wspomnianego zakorzenienia wczesnych rozważań Derridy w słowniku metafizycznym, dostrzec zapowiadane tam heterologiczne, niedialektyczne i nieesencjalistyczne znaczenie dekonstrukcji²⁷⁸. Dekonstrukcja rozumiana jako odpowiedź na analizy fenomenologiczno-transcendentalne wydobywa pozametafizyczny charakter fenomenologii wykazując zarazem nieredukowalność i pierwotność tego, co wtórne. Ponadto jest ona odpowiedzią fenomenologii utrwalającą odpowiedź jako źródło znaczenia. W ten sposób dekonstrukcja, jako następująca po fenomenologii, wyprzedza ją. Z drugiej strony dekonstrukcja, jako teoria nieugruntowana, domaga się jeszcze wytwarzającej ją odpowiedzi. Jako taka jest ona skierowana nieustannie w przyszłość, ku nowym odczytaniom. To podwójne znaczenie wydarzającej się w odpowiedzi dekonstrukcji wskazuje na Innego jako usytuowanego poza autoreferencyjnym obiegiem refleksji.

2.2.2. Derridiańskie „Introduction” do „O pochodzeniu geometrii”

Problematyzując fenomenologiczny prymat obecności, Derrida koncentruje się w pierwszej kolejności na, zdawałoby się, marginalnym i mało znaczących tekście fenomenologa. To skupienie na marginesie dzieła Husserla nie jest bez znaczenia. Wedle dekonstrukcjonisty to właśnie na peryferiach rozważań fenomenologa, w na pozór drugorzędnym i jedynie uzupełniającym rozważania „Kryzysów” piśmie, jakim jest „O pochodzeniu geometrii” w sposób dyskretny, daje o sobie znać pęknięcie fenomenologicznego uprzywilejowania obecności. W „O pochodzeniu geometrii” Husserl rozpoznaje kluczową rolę uprzednio odgraniczanego od żywej obecności pisma w procesie konstytucji obowiązujących powszechnie, idealnych tworów naukowych. Ta nieredukowalność pisma, w przekonaniu Derridy, wskazuje na nietożsamość koncepcji Husserla.

²⁷⁸ Choć temat odpowiedzialności wyrażony jest w „Introduction” jeszcze naiwnie i zdawkowo, samo podjęcie wspomnianego zagadnienia czyni tekst ów równie znaczącym dla późnej dekonstrukcji co „Głos i fenomen”, gdzie zagadnienie to nie pojawia prawie wcale. Dopiero czytając razem, naiwny acz podkreślający znaczenie odpowiedzialności „Introduction” oraz znacznie bardziej radykalny w kwestionowaniu metafizyki „Głos i fenomen”, ująć można dekonstrukcję jako od początku skierowaną zarazem ku problematyce etycznej oraz krytyczno-transcendentalnej.

Przed przejściem do omówienia problematyki pisma i jego konsekwencji dla dyskursu fenomenologicznego określić należy stawki podejmowane przez Husserla w „O pochodzeniu geometrii”. Te ostatnie wykraczają zaś daleko poza czysto epistemologiczne pytanie o źródła jednej z wielu dyscyplin naukowych. W omawianym tekście Husserl usiłuje wyzwolić pytanie o pochodzenie geometrii od ograniczeń związanych z czysto teoriopoznawczym podejściem.²⁷⁹ Nauki w przekonaniu fenomenologa nie są po prostu przykładem jednej z wielu ludzkich aktywności. Ideał nauki jest dla Husserla związany z możliwością ustanowienia ponadkulturowej i ponadhistorycznej wspólnoty rozumnych podmiotów. Wyznacza on nadający sens skończonemu życiu ludzkiemu, nieskończony *telos* czystej wspólnoty ludzkiej. Dyscypliny matematyczne pełnią tu rolę szczególną, ponieważ konstytuują one ponadempiryczne *a priori*. Twierdzenia tych nauk są identyczne i niezależne od jakiegokolwiek zakorzenienia podmiotu w partykularnym, światowym kontekście. Ta ponadświatowość możliwa jest za sprawą idealności obiektów matematycznych. Podczas gdy idealne znaczenia odnoszące się do konkretnych obiektów empirycznych mają prawomocność zawężoną jedynie do empirycznego świata, w przypadku twierdzeń matematyki, każdy podmiot zawsze może, uobecniając przedmiot wyrażenia, wypełnić intencję znaczeniową tych wyrażeń. Poznawcza funkcja języka, polegająca na możliwości źródłowej prezentacji przedmiotu wypowiedzi, zostaje potwierdzona w ponadczasowym, ponadhistorycznym *a priori*²⁸⁰. W ten oto sposób fenomenologiczny rozum, zachowując niezależność od empirycznych uwarunkowań, może zostać wpisany w dzieje ludzkości. Dzięki stałej, niegasnącej możliwości uobecnienia przedmiotu wyrażenia w każdej epoki historycznej, kultury czy indywidualnego życia świadomościowego, twierdzenia matematyczne zachowują swoją wszechczasową tożsamość.

Tak wyłożone nauki matematyczne pełnią dla Husserla rolę wzorca wszelkich ludzkich duchowych twórców. Wedle fenomenologa idealne obiekty matematyczne ukonstytuowane są bowiem w ramach sensotwórczych, intencjonalnych aktów podmiotu. Nie spadły one więc z nieba w gotowej postaci. Nauki mają swe źródło w materialnie określonym, intencjonalnym stosunku subiektywności do świata. Rozważania Husserla nie kończą się jednak na wykazaniu tej sensotwórczej roli subiektywności. Żyjący we wspólnocie podmiot jest bowiem nie tylko potencjalnym twórcą nauki, lecz również odbiorcą nauki już istniejącej. Badając źródła geometrii Husserl uzasadnia nie tylko sensotwórczą aktywność subiektywności, ale również

²⁷⁹ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, red. J. Rolewski, S. Czerniak, IFiS PAN, Warszawa 1991, s. 27-29.

²⁸⁰ Tamże, s. 14

możliwość złożenia jej tworów w depozycie ludzkości oraz jednoznacznego ich odczytania pod nieobecność ich twórcy. Nauka jest trwałym zasobem ludzkości. Uzasadniając możliwość czystej, niezakłóconej komunikacji, może Husserl ugruntować u wspólniającą funkcję nauki. Pytając o źródło geometrii fenomenolog, poszukuje zatem materialnie określonego, przednaukowego początku historycznej, choć ponadfaktycznej, czystej i otwartej, ogólnoludzkiej wspólnoty, w której podmioty mogą w sposób rozumny i absolutny nadawać sens własnemu życiu. Wspólnota ta jest zarazem nieskończenie otwarta oraz z góry domknięta. Jej otwartość określana jest przez fakt, że partycypować może w niej każdy rozumny podmiot bez względu na jego partykularne, kulturowe czy historyczne usytuowanie. Jest ona zaś domknięta jako zorientowana na określonym z góry celu w postaci jednozgodnego rozwoju nauk. Właściwą stawką rozważań „O pochodzeniu geometrii” jest uzasadnienie projektu fenomenologii transcendentnej zmierzającego ku ugruntowaniu żywego ducha ludzkiego zdolnego realizować się w ramach poznawczej teleologii.

Fenomenologia genetyczna jest zadaniem uchwycenia źródła ponadempirycznego sensu. Ugruntowuje ona możliwość ustanowienia prawa naukowego wyniesionego ponad porządek faktyczny. Pytanie o transcendentną genezę tego wyniesienia nie jest jednak proste. Jako wyjaśniające samą możliwość ustanowienia wspólnotowego prawa, źródło geometrii nie może uznawać jego ukonstytuowanych już form. Aby odkryć materialny warunek możliwości geometrii, Husserl zawiesza obowiązywanie istniejących nauk²⁸¹. Badanie podstaw geometrii nie jest zatem czysto teoriopoznawczym poszukiwaniem aksjomatycznych podstaw matematyki, poruszającym się w przestrzeni już ukonstytuowanej geometrii. Husserl poszukuje żywego, przedteoretycznego źródła możliwej teorii naukowej. Tak pojęta transcendentna fenomenologia genetyczna jest krytyką zarówno naiwnego historycyzmu sprowadzającego wszelkie powszechne obowiązywanie do partykularnego kontekstu historyczno-kulturowego oraz, jak pisze Derrida, „nieodpowiedzialności technicystycznej i obiektywistycznej”²⁸² właściwej naukom przyrodniczym i statycznej epistemologii. Uznając powszechnie obowiązujące twierdzenia matematyki za wytworzone przez człowieka, otwiera je Husserl nie tylko na problem genezy ich sensu, lecz także możliwej ich przyszłości. Nauki określone są poprzez swój możliwy, nieskończony rozwój.²⁸³ Fenomenologia genetyczna jest również krytyką statycznego transcendentalizmu przyjmującego za wzór obowiązywanie i prawomocność tworów już ukonstytuowanych. Takie określenie transcendentnego badania

²⁸¹ Tamże, s. 9.

²⁸² J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 4.

²⁸³ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, dz. cyt., s. 12.

podyktowane jest przekonaniem o materialno-apriorycznej genezie formalnego *a priori*. Husserl, badając materialną, transcendentálną genezę geometrii, kontestuje formalny ideał nauki uznający system wiedzy za domkniętą i ahistoryczną całość²⁸⁴. W przekonaniu fenomenologa nauki wyrastają z kontekstu danego podmiotowi świata życia. Materialno-aprioryczny sens genezy geometrii pozwala również na odgraniczenie badań Husserla od genezy w sensie empirycznym. Pytając o genezę geometrii, Husserl nie zamierza odtwarzać psychologicznych motywów czy aktów pierwszego geometry. Nie idzie tu też o uchwycenie empirycznie rozumianych, przypadkowych, historyczno-kulturowych warunków powstania geometrii²⁸⁵. Wszystko to pozostaje zawieszona w redukcji transcendentalnej. Materialny sens genezy nie mając charakteru sztywnej, formalnie domkniętej konstrukcji, nie jest również zależny od uznania żadnego partykularnego istnienia. Historycyzm oraz obiektywistycznie nastawiona epistemologia (której jednym z wariantów jest statyczny, niegenetyczny transcendentalizm), zostają zredukowane w jednym i tym samym geście. Obie te dyscypliny są wytworem transcendentalnego życia, którego znaczenie zamierza odsłonić Husserl. Materialne źródło geometrii, nie mając postaci ustanowionego prawa, nie jest zarazem po prostu jednym z wielu historycznych i irrelewantnych dla geometrii wydarzeń.

Zawieszając odniesienie do przestrzeni historyczno-faktycznej oraz ponadczasowej sfery rozstrzygnięć matematycznych, fenomenologia redefiniuje sposób myślenia o związku między historią a nauką aprioryczną. Materialno-aprioryczne źródło geometrii ustanawia *a priori* historii. Każda historia faktyczna musi uznawać, że wszystkie kultury i epoki historyczne należą do jednej, uniwersalnej historii ludzkości²⁸⁶. Historyk założyć musi, że przedmiotem jego badań jest otwarta, ludzka wspólnota, której korelatem jest jeden, dostępny wszystkim świat. Wynalezienie owej wspólnoty związane jest zaś z ustanowieniem czystego, ponadkulturowego, powszechnie obowiązującego prawa naukowego. Każdy jednostkowy fakt zakładać musi, ustanowić uprzednio przestrzeń prawa. Możliwość historii faktycznej otwierana jest zatem na podstawie redukcji pola faktycznego. Ta transcendentalizacja historii jest skorelowana z historyzacją nauki. Nauka jest bowiem tworem zapoczątkowanym i rozwijanym w ramach aktywnej genezy przez określoną wspólnotę podmiotów. Nauki matematyczne posiadają swoją własną, wewnętrzną historię sensu. Otwarcie nauki na kontekst jej historycznej genezy możliwe jest na podstawie odgraniczenia faktycznego pola historii od uniwersalnej

²⁸⁴ Na tę kwestię szczególnie zwraca uwagę Piotr Łaciak w jednym ze swoich artykułów poświęconych Derridzie i Husserlowi (por. P. Łaciak, *Derrida a problem materialnego a priori*, *Sztuka i Filozofia* 20 (2001), s. 13)

²⁸⁵ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, dz. cyt., s. 10.

²⁸⁶ Tamże, s. 26-27; 31.

historii transcendentalnej. Redukcja historii faktycznej oznacza wyzwolenie historyczności transcendentalnej i uniwersalnej.

Wspomniany podwójny gest historycyzacji nauki oraz transcendentalizacji historii jest w istocie konsekwencją zakwestionowania w jednym i tym samym ruchu statyczności tak historycyzmu, jak i przedfenomenologicznego transcendentalizmu. Oba te stanowiska należą do jednej metafizycznej historii, której podstawa wykazywana jest w badaniach transcendentalnych. Jako takie są one z perspektywy fenomenologii genetycznej wariantami stanowisk epistemicznych. Podstawa nauk nie jest ani w prosty sposób historyczna, ani nie ma charakteru domkniętej, formalnej i ahistorycznej całości. W wykluczeniu dwóch alternatyw anonsuje się krytyczność dyskursu Husserla. Podstawą nauk jest życie transcendentalne skierowane refleksyjnie ku sobie samemu i zdolne nadawać sens światu. Życie to nie jest już przypadkowym, nieprzewidywalnym, empirycznym fenomenem.

Ów wykluczający znane filozoficzne alternatywy sens życia intencjonalnego świadczy, zdaniem Derridy o naddatku teorii Husserla wobec wszelkiej metafizyki obecności. Derrida wskazuje, że początek uniwersalnej historii ma empiryczno-transcendentalne znaczenie. Wbrew interpretacjom Husserla, wspomniane życie nie ma postaci spójnej, tożsamej, obecnej podstawy tak faktów, jak i prawa. Świadczy ono raczej o nieredukowalnej heterogeniczności tych dwóch przestrzeni. Derrida zaznacza, że uniwersalne, naukowe prawo, jako wytworzone przez człowieka w sensotwórczych aktach, zakorzenione jest każdorazowo w polu faktycznym. Przez to ostatnie rozumieć można zarówno faktyczność historyczną, jak i efektywnie spełniane przez podmiot przeżycia. Obie te przestrzenie są bowiem skończone i partykularne. Ukonstytuowanie uniwersalnej nauki w skończonym życiu Derrida interpretuje wdarcie się nieskończoności w skończone pole historycznych faktów²⁸⁷. Na podstawie infinityzacji pomyślana może zostać wszelka faktyczna historia, obejmująca horyzont całej ludzkości. Każdy jednak skończony akt, czy moment historyczny, aby być pomyślany, zakładać musi idealno-formalną obecność. Innymi słowy, w skończonym życiu możliwe jest wytworzenie pola obejmującego i oswajającego owo życie. W rezultacie wspomniane życie jest wpisane w dwa heterogeniczne rejestry. Z jednej strony stanowi ono początek prawa, z drugiej zaś nie może ono nigdy wyczerpywać idealnej, otwartej obecności obiektu matematycznego. Raz uznawane jest za sensotwórczy początek prawa, innym razem zaś jedynie za jego partykularne, cząstkowe uobecnienie. Nie jest ono ani jednoznacznie empiryczne, ani jednoznacznie

²⁸⁷ J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 48.

transcendentalne. Zdaniem Derridy u źródła sensotwórczej aktywności tkwi nierozstrzygalność²⁸⁸.

Oczywiście tezy te nie przesądzają jeszcze o porażce fenomenologii. Dyscyplina ta cofa się bowiem ku faktycznemu, choć nieempirycznemu życiu subiektywności. Rzecz jednak w tym, że wspomniana konstytuująca faktyczność nie jest już przez Derridę postrzegana jako zogniskowana w samoświadomym podmiocie, lecz jest efektem jednocześnie światowego i transcendentalnego pisma. Analizy Husserla pozwalają wskazać na tę wytwórczą funkcję pisma. Otóż zdaniem Husserla, pismo nie jest jedynie technicznym instrumentem służącym utrwaleniu idealnych znaczeń. Zapis owe znaczenia umożliwia²⁸⁹. Zdaniem fenomenologa pismo poświadcza powszechność przedmiotu matematycznego. W ustnej komunikacji zasięg obowiązywania przedmiotu matematycznego jest bowiem ograniczony do skończonej wspólnoty bezpośrednio obecnych dla siebie podmiotów. Wspólnota może rozumieć i przyswajać jedynie to, co jej bezpośrednio dostępne. Jest ona zamknięta w swoim partykularyzmie. Zapis zaś umożliwia pomyślenie idealnego przedmiotu pod nieobecność wytwarzających lub odbierających go podmiotów²⁹⁰. Jako wyrażony na piśmie, obiekt matematyczny przestaje być związany bezpośrednim odniesieniem do świadomości. Wytwór odrywa się od jego twórcy, pozostaje obecny pod nieobecność prezentującej świadomości. Nieobecność źródłowo prezentujących podmiotów jest konieczna do ustanowienia ponadświatowej obecności twierdzeń matematyki. Zarazem jednak zapis myślany jest wciąż jako wtórny w stosunku do naoczności. Pismo, zdaniem fenomenologa, nie wytwarza znaczeń. Może jedynie odtwarzać obecność, przywracając ją świadomości. Choć pismo umożliwia idealność znaczeń, jest ono przez Husserla zacierane i marginalizowane.

W piśmie rozgrywa się zaznaczana heterogeniczność prawa i faktu. Z jednej strony stanowi ono jedynie partykularny, odtwórczy moment w procesie przekazu idealnych znaczeń. Z drugiej zaś strony idealność ustanowiona może być jedynie jako napisana. Pismo zarazem powtarzając i umożliwiając idealne znaczenia, destabilizuje ontologiczny program Husserla od jego podstaw. Zdaniem Derridy ta możliwość pisma przygotowana była już w przedjęzykowej świadomości. Wytwarzany przez pierwszego geometrę przedmiot matematyczny musi być od razu włączony w obieg ekonomicznej wymiany.

²⁸⁸ Ów nierozstrzygalny charakter prawa będzie miał niebagatelne znaczenie dla późnej Derridiańskiej koncepcji powszechnego prawa moralnego jako zabezpieczanego w zawsze jednostkowym, partykularnym idiomie. Wątek ten szczególnie eksponowany będzie przez Derridę w „Force de loi”.

²⁸⁹ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, dz. cyt., s. 18

²⁹⁰ Tamże.

Gdyby nie możliwość pisemnego przekazu ukonstytuowanego przez geometrę obiektu, ten ostatni pozostałby ograniczony w świadomościowym odniesieniu do jednego, partykularnego podmiotu. Aby możliwa była jego obiektywność, musi on być możliwy do zakomunikowania. W komunikacji wiele różnych podmiotów może w różnych aktach identyfikować identycznie ten sam, raz ustanowiony obiekt. Ta identyczność w wielu uobecnień ma swoją wewnątrzsubiektywną genezę. Podmiot może bowiem przekonać się o wszechczasowości przedmiotu matematycznego za sprawą dokonywanych we własnej świadomości uobecnień. Ku raz wytworzonemu przedmiotowi geometrii można powracać we własnej świadomości w nieskończoność. Kontekst intersubiektywny jest już poniekąd przewidziany wewnątrz świadomościowego życia subiektywności. Aby możliwe było powracanie w różnych aktach ku temu samemu obiektowi matematycznemu, sama świadomość musi być już, podobnie jak świat intersubiektywny, wewnątrznie zróżnicowana i rozparcelowana na momenty, które pozostając od siebie różne, każdorazowo stanowią centrum świadomości, podobnie jak każdy poszczególny podmiot, stanowi sam dla siebie centrum swojej sfery monadycznej. Wewnętrzna podmiotowi świadomość musi zatem dopuszczać komponowanie się obecności z nieobecnym. Sytuacja ta, zdaniem wczesnego Derrida, wprowadza do wnętrza fenomenologii dialektyzację. Derrida pisze:

Intersubiektywność jest zatem wprzód, w pewien sposób, nieempirycznym stosunkiem siebie do siebie, mojej aktualnej obecności do innych obecności jako takich, tj. do obecności jako innych i jako obecnych (jako obecnych kiedyś), stosunkiem absolutnego źródła do innych absolutnych źródeł, które są zawsze moje pomimo ich radykalnej różnicy. Dzięki tej cyrkulacji źródłowych absolutności *ta sama* rzecz może zostać pomyślana poprzez absolutnie inne momenty i akty. W ostateczności powraca się zawsze do tej unikalnej i istotowej formy uczasownienia. Poprzez dialektyczność absolutna źródłowość Żywej Obecności pozwala na redukcję wszelkiej inności, nie negując jej. Konstytuuje ona innego jako innego w sobie i to samo jako to samo w innym²⁹¹

Za sprawą tej nienegacyjnej i pierwotnej dialektyzacji ponadczasowy przedmiot może zostać zakomunikowany i uobecniiony przez inne podmioty jako identycznie ten sam obiekt, który w źródłowym, wytwórczym akcie został wytworzony przez pierwszego geometrę.

²⁹¹J. Derrida, *Introducción*, dz. cyt., s. 82-83. Zaznaczona przez Derridę dialektyzacja jest świadectwem uwikłania w tradycję metafizyczną wczesnych jego rozważań. Derrida zdaje się bowiem sugerować, że relacja pomiędzy tym samym konstytuującym się w swoim innym a innym konstytuującym się w tym samym jest symetryczna. Wywód prowadzony przez Derridę zdaje się jednak już kwestionować możliwość tej symetrii. Jeżeli bowiem źródło powierza się zawsze w ukonstytuowanym a poznawacza jego identyfikacja jest niemożliwa do spełnienia, tożsamość zawsze musi być przesunięta poza własne centrum ku innemu, podczas gdy inny nie może być oswojony w ramach świadomości.

Powierzenie w języku idealności geometrycznej jest ugruntowane w strukturach świadomości. Struktury te modelowane są jednak już uprzednio na sposób analogiczny do sfery intersubiektywnej. Jako transmitowany językowo, przedmiot matematyki już wewnątrz świadomości jego wytwórcy otwiera się na nieskończoność możliwych powtórzeń. Podobnie jak geometra może w różnych momentach świadomości przywołać obiekt matematyczny ku żywej terażniejszości, tak każdy podmiot niezależnie od jego czasowo-przestrzennego usytuowania może uobecnić identycznie ten sam, wytworzony przez geometrę przedmiot matematyczny. Możliwość uobecnienia jest wymogiem konstytucji obiektu matematycznego. Świadomość w swojej warstwie impresyjnej za każdym razem potrzebuje swojego innego, aby móc ustanowić tożsamy obiekt.

W konsekwencji obecność idealnego znaczenia zdaje się nie podstawą ruchu wciąż ponawianego przyswajania wyrażanych treści, lecz raczej jego efektem. Obecność potrzebuje uobecnienia, ruchu własnej reprodukcji. Owo przyswajanie zakłada uprzednie wywłaszczenie. Żadna skończona naoczność nie panuje już ani nie wyczerpuje idealnego znaczenia. Tkwiące wewnątrz świadomości wystawienie na komunikację i wymianę jest jednocześnie otwarciem ku momentom, które stanowić miały jedynie margines obecności dla siebie. Jako wytwarzana za pomocą własnej reprodukcji, obecność przesuwa się poza swoje własne centrum. Z tej perspektywy zrozumieć można konstytutywną rolę pisma. Derrida pisze:

Paradoks polega na tym, że bez tego, co wydawało się upadkiem w język – i poprzez to w historię – upadkiem, który alienował idealną czystość sensu, ten ostatni pozostałby formacją empiryczną, uwięzioną, jak fakt, w subiektywności psychologicznej, w *głowie* wynalazcy. Zamiast ograniczać, historyczne ucieleśnienie wyzwala transcendentalne. To ostatnie pojęcie musi zatem zostać na nowo przemyślane²⁹²

Tak określone pismo otwiera pole transcendentalne niemieszczące się już w życiu subiektywnym. Pismo dopuszcza nieobecność każdego, faktycznie istniejącego, skończonego podmiotu. Derrida pisze: „całkowicie wirtualizując dialog, pismo tworzy rodzaj autonomicznego pola transcendentalnego, gdzie każdy aktualny podmiot może być nieobecny”²⁹³. To transcendentalne pole dopuszczające nieobecność podmiotu faktycznego umożliwia pomyślenie nieskończonej, transcendentalnej otwartości ku innym podmiotom. Tym

²⁹² Tamże, s. 71.

²⁹³ Tamże, s. 84.

samym cały teleologiczny system możliwy jest jako warunkowany przez pismo, które, jako przekraczające pole świadomości, wprowadza jednak zarazem możliwość nieporozumienia.

Derrida odwraca pytanie Husserlowskie. O ile bowiem Husserl pytał o warunki możliwości pisma, uznając w rezultacie, że to ostatnie ukształtowane jest na podstawie o przedpredykatywnej aktywności świadomości, Derrida docieka warunków, które spełniać musi świadomość, aby wyzewnętrznie jej aktywności w piśmie było możliwe. Konieczność odrywającej od tego, co własne świadomości, pisemnej suplementacji, oznacza, zdaniem Derridy, rozerwanie subiektywności u jej źródła. Owo rozerwanie pracuje już w fenomenologii Husserlowskiej. Koncepcja ta rozdarta jest między koniecznością redukcji pisma i niemożnością realizacji tej redukcji. Fenomenologia jest zadaniem świadomościowego oswojenia pisma. Winna ona zarazem wykazać możliwość pisemnego przekazu treści świadomościowych oraz, przyswajając ową pisemną komunikację, zredukować to, co w piśmie przekazywane do jego przedjęzykowego, świadomościowego źródła.

Tak rozumiane pismo umożliwia również sformułowanie genetycznego programu późnej fenomenologii. Zdaniem Husserla, ponieważ materialna geneza geometrii nie jest czysto faktyczna, jej początki zawsze możliwe są do uchwycenia. Pamięć o tym, co określa obecny kulturowy krajobraz ludzkości, nie ginie w mrokach zapomnienia, lecz jest przechowywana w przekazywanym i identyfikowanym dziedzictwie naukowym. Przywołanie niezależnych od nauki, empirycznych okoliczności powstania danej teorii, nie jest konieczne do ustalenia jej transcendentalnej genezy. Ludzkość zjednoczona wokół idei postępu naukowego nie gubi własnych źródeł, nie zaciera własnych śladów. Niezależnie od tego, jak przedstawia się historia faktyczna, transcendentalna historia nauk z apodyktyczną pewnością daje się zidentyfikować i przywrócić wspólnocie. Husserl uznaje nie tylko, że geometria, będąc modelowym przykładem ludzkich tworów, otwiera początek historyczności, ale twierdzi również, że ów początek jest możliwy do zidentyfikowania przez podmiot usytuowany w polu zapoczątkowanej już historii. Początek uniwersalnej historii jest możliwy do wpisania w historię, którą umożliwia. Źródło zostaje złożone w depozycie historii ludzkości, stając się jej trwałym zasobem.

Możliwość takiego jednoznacznego przekazu tradycji umożliwia sformułowanie pytania o transcendentalną genezę geometrii. Pytanie to określane jest przez Husserla jako „Rückfrage” co Derrida tłumaczy na język francuski za pomocą wyrażenia „la question en

retour”²⁹⁴ a polski tłumacz oddaje jako „skierowane wstecz pytanie”²⁹⁵. We wszystkich przypadkach idzie o podkreślenie, że pytanie o źródła możliwej jednoznacznej komunikacji dziejowej samo jest jednym z momentów tej komunikacji. Sytuację tę opisuje Derrida w następujący sposób: „Począwszy od dokumentu otrzymanego i już czytelnego dana mi jest możliwość pytania na nowo i na powrót (en retour) o źródłową i ostateczną intencję tego, co zostało mi wysłane przez tradycję”²⁹⁶. Dociekanie transcendentalnej genezy mieścić się musi w polu, o które pyta. Pierwszy geometra, fundując naukę aprioryczną, ustanawia także możliwość pytania o genezę racjonalności. Ufundowanie to jednak możliwe jest na podstawie pisania, które umożliwia oderwanie twórców naukowych od ich partykularnego kontekstu. Pytanie fenomenologii genetycznej zakłada już jako ustanowiony obieg pisma. Jako wyrażone na piśmie, twory matematyczne stają się wspólnym dobrem ludzkości obecnym i dostępnym dla każdego człowieka. Za sprawą tego pierwszego wyłączenia Husserl uznać może autorstwo pierwszych twierdzeń geometrycznych za irrelevantne dla problematyki genezy matematyki. Pismo umożliwia złożenie w depozycie twórców ludzkości. Prywatna ekonomia jednostkowego podmiotu zostaje wpisana w ekonomię wspólną ludzkości.

W rezultacie cała aparatura Husserlowska jest możliwa dzięki pismu. Rzecz jednak w tym, że pismo, zrywając ujednoznaczniający związek ze świadomością, uzależnione jest od kontekstu jego odczytania. Jedynie poczynając od wiadomości już otrzymanej, pomyśleć można pierwotność źródła. Derrida zauważa: „Czysty sens subiektywnej *praxis*, który ożywił geometrię jest zatem możliwy do rozjaśnienia jedynie retroaktywnie i począwszy od jego rezultatu. Sens aktu konstytuującego może się odszyfrowywać jedynie w ramach obiektu ukonstytuowanego”²⁹⁷. Nie można utrzymać już tezy o niezachwianym, tożsamym i jednoznacznie możliwym do przyswojenia źródle, skoro to ostatnie polega właśnie na pisemnym wyłączeniu. Źródło pisma ustanawia się w swoim własnym powtórzeniu. Początek nauk uzależniony jest od przypadkowego, wykluczanego z jego obrębu, marginesu. Husserl z jednej strony w pytaniu o genezę winien zredukować to, co ukonstytuowane, z drugiej zaś to, co już ustanowione potrzebne jest mu, aby móc wyłożyć początek nauki. Fenomenologia nie może więc zredukować pisma, nie przekreślając swojej własnej możliwości. Jasne, raz na zawsze ustanowione, odgraniczenie historii czysto faktycznej oraz transcendentalnej nie jest możliwe do przeprowadzenia. Pole ukonstytuowanego od początku

²⁹⁴ Tamże, s. 35-36.

²⁹⁵ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, dz. cyt., s. 11

²⁹⁶ J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 36. Tłum : D.K.

²⁹⁷ Tamże, s. 53

jest zaangażowane w wytwarzanie uniwersalności wystawionej ku różnorodności odczytań. Pismo jest zatem warunkiem możliwości i niemożliwości fenomenologii transcendentальной.

W „O pochodzeniu geometrii” Husserl, pomimo deklaratywnej waloryzacji obecności świadomości wobec samej siebie i przedmiotu doświadczenia, uznaje wywłaszczający charakter pisma. W tekście tym daje o sobie znać właściwe pismu opóźnienie. Przedmiot matematyczny, zgodnie z rozstrzygnięciami fenomenologa, musi móc poddawać się pisemnej rekontekstualizacji. Nauki matematyczne rozwijane we wspólnocie rozumnych podmiotów tworzą bowiem spójną, jednorodną syntetyczną całość. Oznacza to, że pierwociny geometrii nie dają się przywołać jako odizolowane od reszty nadbudowanych nad nimi twierdzeń. Tak o tej kwestii wypowiada się sam Husserl:

[...] do istoty rezultatów każdego szczebla należy to, że ich idealny sens bytowy jest nie tylko faktycznie późniejszy, lecz — ponieważ sens opiera się na sensie — wcześniejszy sens oddaje coś ze swej ważności późniejszemu, a nawet w pewien sposób wchodzi w jego skład; zatem w ramach duchowej budowli żadne ogniwo nie jest samoistne, żadne nie daje się reaktywować bezpośrednio²⁹⁸

Źródło geometrii swój sens uzyskuje w rozwiniętej już geometrii. Geometria, zdaniem Husserla, „nie istnieje od razu jako zamierzenie”²⁹⁹. Kolejne nawarstwienia sensu poza świadomością ich twórcy modyfikują pierwotny fundament. Husserl po raz kolejny potwierdza ten transcendentálny sens pisma, rozważając możliwość reaktywacji istniejącej już całości geometrii. Nawet bowiem jeżeli całość gmachu matematycznego możliwa jest *de iure* do źródłowego uobecnienia, faktycznie, jak przyznaje Husserl, jest to zadanie przekraczające ludzkie, skończone zdolności. Przekonanie o możliwości reaktywacji sensu źródłowego oparte jest na infinityzacji ludzkich władz. Uobecnienie *de iure* zawsze jest probierzem prawdy i jednoznaczności, *de facto* zaś nie jest ono nigdy całościowo realizowalne. Ten rozdzźwięk jest o tyle problematyczny, że za pośrednictwem omawianych rozróżnień chce Husserl usprawiedliwić możliwość wyniesienia prawa ponad faktyczność. Infinityzacja władz ludzkich oznacza w istocie niezdolność do uprawomocnienia prawa naukowego w skończonym polu świadomościowym. Owo przekroczenie jest jednak od razu ujmowane jako z prawa możliwe do oswojenia w świadomości. Prawo rozsadzając i wywłaszczając jednostkę, pozwala zarazem retroaktywnie i z opóźnieniem ująć to wywłaszczenie na podstawie własnych podmiotowości władz.

²⁹⁸ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, dz. cyt., s. 20

²⁹⁹ Tamże., 13

Kolejnym punktem komplikującym Husserlowską wykładnię źródeł nauki jest problem granic źródłowej prezentacji przedmiotu matematycznego. *De facto* niemożliwe, całościowe uobecnienie sensu źródłowego nie jest, zdaniem Husserla konieczne. Badacz, rozwijając nauki matematyczne, może pracować na znakach, nie przywołując kryjącego się za nimi sensu źródłowego³⁰⁰. Nie musi on cofać się stale ku raz ustanowionym i osiągniętym rezultatom naukowym. Jak słusznie zauważa Łaciak: „Każdą postać wiedzy *zastajemy* zatem *zawsze już* w formie spetryfikowanej, w formie *gotowych*, utrwalonych w dokumentach twierdzeń, będących jedynie osadami źródłowego sensu”³⁰¹

Pasywnie przebiegające przyswojenie sensu pozwala na nieskończony rozwój nauk w skończonej wspólnocie badaczy. Jednoznaczność poświadczana obecnością przedmiotu dla świadomości jest nierealizowalnym faktycznie horyzontem. Niebezpieczeństwo utraty sensu jest stale wpisane w ów horyzont. Derrida twierdzi, wbrew deklaracjom Husserla, za to zgodnie z jego strategią, że owo niebezpieczeństwo jest warunkiem uniwersalności dającej się ustanowić przez skończony podmiot. Otwierana dzięki pismu i wykraczająca poza pole świadomości możliwość rekontekstualizacji jest więc wymogiem wspólnotowego rozwoju nauk.

W konsekwencji możliwość kryzysu stale tkwi w ukonstytuowanych dzięki pismu, przekazywalnych tworach naukowych³⁰². Pismo za sprawą właściwej mu pasywności wprowadza do świata wspólnoty naukowej zagrożenie wolną i przypadkową grą skojarzeń. Z tej perspektywy szczególnie istotna jest kwestia odpowiedzialności. Zarówno twórca, jak i odbiorca naukowych tworów winni bowiem, zdaniem Husserla, troszczyć się o jednoznaczność przekazywanych twierdzeń³⁰³. Dzięki odpowiedzialności każdego członka wspólnoty naukowców możliwe jest zabezpieczenie nauki przed stale grożącymi jej niejednoznacznościami. Nauka może mieć sens jednolitej i ciągłej tradycji jedynie za sprawą odpowiedzialności. Wprowadzana przez Husserla, konieczność odpowiedzialności świadczy już o wpisanej w powszechność tworów naukowych utracie świadomościowego gruntu. Odpowiedzialność jest bowiem związana z wyłuszczającym ruchem pisma. Husserl wyraźnie uznaje odpowiedzialność za troskę o jednoznaczność tworów możliwych do odczytania

³⁰⁰ Tamże, s. 18-19

³⁰¹ P. Łaciak, *Jacques'a Derridy dehumanizacja fenomenologii*, dz. cyt., s. 56

³⁰² Na ów permenetny charakter kryzysu w Derridiańskiej wykładni fenomenologii zwraca uwagę Łaciak pisząc: „Kryzys jest możliwy a zarazem konieczny, ponieważ to, co transcendentalne jest źródłowo skażone tym, co empiryczne. Wbrew Husserlowi kryzys jest – zdaniem Derridy – wewnętrzną koniecznością historii” (P. Łaciak, *Wczesny Derrida*, dz. cyt., 93)

³⁰³ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, dz. cyt., s. 20

w przyszłości i poza życiem danej świadomości. Odpowiedzialny badacz winien pisać o odkryciach naukowych w sposób pozostawiający możliwie najmniej niejasności. Twórca jest zatem odpowiedzialny nie jedynie za własną możliwość uobecnienia wytworzonych twierdzeń, lecz również za możliwe, przyszłe uobecnienia dokonywane przez inne podmioty. Odpowiada on za to, co nie leży w jego świadomościowym polu. Odbiorca zaś jest odpowiedzialny za właściwe uobecnienie i przekazanie tworów przez siebie niewytworzonych.

Derrida, odwołując się do Husserlowskich rozważań zaznacza, że „odpowiedzialność zawsze współ-odpowiedzialnością”³⁰⁴. Fakt, że przekazywanej tradycji jeszcze potrzebna jest odpowiedzialność, potwierdza zatem, że *de facto* jednoznaczność twierdzeń naukowych nigdy nie jest absolutnie zagwarantowana. Gdyby transcendentálna podstawa geometrii nie miała w sobie nic z przypadkowości i chwiejności pisemnego przekazu, odpowiedzialność nie byłaby potrzebna. W sytuacji przekazu ustnego, gdzie podmioty zdolne są do panowania nad wyrażanymi intencjami, a znaczenie nigdy ostatecznie nie odrywa się od konstytuującej go świadomości, tak pojęta odpowiedzialność byłaby pozbawiona racji bytu. Jednak, jak podkreśla Husserl, tak ograniczone pole przekazu twierdzeń naukowych nie może służyć za model transdziejowej komunikacji. Aby ta ostatnia mogła mieć miejsce, konieczne jest pismo, które jest nieodłączne od odpowiedzialności jednostki za pole transmisji sensu. Odpowiedzialność rozgrywająca się w polu pisma umożliwia partycypację w ponadkulturowej, naukowej komunikacji. Jako zakorzeniona w piśmie, odpowiedzialność, otwierając każdą jednostkę usytuowaną w faktycznym kontekście kulturowo-historycznym ku nieskończonej wspólnotocie ludzkości, umożliwia odgraniczenie historii faktycznej od historii transcendentálnej. Odgraniczenie takie winno być dokonywane w sposób odpowiedzialny każdorazowo przez podmioty partycypujące we wspólnotocie naukowej. Badacz winien decydować o tym, co w ramach pism naukowych jest istotną, idealną komunikowalną treścią a co jedynie nadbudowanym nad nią przypadkowym, empirycznym dodatkiem. Historia transcendentálna nie jest zatem stale i trwale niezależna od zewnętrznej wobec niej faktycznej historii. Różnica między jedną a drugą historycznością przebiega w piśmie. Odpowiedzialność rozgrywa się w przestrzeni możliwego przekładu. Tak rozumiana odpowiedzialność powinna być stale podtrzymywana, aby zapewnić ciągłość kultury ludzkiej skupionej wokół ideału poznawczego.

Problematyka odpowiedzialności wskazuje na niejednoznaczności filozofii Husserlowskiej. Z jednej strony związana z pismem możliwość rekontekstualizacji

³⁰⁴ J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 101.

wytworzonych przez subiektywność twórców winna być zredukowana. Z drugiej zaś strony możliwość ta, jako zapowiadana już u źródła konstytucji idealnych obiektów i znaczeń, umożliwia pomyślenie obiektywnego obiektu matematycznego. Odpowiedzialność rozgrywając się w przestrzeni intersubiektywnej, pozwala na wystawienie znaczeń na niejednoznaczności pisma, zapobiegając zarazem utracie źródłowego sensu. Odpowiedzialny podmiot winien upewniać się o możliwości reaktywacji sensu w celu zabezpieczenia możliwej jednoznaczności poza jego własną świadomością. Odpowiedzialność angażuje więc wewnątrz subiektywności w proces transdziejowego przekazu sensu. Tak rozumiana odpowiedzialność nie może być jednak nigdy osiągnąć swego kresu. Niemożność ta ma charakter deskryptywny i preskryptywny. Z jednej strony *nie może* być ona urzeczywistnić swego celu, ponieważ rozgrywa się w przestrzeni pisma. Podmiot odpowiedzialny za pisemne twory nigdy nie może absolutnie zabezpieczyć możliwości właściwego uobecnienia. Taka możliwość musiałaby być bowiem równoznaczna z redukcją pisma, co prowadziłoby w ostateczności do ponownego, nieodpowiedzialnego ograniczenia powszechności wytworu. Dlatego też odpowiedzialność *nie powinna* osiągać swego kresu. Jedynie bowiem dzięki wystawieniu na pisemną komunikację nauka może się rozwijać. Odpowiedzialność nie jest jedynie skończoną metodą prowadzącą do nieuwarunkowanego, lecz warunkiem pomyślenia podstawy. To wpisanie jednostki w kontekst intersubiektywny zapowiadane było przez Husserla, począwszy od pola konstytucji wewnętrznej świadomości czasu. Zdolny do uobecnienia idealnych twórców matematycznych podmiot jest modelowany na podstawie przestrzeni intersubiektywnej. Może on każdorazowo reaktywować wytworzony przez siebie sens, przekonując się o jednoznaczności własnych konstrukcji. Ta możliwość powtórzenia tego samego w ramach różnych momentów świadomości jest odpowiedzialnością za wspólnotę.

Tak pojęta odpowiedzialność nie może posiadać podstawy w życiu dla siebie subiektywności. Jej warunkiem jest utrata, źródłowy rozpad czystości obecności. Idealny sens może uchodzić za obecny i przejrzysty dopiero na podstawie odpowiedzialnego przekazu twierdzeń naukowych, troszczącego się w miarę możliwości o ich jednoznaczność. Należy zauważyć, że tak rozumiana odpowiedzialność ma sens retrospektywno-prospektywny. Z jednej strony jest odpowiedzialnością za odczytania twierdzeń, do których źródłowego kontekstu badacz nie ma i nie może mieć dostępu, z drugiej jest odpowiedzialnością za przyszłość. Co istotne, przyszłości tej, z uwagi na pisemny charakter transmisji sensu, nie sposób przewidzieć. Odpowiedzialność jest rozpięta między przeszłością, której nie sposób przywołać, a przyszłością niemożliwą do przewidzenia. Dlatego też tak rozumiana

odpowiedzialność nie ma podstawy w żadnej naoczności, jednocześnie stanowiąc motyw kierujący świadomościowym uobecnieniem obiektów matematycznych.

Husserl nie podejmuje jednak w wyczerpujący sposób zagadnienia relacji między tak rozumianą odpowiedzialnością za wspólnotę a nieuwarunkowaną obecnością świadomości. Nie pyta on o to, jak możliwa jest odpowiedzialność określająca i warunkująca przekaz sensu. Zagadnienie odpowiedzialności za pismo wyznacza granice dyskursu Husserlowskiego. Odpowiedzialność nie jest w sposób jednoznaczny wewnętrzną polu transcendentalnemu, ponieważ rozgrywa się w faktycznej historii. Nie może też sytuować się na zewnątrz pola transcendentalnych warunków możliwości, stanowiąc prosty, światowy suplement owego pola, ponieważ jest ona nieredukowalnym momentem pozwalającym na pomyślenie ponaddziejowej obiektywności obiektów matematycznych. Problem możliwości odpowiedzialności jest zatem nieodłączny od fenomenologicznego zadania redukcji pisma przy jednoczesnym utrzymaniu jego możliwości. Odpowiedzi na tak określone zagadnienie odpowiedzialności dostarczy analiza konstytucji idealności matematycznych. Za Derridą przedstawię rozstrzygnięcia co do opóźnionego procesu wytwarzania obecności. Rozważania Derridy naruszają podstawowe transcendentalne rozróżnienia. Następnie, na podstawie „Introduction” przedstawię wykładnię dokonywanej przez Derridę rozbiórki, zgodnie z którą wszystkie z jej najważniejszych momentów mogą zostać odniesione do anonsowanej w omawianym tekście problematyki odpowiedzialności. Odpowiedzialność zinterpretowana zostanie jako pozaobecnościowy moment otwarcia horyzontu konstytucji.

2.2.2.1. Obecność jako efekt pisma

Decydującym momentem przeprowadzanej przez Derridę interpretacji jest wskazanie na inny niż fenomenologiczny sposób wytwarzania obecności obecnego. Fenomenologiczne uprzywilejowanie źródłowej naoczności jest w wykładni Derridy wytwarzane dyskursywnie. Autor „Introduction” pokazuje więc, że pismo jest nie tylko koniecznym momentem procesu obiektywizacji twórców naukowych, lecz również odpowiada za wytworzenie idealnej formy obecności. Forma obecności jest wytwarzana pierwotnie na podstawie narzędzi, które, wedle Husserla, służyć miały jedynie jej reprodukcji.

Dokonując demontażu podstawy fenomenologii, Derrida śledzi strategię pozwalającą Husserlowi uprzywilejować obecność w dyskursie fenomenologicznym. Derrida nie przeczy

fenomenologicznemu prymatowi obecności, lecz wskazuje na możliwość i granice tego uprzywilejowania. Bardziej gesty Husserla niż jego *explicite* wyrażane konstatacje zdradzają dokonywane w fenomenologii wykroczenie poza metafizykę obecności³⁰⁵. Zdaniem Derridy Husserl może uprzywilejować obecność, dopuszczając opóźnienie zarówno we własnym dyskursie, jak i w samym procesie konstytucji. To zwłoka pozwala na wytworzenie obecności. W konsekwencji Derrida wskazuje na niemożliwe do oswojenia pęknięcie obecności.

Opóźniające wytworzenie obecnego jest potwierdzone w przekonaniu Derridy w Husserlowskich rozważaniach dotyczących konstytucji idealnego obiektu matematycznego. Zdaniem Husserla wiemy z apodyktyczną oczywistością, że obiekt ten wytworzony został na podstawie konkretnych, dostępnych człowiekowi, materialnych obiektów. Na podstawie danego podmiotowi świata przed naukowego w uzmienniającej idealizacji podmiot wytwarza obiekty oczyszczone z odniesienia do świata faktycznego. Podstawą takiej idealizacji jest świat, który „[...] jest z istoty dzisiaj i zawsze taki sam”³⁰⁶. Świat jeszcze przed początkiem u wspólnotawiającej, aktywnie wytwarzanej apriorycznej nauki był przestrzenią wspólną wszystkim podmiotom. Ta identyczność ogólnoludzkiego świata możliwa jest za sprawą horyzontów świadomości ustanawiających pełnię obecności przedmiotu doświadczenia jako idealny korelat sensotwórczych aktów. Obiekt może być ukonstytuowany jako ten sam dla wielu aktów świadomości czy podmiotów jako obecny w sposób idealny. Pierwszy geometra konstytuuje ponadfaktyczną idealność w oparciu o idealność, która już z góry rządziła każdą skończoną naocznością. Materialny początek geometrii sam zdaje się wciąż poprzedzany formą świadomości. Forma ta już od początku była gotowa stanowiąc podstawę konstytucji obiektów przedteoretycznych.

Zgodnie jednak z tezami Husserla ów wspólny świat, przekraczający partykularyzm każdej skończonej naoczności może być opisany i ujęty jedynie z perspektywy już ustanowionej geometrii. Kultury przednaukowe, w których nie wytworzono jeszcze

³⁰⁵ Bez wątpienia taka interpretacja Husserlowskiej fenomenologii zakorzeniona jest w analizach Eugena Finka dotyczących pojęć operacyjnych i tematycznych (por. E. Fink, *Operative Concepts in Husserl's Phenomenology*, tłum. W. McKenna [w:] *Apriori and the World. European Contributions to Husserlian Phenomenology*, red. W. McKenna, R. M. Harlan, Martinus Nijhoff Publishers, London, Haga, Boston 1981). Podobnie jak Fink, Derrida uznaje, że Husserl posługuje się językiem, który umożliwia pomyślenie transcendentnego pola, a którego sam Husserl nie jest w stanie usprawiedliwić w ramach własnej aparatury pojęciowej. W kwestii wpływu rozważań Finka na stanowisko Derridy por. m. in.: P. Terzi, *The Relevance of Fink's Notion of Operative Concepts for Derrida Deconstruction*, *The Journal of The British Society for Phenomenology* 50(1) 2019, s.50-67, J. Kates, *Essential History...*, dz. cyt., s. 107-111; oraz Lawlor, *Derrida and Husserl*, dz. cyt. s. 11-23.

³⁰⁶ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, dz. cyt., s. 36-37

apriorycznej powszechności, pomimo że od początku włączone są w ludzką wspólnotę, pozostają ograniczone własną faktycznością. Rozum właściwy każdej ludzkiej istocie pozostaje w nich poniekąd uspiomy³⁰⁷. Co więcej, Husserl uznaje, że początkowo geometria, służąc do celów jedynie praktycznych, nie uzyskiwała właściwego sobie, powszechnego charakteru³⁰⁸. Dzisiejsza geometria obecna w ramach kontekstu zachodniej kultury umożliwia odgraniczenie właściwego, uniwersalnego, matematyczno-geometrycznego rdzenia protogeometrii od partykularnej, kulturowej otoczki, w jakiej był on pierwotnie sformułowany. Przed powstaniem nauk matematycznych łącząca ludzkość idealność świata nie mogła być właściwie w sposób naukowy, wyartykułowana, choć to owa idealność umożliwia powstanie geometrii. Artykulacja tej pierwotnej przednaukowej obecności świata dla wspólnoty podmiotów rozumnych musi zatem opierać się na geometrii ukonstytuowanej na podstawie owego świata. Źródło geometrii może zostać określone jako źródło jedynie z pozycji skierowanego wstecz pytania. U swych początków jest niemożliwe do rozpoznania i identyfikacji. Jest ono możliwe do ujęcia z perspektywy geometrii już ustanowionej i pisemnie wystawionej na nieporozumienia. Jak zauważa Łaciak: „Obiektywność czy identyczność idealna prawdy jest wprawdzie uwolniona od wszelkiej faktyczności językowej, ale ta wolność jest możliwa dopiero z chwilą, gdy prawda może być w ogóle wymówiona i zapisana”³⁰⁹. Źródło jest ustanawiane w ramach własnego powtórzenia. Nie jest dostępne w swojej czystej, obecnej postaci ani przed powstaniem geometrii, ani po jej ustanowieniu.

Ustanowienie geometrii wiąże się z pisemnym wywłaszczeniem podmiotu. Idealna obecność w rezultacie oparta jest na retrospektywno-prospektywnym ruchu pisma. Z jednej strony forma obecności jest zawsze zakładana jako uprzednia wobec każdego sensotwórczego aktu, z drugiej zaś, pełni obecności, ze względu na zanieczyszczający ją kontekst pisma, jest projektowana jako nieosiągalny cel aktów świadomościowych. Nienaruszony początek formy obecności jest nieidentyfikowalny. Derrida pokazuje, że przestrzeń pisma przemieszcza, i komplikuje wszystkie metafizyczne opozycje. Aby pomyśleć różnice między źródłowym a nieźródłowym, obecnym a nieobecnym, transcendentálním a empirycznym, za każdym razem pierwszy, wyniesiony przez transcendentalizm człon uzależniony zostaje od aspektów wobec

³⁰⁷W następujących po „Introduction” wykładach dotyczących Heideggerowskiej destrukcji ontologii to włączenie społeczności przednaukowych do ogólnoludzkiej stanowi dla Derridy moment odróżniający teleologię Husserlowską od filozofii Hegla (por. J. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, dz. cyt., s. 163-194) Włączenie to jest śladem dokonywanego w ramach fenomenologii wykroczenia poza uprzywilejowanie relacji poznawczej. Wykroczenie to, zdaniem Derridy, dokonywane jest jednak połowicznie. Fenomenologia oparta na teleologicznym modelu rozwoju naukowego pozostaje nadal waloryzującą naukową obiektywności.

³⁰⁸E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, dz. cyt., s. 26

³⁰⁹P. Łaciak, *Wczesny Derrida*, dz. cyt., s. 121

nego wtórnych. Husserl kreśli już wszystkie swoje rozróżnienia w przestrzeni pisma. To, co transcendentalne daje się pomyśleć jedynie na podstawie pola empirycznego³¹⁰. Innymi słowy, aby się ustanowić, prosta, źródłowa obecność musi móc się rozpaść i wyzewewnętrznić. Jej granice nie są nienaruszalne i nieprzekraczalne. To pęknięcie obecności jest już zapowiedziane w samym jej sercu. Przywoływany w poprzednim rozdziale słynny fragment „Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu” gdzie Husserl z bezradnością stwierdza, że wobec praczasowej, konstytuującej czas świadomości „brak nam słów”³¹¹ zdaje się, zdaniem Derridy, potwierdzać pierwotne opóźnienie na najgłębszym poziomie konstytucji świadomości³¹². Prerefleksyjne odniesienie do siebie świadomości wskazuje zatem, że źródło od początku możliwe jest jedynie w swoim zatarciu. O źródle można mówić i pisać tylko pod warunkiem jego rozpadu. Jego rozpad zaś musi być wykładany z perspektywy tego, co ukonstytuowane. Poza własnymi intencjami Husserl daje znać, że ludzka wytwórczość każdorazowo przekracza pole świadomości. Tym samym, w pismach Husserla pismo nabiera transcendentalnego znaczenia.

Transcendentalna teza o tożsamości warunków poznania i konstytucji przedmiotu uzgadniająca poznawczą aktywność subiektywności z poznawanym światem jest efektem i oswojeniem opisywanego, pierwotnego wywłaszczenia. Wszak konstytucja idealnego przedmiotu geometrii wiąże się z oderwaniem owego przedmiotu od świadomościowych źródeł poznania. Tożsamość sensu i bytu jest idealnym, niemożliwym do domknięcia horyzontem. Warunek możliwości obecności jest jej warunkiem niemożliwości. Absolutna podstawa transcendentalnej tezy nie daje się ugruntować w przejrzysty sposób w fenomenologii. Suwerenność podmiotu, jej niepodzielna władza nad światem jest już zagrożona z uwagi na fakt, że jest ona zabezpieczana jedynie *de iure*.

W fenomenologii redukcja zagrożeń, jakie dla suwerenności świadomościowego życia wprowadza pismo, możliwa jest za sprawą idei w sensie Kantowskim. Idea w sensie Kantowskim pozwala zarazem otworzyć świadomość ku możliwości nieskończonego powtórzenia tego samego oraz domknąć tę możliwość odnosząc uobecniane treści do skończonej świadomości. Idea ta w wykładni prezentowanej w „Introduction” przybiera ambiwalentne znaczenie. Derrida zwraca uwagę, że sama Idea nie może być nigdy domknięta

³¹⁰ Celnie podsumowuje rozstrzygnięcia Derridy Łaciak pisząc: „Różnica transcendentalna oznacza stemporalizowany ruch sensotwórczy, pozbawiony możliwości ostatecznego spełnienia się w bycie obecnym” (Tamże, dz. cyt., s. 96)

³¹¹ E. Husserl, *Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*, dz. cyt., s. 111.

³¹² J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 77.

w żadnej skończonej intencji. Możliwe źródło podporządkowania świata formie obecności od początku przekracza tę formę. Derrida porównuje ideę w sensie Kantowskim do Platońskiej idei Dobra ponad bytem, pisząc, że idea ta: „Jest jedynie otwartością bycia na światło swojej fenomenalności, światłem światła, słońcem słońca widzialnego, słońcem ukrytym, które ukazuje, samo siebie nie ukazując, o którym mówił nam z pewnością Platon zagłuszony przez platonizm”³¹³

Derrida kwestionuje zatem, stanowiącą trzon fenomenologicznych rozważań, możliwość autoreferencyjnego ujęcia źródła możliwej zrozumiałości. Omawiana idea pokazuje, sama się nie ukazując. Jej nieskończoność nie może być przedmiotem żadnej skończonej naoczności. Nie jawi się ona w swojej tożsamości. Nie ma ona nigdy początku w świadomości. Jak zauważa Lawlor: „Bez naoczności [Idei] jako takiej, zdaje się ona być strukturą zawsze już ukonstytuowaną”³¹⁴. Ponieważ prawo przekracza i kieruje skończoną naocznością, nie można zidentyfikować żadnego fundującego go, skończonego aktu. Początek umożliwiającej pomyślenie fenomenologicznej naoczności nieskończoności nie jest możliwy do poznania. Ta radykalna transcendencja przestrzeni poznawczej jest jej wymogiem. Regulatywna idea w sensie Kantowskim może *de iure* podporządkowywać wszelką różnorodność jednoczącej władzy świadomości, ponieważ *de facto* świadomość ta nigdy nie spełnia się w bezpośredniej pełni obecności. Jako u źródła rozszczepiona zdana jest każdorazowo na pośrednictwo pisma. Derrida uznaje, że rozbitcie i wyzewnętrzanie obecności motywowane jest niesprowadzalnym do niej nadmiarem. Wykraczające poza autoreferencję podmiotu słońce samo nie jest widzialne, ponieważ umożliwiając widzenie, nie mieści się ono w żadnej możliwej tożsamości. Dlatego też samoodniesienie konstytuującego czas podmiotu jest zawsze otwarte ku własnemu zewnątrz. Idea nie jest nigdy dającym się uchwycić w tożsamości obiektem świadomości. Nie dziwi więc fakt, że idea w sensie Kantowskim nie ma żadnego określonego miejsca w strukturze koncepcji Husserla. Zdaniem Derridy „[...] interweniuje [ona] zawsze w sposób decydujący w najbardziej trudnych momentach Husserlowskiej deskrypcji”³¹⁵.

Otwierając fenomenologię na to, co poza przedmiotem naoczności Derrida kwestionuje w istocie fenomenologiczny prymat widzenia. „Introduction” wskazuje na wyczerpanie opartego na wzroku ideału poznawczego. Derrida pisze:

³¹³ Tamże, s. 159.

³¹⁴ Lawlor, *Derrida and Husserl*, dz. cyt., s. 127.

³¹⁵ J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 109

To, że fenomenologiczne określenie samej Idei jest, odtąd, radykalnie niemożliwe, oznacza być może, że fenomenologia nie może odbić się (*se réfléchir*) w jakiejś fenomenologii fenomenologii i że jej Logos nie może się nigdy ukazać jako taki, nigdy nie powierza się filozofii wzroku, lecz jedynie, jak każda Mowa, daje się słyszeć i rozumieć (*entendre*) poprzez widzialne³¹⁶

Mowa i głos wykraczają zatem poza autoreferencję podmiotu. Wspomniana przez Derridę niemożność ustanowienia fenomenologii fenomenologii oznacza w istocie otwartość fenomenologiczno-transcendentalnego samoodniesienia. Obecność nie pokrywa się już z samą sobą w sposób czysty. Funkcje tej metafenomenologii przejmują rozważania Derridy wyjaśniające możliwość dyskursu fenomenologicznego spoza jego granic. W interpretacji Derridy idea w sensie Kantowskim, bez której niemożliwy byłby fenomenologiczny projekt, nie stając się nigdy sama obiektem świadomości, wymyka się możliwości orzekania. Winna być odtąd określona spoza horyzontu, który sama otwiera. Aby określić omawianą otwartość, należy powrócić ku problematyce relacji między przedjęzykowym obiektem świadomości a możliwością predykcji.

Paradoksalnie to za sprawą niepodporządkowania się predykcji, Idea uruchamia jej możliwość. Derrida pisze: „Jeżeli nie można nic powiedzieć o samej Idei, to dlatego, że jest ona tym począwszy, od czego coś w ogólności może zostać wypowiedziane”³¹⁷. W tym miejscu rozpoznaje Derrida problematyczność dokonywanego w fenomenologii modelowania możliwego języka na podstawie relacji do przedmiotu. Jednym z przejawów owego modelowania jest wykluczenie przez Husserla wypowiedzi poetyckich z pola możliwego znaczenia³¹⁸. Te ostatnie nie respektują bowiem wymogu zgodnie, z którym wszelka wypowiedź musi zachowywać formę stosunku do przedmiotu. Jednak ponieważ obiekt świadomości ustanawiany jest począwszy od przekroczenia pola obecności, niesiona przez wypowiedzi poetyckie możliwość wpisania wyrażenia w inny kontekst, umożliwia zrozumiałość twierdzeń matematycznych. Obecny, obowiązujący powszechnie przedmiot matematyki jest możliwy na podstawie jego powtórzenia. Relacja do obiektu przestaje być pierwotną, nienaruszalną podstawą języka.

³¹⁶ Tamże, s. 155. Słowo *entendre* tłumaczone jest przeze mnie z zachowaniem wieloznaczności między znaczeniami: „słyszeć” i „rozumieć”. Wieloznaczność ta grać będzie istotną rolę w kolejnym omawianym przeze mnie dziele Derridy tj. „Głosie i fenomenie”. W kwestii wieloznaczności omawianego słówka por. B. Brzezicka, *Problematyka przekładu filozoficznego*, dz. cyt., s. 127.

³¹⁷ Tamże, s. 152.

³¹⁸ Tamże, s. 78

Idea w sensie Kantowskim, otwierając obecność ku temu, co jeszcze nie jest obecne, czyni przedmiot świadomości od razu wysławialnym. Obecność przedmiotu dla świadomości musi bowiem przechodzić przez zagrażającą jej czystości, permanentną możliwość nieobecności. Derrida wiąże w tym punkcie genetyczne rozważania nad źródłem ludzkiej poznawczej aktywności z analizą strukturalną, ujawniającą konieczność komponowania się obecnego z nieobecnym. Tym, co stanowi o owym splocie, jest pismo, które, otwierając ku nieobecności, umożliwia zarazem proces konstytucji idealnych znaczeń. Stąd teza Derridy, że widzialność obiektu jest związana z możliwością językowego obowiązywania pod nieobecność prezentującej świadomości. Możliwość powiedzenia (tj. odniesienia widzianego do innej prezentującej świadomości) umożliwia widzenie przedmiotu. O ile Husserl, uznając, że „Wszystko ma swoją nazwę lub daje się nazwać w szerokim sensie tego słowa, czyli wyrazić językowo”³¹⁹ myślał jednocześnie język jako podporządkowany przedpredykatywnemu sensowi, Derrida, wskazując na różnicująco-odwlekający ruch pisma, uznaje, że to nie przedpredykatywny przedmiot warunkuje możliwość języka, lecz język umożliwia widzenie przedmiotu. Sama Idea zaś nie będąc możliwa do wysłowienia, nie powierza się zarazem możliwości widzenia. Z uwagi na tę niewidzialność i niewysławialność Idei tak język, jak przedpredykatywne pole sensu wystawione są na nieredukowalne zróżnicowanie.

Wspomniane zróżnicowanie obrazowane jest przez Derridę w słynnym porównaniu przedsięwzięć Joyce’a i Husserla³²⁰. Podczas gdy pierwsza ze wspomnianych postaci gra na wieloznacznościach empirycznego, przygodnego języka nie tłumacząc jednego języka na drugi, lecz starając się wydobyć ze wspomnianych wieloznaczności jedność rozproszonego pisania, Husserl redukuje całą niejednoznaczność empirycznych języków, aby dotrzeć do przedjęzykowego rdzenia języka umożliwiającego wyzbytą niejednoznaczności translację. O ile Joyce’a zinterpretować można jako postać świata pisma, gdzie różne dialekty i języki przechodzą w siebie, mieszając się ze sobą w gwarze i zgiełku bez wyraźnych granic, bez początku ani końca, tak Husserla określić można jako filozofa wzroku uznającego, że pomimo przygodnego chaosu języków zawsze zidentyfikować można jednoznaczne źródło języka. Wskazując na, tkwiącą w Idei w sensie Kantowskim, otwierającą stosunek do przedmiotu, możliwość dyskursywnej rekontekstualizacji, Derrida nie przekreśla przedsięwzięcia Husserla. Nie staje on jednoznacznie po stronie Joyce’a. Autor „Introduction” wskazuje raczej wzajemną przynależność do siebie tych dwóch postaci. Z jednej strony transcendentálny rdzeń

³¹⁹ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, dz. cyt. s. 16

³²⁰ J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 104-105

znaczeniowy pozostałby niezrozumiały, gdyby nie pisemne wystawienie na wieloznaczność. Jednoznaczność jest więc, podobnie jak czysta obecność, nieskończonym i odwleczonym celem Husserlowskich analiz. Zawsze porusza się w zróżnicowaniu, które jest źródłem rozróżnień na prawo i fakt. Z drugiej zaś strony, Joyce zanurzający się w przygodności języka, musi myśleć swoje własne przedsięwzięcie w tym samym horyzoncie jednoznaczności. Podobnie jak Husserl, Joyce zmierza ku wydobyciu wspólnoty języków. Musi on już u początku zakładać możliwą ich jedność. Postaci te nie są więc symetryczne³²¹. Transcendentalne przedsięwzięcie Husserla jako zorientowane ku podstawie jednoznaczności, choć okazuje się każdorazowo otwarte i niespełnione, stale rządzi empirycznym wielogłosem³²². Filozofia jest wyróżnioną aktywnością, ponieważ poszukuje ona podstawy transcendentalnej obejmującej możliwą różnorodność, która, bez tej syntezy, ujednolicającej funkcji, staje się niema. Derrida wskazuje jednak, że to owa niewypowiadalna różnorodność jest początkiem i żywiołem języka. Stąd redukcja wieloznaczności „[...] winna być w nieskończoność ponawiana, ponieważ język ani nie może, ani nie powinien być utrzymywany pod protekcją jednoznaczności”³²³. Język nie mieści się w polu obecności, ponieważ ta ostatnia już od początku jest nim warunkowana. Redukcja ujednoznaczniająca język do obecności jest zawsze spóźniona wobec niego. Głos nie dając się zobaczyć, niesie ze sobą ryzyko nieporozumień.

Derrida nie wykazuje niemożliwości dotarcia do sfery przedjęzykowej, lecz wskazuje na językowe pochodzenie tego, co niejęzykowe. O ile postać Joyce’a można interpretować jako reprezentującą przekonanie o prostej niemożliwości przekroczenia przestrzeni języka, Derrida, wykazując przynależność do siebie Husserla i Joyce’a, pokazuje, że przedjęzykowe pole od razu pierwotnie jest otwarte na język. Ponadjęzykowy referent jest potrzebny, aby móc pomyśleć język. Jest on jednak zawsze mnogi i konstytuowany językowo. Wspomniane przez Derridę każdorazowe ponawianie redukcji oznacza konieczność nieustannego zakładania metapoziomu wyprzedzającego język i demontowania owego poziomu jako uwarunkowanego partykularnym językiem. Derrida nie unieważnia przedsięwzięcia Husserla. Wskazuje zaś, że sens może być identyfikowany jedynie w powtórzeniu w innym kontekście językowym. Pierwszy geometra potrzebuje innych podmiotów, których inność redukowana jest każdorazowo w polu, które umożliwia.

³²¹ Tamże, s. 107.

³²² Na ową konieczność myślenia empirycznego wielogłosu w ramach jednoczącej perspektywy transcendentalnej wskazuje Kates (por. J. Kates, *A Transcendental Sense of Death?...*, dz. cyt., 1022)

³²³ J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 104

Jednym z kluczowych momentów obrazujących tę podwójną konieczność jest dokonywane w „Introduction” przemieszczenie granic między polem faktycznym a polem uniwersalnego prawa. Zdaniem Husserla rezultaty badań naukowych winny być absolutnie pozbawione odniesienia do faktyczności. W przeciwnym razie zagrożona byłaby czysta zrozumiałość twórców naukowych. Zgodnie z własnymi krytyczno-transcendentalnymi różniczeniami Husserl pisze:

Gdyby aktywność myślowa naukowca wносиła do jego myślenia coś «związanego z czasem», a więc coś związanego z czysto faktycznym aspektem jego współczesności albo coś, co obowiązuje dla niego tylko jako czysto faktyczna tradycja, to jego wytwór miałaby również sens bytowy dla tych ludzi, którzy podzielaliby te same czysto faktyczne przesłanki zrozumiałości³²⁴

Z perspektywy rozważań Derridy powyższe słowa zdają się szczególnie ambiwalentne. Derrida zauważa bowiem, że czysta, źródłowa podstawa uniwersalności, jako możliwa do pomyślenia jedynie na podstawie wstecznie skierowanego pytania, jest warunkowana przez pole faktyczne. Różnica między polem faktycznym a prawem otwierana jest *ex post*, z perspektywy prawa faktycznie już ustanowionego. W „Introduction” Derrida pokazuje, w jaki sposób w dyskursie fenomenologicznego wspólna wszystkim możliwym podmiotom podstawa uniwersalności modelowana jest na podstawie kultury europejskiej. Dorosły, posługujący się językiem człowiek jest przykładem w oparciu, o który wykładane jest źródło racjonalności. Derrida za Husserlem wskazuje na trzy, hierarchicznie uporządkowane momenty, w których podstawa historyczności dochodzi do głosu³²⁵. Pierwszym z nich jest poziom wspólnej wszystkim rozumnym podmiotom historii uniwersalnej. W tak rozumianej historii w sposób nieuświadomiony partycypują również kultury, które ideału naukowego nie wytworzyły. Nad nim nadbudowany jest poziom kultury europejskiej, gdzie ustanowiony został poznawczy, obejmujący całą ludzkość, ideał filozoficzny. Człowiek kultury europejskiej wie już, że partycypuje w powszechnej historii ludzkości. Wysławia jednak ową przynależność w sposób naiwny. Ostatnim zaś momentem jest „konwersja filozofii w fenomenologię”. Na podstawie poziomów nadbudowanych nad pierwszą, wspólną podmiotom historycznością, dochodzi do uświadomienia pierwotnego poziomu wspólnoty ludzkiej. Owo uświadomienie możliwe jest za sprawą infinityzacji skończoności ludzkiej na każdym ze szczebli. Ustanowienie filozofii oznaczało otwarcie horyzontu poznawczego wspólnego wszystkim

³²⁴ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, dz. cyt., s. 35

³²⁵ J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 121-122

ludziom jako istotom rozumnym. W fenomenologii zaś rozum ludzki znajduje swoją teleologiczną wykładnię oraz zostaje ugruntowany w sposób transcendentálny. Ustanowienie fenomenologii oznacza zatem ugruntowanie nieskończonej otwartości filozoficznej wspólnoty poznawczej. W konsekwencji przekraczająca skończoność infinityzacja umożliwia wyłączenie przedkulturowych i przedfilozoficznych warunków racjonalności. Owa infinityzacja umożliwia również wsteczne wyłączenie własnego, przedteoretycznego warunku. Początek wykładany jest na podstawie kresu. W ten sposób infinityzacja wprowadza w dyskurs transcendentálny opóźnienie.

Derrida zauważa, że wewnątrz europejskiej wspólnoty wszystkie z trzech warstw stanowią jednolitą, zgodną całość. Trzy poziomy rozwoju ludzkiej racjonalności mają genetyczne oraz strukturalne znaczenie. Ten związek struktury i genezy, zdaniem Derridy, umożliwia postawienie pytania o genezę transcendentálną. Dopiero z pozycji strukturalnie domkniętej ludzkiej racjonalności można zadać pytanie o jej początek. Geneza jest zatem możliwa do zidentyfikowania dzięki strukturze rozumowej wspólnej wszystkim ludziom, choć ustanowionej na podstawie konkretnej ukonstytuowanej i genetycznie umotywowanej kultury. Transcendentálna geneza z jednej strony wyjaśniać ma możliwość ustanowienia struktur rozumowych, z drugiej sama jest myślna w ich obrębie³²⁶. Filozof kierujący się ku źródłom racjonalności, nie może dokonać całkowitej redukcji własnego, kulturowego usytuowania. To struktura umożliwia zarówno antycypację celu wspólnoty podmiotów, jak i skierowane wstecz pytanie o źródło. Ujęcie transcendentálnej genezy możliwe jest z opóźnieniem, *ex post* i na podstawie jej strukturalnego efektu. Dostrzegając tę wzajemną zależność genezy i struktury Derrida zadaje pytanie o genezę genezy transcendentálnej³²⁷. Otwarcie na nowo pytania o genezę winno przekraczać jej strukturalno-transcendentálny ramy. Ponieważ każda struktura określająca z opóźnieniem aprioryczno-genetyczną wykładnię racjonalności sama ma swoją własną genezę, ta ostatnia wyprzedzając strukturę, nigdy nie może być przez nią przewidziana. Autor „Introduction” wyzwala genezę z ograniczeń aprioryzmu, które w swej domkniętej, strukturalnej formie są niczym innym jak jeszcze jedną kryjówką dla partykularyzmu. Za sprawą strukturalnego domknięcia genezy, konkretna, jednostkowa

³²⁶ Jak zatem słusznie zauważa Dastur pytań stawianych przez Derridę nie można można postrzegać jednoznacznie ani jako pytań strukturalnych ani genetycznych (por. F Dastur, *Play and Messianicity: The Question of Time And History in Derrida's Deconstruction*, dz. cyt., s. 189)

³²⁷ Na tą, odkrytą już w „Introduction” heterogeniczność struktury i krytyki, heterogeniczność motywującą przedsiębrane przez Husserla radykalizację redukcji, wyraźnie zwraca Derrida uwagę we wczesnym eseju pt. „Geneza i struktura” a fenomenologia” (por. J. Derrida, „Geneza i struktura” a filozofia, [w:] tenże, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wyd. KR, Warszawa 2004, s. 267-293)

faktyczno-historyczna sytuacja podmiotu wyniesiona zostaje do rangi ponadkulturowego, ahistorycznego i powszechnego wzorca wszelkiej rozumności. Nie tyle jest ona przykładem, ile raczej modelem uniwersalnego, który zarazem otwiera i ogranicza powszechność. Dokonywane przez Derridę przemieszczenie granic między faktycznym a uniwersalnym jest motywowane uniwersalizmem. Ten ostatni otwarty ku żyjącej wspólnotie podmiotów winien każdorazowo wychodzić z raz ustanowionych form. W konsekwencji geneza transcendentálna jest otwarta ku temu, co nie może już mieścić się w żadnej strukturalnie antycypowanej przyszłości. Geneza wyzwala ku momentom nieprzewidywalnym w strukturze³²⁸.

Ustanowienie uniwersalnej wspólnoty istot rozumnych w skończonym polu kultury europejskiej nie jest zatem nigdy wolne od niejasności. Aby możliwe było ustanowienie wspólnej podmiotom otwartości, konieczny jest skończony, ukonstytuowany i faktyczny moment. Narodowość czy język, którym posługuje się podmiot, przestają być irrelewantną dla teorii resztą, stając się warunkiem pomyślenia racjonalności. Przytaczane przez Husserla „czysto faktyczne przesłanki zrozumiałości” nie są redukowane w powszechnym porządku prawa. Za sprawą infinityzacji zyskują one za to charakter wzorca umożliwiający im wykroczenie poza faktyczne, czasoprzestrzenne ograniczenia. Znow, sytuacja ta możliwa jest do oddania za pomocą metaforyki pisma. Geometra, konstytuując przedmiot swoich rozważań i powierzając go w piśmie wspólnotie podmiotów, przekracza sferę własnego. Derrida podkreśla, że wyjście to jest zarazem wykroczeniem poza obecność podmiotu dla siebie oraz przekroczeniem partykularyzmu właściwego wytworowi przywiązanemu do świadomości jego twórcy. Wytwór za sprawą jego językowej natury zawsze nosi ślad jego wytwórcy. Stanowiące (post)transcendentálny warunek możliwości racjonalności pismo funkcjonuje jako konkretny, ucieleśniony znak.

Derrida nie przekreśla możliwości konstytucji uniwersalnego dyskursu. Nie redukuje go do czysto faktycznych i skończonych momentów. Aby bowiem faktyczność mogła naruszać poziom powszechnego znaczenia, musi ona przekroczyć granice, w których myślana była przez transcendentalizm. W przeciwnym razie sprawczość faktycznego zostałaby odrzucona jako sceptyczno-empiryczna naiwność. Derrida nie powraca do historycyzmu czy filozofii światopoglądowej. Jego rozważania nie mają czysto empirycznego sensu. Autor „Introduction” pokazuje, jak pole faktyczne rozlewa się poza swoje granice, umożliwiając ustanowienie

³²⁸ Pojęcie niemożliwości będzie pełnić istotną funkcję w późnych rozważaniach Derridy. Autor „O gramatologii” rozważając etyczne znaczenie dekonstrukcji stwierdzi wyraźnie, że niemożliwe wyprzedza i otwiera pole możliwości.

powszechnego dyskursu. Derrida pisze: „Bez tego pęknięcia skończonego, historyczna ludzkość, lub raczej, ludzkości historyczne posiadałyby jedynie jedność socjo-antropologiczną typu empirycznego”³²⁹. Podobnie jak pismo może znaczyć za sprawą wykroczenia poza swój zmysłowy, cielesny charakter, wystawiając się na powtórzenie, redefinicję i wskazując na zewnętrzną w stosunku do siebie treść, tak kultura europejska może być przykładem uniwersalnej historyczności, wykraczając poza własny partykularyzm. Kultura europejska, filozofia i fenomenologia mogą stanowić model i początek uniwersalnej historii ludzkości, ponieważ w ich skończonej przestrzeni dochodzi do przekroczenia pola faktycznego³³⁰. Kultura europejska funkcjonuje w podwójnym, empiryczno-transcendentalnym rejestrze właśnie ze względu na, tkwiącą w niej, infinityzację własnej skończoności.

Ponieważ ideał otwartej, nieskończonej wspólnoty otwierany jest z perspektywy empirycznej i przygodnej, to od konkretnych jednostkowych podmiotów i ich działań zależy podtrzymanie przekraczającego je pola transcendentalnego. Tak o tej konieczności wypowiada się przytaczany już Lawlor: „Bez żadnego faktycznego podmiotu, pismo może być pozbawione swojej transcendentalnej funkcji. »Dusza« pisemnego ciała uleciałaby i nigdy nie powróciła. Transcendentalne musi zarazem pojawiać się w faktycznym i być wyzwolone od faktycznego”³³¹

Przedstawiana w „Introduction” dekompozycja granic między faktycznością a uniwersalnością, prowadzi ku podwójnemu zakwestionowaniu dwóch wspomnianych pól. Uniwersalność jest otwarta na zewnętrzne w stosunku do niej i odgraniczane przez transcendentalizm faktyczne zdarzenia. Każdy bowiem partykularny moment z pozoru stanowiąc jedynie powtórzenie i ucieleśnienie powszechnego, może przekształcić wykładnię tego, co wspólne dla nieskończonej wspólnoty podmiotów. Wymóg niezależności od pola faktów kwestionuje powszechność. Ponieważ ta ostatnia jest otwierana z perspektywy faktycznej, jej ponadfaktyczny sens prowadzi do zakwestionowania jej partykularnych form. Warunkiem takiego przekształcenia jest nietożsamość tego, co jednostkowe. Faktyczność umożliwiająca pomyślenie uniwersalności nie podpada pod fenomenologiczno-transcendentalne odgraniczenia. Nie jest już ograniczona w swoim obowiązywaniu, lecz za sprawą ponownego przyswojenia, zdolna jest określać to, co transcendentalne. Innymi słowy, warunek możliwości zrozumiałości danego świata nie jest już scentrowany w konkretnym,

³²⁹ J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 143.

³³⁰ Tę ambiwalencję Derrida podkreśli szczególnie silnie w ramach wykładu pt. „Inny kurs”, gdzie za jeden z aksjomatów wywodu przyjmie tezę o nietożsamości kultury (por. J. Derrida, *Inny kurs*, dz. cyt.)

³³¹ Lawlor, *Derrida and Husserl*, dz. cyt., s. 118.

transcendentalnie rozumianym podmiocie. Tę, przekraczającą granice fenomenologii, faktyczność nazywa Derrida faktycznością faktu lub czystą faktycznością. Pytanie o tę wcześniejszą od transcendentalnego pola faktyczność „nie jest już powrotem do empiryzmu i nie-filozofii”³³². W konsekwencji Derridiańskiej analizy poddana zostaje w wątpliwość tożsamość zarówno faktu, jak i prawa.

Takie ujęcie problematyki relacji między prawem a faktem prowadzi ku redefinicji fenomenologicznej wykładni ludzkiej wytwórczości. Derrida nie powraca ku statyczno-formalnemu modelowi transcendentalizmu, w którym uznaje się, że każdy skończony ludzki akt jest jedynie odkryciem stabilnej, ahistorycznej przestrzeni warunków możliwości. Autor „Introduction” wzmacnia fenomenologiczne przekonanie o wytwórczym charakterze ludzkich, skończonych aktów, pozbawiając zarazem subiektywność roli absolutnie suwerennej i samodzielnej, transcendentalnej podstawy świata. W konsekwencji sprawczość podmiotu, jako oparta na wpisaniu w pole ukonstytuowanego, jest niepewna własnego początku i konsekwencji. Zdaniem Derridy skończona subiektywność wpisana w ustanawianą pisemnie, intersubiektywną przestrzeń, nigdy nie jest zdolna w sposób absolutnie czysty ustanowić jednoznacznie przewidywalnych tworów naukowych. Twórca nie początkuje w sposób absolutny własnych poznawczych tworów ani nie panuje nad własnymi dziełami. Ludzka sprawczość jest zarazem czymś więcej i mniej niż w transcendentalnych jej interpretacjach. Przekracza ona przewidywania transcendentalistów, ponieważ zdolna jest do modyfikacji i redefinicji pola podstawy. W tym punkcie zaznacza się nadmiar wobec transcendentalizmu. Redefinicja ta nigdy nie jest jednak możliwa do przewidzenia i zaprojektowania przez podmiot. W tym sensie ludzka wolność jest osłabiona w odczytaniach Derridiańskich.

Derrida w swoich rozważaniach demontuje przekonanie o możliwości aktów fundujących daną naukę czy tradycję w sposób jednoznaczny. Ponieważ źródło nauk możliwe jest do zidentyfikowania począwszy od ukonstytuowanego tworu, czyste akty początkujące daną naukę nie są nigdy od razu przejrzyste i czytelne dla spełniającego je podmiotu. Akty wytwórcze podmiotu wydarzają się w przestrzeni wywłaszczenia. Derrida przemieszcza i komplikuje granice, które kreślił Husserl między przeżyciami wytwórczymi i źródłowymi a tymi jedynie odtwarzającymi to, co uprzednio wytworzone. Dekonstrukcjonista wskazuje, że wytwórcze akty są powtórzeniem umożliwiającego je pola, a z pozoru jedynie odtwórcze akty mają charakter produktywny. Innymi słowy, europejska, naukowa powszechność domaga się

³³²J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 169.

powtórzenia. Skończone i partykularne momenty są warunkiem podtrzymania uniwersalności transcendentalnej, która z kolei jest wystawiona na niemożliwe do przewidzenia odczytania. W konsekwencji czysty transcendentalny dyskurs jest zachwiany. Derrida nie tylko rozbija tu bowiem rozróżnienie na to, co odkrywane i konstruowane, ale przede wszystkim wskazuje, że możliwe źródło ludzkiej aktywności przekracza już możliwości jego przyswojenia. Źródło jako możliwe do zidentyfikowania począwszy od odwiekanego w nieskończoność kresu, może być w nieskończoność redefiniowane. Ten wybuch nieskończoności w skończonym sam zawiera w sobie nieskończone, niewyczerpane zasoby nowych interpretacji. Zawsze ma przed sobą przyszłość, która rozgrywa się ponad fenomenologicznymi antycypacjami. Derrida już w „Introduction” problematyzuje transcendentalne rozróżnienia w stopniu, który uniemożliwia określenie jego koncepcji mianem transcendentalizmu.

Jednym z autorów prezentujących opozycją interpretację do przedstawionej jest Piotr Łaciak. Zdaniem Łaciaka koncepcja Derridy pozostaje usytuowana w horyzoncie badań transcendentalnych. W jednym ze swoich artykułów Łaciak pisze: „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”³³³

W takiej wykładni wczesne rozważania Derridy skupione są nie na problematyce różnicy między prawem a faktem, lecz na zagadnieniu granicy między *a priori* czystym (formalnym) i materialnym. Zdaniem autora, gdyby Derrida rozpoznał bliskość własnego przedsięwzięcia z transcendentalnym projektem Kanta (u którego, zdaniem Łaciaka występuje problem *a priori* nieczystego), być może uniknąłby on literackiej ekstrawagancji widocznej w jego późniejszych dziełach³³⁴. Interpretacja taka w istocie potwierdza transcendentalne granice konsekwentnie przez Derridę kwestionowane. Łaciak twierdzi bowiem, że właściwie filozoficzna treść dekonstrukcji została już wyrażona w klasycznych filozofiach transcendentalnych. To zaś, co w dekonstrukcji wykracza poza owe filozofie, jest w optyce Łaciaka jedynie literacką resztką pozbawioną filozoficznego znaczenia. W konsekwencji koncepcja Derridy z góry wykładana jest z perspektywy krytycznego odróżnienia na momenty empiryczne, naiwne i chwiejne oraz właściwie ugruntowane pole transcendentalne. Sam

³³³ P. Łaciak, *Derrida a problem materialnego a priori*, „Sztuka i filozofia” 20 (2001), s. 13

³³⁴ Tamże. Łaciak powtarza tę tezę w innym z artykułów por. P. Łaciak, *Ultratranscendentalizm Jacques'a Derridy jako poszukiwanie warunków niemożliwości*, [w:] D. Bęben, A. J. Noras (red.), *Filozofia Kanta i jej recepcja*, wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 175.

Derrida jednak, począwszy od „Introduction” destabilizował wszystkie z tych rozróżnień³³⁵. Fakt, że nieskończoność idei w sensie Kantowskim nie może prezentować się jako taka, świadczy, że jest ona zarówno warunkiem możliwości i niemożliwości obecności. Łaciak podkreślając pozafenomenologiczność Derridiańskich odczytań problemu idei w sensie Kantowskim³³⁶ zdaje się nie dostrzegać, że źródłem tak pojętej idei w sensie Kantowskim nie może być już żadna dająca się identyfikować jednoznacznie obecność. W przekonaniu Derridy źródło geometrii ma nie tyle postać *a priori* nieczystego, ile jest niemożliwe do jednoznacznego uchwycenia jako uprzednie w stosunku do wytworzonej już geometrii. Rozwijana już w „Introduction” i kluczowa dla dojrzałej dekonstrukcji problematyka zwłoki i opóźnienia uniemożliwia jasne i czyste transcendentalne odróżnienie od siebie wcześniejszego, zakładanego poziomu apriorycznego od empirycznego *a posteriori*. Ta niemożność łamie zaś wszystkie transcendentalne autowykłady skupione wokół możliwości przejrzystego samopoznania, otwierając je na anarchiczną i nieprzewidzianą jednostkowość.

Jednym z najistotniejszych momentów omawianej destabilizacji możliwości czystego odróżnienia transcendentalnego od empirycznego jest problem genezy transcendentalnej. Pytanie o genezę jako mieszczące się już w otwartym polu możliwości uobecnienia źródła nie może owej możliwości zredukować, nie przekreślając własnego projektu. Jest ono uzależnione od ukonstytuowanej już transmisji sensu, o której możliwość pyta. Derrida wykazuje jednak, że nie tylko samo pytanie o źródło transmisji sensu jest uzależnione od owego źródła, ale również uprzednie źródło uzależnione jest od, stanowiącego końcowy etap transmisji sensu, pytania o nie. Derrida wskazuje na zwrotną relację, w której to końcowy efekt wymiany sensu określa jej początek, który z kolei umożliwia pomyślenie końca wymiany. Ponadto, wedle przekonania dekonstrukcjonisty to końcowy efekt poniekąd wyprzedza źródło, umożliwiając jego pomyślenie. Dopiero bowiem ukonstytuowany już język i pismo pozwalają na identyfikację własnych źródeł. Ta niemożność porzucenia pola językowego, zdaniem Derridy wystawia transcendentalną jednoznaczność na empiryczne i przypadkowe nieporozumienia. *A priori*, nawet to materialne, od razu zanieczyszczone jest faktycznością. Taka problematyzacja relacji między tym, co uprzednie a późniejsze przekłada się na redefinicję transcendentalistycznej wykładni nauki. Nauki matematyczne nie posiadają jednego, jasno

³³⁵ Łaciak dostrzega co prawda tę destabilizację w jednym z wcześniejszych artykułów pisząc, że pismo nie jest ani czysto inteligibilne ani czysto zmysłowe (por. P. Łaciak, *Jacques’a Derridy dehumanizacja fenomenologii*, dz. cyt., s. 58) ostatecznie jednak podkreślając zakorzenienie dekonstrukcji w filozofii transcendentalnej zapoznaje on empiryczno-transcendentalną specyfikę dekonstrukcji.

³³⁶ P. Łaciak, *Ultran transcendentalizm Jacques’a Derridy jako poszukiwanie warunków niemożliwości*, dz. cyt., s. 179.

uchwytywalnego źródła. Geometria wytwarzana jest raczej w wyniku szeregu reappropriacji sensu wystawionego na nowe odczytania. Źródłem geometrii nie są po prostu akty pierwszego geometry wytwarzające obiekt matematyczny na podstawie dostępnego mu, materialnie określonego świata przednaukowego. Każda pisemna rekonstekstualizacja geometrii wytwarza ją poniekąd na nowo³³⁷.

W konsekwencji *a priori* wytwarzane jest z opóźnieniem i na podstawie jego efektu. Nieredukowalna zwłoka otwiera zaś pole transcendentalnych warunków możliwości na to, co empiryczne. Można uznać, że *a priori* jest w sposób paradoksalny poprzedzane przez *a posteriori*. Wcześniej wytwarzane jest na podstawie późniejszego. Stwierdzenie Łaciaka jakoby koncepcji Derridy nie można określić mianem empiryzmu, nie jest więc całkowicie adekwatne. Z pewnością koncepcji tej nie można przypisać naiwności ściśle, zdaniem fenomenologii, związanej z empiryzmem. Nie ma ona również jednoznacznie sceptycznego sensu³³⁸. Rozważania Derridy nie są bowiem wolnymi, nieświadomymi własnych granic i prawomocności dociekaniem. Derrida wielokrotnie odżegnywał się od określenia własnej koncepcji mianem empiryzmu. Sprzeciw ten był motywowany był jednak przede wszystkim chęcią odgraniczenia dekonstrukcji od właściwej filozofii empirycznej nieodpowiedzialności³³⁹. Nieodpowiedzialność empiryzmu była elementem autowykładni transcendentalnej filozofii stawiającej granicę między odpowiedzialną za ludzkość filozofią krytyczną a empiryzmem pozbawionym filozoficznej samoświadomości. Empiryzm w oczach transcendentalistów stanowił synonim niestabilnej beztroski niebezpiecznej dla właściwego, rygorystycznego myślenia. Jasne jest, że dociekania Derridy nie mają takiego charakteru. Wyrastają one z namysłu nad możliwością transcendentalnej autoreferencji wyjaśniając możliwość sformułowania postulatów transcendentalnych oraz wykazując, że aby pole transcendentalne mogło zostać wytworzone, musi ono być odniesione ku empirycznemu. W przekonaniu Derridy przekroczenie strzeżonych przez transcendentalizm granic obecności i prawomocności poznania jest konieczne do ich ustanowienia. Czysta jednostkowość przekraczająca możliwość wpisania jej w pole poznawcze umożliwia pole transcendentalnego

³³⁷ J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 141-142.

³³⁸ Taką wykładnię sugeruje M. Kowalska w pracy „Dialektyka poza dialektyką” (por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, dz. cyt., s. 377-378)

³³⁹ Kwestia nieempirycznego charakteru rozważań Derridy podnoszona była w przytoczonym już cytacie z „Introduction” gdzie autor zaznacza, że otwarcie pola transcendentalnego na faktyczność nie oznacza powrotu do nie-filozofii. Najbardziej znaczącym przykładem podkreślanego przez Derridę nieempirycznego charakteru dekonstrukcji jest esej „Różnia” gdzie pisze on, że dekonstrukcja nie ma charakteru empirycznego jeżeli przez empiryzm rozumieć filozoficzną nieodpowiedzialność (J. Derrida, *Różnia*, dz. cyt., s. 33)

samoodniesienia. Derrida nie przekreśla po prostu pola warunków apriorycznych, lecz wskazuje na ambiwalencję, tkwiącą w transcendentalnym zadaniu ich uchwycenia.

Derrida, wskazując, że filozoficzna samoświadomość otwierana jest z pozycji faktycznej, ustanawia zarazem ową pękniętą faktyczność miejscem otwarcia filozoficznej odpowiedzialności. W tym empiryczno-transcendentalnym wymiarze rozważania Derridy w przeciwieństwie do naiwnych analiz empirycznych zmierzają ku wzmocnieniu filozoficznej odpowiedzialności. Stanowią one rehabilitację empiryzmu poza jego naiwnymi, historycznymi formami. Derrida pisze o tym zresztą wprost w eseju „Przemoc i metafizyka”: „Trzeba też uznać głębię empirycystycznej intencji pod naiwnością pewnych jej historycznych wysłowień”³⁴⁰. Dystans w stosunku do określenia własnej koncepcji mianem empiryzmu wynika u Derridy raczej ze świadomości zbyt dużego ryzyka popadnięcia w koleiny jego transcendentalnych wykładni. Jednak jeżeli uznać faktyczny, rozdarty nietożsamy i zróżnicowany moment za niemożliwy początek filozoficznej odpowiedzialności, pewien rodzaj empiryzmu może dostarczać wyjaśnienia możliwości transcendentalnych pytań.

2.2.2.2. Odpowiedzialność filozoficzna: światowo-transcendentalne uwikłanie filozofii

Zagadnienia odpowiedzi i odpowiedzialności ogniskują w sobie problematykę „Introduction” począwszy od możliwości teleologicznej wspólnoty, poprzez metodę dotarcia do źródłowa rozróżnienia na prawo i fakt, aż po kwestię empiryczno-transcendentalnego znaczenia ludzkiej wytwórczości. Rozsiane po „Introduction” uwagi dotyczące problematyki odpowiedzialności stanowią prefigurację analiz rozwijanych w późniejszych, wyraźnie dekonstrukcyjnych i heterologicznych tekstach Derridy. Autor „Introduction” przedstawia figurę filozofa, który jest jednostką odpowiedzialną za ustanowienie i podtrzymywanie ludzkiego ducha. Określając figurę tę zgodnie z duchem fenomenologicznym, Derrida pisze: „Filozof jest człowiekiem, który inauguruje nastawienie teoretyczne. Jedynie radykalna wolność ducha autoryzuje przekroczenie skończoności i otwiera horyzont wiedzy jako tego, co wstępnie posiadane, to znaczny otwiera ona nieskończony projekt lub zdanie”³⁴¹

³⁴⁰ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, [w:] tenże, *Pismo i różnica*, dz. cyt. s. 260

³⁴¹ J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 137.

Dekonstrukcję Derridy począwszy od „Introduction” aż po późne jego dzieła można ująć jako namysł nad możliwością i konsekwencjami inauguracji nastawienia teoretycznego. Już w „Introduction” figura odpowiedzialnego filozofa ulega zaskakującym przekształceniom w stosunku do jej fenomenologiczno-transcendentalnej wykładni. Przede wszystkim Derrida, demontując projekt transcendentalnej genezy, pokazuje, że akt inauguracji teoretycznego nastawienia, a wraz z nim sama wolność ducha ludzkiego, nie są pierwotnie ugruntowane w możliwej do poznania podstawie³⁴².

Opisywana bezpodstawność nastawienia poznawczego skutkuje hiperbolizacją filozoficznej odpowiedzialności. Opisując właściwą idei w sensie Kantowskim niemożność domknięcia konstytucji w ramach obecności, Derrida zaznacza, że idea czyni podmiot odpowiedzialnym pomimo jego skończoności³⁴³. Odpowiedzialność wyprzedza i warunkuje skończone i ograniczone poznanie. Jest ona nazwą dla dokonywanej w polu skończonego, niemożliwej do ostatecznego uprawomocnienia infinityzacji, podtrzymującym powszechność pęknięciem skończonego, umożliwiającym rzutowanie partykularnej i tymczasowej sytuacji na poziom uniwersalny. Idea w sensie Kantowskim powierza się w skończonej naoczności i jako taka otwiera podmiot na, niemożliwą do ugruntowania w skończonym, nieskończoną wspólnotę rozumnych istot. Odpowiedzialność jest wydarzeniem transcendencji przez podmiot jego historyczno-kulturowego usytuowania, w którym usytuowanie to nie jest redukowane, lecz afirmowane. Odpowiada ona za usensownienie ludzkiego, skończonego życia.

Odpowiedzialność pozwalająca, zdaniem Husserla, zapewnić możliwość obiektywnego przekazu sensu, w wykładni Derridiańskiej jest ruchem wytwarzającym idealność obecności. W pisemnie ustanawianej tradycji, odpowiedzialny podmiot zdolny jest przekroczyć własny horyzont kulturowo-historyczny ku polu, którego prawomocność i jednoznaczność nigdy nie są ostatecznie i w sposób czysty ugruntowane. Odpowiedzialny filozof, konstruując uniwersalistyczne narracje oparte na ponadempirycznej idealności, odpowiada za niemożliwą do antycypacji, nieobejmowalną wspólnotę. Odpowiedzialność za tę wspólnotę rozgrywa się w sferze nieredukowalnego zróżnicowania. Ta odpowiedzialna infinityzacja nie jest jednak początkowana w przestrzeni własnego podmiotowości. Przeciwnie, subiektywność usytuowana jest odpowiedzi na to, co nie było nigdy jej własnym. Odpowiedzialność za ludzkość ma responsywny charakter. Opisywane w „Introduction” zagadnienia zwłoki czy

³⁴² Ten wątek Derrida rozwinie podejmując problematykę zobowiązania i profesji profesora. Zagadnienie to rozwijane będzie w ramach „Uniwersytetu bezwarunkowego” gdzie Derrida wskazuje na niemożliwe do usprawiedliwienia zobowiązania profesora.

³⁴³ Tamże, s. 155

opóźnienia mogą zostać ujęte właśnie jako wskazanie na ów responsywny aspekt wytwarzającej idealny sens odpowiedzialności. Tak problematykę tę komentuje Derrida, szkicując zarazem dyskretne przejście między fenomenologią transcendentálną a przyszłymi, posttranscendentálnymi propozycjami:

Radykalny filozof winien przewodzić (commander), o ile sam spełnia on żądania Logosu, o ile odpowiada na wezwanie Logosu i jest za nie odpowiedzialny (y repond et en repond), biorąc na siebie odpowiedzialność za mandat. W tym sensie Husserl definiuje go jako „funkcjonariusza ludzkości”³⁴⁴

Wytwórczość ludzkiego, skończonego podmiotu zaczyna się od odpowiedzi. Podmiot jest zarazem bierny w odpowiedzi na wezwanie *Logosu* i aktywny wytwarzając pole umożliwiające ustanowienie ideału jednoczącej ludzkość nauki. Odpowiedzialność ma retrospektywno-prospektywne charakter. Wskazuje ona na dokonywaną przez Derridę problematyzację różnicy między konstruowaniem a odkrywaniem. Wezwany podmiot odpowiadający w przestrzeni pisma w jednym i tym samym ruchu odkrywa poprzedzającą go podstawę oraz wytwarza wcześniej nieobecne i nieprzewidywalne twory. Począwszy od własnego, przygodnego usytuowania musi on jeszcze napisać i wytworzyć warunek owego usytuowania. W ten sposób odpowiada on na to, co już od zawsze było ukonstytuowane. Odpowiedź jako wytwarzająca transcendentálne w polu empirycznym musi być każdorazowo inna. Często obecny w późniejszych tekstach dekonstrukcjonisty tryb pisania wskazujący na to, co zawsze już uprzednie nie wskazuje po prostu na poziom aprioryczny. Derrida pokazuje raczej, że, zgodnie z prezentowanymi empiryczno-transcendentálnymi rozstrzygnięciami, możliwe *a priori* otwierane jest począwszy od uwarunkowanej i partykularnej odpowiedzi. Ta paradoksalna wytwórczość, jako związana z odpowiedzią na źródło, nie ma postaci jednorazowo fundujących tradycję aktów. Rozgrywa się ona jako podtrzymywanie tradycji. Derrida wskazuje na tę responsywność odpowiedzi, komentując kwestię metody:

Czynić się odpowiedzialnym to przejmować rozumianą mowę, to brać na siebie wymianę sensu, aby nadzorować jej drogę. W swoich najbardziej radykalnych implikacjach, metoda nie jest zatem neutralnym wstępem lub wprowadzającym ćwiczeniem myśli, lecz samą myślą świadomą swej integralnej historyczności³⁴⁵

³⁴⁴ Tamże, s. 162.

³⁴⁵ Tamże, s. 166

Stwierdzenie to po raz kolejny komplikuje transcendentálny dyskurs oparty na możliwości usprawiedliwienia metody w odkrytych za jej pośrednictwem strukturach transcendentálnych. Metoda rozumiana jako droga ku nieuwarunkowanemu polu antycypując wspomniane pole, odpowiada za jego wytworzenie. Przykładem może być tu skierowane wstecz pytanie o genezę transcendentálną, które należąc do pola wymiany sensu, uczestniczy w wytworzeniu warunkującej je podstawy. Ponieważ kres przekazu sensu warunkuje podstawę, konstytucja tej ostatniej jest niemożliwa do uprawomocnienia niezależnie od metody torującej do niej dostęp. Ta niemożność usprawiedliwienia metody związana jest bezpośrednio z nieredukowalnością pisma. Derrida, pisząc o wzięciu na siebie wymiany sensu, wskazuje, że wytwórczość podmiotu nigdy nie rozgrywa się w pojedynkę. Sens uniwersalnych, powszechnych twierdzeń zawsze odnajdywany jest poza świadomością ich twórcy. Na podstawie odpowiedzialności, rozumianej jako odpowiedź na uprzednio ukonstytuowany sens, możliwe jest całościowe wyłożenie uniwersalnego znaczenia. Filozofia, nauki czy ludzka kultura nigdy nie powstają w próżni, a produktywność podmiotu od początku zdana jest na responsywne odniesienie do innych podmiotów. Zdaniem Derridy uniwersalna, żywa tradycja filozoficzna jako zakorzeniona w faktycznej historyczności domaga się twórczych, każdorazowo stwarzających ją na nowo odczytań. Taka interpretacja tradycji filozoficznej odróżnia koncepcje Derridy od badań transcendentálnych zabezpieczających granice prawomocnego poznania. Nie jest już możliwe ustanowienie jednej, wspólnej wszystkim podmiotom i każdorazowo możliwej do jednakowego powtórzenia metody. Ponieważ redukcja transcendentálna, pomimo usilnych wysiłków jej autora, nigdy nie może zatrzeć własnego, światowego punktu wyjścia³⁴⁶, każdorazowo uzależniona jest ona od kulturowo-historycznego kontekstu. Za sprawą pisma metoda rozumiana jako odróżnienie podstawy jest nieredukowalnym warunkiem możliwości podstawy. Zdaniem Derridy nieredukowalność ta nie jest po prostu porażką filozoficznego projektu. Filozof zarazem nie może i nie powinien zapominać o własnym zakorzenieniu w świecie faktycznym³⁴⁷.

³⁴⁶ Punkt ten zresztą jest bezpośrednią kontynuacją rozważań Heideggerowskich. Derrida w przytaczanych już wykładach dotyczących Heideggerowskiej destrukcji, omawiając Heideggerowską krytykę rozważań Husserla wspomina zarzut zgodnie, z którym transcendentálne struktury są w ramach fenomenologii zarazem absolutnie pozaświatowe (jako transcendentne w stosunku do empirycznego świata i historii oraz jako odizolowane od kontekstu innych podmiotów i kultury) oraz modelowane na podstawie światowej, obecnej świadomości rzeczy. Transcendentalizm Husserlowski ostatecznie więc nie spełnia obietnicy przekroczenia świata ku jego absolutnej i czystej podstawie (por. J. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, dz. cyt., s. 184, 185)

³⁴⁷ Warto na marginesie dodać, że rozważania „Introduction” poniekąd z góry tłumaczą widoczne szczególnie u późnego Derridy zaangażowanie dekonstrukcjonisty w bieżące, polityczno-społeczne problemy. Późny etap rozważań Derridy, gdzie porusza on często faktyczne problemy nie świadczy zatem o jakimś zwrocie w jego myśli, lecz jest konsekwentną kontynuacją drogi, której początek odnaleźć można między innymi właśnie w „Introduction”. Myli się więc Banasiak twierdząc, że późny Derrida porzuca filozoficzne rozważania na rzecz

Możliwość powszechnego, wspólnego podmiotom rozumnym poznania otwierana jest na podstawie odpowiedzialnej decyzji, dokonywanej przy braku podstawy. Decyzja ta nie jest aktem suwerennego podmiotu. Wypływa ona z rozbicia jego autonomii. Podmiot nie jest niepodzielnym suwerenem zarządzającym podporządkowanie skończonego. Pełni on dwojaką funkcję. Z jednej strony, jako nieredukowalnie skończony, jest on podporządkowany żądaniom Logosu, jedynie odpowiadając na jego wezwanie. Z drugiej zaś strony, udzielając odpowiedzi, ustanawia on to, na co odpowiada. Odpowiedzialność filozofa otwierającego skończone wspólnoty ku nieskończoności polega na tej podwójnej funkcji. Źródłem mandatu filozofa pozwalającego przewodzić ludzkości nie jest nigdy on sam, lecz nieskończona różnorodność kultur i społeczności, za którą odpowiada, formułując uniwersalistyczne postulaty. Dlatego też jego mandat wiąże się z niezbywalną odpowiedzialnością. Należy przewodzić, z uwagi na otwarcie obecności dla siebie podmiotu. Preskrypcja otwierana jest jako źródłowy brak poznawczej podstawy, którą umożliwia³⁴⁸.

W protodekonstrukcyjnym „Introduction” Derrida zdaje się jednak nieświadomy konsekwencji naruszenia dyskursu transcendentnego. Przyczyny takiego stanu rzeczy upatrywać można w braku nietranscendentnego modelu autoreferencji podmiotu. Na ostatnich stronach tekstu podporządkowuje on wydobywaną zwłokę i różnicę motywowi transcendentnemu. Strony te najdobitniej oddają niejednoznaczność i chwiejność terminologiczną wczesnych rozważań Derridy³⁴⁹. Nie przytaczając nazwisk, Derrida oddaje głos trzem swoim poprzednikom. Słychać tu zarazem Heideggera, Hegla i Husserla. Poglądy tych myślicieli nie są jednak syntezowane w żadnej obejmującej je wykładni, proponującej nową koncepcję ontologiczną. Pierwszy z filozofów daje o sobie znać w przypadku

konkretnych interwencji. Późny Derrida nie osuwa się w „pragmatystyczną prowizoryczność”, lecz konsekwentnie kontynuuje demontaż wszystkich transcendentnych rozróżnień (por. B. Banasiak, *Na tropach dekonstrukcji*, [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. K. Matuszewski, B. Banasiak. wyd. inter esse, Karków 1993, s. 39). Z tego punktu widzenia można też zauważyć rozbieżność ontologii fundamentalnej Heideggera i dekonstrukcji. Podczas gdy Heidegger może być uznany za myśliciela, który pytając o bycie dystansuje się od ontyczno-faktycznego pola rozważań, Derrida w wielu swoich tekstach wyprowadza własne filozoficzne analizy z kontekstu faktycznego nie uchylając się od zaangażowania i odpowiedzialności za własne, polityczne stanowisko.

³⁴⁸ Ten moment jest dla Derridy niesłuchanie istotny. Fakt bowiem, że możliwa odpowiedzialność jest oznaką poróżnienia podmiotu pozwoli Derridzie na sformułowanie propozycji gościnności w ramach której decyzja podmiotu jest zawsze decyzją Innego, a możliwe panowanie Ja umożliwiające przyjęcie Innego jest zawsze rezultatem uprzedniego w stosunku do suwerenności podmiotu naruszenia jego granic

³⁴⁹ Nie oznaczają one jednak, w moim przekonaniu, całkowitego podporządkowania rozstrzygnięć Derridy fenomenologii transcendentnej. Najbardziej konsekwentnie stanowiska o zasadniczo fenomenologicznym charakterze rozważań wczesnego Derridy broni Joshua Kates (por. Ja. Kates, *A Transcendental Sense of Death?...*, dz. cyt.) Derrida już w „Introduction” kwestionuje teorię Husserlowską. Ustanowieniem obecności przedmiotu geometrii rządzi już pismo. Ze względu jednak na niewypracowany jeszcze dekonstrukcyjny sposób interpretacji pisma, interpretuje on owo zakwestionowanie w ramach fenomenologii, którą kwestionuje.

przytaczanej przez Derridę problematyki Bycia, drugi, gdy Derrida pisze o umożliwiającej zjawiskowość dialektyzacji, trzeci zaś w podkreśleniu motywu transcendentalnego. Derrida uznaje, że rządząca obecnością fenomenologiczną, wprowadzająca zwłokę, dyskursywność świadczy o dostępnej z góry otwartości Bycia. Dyskursywność subiektywność otwiera ją na właściwą jej, ontologiczną historyczność. Ta ostatnia możliwa jest za sprawą niemożności domknięcia czystej obecności. Obecność czystej transcendentalnej subiektywności zawsze potrzebuje swojego innego. Rozdźwięk między sensem a bytem ujmowany jest wewnątrz problematyki bycia. Zarazem autotemporalizacja subiektywności jako nieustannie wymagająca innego ma od początku charakter intersubiektywny³⁵⁰. Derrida, zaznaczając moment tego poróżnienia świadomości, moment, który później stanie się kluczowy dla określenia heterologicznej hetero-autotemporalizacji, szybko dodaje jednak, że wszelka inność musi być innością własną żywej obecności podmiotu. Derrida dopatruje się pierwotnej dialektyzacji świadomości, pisząc, że wzajemne uzależnienie od siebie obecności i nieobecności określa możliwość zjawiania się. Pierwotna dialektyzacja nie jest jednak negacją. Inne nie neguje tego samego, lecz współuczestniczy w konstytucji obecnego obiektu. Wzajemna przynależność do siebie obecnego i nieobecnego pozwala Derridzie uznać różnicę za to, co transcendentalne. Choć Derrida wielokrotnie zaznacza w tekście, że jego analizy prowadzić muszą ku zakwestionowaniu transcendentalnych rozróżnień, nadal zachowuje on metafizyczną terminologię filozofii transcendentalnej.

W rezultacie Derridianska interpretacja dokonanego przez niego demontażu fenomenologii nie wykracza jeszcze poza metafizykę obecności. Problem opóźnienia nadal wykładany jest na podstawie ontologicznej. Inne wciąż myślane jest na podstawie własnego, a różnica prowadzi nie ku heterologii, lecz ku temu, co transcendentalne. Derrida myśli nadal relację między tym samym a innym jako stosunek symetryczny, podporządkowując z góry inne tożsamości. Takie postawienie problematyki relacji między tożsamością a Innym skutkuje autonomizacją pisma. Pole pisma odtwarza kwestionowaną przez Derridę autonomię podmiotu. Pod tym względem „Introduction” lokuje się nadal w horyzoncie ontologicznym. Jednak konsekwencje dokonywanych przez Derridę przemieszczeń sięgają dużo dalej niż ich wykładnia³⁵¹. Tekst Derridy mówi więcej, niż mógł wiedzieć sam jego twórca. Jeżeli bowiem porządek preskryptywny ustanawiając ontologiczną tożsamość, nie poddaje się żadnej tożsamościowej wykładni, ontologia nie może być już polem, na podstawie którego wykładana

³⁵⁰ J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 170.

³⁵¹ Na podobnym stanowisku stoi przytaczany już wielokrotnie Lawlor (por. L. Lawlor, *Derrida and Husserl*, dz. cyt, s. 141-142)

może być różnica między innością a tożsamością. Preskrypcja otwierana jest ponad świadomością i byciem. Derrida wspomina o tym ponadontologicznym aspekcie pisząc o idei Dobra u Platona. Brak mu jednak jeszcze narzędzi, aby wysławić nadmiar wobec bycia. Ponieważ jednak Derrida napisał „Introduction”, pismo to można, ponad zaznaczaną tam protekcją obecności, uznać za początek dekonstrukcji. Autor „Introduction” pozostając nadal przywiązany do własnego historyczno-faktycznego kontekstu nie jest zdolny odróżnić dokonywanego wykroczenia poza ów kontekst od horyzontu, w którym jest usytuowany. Derrida, pisząc protodekonstrukcyjne „Introduction” postawiony jest w roli protogeometrii.

Figura filozofa dokonującego rewolucji we własnym faktyczno-historycznym polu stanowić może wstępną wykładnię samej dekonstrukcji. Pozwala ona określić początki opisywanej hetero-autowykładni dekonstrukcji. Ta ostatnia interpretowana może być jako dyscyplina, która odpowiadając na projekt europejskiego uniwersalizmu, bierze za ów projekt odpowiedzialność, wykazując zarazem jego wewnętrzne zróżnicowanie. W rezultacie odpowiedzialność filozofa ulokowana przez Derridę w polu empiryczno-transcendentalnym jest hiperbolizacją nastawienia filozoficzno-krytycznego, w którym filozof zdolny jest do uprawomocnienia dokonywanego przez siebie przekroczenia skończonego świata. Jeżeli bowiem filozoficzno-transcendentalne przekroczenie świata jest skierowane ku horyzontowi wiedzy jako temu, co z góry posiadane, to wykazując, że ta ekonomiczna wymiana sensu oparta jest na momentach do niej niesprowadzalnych, Derrida, czerpiąc z dyskursu transcendentalnego, wykracza poza horyzontalne przekroczenie skończoności świata. Przekroczenie transcendentalnego w późnej dekonstrukcji może być ujęte jako hiperbolizacja krytyki poza jej granicami. Odróżniana przez krytykę transcendentalną podstawa jest przejawem arbitralnego, przypadkowego i światowego punktu wyjścia teorii transcendentalnej. Jako strukturalnie domknięta powieliła ona ograniczoność faktu. Należy więc, hiperbolizując krytykę, otworzyć ją na jej empiryczne zewnątrz, które to nie ma już jednak postaci możliwego do poznania przedmiotu, lecz związane jest z niemożliwą do przewidzenia różnorodnością Innego. O ile więc krytyka transcendentalna była poznaniem poznania, utrzymując tym samym na metapoziomiu dominację poznawalnego i zabezpieczając raz na zawsze własne rozstrzygnięcia, krytyka krytyki jest zakwestionowaniem tej poznawczej dominacji z jej wnętrza. Konsekwencją tej bezpodstawności krytyki krytyki jest konieczność nieustannego podtrzymywania krytycznej czujności. Ultrakrytyczność jest odpowiedzią każdorazowo przekształcającą swój warunek.

Protogeometra³⁵² konstytuując idealny obiekt możliwy do ujęcia i reinterpretacji przez inne podmioty, dokonał otwarcia własnego skończonego pola na niemożliwą do przewidzenia przyszłość, wytwarzając zarazem retroaktywnie warunek owego otwarcia. Idealność obiektu oznacza teraz jego otwartość na reinterpretację. Przed pojawieniem się nieskończonego zadania poznania, jeżeli taki początek możliwy jest do pomyślenia, pole transdziejowego nieporozumienia, pole nawarstwionych reappropriacji, przesunięć znaczeniowych, transfiguracji i zmian kontekstu nie było otwarte. Bez tej różnicująco-jednoczącej władzy pisma społeczności byłyby zamknięte we własnej skończoności. Protogeometra wytwarzając obiekt wspólny wszystkim istotom rozumnym dokonuje antycypacji nieantycypowalnego. Jego odpowiedzialność jest świadomościową antycypacją tego, co nie może się już mieścić w skończonym polu świadomości. W tym sensie otwiera on własną skończoność na możliwość jej nieskończonego kwestionowania. Ustanowienie uniwersalnego dyskursu jest otwarciem możliwości dekonstrukcji.

Protodekonstrukcyjny „Introduction” za sprawą swojej wielowątkowości jest wydobyciem na jaw owego otwarcia. Derrida dokonuje przyswojenia pisemnego wywłaszczenia będącego dziełem pierwszego geometry. Innymi słowy, Derrida wydobywa dekonstrukcyjny charakter przekazywanej na piśmie, apriorycznej nauki. Pośrednikiem między figurą geometry a dekonstrukcją jest oczywiście Husserl. Podobnie jak początek idealności geometrycznej był uprzedni względem geometrii, a fenomenologia i filozofia były paradoksalnymi narodzinami tego, co już od zawsze było właściwe ludziom jako istotom rozumnym, tak sama dekonstrukcja, zakorzeniona jest w uprzedniej względem niej fenomenologii. Rewolucjonizując odczytania fenomenologii, protodekonstrukcja wydobywa z niej momenty od zawsze w niej tkwiące. Derrida, pracując na tekstach Husserla, aktywnie je przekształca, podporządkowując się zarazem ich lekturze. Ta podwójna funkcja rozważań Derridy jest odpowiedzialnością za nieskończoną wspólnotę podmiotów. Przystawając fenomenologiczne rozważania, Derrida modeluje zarazem możliwą uniwersalność na postawie własnego odczytania fenomenologii.

Jako otwarta na powtórzenie, dekonstrukcja domaga się jeszcze własnego wywłaszczającego wytworzenia. Jest ona skierowana ku nadchodzącym interpretacjom. Tę

³⁵² Oczywiście dla Husserla ustanowienie idealnego obiektu matematycznego jest oczywiście gestem ściśle filozoficznym. Pierwszy filozof i pierwszy geometra są więc jedną i tą samą postacią. Pisząc jednak o postaci filozofa w ramach dekonstrukcji podkreśliłem responsywny, odpowiedzialny charakter jego aktywności. Filozof jest odpowiedzialny już w sytuacji utraty gruntu. Omawiając postać protogeometry wskazuję zaś na aspekt możliwego ustanowienia filozoficznej tradycji.

konieczność można rozpoznać, śledząc wielowątkowość tekstu Derridy. „Introduction” programowo nie jest spójnym tekstem. Derrida wydobywa na jaw zaznaczone wcześniej niejednoznaczności fenomenologii. Tekst Derridy wskazuje na heterogeniczność pisma i mowy, tożsamości i inności, obecności i nieobecności. Wedle rozstrzygnięć „Introduction” możliwa wykładnia tych niejednoznaczności może dokonać się jedynie w pisemnym przesunięciu ku kontekstowi innemu niż źródłowy. Z tej perspektywy można odczytać „Introduction” jako od początku dekonstrukcyjny tekst.

Podobnie jak geometria rodzi się poza własnym horyzontem jej twórcy, tak sama dekonstrukcja, aby być możliwa, musi być wystawiona ku swemu zewnątrz. Potrzebuje ona swojego Innego, który spoza problematyzowanego w „Introduction” horyzontu ontologicznego ustanawia jej własną wykładnię. Jej tożsamość jest dziełem Innego. Gdyby dekonstrukcja poprzestawała na rozważaniach znanych z „Introduction” mogłaby ona stanowić jedynie jeden z dwóch heterogenicznych tekstów, mianowicie tekst usytuowany wewnątrz tradycji. To zaś oznaczałoby niemożność wydarzenia dekonstrukcji. Pismo omawiane w „Introduction” nie jest tożsame z pojęciem pisma myślanym na gruncie późnej dekonstrukcji. Aby móc sformułować koncepcję pozatranscendentalnego prapisma, konieczne jest odniesienie do zewnętrżności, której wewnątrztranscendentalne pojęcie pisma jest jedynie śladem. Pismo nie jest możliwe do wyprowadzenia z pola transcendentalnego. Dlatego niemożliwe jest mówienie o „rozwoju” dekonstrukcji z perspektywy historyczno-genealogicznej zakładającej, że pojęcia dojrzałej dekonstrukcji wypływają z wewnętrznych tarć tkwiących we wczesnych rozważaniach Derridy³⁵³. Te ostatnie są jedynie wtórnym momentem zupełnie Innego. Warunek możliwości genezy dekonstrukcji jest jej warunkiem niemożliwości. Heterologiczna radykalizacja wytwórczej roli inności nie jest więc dokonywana przez Derridę samodzielnie. Konieczne jest wpisanie problematyki protodekonstrukcyjnej w kontekst inny niż fenomenologiczny.

Jedną z takich dróg jest etyka Levinaskowska. Derrida zaznacza tę drogę w wykładach o Heideggerze, pisząc o koncepcji śladu Levinasa, który nigdy nie był terażniejszy³⁵⁴. Ostateczne oderwanie pisma od źródłowej obecności jest dziełem Levinasowskiej teorii

³⁵³ Taką perspektywę przyjmuje Joshua Kates (por. J. Kates, *Essential History. Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, dz. cyt.) Autor w całej swojej pracy zdaje się wyklądać dekonstrukcję w sposób zbyt transcendentalny nie dostrzegając tym samym heterologicznego charakteru dekonstrukcji.

³⁵⁴ J. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, dz. cyt., s. 227) Oczywiście obrona przeze mnie drogi Levinasowskiej radykalizacji nie jest jedyną z możliwych. Podobnych ścieżek z pewnością można byłoby wskazać znacznie więcej. Innym protodekonstrukcji koniecznym do wytworzenia dekonstrukcji może być chociażby psychoanaliza Freuda, ontologia Heideggerowska, rozważania Hegla, Bataille'a, Marksa czy Nietzschego. Każda z dróg radykalizacji wczesnych rozważań Derridy wytwarzałaby inaczej przekroczenie transcendentalizmu.

zaimplementowanej dzięki lekturze dekonstrukcyjnej do rozważań nad Husserlowską teorią znaczenia³⁵⁵. Zaznaczane wcześniej, temporalne rozdarcie dekonstrukcji pomiędzy niewytworzoną przez autora lekturą fenomenologii a jeszcze nienapisaną, przyszłą dekonstrukcją wykładane jest jako rozdarcie między filozofią Husserla a Levinasa. „Głos i fenomen”, tekst wyraźnie dekonstrukcyjny, jest przykładem takiej lektury Husserlowskiej filozofii. Analiza wspomnianego tekstu pozwoli postawić pytanie o znaczenie dekonstrukcji oraz wskazywanego przez nią absolutnie Innego.

2.3. „Głos i fenomen”: ku radykalnej inności Innego

„Głos i fenomen” Derridy stanowi analizę wczesnych rozważań Husserla nad znakiem znanych z „Badań Logicznych”. Stawką rozważań Derridy jest wykazanie pozatranscendentalnego znaczenia życia subiektywności. Derrida wskazuje, że życie, pozwalając na ustanowienie znaku, nie jest możliwe do podporządkowania metafizycznym różnicom pojęciowym. Wedle dekonstrukcjonisty warunek możliwego poznania jako ustanawiany językowo, nie jest nigdy możliwy do wyrażenia w sposób absolutnie przejrzysty i wolny od światowego uwikłania. Warunkujący filozofię wielogłos nie może być nigdy ostatecznie zredukowany do kontekstu przejrzystej dla podmiotu, przedjęzykowej prawdy. Fenomenologiczna monologiczność jest więc niemożliwa do utrzymania. W konsekwencji rozważania Derridy przemieszczają i destrukują wszystkie z fenomenologicznych dystynkcji, otwierając autonomiczną subiektywność ku nieprzewidzianej przez nią inności.

Derridiańska dekonstrukcja pozwala na pozaontologiczną wykładnię trzech pól tematycznych fundamentalnych dla fenomenologii transcendentalnej. Po pierwsze, wykazuje ona nieautonomiczność subiektywności. Derrida w „Introduction” przywiązany jest do transcendentalnej teorii z uwagi na konieczność myślenia pisemnego opóźnienia w odniesieniu przyswajającej pismo świadomości. „Głos i fenomen” wyzwala pismo z tych świadomościowych więzów. Derrida uznaje, że autonomia subiektywności możliwa jest do pomyślenia począwszy od właściwej znakowi substytucji. Jednocześnie Derrida nie zastępuje jednej autonomii inną. Pierwotność powtórzenia rujnuje wszelką możliwość samowystarczalności jakiegokolwiek ontologicznego pola. Konsekwencją owej pierwotności

³⁵⁵ Ów związek wczesnych, fenomenologicznych analiz Derridy z teorią Levinasowską podkreśla Dastur (por. F. Dastur, *Play and Messianicity: The Question of Time And History in Derrida's Deconstruction*, dz. cyt.,)

powtórzenia jest językowy charakter podmiotowości. Jako wytwarzana językowo, subiektywność jest pierwotnie wywłaszczona. Pierwotność powtórzenia pozwoli również wykazać, że dyskurs transcendentálny możliwy jest jedynie jako nieustannie wystawiony na możliwość wpisania go w inny kontekst. Metateoretyczna funkcja transcendentalizmu określana jest nie na podstawie stabilności tożsamej podstawy, lecz poprzez otwartość na nowe odczytania. Otwartość ta może zostać zinterpretowana w duchu zapowiadanej w „Introduction”, choć nierozwijanej w „Głosie i fenomenie”, odpowiedzialności za ludzkość. Powtórzenie wyjaśnia zarazem: nieautonomiczność pola podstawy, operacyjny związek między owym polem a teorią transcendentálną oraz otwartość teorii transcendentálnej.

Tak rozumiana dekonstrukcja nie jest wolna od trudności. Pisząc o niemożności wyrażenia warunku wyrażalności, Derrida czyni to, czego niemożność wykazują jego rozważania, mianowicie oswaja on rzekomo nieoswajalną wielojęzyczność. Choć Derrida w „Głosie i fenomenie” nie przedstawia całościowej, konsekwentnej interpretacji naruszającej obecność inności Innego, już sam fakt ulokowania owej inności w fenomenologicznej pojęciowości, oraz wskazania na pozametafizyczny mechanizm wytwarzania obecnego ogranicza i przykrawa ową inność do potrzeb filozoficzno-teoretycznej analizy. Dekonstrukcja, kwestionując ontologię, nadal posługuje się jej językiem. Poddając w wątpliwość swój własny słownik, jest ona dyscypliną nieprawomocną³⁵⁶. Jednak właśnie z uwagi na fakt, że w ramach dekonstrukcji wykazywane jest pierwszeństwo pracy pisma względem poznania, owa performatywna niekonsekwencja nie rujnuje możliwości dekonstruowania, lecz może być wzięta za charakter wyprzedzającego wiedzę działania. Innymi słowy, ponieważ możliwa ontologia może być wytworzona jedynie w zredukowanym przez nią kontekście pisma, ten ostatni nie jest już poprzedzany żadną tożsamą i spójną ontologiczną strukturą. Niemożność domknięcia struktur ontologicznych jest zatem ich warunkiem.

Oczywiście tak rozumianej, permanentnej nieprawomocności nie można już uzasadnić na podstawie filozoficznych procedur poznawczych. Może być ona jedynie wskazywana w stale ponawianej lekturze konkretnych tekstów filozoficznych. Każde wykazanie

³⁵⁶ Na ów problem performatywnej sprzeczności dekonstrukcji wskazuje między innymi Markowski pisząc: „Właściwie całe dzieło Derridy określić by można jako tekstualny namysł nad owym podwójnym uwikłaniem (*double bind*), którego szczególną postacią jest performatywna sprzeczność: nie można wyrwać się z objęć logocentryzmu (gdyby dekonstrukcja nie tkwiła już w granicach metafizyki, nie miałyby najmniejszych szans na jej dekompozycję), ale właśnie dlatego, dokładnie z tych samych przyczyn, należy to robić” (M. Markowski, *Efekt inskrypcji*, dz. cyt., s. 146). Należy dodać, że owa performatywna sprzeczność jest charakterystyczna nie tylko dla dekonstrukcji, ale także, zdaniem Derridy, dla całej tradycji filozoficznej w ogóle. Stąd zresztą wypływa przekonanie Derridy o tym, że teksty dekonstruują się same. W dalszej części pracy pokażę, że owa performatywna sprzeczność może zostać ujęta jako charakterystyka etycznie pojętej intersubiektywności.

problematyczności wysiłków ustanowienia obecności wzięte może być za jedynie tymczasowy niedostatek. Uznając język filozoficzny za permanentnie niespełniony, Derrida dokonuje więc hiperbolizacji z pozoru partykularnych, jednostkowych niekonsekwencji. Hiperbolizacja ta polega na uznaniu, że aby ustanowić dyskurs filozoficzny, należy uprzednio przekroczyć jego tożsamościowe granice. Należy produkować dyskurs pomimo jego nieprzekraczalnej niejednoznaczności. Owa hiperbolizacja wypływa z ultrakrytycznego zakwestionowania władz podmiotu, w którym owe władze są jednocześnie afirmowane oraz poddawane w wątpliwość. Dekonstrukcyjna chwiejność staje się odtąd charakterem wszelkich ludzkich działań.

Wykazywana przez Derridę, wewnętrzna metafizyce praca znaku³⁵⁷ zaznacza się jako udzielająca odpowiedzi odpowiedzialność za Innego. Nieprawomocność dekonstrukcji jest rezultatem zakorzenienia w przestrzeni intersubiektywnej, wskazującej na mnogość języków konstytutywną dla każdej uniwersalistycznej narracji. Wspomniana mnogość zinterpretowana może być jako otwartość teoretycznej propozycji Derridy ku wychodzących poza jej autoreferencyjny obieg wykładniom. W innych tekstach niż te autorstwa Derridy odnaleźć można wykładnię tak samej dekonstrukcji, jak i stanowiącego jej warunek Innego. Za ów inny tekst może być uznana Levinasowska etyka, w której uchwycić można całościową interpretację ruchu wywłaszczenia, który Derrida odkrywa wewnątrz fenomenologii transcendentalnej. Analiza problematyki znaku u Husserla doprowadzi Derridę do punktu, w którym, aby podążać śladem fenomenologicznej odpowiedzialności, konieczne będzie zerwanie z językiem fenomenologicznym. Uniwersalistyczne powołanie filozofii, podobnie jak znak, swoją tożsamość podtrzymać może jedynie nieustannie się różnicując.

2.3.1 Znaki: wyrażenie i oznaka

Derrida pierwszy rozdział „Głosu i fenomenu” rozpoczyna od ujawnienia za Husserlem pomieszania właściwemu słowu „znak”. Termin ten może bowiem oznaczać zarówno oznakę, jak i językowe wyrażenie we właściwym sensie. Jak wskazywałem w poprzednim rozdziale, na gruncie fenomenologii transcendentalnej źródłem tego ostatniego jest intencja znaczeniowa podmiotu. Idealne znaczenie, którego korelatem są akty podmiotu, jest ustanawiane bez pośrednictwa niczego zewnętrznego wobec owego podmiotu. Treści wyrażane są zaś podmiotowi dostępne bezpośrednio jako korelat aktów wyrażeniowych. Ponieważ idealne

³⁵⁷ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., 87.

znaczenie nie jest uzależnione od niczego zewnętrznego w stosunku do życia świadomości, raz ustanowione znaczenia zachowują swoją jednoznaczność i identyczność. Znaczenie rozumiane jako idealny korelat przeżyć świadomości nie przechodzi przez przypadkowy kontekst świata. Ku raz wytworzonym, idealnym znaczeniom podmiot może powracać, w swobodny sposób przywołując je w identycznej postaci ku własnej obecności. Korelatem przeżyć podmiotu jest każdorazowo ta sama treść. Oznaka jako istniejąca i dostępna podmiotowi wskazuje zaś ku nieobecnemu znaczeniu. O ile wyrażenie wyraża pewną, wytwarzaną przez człowieka, idealną treść (*Bedeutung*), oznaka jedynie wskazuje na zewnętrzne wobec niej znaczenie czy przedmiot. W przeciwieństwie do znaku wyrażającego oznaka może być skojarzona raz z tym, innym razem z innym znaczeniem. Będąc uzależniona od partykularnego kontekstu umożliwiającego asocjacje znaczącego znaku oraz znaczonej treści, oznaka nie może stanowić podstawy dla jednoznacznej, ponadświatowej transmisji sensu. O ile więc wyrażenie jest znakiem czysto lingwistycznym, stanowiącym o istocie języka, oznaka jedynie przypadkowo dodawana jest do wyrażanych treści.

Tak pojęta różnica między oznaką i wyrażeniem zabezpieczana jest w języku w celu ugruntowania jego jednoznaczności. Konieczność przeprowadzenia rozróżnień, na których wspiera się możliwość języka w nim samym, rodzi trudności związane z możliwością przekładu pojęć i rozstrzygnięć fenomenologicznych. Żadna decyzja translatorska Derridy nie będzie bez znaczenia dla rozważań dekonstrukcjonisty. Aby bowiem właściwie udostępnić czytelnikowi nieposługującemu się językiem niemieckim tezy Husserla dotyczące czystości wyrażania, należy je przełożyć w sposób odpowiadający intencjom autora. Intencji tych można się jednak domyślać jedynie poprzez napisane przez fenomenologa teksty. Język jest zarazem tematem badań Husserla oraz operacyjnym medium pozwalającym ów temat sformułować i wyłożyć. Co więcej, owo operacyjne medium jest tym, co w Husserlowskiej teorii stanowi wtórną i przypadkową warstwę języka. Fenomenologiczny tekst jako dyskurs powiadamiający ma bowiem charakter wskazujący. Wyłożenie prymatu wyrażenia względem wskazania może dokonać się jedynie poprzez wskazanie na ów prymat. Wszelka decyzja translatorska Derridy dokonywana jest już w obrębie języka, którego źródło dekonstrukcjonista za Husserlem udostępnia. Udostępnienie to przechodząc przez tekst, odczytując z niego intencje Husserla, musi zarazem, zgodnie z owymi intencjami, uznać pismo za wtórne wobec właściwego znaczenia. Przekład Derridiański będąc zaangażowany w rozważania Husserla nad znakiem, rozstrzyga o własnej wtórności względem wyrażanej treści. Wszelka inwencja językowa Derridy powinna zostać podporządkowana uprzednim względem niej treściom, wyrażonym

przez autora „Badań Logicznych”. Wytwórczość Derridy zostaje zatarta poprzez wpisanie jej w już ustanowiony kontekst fenomenologiczny. Jednak zatarcie to możliwe jest dopiero wówczas, kiedy tekst został już odczytany. Warunkiem zatarcia Derridiańskiego przekładu jest on sam. Ta konieczność wymazania, zatarcia jednostkowego idiomu w nim samym określa, zdaniem Derridy fenomenologiczną koncepcję znaku.

Podjmując problematykę znaku i języka, Derrida staje przed trudnością związaną z właściwym oddaniem różnicy (pierwotnie wyrażonej w języku niemieckim) między odpowiadającym wyrażeniu i oznace znaczeniami. Autor „Głosu i fenomenu” zauważa, że o ile w języku niemieckim słowo *Bedeutung* zarezerwowane jest dla wyrażanych świadomościowo treści, francuskie *la signification* (odpowiadające polskiemu „znaczeniu”) ma znacznie szersze znaczenie. *La signification* oznacza bowiem wszelkie znaczenie, nie tylko treści świadomie wyrażane przez podmiot. Oznaka, jak każdy znak, odnosi się do pewnego znaczenia, które jednak w przypadku relacji wskazywania nie ma charakteru *Bedeutung*. Nie można więc uznać *la signification* za odpowiednik *Bedeutung*, ponieważ to prowadziłoby albo do pozbawienia oznaki charakteru znaku (w przypadku odmowy przyznania oznace odniesienia ku znaczeniu), albo do pomieszania znaczenia wyrażanego przez podmiot z tym jedynie wskazywanym (w przypadku stwierdzenia, że wszelkie znaczenie ma charakter *Bedeutung*). Aby rozwikłać ten problem, Derrida proponuje przekład *Bedeutung* jako *le vouloir-dire*. Ten ostatni, odnoszący się do francuskiej idiomatyki, zwrot dosłownie oznacza tyle, co „wola powiedzenia” lub „chęć powiedzenia”. Przytoczone sformułowanie oddaje pierwotne podporządkowanie wyrażanych treści woli podmiotu. W przeciwieństwie do oznaki, która odnosi się do własnego „znaczenia” w sposób asocjacyjny, wyrażenie jest od razu oswojone przez podmiot. Treść wyrażana zabezpieczana jest przed, wychodzącą poza jej ramy i nieprzewidzianą przez autora, interpretacją za pomocą zakorzenienia w warunkującym życiu podmiotu. Husserl wyklucza z pola właściwego znaczenia zarówno mimikę mówiącego podmiotu, pozwalającą domyślać się znaczenia poza tym, co podmiot *explicite* wyraża, jak i cielesną stronę znaku. Podmiot z góry wie, co chce powiedzieć a wyrażana, idealna treść znaczy [*veut dire*] dokładnie to, co jest przez podmiot wyrażane. Z uwagi na tę bliskość wyrażania i wyrażanego znaczenia Derridiańskie *le vouloir-dire* odnosi się zarówno do wyrażanych treści, jak i do aktu ich ustanowienia. Jest ono zatem wewnątrzfenomenologicznym odpowiednikiem słowa *écriture* oznaczającego, jak wiadomo, zarazem czynność pisania oraz samo pismo. *Le vouloir-dire* jest Derridiańskim nierozstrzygalnikiem. Przekład ten uzasadniony zostanie w ramach wyводу Derridy, który wskaże, że podmiotowa wola powiedzenia opisuje zarazem autoreferencję

podmiotu oraz ustanowione jako jej efekt znaczenie. Zapowiadając własną koncepcję językowo ustanawianego samoodniesienia podmiotu Derrida pisze: „Sens chce siebie oznaczać, wyraża się tylko w znaczeniu [*un vouloir-dire*], które jest tylko chęcią-mówienia-siebie [*un vouloir-se-dire*] przez obecność sensu”³⁵⁸.

Le vouloir-dire opisuje właściwą Husserlowskiej koncepcji znaczenia monologiczność opartą na pierwotnej samokonstytucji podmiotu. Aby móc wyrażać znaczenia, subiektywność musi ukonstytuować swoją własną autonomię. Samokonstytucja ta jest zdaniem Derridy językowym otwarciem na nieobecne. Derrida, przekładając niemieckie *Bedeutung*, wskazuje na zależność pomiędzy świadomością konstytuującą a ukonstytuowanym sensem. *Le vouloir-dire* opisuje nie tylko zarazem podmiotową autoreferencję oraz oparte na niej znaczenie, lecz również przedstawia tę autoreferencję jako już ukonstytuowane znaczenie. Oznacza to, że aby pomyśleć źródło idealnej obecności, owa obecność powinna być już uprzednio założona. Źródło może być możliwe do pomyślenia jedynie *post factum*, jako uobecnienie idealnej obecności. Autonomia subiektywności jest rezultatem pozafenomenologicznego, językowego wywłaszczenia subiektywności. Podmiot jest od źródła przesunięty poza własne centrum. Jedynie jako znaczenie powierzone w tekście i możliwe do odczytania pod nieobecność źródła, subiektywność stanowić może podstawę fenomenologicznych dociekań. „Głos i fenomen” dokonuje teoretycznej wolty przesuując autoreferencję podmiotu z jej domkniętego i absolutnie samodzielnego centrum ku otwartości na zewnątrz. Nierozstrzygalność *le vouloir-dire* jest świadectwem pierwotności pisma tj. sytuacji, w której znaczenie odrywa się od świadomościowych intencji jego twórcy. Derrida pisze, że: „Samoświadomość przejawiająca się tylko w stosunku do przedmiotu, którego obecność może ona zachować i powtarzać, nigdy nie jest całkowicie obca możliwości języka czy też wobec niej uprzednia”³⁵⁹

Wspomniane pierwszeństwo daje o sobie znać w tekście „Badań Logicznych”. Derrida zauważa, że o ile w „Badaniach” *Bedeutung* używane było zamienne ze słowem *Sinn*, oznaczającym sens, w „Ideach” Husserl rezerwuje to pierwsze słowo dla wyrażanych treści, drugie zaś dla wszelkiego, przedpredykatywnego sensu. W „Ideach” Husserl uznaje, że subiektywność zdolna jest w, nadbudowanych nad polem przedpredykatywnego sensu, wyrażających aktach powtórzyć i wyrazić każdy sens. W konsekwencji sfera *Bedeutung*, pomimo że myślana jako wtórna w stosunku do pola przedjęzykowego, pokrywa potencjalnie całe pole sensu noematycznego. To pokrywanie się sensu wyrażanego z wszelkim

³⁵⁸ Tamże, s. 57.

³⁵⁹ Tamże, s. 26.

przedpredykatywnym sensem wskazuje, zdaniem Derridy na przynależność fenomenologii do metafizyki woluntarystycznej.

I jeśli pomyślimy – do czego Husserl nas upoważnia w *Ideach I* – że wszelkie przeżycie intencjonalne może w zasadzie zostać ponowione w przeżyciu wyrażenia, należałoby być może wyciągnąć wniosek, że wbrew wszystkim wątkom intencjonalności receptywnej lub naocznościowej oraz genezy biernej, pojęcie intencjonalności pozostaje ujęte w tradycji metafizyki woluntarystycznej, czyli być może po prostu w *tej* metafizyce. Teleologia jawna, która rządzi wszelką fenomenologią transcendentálną, byłaby w gruncie rzeczy tylko woluntaryzmem transcendentálnym.³⁶⁰

W fenomenologii każdy przedpredykatywny sens, nawet ten ustanowiony w biernej genezie, musi dać się wyrazić. Jako wyrażalny jest on podporządkowany woli podmiotu. Władza suwerennego podmiotu nad światem swój początek bierze w tej możliwości powtórzenia. Suwerenność podmiotu polega na możliwości podporządkowania wszelkiego sensu własnym możliwościom przyswojenia. Subiektywność może traktować poznawany świat jako wyrażalny zasób, którym w aktywności poznawczej w swobodny sposób może dysponować niezależnie od własnego, światowego usytuowania. Derrida pokazuje, w geście znanym już z „Introduction”, że aby ustanowić tę możliwość dysponowania światem, należy już przekroczyć to, co przez podmiot jest przyswajane w widzeniu. Znak umożliwia wspomnianą w „Introduction”, ustanawiającą przestrzeń prawa, infinityzację ludzkich, skończonych władz poznawczych. Pomimo że subiektywność z uwagi na własną skończoność, nie jest w stanie unaocnić nieskończoności konkretnych oraz abstrakcyjnych obiektów, o których orzeka, może ona o nich w sposób prawomocny mówić, uznając zarazem, że jej własna mowa zawsze *de iure* może zostać odniesiona ku naoczności. Subiektywność jest źródłem konstytucji świata, ponieważ za pomocą języka możliwe jest odniesienie jej skończonych władz przyswojenia ku nieskończone otwartemu horyzontowi tego, co wobec niej zewnętrzne. Wyrażenie pozwala zarazem na powtórzeniowe otwarcie na nieobecne oraz podporządkowuje ową nieobecność formie relacji do obiektu.

Derrida wskazuje, że ustanowione znaczenie zwrotnie warunkuje podszyte nieobecnością życie podmiotowości. Aby odgraniczyć od siebie pole *Sinn* od *Bedeutung*, Husserl potrzebuje ukonstytuowanego już języka. Przedpredykatywna „wola powiedzenia” [*vouloir-dire*] jest ukonstytuowana jako językowe znaczenie [*vouloir-dire*]. Domknięcie

³⁶⁰ Tamże, s. 57.

czystej świadomości dokonuje się *ex post*. Pole przedpredykatywnego sensu modelowane jest na podstawie językowego odniesienia ku nieobecności. Przedjęzykowy sens ujęty jest już tak, aby mógł on być wyrażalny. *Le vouloir-dire* oznaczając zarówno znaczenie, jak i jego źródło oddawać ma niejednoznaczność owego nieidentyfikowalnego miejsca, gdzie kończy się życie podmiotu, otwierając się ku nieobecności pisemnego przekazu, oraz gdzie to samo życie nadal stanowi o możliwości języka. Derrida, wskazując na tę otwartość kontekstu życia, pisze, że „Język stoi na straży różnicy, która stoi na straży języka”³⁶¹.

Polski przekład terminów Derridiańskich nie oddaje wszystkich wskazanych wieloznaczności propozycji Derridy³⁶². Tłumaczenie „La voix et le phénomène” gdzie *le vouloir-dire* przekładane jest najczęściej jako „znaczenie”, powracając z braku zadowalających, konsekwentnych alternatyw ku sformułowaniu, które sam Derrida w przekładanym tekście zawiesza, potwierdza zaznaczaną przez dekonstrukcjonistę trudność z zastąpieniem słowa „znaczenie”. Język polski jest niepokojony tym samym brakiem co język francuski, przy czym ukuty przez Derridę w reakcji na ów brak termin *le vouloir-dire* oddany po polsku dosłownie stałby się nieczytelny. Zadanie tłumacza tekstów „Głosu i fenomenu” zdaje się jeszcze bardziej wymagające niż Derridiański przekład niemieckiego *Bedeutung* z uwagi na fakt, że musi on uzgadniać ze sobą trzy różne języki. Tłumacz, oddając najczęściej *le vouloir-dire* jako „znaczenie” oczywiście zdaje sobie sprawę z niedoskonałości tej propozycji. Nieraz zmuszony jest on uciec się do dosłownych przekładów owego terminu. Fakt, że omawiany zwrot nie tylko nie ma jednego, konsekwentnego odpowiednika w przekładzie, ale również powraca do słownika uznanego przez Derridę za nieadekwatny, zdaje się piętrzyć trudności ze zrozumieniem przekładu Derridy. Polski tłumacz, decydując się na przekład wywłaszczony, zaznaczając częstokroć w tekście słowo *le vouloir-dire*, dokonuje nawarstwienia wydobywanej przez Derridę niejednoznaczności językowej czystości. Przekład „Głosu i fenomenu” sugeruje, wbrew intencjom zarówno Husserla, jak i Derridy, że oznaka nie odnosi się do „znaczenia”, z tym że teraz ten ostatni termin opatrzony jest często cudzysłowem i „oryginalnym” sformułowaniem, które samo jest już przekładem niemieckiego *Bedeutung*. Nie jest możliwe na gruncie jednego tylko języka uchwycenie prezentowanych w „Głosie i fenomenie” rozważań. Te ostatnie możliwe są do wskazania jedynie na przecięciu kontekstów trzech partykularnych języków.

³⁶¹ Tamże, s. 24.

³⁶² w kwestii przekładu tego i innych terminów Derridy na język polski por. B. Brzezicka, *Problematyka przekładu filozoficznego*, dz. cyt.,

Oprócz problemu odróżnienia oznaki i wyrażenia polski przekład boryka się również z zagadnieniem relacji między ustanawiającym znaczenia życiem podmiotu a ustanowionymi przez podmiot znaczeniami. Jak wspomniałem, przedjęzykowa zdolność do ekspresji przekładana jako „chęć powiedzenia” [*le vouloir-dire*], oddawać miała zarazem właściwą podmiotowi suwerenność oraz przesunąć miała ową suwerenność ku kontekstowi ukonstytuowanego zewnątrz. Prezentowana w „Głosie i fenomenie” Derridiańska koncepcja głosu i słyszenia własnej mowy [*s’entendre-parler*] opiera się na takim przesunięciu autoreferencji podmiotu z jego domkniętego wnętrza ku otwarciu na nieobecne językowe zewnątrz. Polski przekład oscyluje między zawartym w *le vouloir-dire* rozróżnieniem na konstytuującą świadomość i konstytuowane znaczenie. Uznając, że oznaka pozbawiona jest „znaczenia” w sensie *vouloir-dire* nie tylko powraca się w ambiwalentnym i niejednoznacznym geście, ku pomieszaniu, którego Derrida chciał uniknąć, lecz również zapoznaje się aktowy charakter samego *le vouloir-dire*. Najczęściej stosowany przekład tego terminu („znaczenie”) stabilizuje różnicujący ruch *le vouloir-dire*, co w konsekwencji prowadzi do wykorzenienia rozważań Derridy z kontekstu fenomenologicznego. Przekładając zaś *le vouloir-dire* jako chęć, wolę powiedzenia, czy wręcz „intencję znaczenia”³⁶³ zaciera się zaś językowe, zawsze już ukonstytuowane znaczenie subiektywności. Zwrot ten oddaje bowiem, jak zaznaczałem, pierwotność prapisma jednocześnie stale działającego wystawionego na nowe odczytania oraz zawsze już uprzednio ukonstytuowanego. Bez świadomości zaznaczonej przez Derridę podwójności nie można właściwie uchwycić sensu jego rozważań. Można bowiem uznać, że świadomość może być określona poprzez wolę powiedzenia, wyrażenia, ekspresji, która sama jest ukonstytuowanym znaczeniem, jednak stwierdzenie, że świadomość jest określana po prostu przez „znaczenie”, wydaje się pozbawione resztek fenomenologicznej prawomocności. Dla przykładu zdanie „Głosu i fenomenu” brzmiące w oryginale: „L’essence du langage est son telos et son telos est la conscience volontaire comme vouloir-dire”³⁶⁴ przełożone zostaje przez tłumacza następująco: „Istotą języka jest jego *telos*, a jego *telos* jest dobrowolną świadomością jako znaczeniem [*vouloir-dire*]”³⁶⁵. Polski przekład stwierdzający, że istotą i celem języka jest „świadomość jako znaczenie”, zdaje się niezrozumiały. Nie wyjaśnia on bowiem właściwie dynamiki i zróżnicowania wyzewnętrzniającej się świadomości. Derrida zaznaczał w przytaczanym zdaniu, że celem języka jest jego redukcja do żywej woli powiedzenia. Innymi

³⁶³ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 37.

³⁶⁴ Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1967, s. 38.

³⁶⁵ Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 59.

słowy, celem języka jest jego zakorzenie w źródłowych intencjach podmiotu. Cel ten jednak stanowi jednak równocześnie istotę i początek wszelkiego języka. Aby język mógł być odniesiony do jego źródła, musi on być uprzednio wyprodukowany w geście przekroczenia wnętrza podmiotu. Źródło poświadcza już niemożność realizacji fenomenologicznego celu. Rozróżnienia fenomenologiczne są dla Derridy pierwotnie teleologiczne. Derrida powtarza argumentację znaną z „Introduction”, w której uznaje, że jedność celu i istoty w języku świadczy o rozdartym, nietożsamym znaczeniu konstytuującej subiektywności możliwej do ujęcia jedynie poczynawszy od jej efektu. Derrida wskazuje na nierozstrzygalność Husserlowskiej koncepcji znaczenia, w której język określany jest przez przedjęzykową ekspresyjność świadomości, która z kolei określana jest jako już ukonstytuowane i wyrażone „znaczenie”. To ostatnie, jak zaznaczałem, jest już jednak warunkowane przez nieobecność. W ten oto sposób świadomość jest określana poprzez to, czego stanowić ma źródło.

Powyzsze uwagi nie są zarzutami do przekładu. Nie istnieje żaden, całkowicie adekwatny, polski odpowiednik *le vouloir-dire*. Nie jest możliwe uczynienie francuskiej idiomatyki absolutnie przejrzystą dla polskiego czytelnika. Zaznaczana niejednoznaczność nie musi jednak stanowić wyłącznie przeszkody w zrozumieniu dzieła Derridy. Przeciwnie, obrazuje i wydobywa ona na jaw charakter dekonstrukcji. Aby oddać wszystkie zawiłości rozważań dekonstrukcjonisty, należałoby dokonać przynajmniej dwóch przekładów tego samego tekstu. Ograniczając się jedynie do dwóch możliwości przełożenia *le vouloir-dire* (jako „znaczenia” lub „woli powiedzenia”) pokazać można, że żaden z opartych na tych możliwościach, wirtualnych przekładów „Głosu i fenomenu” nie stanowiłby całkowicie czytelnej, spójnej całości. W każdym z tekstów omawiane sformułowanie raz byłoby zgodne z wykładniami fenomenologicznymi, innym zaś razem zrywałoby z nimi, stając się pozbawione prawomocności. Aby wyłożyć koncepcję Derridy, należy pamiętać o dwóch możliwościach przekładu na raz. Tekst Derridy jest splotem swych własnych przekładów. W przekładzie w odniesieniu do kontekstu innego języka rozgrywa się, zaznaczany w „Kresie człowieka” podwójny tekst dekonstrukcji.

Ta podwójność nie jest jedynie intelektualną sztuczną ani przejawem bezcelowego żonglowania słownikiem metafizycznym. W niejednoznaczności przekładów i tekstów Derridy anonsuje się bezpodstawność projektu transcendentalnego. Podwójność *le vouloir-dire* oddaje ambiwalencję fenomenologii, w której obecność myślana jest zarazem jako formalna

i obiektywna oraz jako intuicyjna i subiektywna³⁶⁶. Derrida zwraca uwagę, że „Zawsze jest tak, że u Husserla transcendentalny intuicjonizm ciąży jeszcze bardzo mocno na wątku formalistycznym”³⁶⁷. w omawianym sformułowaniu koncentrują się strony przedsięwzięcia Husserla. Jedna z nich skupiona jest wokół formalizmu fenomenologicznego, druga zaś wokół konstytutywnej otwartości świadomości, oraz wątków genezy transcendentalnej. *Le vouloir-dire* rozumiane jako „znaczenie” ma charakter formalny, statyczny, podczas gdy „wola powiedzenia” wskazuje na intuicjonistyczno-woluntarystyczną stronę fenomenologii. Rzecz w tym, że intuicjonistyczne aspekty, aby zostać pomyślane, zakładać muszą jako ukonstytuowaną stronę formalną, choć to właśnie bezpośrednia, żywa świadomość stanowi źródło fenomenologicznej formy obecności. Dwie strony Husserlowskiej filozofii pozostając wzajemnie nierozłączne, są zarazem niemożliwe do pogodzenia. Fenomenologia jest wewnętrznie zróżnicowana. *Le vouloir-dire* jako termin nierozstrzygalny stanowi centrum owego zróżnicowania.

Ta ostatnia teza niesie nieprzewidziane przez Husserla konsekwencje dla czystości transcendentalnej obecności. Zarówno życie, jak i język muszą funkcjonować jako zarazem empiryczne, zewnętrzne i chwiejne oraz transcendentalne. Życie i język są zarazem tym, co podmiotowi własne oraz tym, co ukonstytuowane jako światowy suplement. To rozdwojenie jest warunkiem konstytucji możliwej do pomyślenia obecności przedmiotu wobec świadomości oraz świadomości wobec samej siebie. Jak zauważa Lawlor, życie, stanowiąc centrum Husserlowskich analiz, „dystrybuuje się”³⁶⁸ w różnicy nie dając się domknąć w ramach transcendentalnego nastawienia. Empiryczno-transcendentalne życie jest nazwą na hetero-autoafekcję podmiotu, która umożliwi odniesienie tego, co światowe ku transcendentalnej podstawie. Derrida pisze:

Określając w ten sposób „życie”, nazywamy więc tak zasoby niepewności dyskursu, punkt, w którym nie może on już właśnie *umocnić w niuansie swej możliwości i swej ścisłości*. To pojęcie życia uchwycone zostaje zatem w instancji, która nie jest już instancją naiwności pretranscendentalnej, w języku życia codziennego lub nauki, jaką jest biologia. Jeśli jednak to

³⁶⁶ Tę podwójną wykładnię obecności w ramach „Głosu i fenomenu” podkreśla Lawlor. (por. Lawlor, *Derrida and Husserl*, dz. cyt., s. 166, 169). Taka wykładnia problematyki znaku u Husserla jest, zdaniem Lawlora silnie zakorzeniona w rozważaniach Derridy nad genezą transcendentalną znanych z „Introduction”. W „Głosie i fenomenie” problematyka znaku zastępuje, zdaniem Lawlora, problematykę genezy poruszaną przez Derridę w ramach „Introduction”

³⁶⁷ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 65

³⁶⁸ L. Lawlor, *Derrida and Husserl*, dz. cyt., s. 175

ultratrascendentalne pojęcie życia pozwala myśleć życie (w sensie potocznym lub biologicznym) i jeśli nigdy nie zostało wpisane w język, powołuje być może *inne miano*³⁶⁹

Życie i język funkcjonują w podwójnym rejestrze. W samej świadomości przechodzi różnica między światowym a transcendentnym. Pierwotne podwojenie sprawiające, że język i życie każdorazowo lokują się w miejscu jednocześnie warunkowanego i warunkującego, wskazuje na pierwotność powtórzenia względem obecności świadomości. Odpowiada ono zarazem za ultratrascendentalne znaczenie życia i pisania. Bez możliwości pozyskania językowych zasobów dla myśli krytycznej, a więc bez wykroczenia poza jej własne granice, podstawa transcendentna nie tylko byłaby niewysławialna, ale również nie mogłaby się ustanowić. Podstawa jest teraz pozbawiona własnej, autoreferencyjnej bliskości.

Teza ta oznacza zakwestionowanie Husserlowskich rozróżnień na wyrażenie i oznakę. Czy zatem wobec trudności z rozgraniczeniem języka na podstawie przedjęzykowej świadomości nie należałoby wytworzyć innej, spójnej i ultratrascendentalnej ontologii języka i świadomości, która, uznając język za uprzedni wobec świadomości, uzgadnia ze sobą te dwa pola? Zdaniem Derridy jest to niemożliwe³⁷⁰. Derrida w „Głosie i fenomenie” uznaje bowiem, że każda taka ontologiczna propozycja musiałaby zaczynać od waloryzacji tożsamości, obecności oraz możliwości identyfikacji bytu, o którym mowa. Jednak to właśnie tę możliwość kwestionuje językowy sens życia. Innymi słowy, uznanie znaku za źródłowy byłoby jego wymazaniem³⁷¹.

Znak dla Derridy nie jest bytem, o którego bycie można pytać w badaniach ontologicznych³⁷². O tej niemożności zaświadcza sposób, w jaki Husserl problematyzuje znak. Zaznaczając jedynie, że znak jest zawsze znakiem czegoś, fenomenolog nie rozjaśnia możliwego związku między relacją wskazywania a wyrażaniem. Zdaniem Derridy nieprzypadkowo. Jak zaznacza Derrida: „Aby zrozumieć słowo »znak« w momencie postawienia problemu, powinniśmy już mieć stosunek przed-rozumienia do istoty, funkcji lub istotnościowej struktury znaku w ogóle”³⁷³. Sformułowanie transcendentnego pytania o znak

³⁶⁹J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 26.

³⁷⁰ Na tę niemożność zwraca uwagę Joshua Kates (por. J. Kates, *Essential History...*, dz. cyt., s. 120). To między innymi właśnie wskazywany nieuatomomiczny charakter pisma odróżnia rozwiniętą dekonstrukcję od protodekonstrukcyjnych rozważań. Derrida nie dokonuje więc, jak twierdzi Banasiak (B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*, dz. cyt., s. 188.) autonomizacji pisma. Przeciwnie, koncepcja prapisma wskazywać ma na zawsze ograniczony charakter wszelkiej autonomii.

³⁷¹ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 87

³⁷² Tamże, s. 42.

³⁷³ Tamże, s. 39.

zakłada już odniesienie do kryjącego się za tym terminem znaczenia. Idealność sensu winna być już uprzednio założona, kiedy stawia się pytanie o znak. To z kolei pociąga za sobą wyróżnienie znaku wyrażającego względem wskazującego. Wspomniane przez Derridę przedrozumienie już przykrawa znak do ontologicznych potrzeb transcendentalnej teorii. Husserl nie zadaje pytania o znak w ogóle, ponad rozróżnieniami na wyrażenie i oznakę, ponieważ pytanie takie nie może mieścić się w krytyczno-ontologicznym horyzoncie fenomenologii. Ontologiczny sposób pytania o znak preparuje określoną jego wykładnię. Jednak znaczenie, idealny sens znaku, który musi być założony, aby postawić pytanie o znak, sam jest dziełem znaku. Fenomenologia ma za zadanie wykazać możliwość owej idealnej obecności znaczenia. Problematyka znaku obrazuje dwie strony ontologiczno-krytycznego przedsięwzięcia Husserla. Derrida pisze:

[...] z jednej strony fenomenologia jest redukcją ontologii naiwnej, powrotem do aktywnej konstytucji sensu i wartości, do aktywności *życia* wytwarzającego prawdę i wartość w ogóle poprzez znaki. Zarazem jednak, nie zastępując po prostu tego ruchu, klasyczną metafizykę obecności potwierdza również inna konieczność i podkreśla przynależność fenomenologii do klasycznej ontologii³⁷⁴

Pytanie o znak zadane w horyzoncie fenomenologicznym musi zakładać krytyczną decyzję odróżnienia możliwej do poznania podstawy oraz tego, co bezpodstawne. Zakłada ono więc, że *de iure* oznaka jest redukowalna. Fenomenologia otwierana jest dzięki decyzji podporządkowania znaku przedjęzykowej prawdzie. Musi ona zakładać, jako już ukonstytuowaną, obecność poprzedzającą odtwarzający ją znak. W tym sensie jest ona zatarciem znaku, zredukowaniem go do obecności sensu. To zatarcie określa prawdę znaku jako zinterioryzowanego w świadomości wyrażenia. Tak rozumiana koncepcja języka wpisuje fenomenologię w metafizykę obecności. Z drugiej zaś strony, Husserl w badaniach transcendentalnych winien zbadać możliwość wspomnianej metafizycznej obecności czyniącej znak wtórnym. W tym aspekcie fenomenologia może być pojmowana jako waloryzacja znaku ponad jego metafizycznymi wykładniami. Znak pozwala bowiem ustanowić idealne znaczenie. Wytwórczość ta, ustanawiając znaczenie jako ponadświatowy, idealny korelat aktów świadomości, ku któremu można zawsze powracać, musi przekraczać pole tego, co własne świadomości. Jako taka nosi ona znamiona relacji wskazywania. „O pochodzeniu geometrii” jest wyraźną kontynuacją tego wątku Husserlowskich badań. Odpowiedź na pytanie o prawdę

³⁷⁴ Tamże, s. 43

eksplikuje możliwą ekspresję życia podmiotowości, jego otwarcie na nieobecne zewnątrz poprzedzające wszelką dającą się identyfikować treść. Jedynie poprzez owo otwarcie ustanowiona może zostać idealna obecność zarówno przedmiotu doświadczenia, jak i samej świadomości. Ponieważ znak uznawany jest w fenomenologii jako moment wytwarzający prawdę, pytanie o prawdę znaku, zdaniem Derridy „nie miałyby żadnego sensu”³⁷⁵. W tym aspekcie fenomenologiczna koncepcja znaku jest wyrazem „krytycznej czujności”³⁷⁶.

Identyfikowana przez Derridę, wytwórcza rola znaku potwierdza, że stawką Derridiańskiej dekonstrukcji Husserlowskiej filozofii jest nie ta czy inna koncepcja języka czy podmiotu. Fenomenologia jest dekonstruowana jako jeden z wariantów metafizyki obecności. Derrida we „Wprowadzeniu” do „Głosu i fenomenu” określając cel własnych analiz, pisze: „[...] nie pytamy, czy takie lub inne metafizyczne dziedzictwo mogło tu czy tam uśpić czujność fenomenologa, lecz czy *fenomenologiczną* formą tej czujności nie rządzi już sama metafizyka?”³⁷⁷. Zdaniem Derridy fenomenologia jako dyscyplina identyfikująca podstawy poznania przynależy do tradycji metafizycznej. „Głos i fenomen” wyraźnie kwestionuje świadomościowy paradygmat fenomenologii transcendentalnej. Jednocześnie Derrida nie zaprzecza możliwości konstytucji ponadpartykularnej, idealnej obecności, lecz wskazuje, że źródło owej idealności nie mogąc zostać usprawiedliwione na podstawie obecności, jest „etyczno-teoretycznym aktem, który budzi decyzję powołującą do życia filozofię w formie platońskiej”³⁷⁸. Ponieważ znak jest zarazem odtwórczym, podporządkowanym idealnej obecności medium, oraz wytwarza ów sens, właściwe źródło idealnej obecności jest niemożliwe do usprawiedliwienia w jej polu. Idealność obecności wytwarzana jest w powtórzeniu tj. we wtórnym przyswojeniu tego, co już zawsze ukonstytuowane. Autonomiczna subiektywność nie może być już niepodzielnym autorem tak rozumianej idealności.

Krytyczna decyzja rozdzielająca podstawę od ukonstytuowanego jest bezpodstawna. O ile więc Husserl uznawał, że początkiem sensotwórczej aktywności ustanawiającej możliwy do poznania świat zawsze musi być świadomy siebie podmiot, Derrida pokazuje, że warunkiem wytwórczości podmiotu jest moment niewystarczalności jej skończonych władz poznawczych. Derrida zaznacza: „Chodzi jedynie o ukazanie pierwotnej i nieempirycznej przestrzeni nie-

³⁷⁵ Tamże, s. 41

³⁷⁶ Tamże, s. 40

³⁷⁷ Tamże, s. 10.

³⁷⁸ Tamże, s. 89.

podstawy, nad której nieredukowalną pustką **rozstrzyga się i znika bezpieczeństwo** obecności w metafizycznej formie idealności”³⁷⁹

Krytyczno-ontologiczny projekt fenomenologii jako dyscypliny poznającej nieuwarunkowaną podstawę świata jest zbudowany na ambiwalencji znaku. Fenomenologia transcendentálna jest dyscypliną zarazem identyfikującą obecną podstawę wszelkiej prawdy oraz wskazującą na proces samokonstytucji owej podstawy, która nie może wytworzyć się inaczej, niż poprzez ustanowiony znak. Znak nie tylko lokuje się po obu stronach kreślonej przez transcendentalistów granicy, lecz również pozwala ową granicę wytyczyć. Derrida, pisząc, że różnica między oznaką a wyrażeniem jest „[...] raczej *funkcjonalna* niż *substancjalna*”³⁸⁰, pokazuje zarazem, że dyskurs fenomenologiczny, uprzywilejowując funkcję wyrażającą, zależny jest od funkcji wskazującej. Innymi słowy, sens znaku musi być przyswajany w badaniach filozoficznych, jednak samej przyswajającej aktywności nie sposób pomyśleć bez uprzedniego założenia pracy znaku.

Graniczna, rozdzielająca, krytyczna decyzja pozwala ustanowić tożsamość zarówno dyskursu filozoficznego, jak i stanowiącej podstawę owego dyskursu podmiotowości. Autor „Głosu i fenomenu” uznaje, że konstytuowana dyskursywnie tożsamość podmiotu warunkowana jest decyzją stanowiącą odpowiedź na nietożsamy sens subiektywności. Obecność dla siebie wytwarzana jest w procesie suplementacji. Krytyka nie jest drogą pozwalającą na dotarcie do suwerenności podmiotu, ale jej początkiem. Wspomniany przez Derridę, ultratranscendentalny charakter życia proponuję ująć jako ultrakrytyczną kondycję. Krytyka odgraniczając to, co partykularne i ukonstytuowane od źródła wytwórczości, kwestionuje własny warunek. Źródła idealnej obecności nie sposób bowiem pomyśleć poza ukonstytuowanym, partykularnym znakiem. Nie oznacza to, że krytyczno-filozoficzne przedsięwzięcie powinno zostać zarzucone na rzecz niepytającego o własną prawomocność dyskursu. Przeciwnie, stały niedostatek myśli krytycznej zmuszając ją do nieustannej, dokonywanej w zawsze partykularnym kontekście światowym redefinicji, podtrzymuje filozoficzny projekt pomimo bezpodstawności jego konkretnych ucieleśnień. Transcendentalna autoreferencja jest nie tyle niemożliwa, ile każdorazowo przesunięta poza własne domknięcie ku Innemu. Krytyka jest zakwestionowaniem i afirmacją krytycznych możliwości podmiotu.

³⁷⁹ Tamże, s. 13 pogrubienie : D. K.

³⁸⁰ Tamże, s. 33

Ta jedność zakwestionowania i afirmacji może być interpretowana jako przytomność świadomości wystawionej poza własne granice i zawsze uprzednio odniesionej ku inności.

Zinterpretowana ultrakrytycznie podmiotowość nie mieści się oczywiście w wykładni Husserlowskiej, dla którego krytyka stanowiła jedynie drogę ku suwerennemu, sensotwórczemu podmiotowi. Jednak Derrida zauważa, że Husserl, aby pomyśleć fenomenologiczną możliwość konstytucji świata, musi pomimo swoich intencji kwestionować ustanawiany w fenomenologii priorytet obecności. Dyskursywna praktyka Husserla idzie pod prąd jego deklaracji. Dekonstrukcja nie porzuca w całości przedsięwzięcia fenomenologicznego, lecz, hiperbolizując strategię w nim tkwiącą, wydobywa jego pozametafizyczny potencjał. Filozofia Husserla w swym krytycznym wymiarze domaga się zakwestionowania stanowiska fenomenologicznego. Przekroczenie horyzontu fenomenologicznego anonsuje się wewnątrz owego horyzontu. Zinterpretowany na sposób ultrakrytyczny podmiot jest w „Głosie i fenomenie” goszczeniem inności w łonie subiektywności. Omówienie Derridiańskiej koncepcji znaku pozwoli opisać afirmatywno-kwestionujące znaczenie owego wykraczającego poza horyzont fenomenologiczny goszczenia.

2.3.2. Znak i krytyka fenomenologiczna

Aby wydobyć właściwie wyrażeniowy sens języka, Husserl przeprowadza redukcję do samotnego życia psychicznego podmiotu. Zdaniem Derridy, znana z „Badań Logicznych” redukcja przygotowuje redukcję transcendentálną³⁸¹. Choć Husserl w „Badaniach” nie stawia jeszcze wyraźnie problemu konstytucji ani nie pyta o nieuwarunkowaną podstawę świata, prezentowana tam koncepcja języka może być uznana za prefigurację badań krytycznych. Pozwala ona bowiem na podporządkowanie języka przedjęzykowej świadomości. Subiektywność, będąc przedjęzykowym początkiem języka, nie jest niepokojona niczym, co wykracza poza jej własną świadomość. Zanim więc jeszcze Husserl podejmie badania nad transcendentálną konstytucją, zasadnicze zręby owej problematyki transcendentálnej zostają rozstrzygnięte w tekście, który uznaje samoświadomą, wyrażającą treści subiektywność za ukonstytuowaną. Ta pretranscendentálna naiwność jest potrzebna fenomenologicznemu

³⁸¹ Tę paralelność między różnicą empiryczno-transcendentálną a różnicą między oznaką a wyrażeniem dobrze identyfikuje Łaciak (por. P. Łaciak, *Wczesny Derrida*, dz. cyt., s. 113)

dyskursowi, aby możliwe było sformułowanie zadania krytyki transcendentalnej antycypujące podstawę poznania w postaci suwerennego podmiotu.

Redukcja do samotnego życia psychicznego, choć wyrażona w rozważaniach nietranscendentalnych, ma jest już krytyką w znaczeniu opisanym w poprzednim rozdziale niniejszej pracy. Rozdziela ona dyskurs efektywny, realizowany w świecie i zależny od kontekstu owego świata od sfery tego, co własne podmiotowi. W redukcji do samotnego życia psychicznego Husserl bierze w nawias empiryczne istnienie przypadkowego, zewnętrznego wobec świadomości, światowego znaku. O ile faktycznie realizowany dyskurs (nawet jeżeli asystuje mu wyrażająca świadomość) jest wskazujący, wewnętrzny subiektywności znak ma, zdaniem Husserla, charakter wyłącznie wyrażający. Znak ujęty w monologu wewnętrznym, w przeciwieństwie do faktycznie realizowanego dyskursu, nie musi być niczym istniejącym. Podmiot wyraża treści nawet wówczas, gdy znak jest czymś jedynie wyobrażanym czy uobecnianym. Jak zauważa Derrida:

W wyobraźni istnienie słowa nie jest zakładane, choćby tytułem sensu intencjonalnego. *Istnieje* zatem tylko wyobrażenie słowa, które jest całkowicie pewne i obecne dla siebie jako przeżycie. Jest to już redukcja fenomenologiczna izolująca przeżycie subiektywne jako sferę absolutnej pewności i absolutnego istnienia³⁸²

Husserl uznaje więc, że językowe znaczenie uzależnione jest od intencjonalnego życia podmiotowości, które ożywia istniejący, cieleśnie dany znak. Uprzywilejowanie wyobrażeniowych władz podmiotu związane jest z właściwym dyskursowi krytycznemu wyniesieniem instancji osławiającej ponad przypadkową i nieprzewidywalną faktyczność. Tożsamość znaku jest powierzona życiu subiektywności ze względu na nieskończoną możliwość jego uobecniania. Znak może znaczyć zawsze to samo, ponieważ jego identyczność nie jest uzależniona od żadnego partykularnego jego ucieleśnienia. Życie transcendentalne stanowi gwarant możliwości nieskończonego powtórzenia znaku. Jako powtarzalny znak może zostać wyzwolony od przywiązania do światowego kontekstu. Derrida pisze: „Znak nigdy nie jest zdarzeniem, jeśli zdarzenie oznacza [*veut dire*] niezastąpioną i nieodwracalną niepowtarzalność empiryczną. Znak, który zaistniałby tylko „raz”, nie byłby znakiem. Znak czysto idiomatyczny nie byłby znakiem”³⁸³

³⁸² J. Derrida, *Głos i fenomen*, s. 74.

³⁸³ Tamże, s. 84.

Znak wykładany po redukcji do samotnego monologu jest zarazem źródłowo i w nieskończoność możliwy do powtórzenia oraz zneutralizowany. Za sprawą tych dwóch składowych znaku Husserl może uznać, że jest on każdorazowo zacierany w obliczu pełni sensu. Owe składowe pozwalają również odróżnić właściwe znakowi czysto lingwistycznemu wskazywanie ku idealnemu sensowi od wskazywania właściwemu oznace. To pierwsze oznaczane jest przez Husserla terminem *Hinzeigen*, na drugie zaś Husserl używa słowa *Anzeigen*. O ile w ramach drugiego rodzaju wskazywania, oznaka jest czymś istniejącym, w przypadku pokazywania *Hinzeigen* istnienie słowa zostaje zneutralizowane. Słowa mogą być w tym wypadku jedynie wyobrażone. Husserl pisze:

Kiedy dokonujemy refleksji nad stosunkiem wyrażenia i znaczenia, i w końcu kompleksowe a przy tym wewnętrznie jednolite przeżycie wypełnione sensem wyrażenia rozkładamy na oba jego czynniki, słowo i sens, to wtedy samo słowo jawi nam się jako samo w sobie obojętne, sens natomiast jako to, o co „chodzi” w słowie, co jest za pośrednictwem tego znaku domniemane; wydaje się wtedy, że wyrażenie odwraca zainteresowanie od siebie samego i kieruje je ku sensowi, wskazuje na niego³⁸⁴

Właściwe wyrażeniu wskazywanie stanowi przejrzyste, transcendentale medium widzenia. Istnienie słowa nie musi być zakładane, ponieważ słowo jest, jak pisze Husserl, „obojętne” wobec wyrażanej treści. *Hinzeigen* umożliwia czystą tematyzację sensu. *Anzeigen* zaś stanowi wskazywanie, które przechodząc przez świat jako istniejąca oznaka, motywuje istnienie tego, na co wskazuje. Oznaka wskazująca na znaczenie nie może być również w nieskończoność reprodukowana w ten sam sposób. Raz może ona wskazywać na konkretne znaczenie, innym razem na inne. Ponieważ oznaka stanowi istniejący i niemożliwy do nieskończonej reprodukcji znak, nie może ona stanowić właściwej transcendentalnej podstawy idealnego znaczenia.

Konsekwencją odróżnienia wskazywania od oznaki jest uznanie komunikacji za funkcję języka wtórną w stosunku do wyrażania. Zdaniem Husserla mowa komunikacyjna jest wskazywaniem w sensie *Anzeigen*. Wypowiedane słowa wskazują na kryjące się za nimi i dane niebezpośrednio intencje mówiącego. Podmiot jedynie domyśla się więc wyrażanych treści. Aby pomyśleć możliwość mowy komunikacyjnej, należy założyć istnienie przeżyć wyrażania. Znak w mowie komunikacyjnej może wyrażać treści, ponieważ możliwe jest uobecnienie przekazywanych ustnie lub pisemnie znaczeń w samotnym monologu. Rzeczywiście istniejący

³⁸⁴ Husserl, *Badania Logiczne*, dz. cyt., s. 47.

znak jest znakiem językowym, ponieważ możliwe jest jego zatarcie w świadomości. Znak, nawet ten istniejący w świecie i wskazujący, jest odniesiony ku wyobraźniowym możliwościom podmiotu. Istniejąca oznaka wskazuje ku niedostępnym źródłowo, możliwym jedynie w uobecnieniu intencjom sensotwórczym podobnie jak bryła cielesna Innego wskazuje na intencjonalne życie jako na centrum jego sfery monadycznej. Jest to modelowa strategia dla całego krytyczno-transcendentalnego przedsięwzięcia fenomenologa. Husserl uprzednio odgranicza w języku oznakę i wyrażenia, aby następnie wynieść znak wyrażający jako pierwotny wobec oznaki. Moment uprzednio odgraniczony od zewnątrz opanowuje owo zewnątrz.

Opanowanie to opiera się na wyłożeniu i utwierdzeniu w przestrzeni pisma przedjęzykowej świadomości, która nie ma zdaniem Husserla, nic z przypadkowości wskazującej oznaki. Istnienie sfery własnych podmiotowi przeżyć, jak pisze Derrida: „Nie musi być oznaczane. Jest bezpośrednio obecne dla siebie. Jest żywą świadomością”³⁸⁵. Kluczowym momentem dokonywanej przez Derridę interpretacji jest problematyka możliwości komunikacji wewnątrz świadomości. Autor „Głosu i fenomenu” śledząc strategię Husserla, zauważa, że aby przedstawić pole czystego monologu jako pozbawione odniesień światowych, Husserl musi wykluczyć możliwość efektywnego powiadamiania w monologu. Derrida zaznacza:

Cała teoria znaczenia, jaką w pierwszym rozdziale zapowiadają istotne rozróżnienia, rozpadłaby się, gdyby funkcja *Kundgabe/Kundnahme* (powiadamiania – D. K) nie dała się zredukować do sfery mych własnych przeżyć i gdyby w sumie idealna lub absolutna samotność subiektywności „własnej” potrzebowała jeszcze oznak dla ukonstytuowania swego stosunku do siebie³⁸⁶

Odróżnienie wyrażenia i oznaki pozwala zarazem na odgraniczenie od siebie absolutnej sfery życia podmiotu od tego, co wykracza poza jego autonomię. Gdyby znaki pełniły funkcję powiadamiającą wewnątrz przejrzystej świadomości, ta ostatnia nie miałaby charakteru transparentnej, samoświadomej jednostki. Jej samoodniesienie byłoby wówczas pozarefleksyjne. Subiektywność posługiwałaby się wówczas wyrażeniami, których sens nie byłby dla niej samej przejrzysty. Nieźródłowość sytuowałaby się w źródłowej, konstytuującej subiektywności. Możliwość wskazywania wewnątrz świadomości otwierałaby drzwi sceptycznemu wątpieniu w podstawę nauk. Sceptycyzm zaś, we wszystkich jego formach, jest

³⁸⁵ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 73.

³⁸⁶ Tamże, s. 69-70.

dla Husserla nieugruntowaną nie-filozofią, która, nie spełniając filozoficznego wymogu samoodniesienia, zapoznaje samozwrotność subiektywności transcendentalnej rozumianej jako źródło świata. Sceptycyzm oznacza śmierć podmiotu poznającego, nieobecność niemożliwą do odzyskania dla żywej, obecnej dla siebie subiektywności. Stąd też sceptyczny sens empiryzmu, który jest stanowiskiem niezającym nieskończonych, transdziejowych zadań nauki oraz zawężającym powszechne obowiązywanie do momentów partykularnych. Empiryzm uśmierca żywego, ludzkiego ducha.

Derrida, analizując krytyczną strategię Husserla, destabilizuje fenomenologiczny system rozróżnień. Wspomnianą destabilizację podzielić można na trzy powiązane ze sobą momenty. Po pierwsze, Derrida podkreśla powtórzeniowy charakter znaku w fenomenologii. Z uwagi na fakt, że, jak zaznacza Derrida, znak nie wydarza się nigdy tylko raz, niemożliwie jest podporządkowanie znaku pytaniu o źródło. Jako od początku powtórzony znak musi zakładać inny, już ukonstytuowany znak. Aby pomyśleć znak, należy założyć jego pracę. Pytania ontologiczne mogą być postawione jedynie z perspektywy otwartej już przestrzeni znaku. Derrida destrukuje w ten sposób Husserlowskie rozróżnienia między źródłem a tym, co wtórne, między dyskursem efektywnym, rzeczywistym a znakiem jedynie wyobrażonym w świadomości. Po drugie Derrida wskazuje, że owa powtórzeniowa natura znaku uniemożliwia jego redukcję do obecności dla siebie podmiotu. Ten punkt określa wyłączeniowy sens języka. Jako powtarzalny znak nie jest możliwy do opanowania w bezpośredniej obecności dla świadomości. Po trzecie wreszcie, dekonstrukcja wykazuje, że tak pojęty, przekraczający pole własnego, znak stanowi warunek własnej obecności dla siebie podmiotu. Derrida, rozpoczynając od wykazania, że nie jest możliwe podporządkowanie znaku ontologicznej strukturze podmiotowości, uznaje następnie, że, stanowiąca warunek pomyślenia znaku, subiektywność nie jest możliwa do wyłożenia na podstawie źródłowej obecności. Derrida bierze niemożność domknięcia znaku w obecnościowych strukturach podmiotu za jego warunek. Podczas gdy drugi z omawianych momentów poddaje w wątpliwość fenomenologiczną obecność, trzeci z nich stanowi afirmację owej obecności. Transcendentalna obecność jest możliwa jedynie we własnym zakwestionowaniu. Aby ustanowić idealną, odtwarzającą się w nieskończoność, formę obecności, terażniejszość bezpośrednia i intuicyjna musi dopuszczać własne poróżnienie. „Głos i fenomen” prezentuje heterologiczną koncepcję eks-apropriacji uznając, że fenomenologia możliwa jest jako wyłączeniowo-przyswajający dyskurs.

2.3.3. Reprezentacyjny charakter znaku

W celu wskazania na pozatranscendentalny początek transcendentalnych analiz Derrida omawia znaną z „Badań” argumentację Husserla o niemożności intrasubiektywnej komunikacji. Kluczowe rozstrzygnięcia Derridy przedstawia czwarty rozdział „Głosu i fenomenu” zatytułowany „Le vouloir-dire et la représentation”³⁸⁷, w którym Derrida prezentuje pozaświadomościową, heterologiczną problematykę powtórzenia. Derrida rozważa następujący Husserlowski „Badań”:

Oczywiście w pewnym sensie mówi się także w mowie samotnej i z pewnością jest przy tym możliwe, że ujmuje się siebie samego jako mówiącego, a nawet jako mówiącego do siebie samego. Tak jest np. wtedy, gdy ktoś mówi do siebie: Źle to zrobiłeś, nie możesz tak dalej postępować. Ale w sensie właściwym, komunikatywnym, w takich wypadkach się nie mówi, człowiek nie powiadamia się o niczym, a jedynie przedstawia sobie siebie samego jako mówiącego i powiadamiającego. W monologu słowa nie mogą służyć nam za oznaki istnienia aktów psychicznych, gdyż takie wskazywanie byłoby tutaj zupełnie bezcelowe. Wchodzące w grę akty są wszak w tym samym momencie przez nas przeżywane³⁸⁸

Dekonstrukcjonista identyfikuje dwa argumenty, którymi posługuje się Husserl. Po pierwsze świadomość nie komunikuje sobie niczego, ponieważ taka komunikacja może być jedynie wyobrażeniową reprezentacją. Innymi słowy, podmiot naprawdę nie komunikuje sobie nic. Efektywnie komunikacja w tym przypadku nie zachodzi. Znak komunikujący może być jedynie przedstawiany, reprezentowany. Po drugie, Husserl uznaje, że owa komunikacja byłaby niepotrzebna ze względu na przejrzystą, autoreferencyjną strukturę konstytuującej się świadomości. Podmiot spełniający akty jest ich momentalnie świadom. Argumenty Husserla dotyczą z jednej strony właściwego charakteru dyskursu, z drugiej zaś strony ontologicznej struktury podmiotowości, która stanowi podstawę znaku.

Aby wskazać na niemożliwe do podporządkowania obecności znaczenie znaku, Derrida przedstawia własną wykładnię powtórzenia. Wspomniana propozycja opiera się na przekładzie

³⁸⁷ Derrida, *La voix et le phénomène*, dz. cyt., s. 53- 66. Przytaczam oryginalny tytuł rozdziału „Głosu i fenomenu” ze względu na wieloznaczność używanych przez Derridę terminów. Dwuznaczność słowa *le vouloir-dire* omówiona została uprzednio. Na uwagę zasługuje jednak również kluczowy dla dekonstrukcji fenomenologii termin *la représentation*. Derrida we wspomnianym rozdziale precyzuje trzy znaczenia wspomnianego terminu. Na tej, zamierzonej przez autora, wieloznaczności oparta jest dekonstrukcyjna koncepcja źródłowego powtórzenia. Polski przekład „Głosu i fenomenu” oddający termin Derridy jako „przedstawienie” zdaje się zawęzać propozycje Derridy. W dalszej części wywodu oddając Derridiańskie *la représentation* używał będę dosłownego, polskiego odpowiednika tego terminu, zmieniając z konieczności w cytowanych fragmentach polskiego przekładu słówko „przedstawienie” na „reprezentacja”. w kwestii dokładniejszego omówienia wieloznaczności owego terminu odsyłam czytelnika do pracy Brzecickiej (B. Brzecicka, *Problematyka przekładu filozoficznego*, dz. cyt., s. 360

³⁸⁸ E. Husserl, *Badania Logiczne*, dz. cyt., s. 48.

Husserlowskiego terminu „*Vorstellung*”, który Derrida tłumaczy za pomocą francuskiego *la représentation*. Ów przekład oddaje charakter dokonywanych przez Husserla redukcji, stawiając zarazem znak w centrum koncepcji fenomenologicznej. Derrida przedstawia potrójną charakterystykę reprezentacji. Po pierwsze, idzie tu o reprezentację jako przedstawienie sensu za pośrednictwem znaku. Znak przedstawia, reprezentuje dany świadomości sens, który konstytuowany jest jako powtarzalny. Stąd drugie rozumienie reprezentacji jako uobecnienia. Tutaj słówko „reprezentacja” oddawać ma niemieckie *Vergegenwärtigung*³⁸⁹. Znak może znaczyć jedynie jako powtórne przedstawienie, re-reprezentacja. Po trzecie wreszcie, zgodnie ze sformułowaniem samego Husserla³⁹⁰, znak znaczy w zastępstwie czegoś. Trzecie ze znaczeń idealności znaku polega na reprezentacji pod nieobecność zarówno podmiotu konstytuującego, jak i prezentowanego sensu. Podmiot może wyrażać dane treści, nie prezentując ich sobie, treści zaś obowiązują nawet wówczas, kiedy wyrażający podmiot jest nieobecny. W rezultacie podmiotowa wola powiedzenia może być przechowywana w znaku, nawet jeżeli konstytuujący ją podmiot jest nieobecny. Znak może znaczyć pomimo śmierci podmiotu.

Omawiając pierwszy z przytoczonych argumentów, Derrida przypomina za Husserlem, że znak odgraniczony został od efektywnego dyskursu jako wyobrażony i zneutralizowany. Upřednio Husserl uznawał, że znak może znaczyć bez względu na jego istnienie. Teraz jednak wykłada on możliwą komunikację wewnątrz świadomości jako jedynie wyobrażoną. Argumentując na rzecz niemożności komunikacji wewnątrz świadomości, Husserl uznaje jednak tę samą różnicę, która upřednio oddzielała pole świadomości od zewnętrznego świata. Wewnątrz sfery noetycznej odróżnia on znak efektywnie wyrażający od tego jedynie wyobrażonego. Jednak upřednio określił Husserl możliwość powtórzenia, reprezentacji znaku jako jego rzeczywistość. Znak jest źródłowo powtarzalny. Derrida zwraca uwagę, że wspomniana powtarzalność oznacza właściwą znakowi różnicę między jego ucieleśnieniami.

Znaczące (w ogóle) powinno być rozpoznawalne w swej formie mimo różnorodności cech empirycznych, które mogą je przekształcać, i poprzez nią. Powinno pozostać *tym samym* i móc

³⁸⁹ Należy zaznaczyć, że przekład „*Vergegenwärtigung*” jako „*la représentation*” zaproponowany został we francuskim tłumaczeniu „*Medytacji kartezjańskich*” Husserla. Jednym z autorów owego przekładu był, obok Gabrielle Peiffer, Emmanuel Levinas (por. E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, tłum. G. Peiffer, E. Levinas, Paris 1966). Andrzej Wajs, polski tłumacz „*Medytacji*” tłumaczy przytoczone sformułowanie na dwa sposoby. Oddaje on „*Vergegenwärtigung*” albo jako „wyobrażeniowe przywołanie” (E. Husserl, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 79) albo jako „nieźródłowe uobecnienie” (E. Husserl, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 181).

³⁹⁰ E. Husserl, *Badania Logiczne*, dz. cyt., s. 33.

być powtarzane jako takie mimo wszelkich zniekształceń, jakie to, co zwie się zdarzeniem empirycznym, każe mu z konieczności znosić, i poprzez te zniekształcenia³⁹¹

Ponieważ znak wytwarzany jest w skończonych, sensotwórczych akach subiektywności jako źródłowo powtarzalny, jedynie w różnicy między znakiem a jego powtórzeniem może on zostać ustanowiony. Choć znak nigdy nie istnieje tylko raz, aby być możliwy, musi się on wydarzyć. Derrida zaznacza, że znak znaczy to samo *pomimo* oraz *poprzez* jego empiryczne zniekształcenia. Musi on zarazem być ucieleśniany oraz wykraczać poza swoje partykularne ucieleśnienie. Konkretny znak może zastępować idealne, czyste znaczenie z uwagi na swój otwarty, powtórzony i zróżnicowany charakter. Zakładana więc przez Husserla jako warunek możliwości pomyślenia znaku wyrażającego, idealna obecność znaczenia znaku jest efektem jego różnicowania się. Jedynie na podstawie zróżnicowania znaku można pomyśleć jego tożsamość.

Husserl, reprodukując wewnątrz świadomości różnicę między dyskursem efektywnym a tym jedynie wyobrażanym, chce odgraniczyć sferę przedjęzykowej, świadomościowej suwerenności od kontekstu komunikacji. Komunikowanie wewnątrz świadomości może być jedynie wyobrażonym powtórzeniem efektywnego przeżycia wyrażania. Jest ono jedynie reprezentacją w sferze reprezentacji. W realnie, w efektywnie spełnianym dyskursie komunikacyjnym, funkcja powiadamiająca jest jedynie nadbudowana nad wyrażaniem. Istniejąca oznaka jest wtórna w świecie, ponieważ w świadomości ma ona zneutralizowany, jedynie wyobrażeniowy charakter. Funkcja wyrażająca, *Hinzeigen* stanowi zaś źródło języka, będąc w dyskursie wewnętrznym i wyobrażonym realizowana efektywnie, podczas gdy w światowej komunikacji jej źródłowość polega na przynależności do porządku wyobraźni. W mowie komunikacyjnej relacja wskazywania *Anzeigen* odgraniczana jest jako istniejąca i przypadkowa, podczas gdy wewnątrz sfery noetycznej jest ona jedynie wyobrażona. Relacja wyrażania jest zaś efektywnie realizowana w świadomości i jedynie wyobrażona w mowie komunikacyjnej. Sytuacja ta wskazuje na charakterystyczną dla znaku niemożność identyfikacji jego źródła. Aby pomyśleć znak wraz z jego reprezentatywnym żywiołem, Husserl musi zarazem otworzyć możliwość nieskończonego uobecnienia znaku, wyzwolić uobecnienie od wszelkiego faktycznie realizowanego dyskursu, powierzając znak możliwości powtórzenia oraz ograniczyć tak otwartą przestrzeń nieskończonego powtórzenia,

³⁹¹ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 84.

przeprowadzając w świadomości tę samą różnicę, która odgraniczać miała świadomość od jej zewnątrz.

Warunkowana zróżnicowaniem idealność znaku pozwala uznać za źródłowy efektywnie realizowany dyskurs, język jedynie wyobrażony zaś za jedynie wtórny. Wewnętrzny subiektywności monolog określając prawdę znaku, stanowi reprezentację światowego, efektywnie realizowanego dyskursu w trzech opisanych wyżej znaczeniach. Jest on zarazem przedstawieniem znaku (znak jest językowy jako uzależniony od przedstawieniowych władz podmiotu), jego powtórzeniem (znak jest znakiem o tyle, o ile zawsze możliwa jest jego reprodukcja w świadomości) oraz zastępstwem (w miejsce istniejącego, wskazującego sens znaku, zachodzi jego wyobrażeniowe uobecnienie). Podobnie istniejący w świecie dyskurs jest reprezentacją dyskursu wewnętrznego. Cieleśnie dany znak, przedstawiając sens, może wskazywać ku idealnemu znaczeniu, stanowiąc powtórzenie znaku wyrażającego. Oznaka zastępuje zaś przeżycie wyrażania pod nieobecność konstytuującego podmiotu. Efektywnie realizowane w wewnętrznym monologu wyrażanie okazuje się jedynie wyobrażone w mowie komunikacyjnej, która sama z kolei staje się wyobrażeniową fikcją w życiu wewnętrznym. Dyskurs wewnętrzny jest powtórzeniem mowy komunikacyjnej, która jest powtórzeniem dyskursu wewnętrznego. Język w nieskończoność odsyła do siebie samego, nie pozwalając zidentyfikować własnego początku. Jest on, zdaniem Derridy, powtórzeniem samego siebie: Znak konstytuując idealność, sam już od źródła ma idealny sens, który jest dziełem znaku. Z uwagi na fakt, że powtórzenie zakłada różnicę, odgraniczenie od siebie właściwego pola źródła języka w postaci dyskursu wyobrażonego lub rzeczywistego od wtórnego i jedynie powtórnego znaku, staje się niemożliwe. Dyskurs zawsze jest zarazem efektywnie realizowany i jedynie wyobrażony. Derrida pisze:

Z racji źródłowo powtórzeniowej struktury znaku w ogóle istnieją wszelkie szanse na to, by „rzeczywisty” język był równie wyobrażony jak dyskurs wyobrażeniowy, i aby dyskurs wyobrażeniowy był równie rzeczywisty jak dyskurs rzeczywisty. Bez względu na to, czy chodzi o wyrażenie, czy o komunikowanie wskazujące, różnica między rzeczywistością i reprezentacją, między prawdziwym i wyobrażonym, między zwłoką obecności i powtórzeniem, zawsze już (toujours déjà) zaczęła się zacierać³⁹²

Niezależnie od tego czy podmiot faktycznie używa języka w celach komunikacyjnych, czy jedynie wyobraża sobie wyrażane treści, efektywnie realizowany dyskurs musi zakładać

³⁹² Tamże, s. 86. Przekład zmodyfikowany – D. K.

powtórzenie jako źródło znaku. Powtórzony i uobecniony znak musi zakładać znak już ukonstytuowany. Znak jest od początku reprezentacją reprezentacji. Jest on nieskończonym ciągiem odesłań, którego efektem jest zawsze ograniczona i wtórna obecność znaku. Autor „Głosu i fenomenu” pisze: „Obecność-tego-co-obecne wywodzimy z powtórzenia, a nie na odwrót”³⁹³. Rozróżnienie między znakiem jedynie wskazującym a wyrażającym nie może być przeprowadzone w sposób rygorystyczny w fenomenologii. Nie oznacza to jednak, że Derrida wykazuje, że język nie potrzebuje obecnego referenta. Zdaniem Derridy obecność uzależniona jest od wymykającego się upojęciowieniu ruchu znaczących. Z tego powodu fenomenologia transcendentna, jako dyskurs krytyczny nie może wytworzyć jednego, spójnego i domkniętego pojęcia znaku. Różnica między znakiem zacierającym się w obliczu pełni sensu a tym jedynie odsyłającym jest potrzebna fenomenologii³⁹⁴. Derrida wykazuje, że pozornie jedynie odtwarzające, marginalizowane przez Husserla wskazywanie wyprzedza i przygotowuje obecność, stanowiącą ontologiczny warunek znaku. Innymi słowy, ze względu na różnicujący się charakter elementu znaczącego, nie jest możliwe podporządkowanie go znaczonemu.

Językowe zróżnicowanie daje o sobie znać na poziomie subiektywności transcendentalnej. Aby bowiem znak rozumiany jako nieskończony ciąg znaczących był możliwy, podmiotowość nie może stanowić już przedjęzykowej, przejrzystej, obecnej dla siebie jednostki. Subiektywność dopuszcza w swoim wnętrzu różnicę, którą Husserl chciał zredukować. Warunek możliwości znaku jest warunkiem niemożliwości pełni obecności. Podmiot jest efektem językowego otwarcia na nieobecne. Derrida wykazuje wyraźnie to dyskursywne znaczenie podmiotowości omawiając drugi z przytoczonych argumentów za niemożnością intrasubiektywnej komunikacji. Autor „Głosu i fenomenu” podkreśla, że Husserl uznawał dyskurs o samym sobie za fikcyjny, ponieważ, zgodnie z ontologicznym samozwrotnym sensem podmiotu, językowe zapośredniczenie nie jest owemu podmiotowi potrzebne. Wspomniana autoreferencyjna struktura podmiotu umożliwia dokonanie aktów refleksji, które są niezależne od jego światowego usytuowania. Moment ten jest szczególnie istotny dla dyskursu fenomenologicznego. Pozwala on oddzielić od siebie uzależnione od kontekstu, stanowiące jedynie wskazówkę ku samodzielnej redukcji transcendentalnej pisma fenomenologa od pozajęzykowej obecności podmiotu wobec siebie. W konsekwencji dyskurs

³⁹³ Tamże, s. 88

³⁹⁴ Łaciak, trafnie omawiając Derridiańską wykładnię reprezentacyjnego charakteru znaku, dopuszcza się jednak nieściśłości, uznając, że w znaku nie obowiązuje już różnica między rzeczywistością a reprezentacją (por. P. Łaciak, *Wczesny Derrida*, dz. cyt., s. 127). Derrida nie unieważnia jednak owej różnicy, lecz wskazuje, że należy myśleć znak zawsze wewnątrz owego zróżnicowania.

podmiotu na temat samego siebie zostaje przez Husserla wykluczony z pola transcendentalnej podstawy. Ponieważ podmiot nie potrzebuje żadnego językowego pośrednictwa, znak służy przede wszystkim przedstawieniu sensu nieefektywnie zawierającego się w świadomości. Język pozwala na przed-stawienie podmiotowi tego, co wobec niego zewnętrzne. Ponieważ podmiot nie potrzebuje pierwotnie języka, aby uświadamiać sobie treści, Husserl może uprzywilejować formę gramatyczną w postaci trzeciej osoby liczby pojedynczej czasu teraźniejszego trybu oznajmującego³⁹⁵.

2.3.4. Fenomenologiczny prymat głosu i możliwość pisma

Zdaniem Derridy wytworzenie transcendentalnego pola suwerennej, nieuwarunkowanej podmiotowości możliwe jest jako uprzywilejowanie żywej mowy. Waloryzacja kontekstu żywej mowy pozwala Husserlowi nie tylko sformułować koncepcję znaczenia, lecz również ustanowić projekt fenomenologii jako dyscypliny uchwytyjącej podstawę świata. Instancja głosu umożliwia odgraniczenie tego, co pierwotnie konstytuujące od momentów jedynie wtórnych, niewytwórczych i nadbudowanych nad samodzielną podstawą transcendentalną. Jest ona, jak pisze Derrida „samopobudzeniem całkiem wyjątkowego typu”³⁹⁶. Wspomniane samopobudzenie tylko z pozoru jest czystym, prerefleksyjnym samoodniesieniem. Żywa mowa, pozwalając na ustanowienie transcendentalnej autoreferencji, ma światowo-transcendentalne znaczenie. Jako taka nie jest ona całkowicie niezależna od partykularnego usytuowania podmiotu. Derrida, badając możliwość transcendentalizacji kontekstu żywej mowy wykazuje, że mowa zależy od wykraczającego poza nią pisma. Niesamodzielnosc mowy jest zatem oznaką właściwej podmiotowi hetero-autoafektywności.

W żywej mowie wypowiedane przez subiektywność słowa nie padają poza kontekstem życia subiektywności. Ta ostatnia zawsze może panować wyrażanymi znaczeniami. Treść wypowiedzi jest całkowicie uzależniona od jej woli powiedzenia. Nic z zewnątrz nie motywuje ani nie pobudza mówiącej podmiotowości. Derrida charakteryzuje głos następująco:

³⁹⁵ Wspomniany tutaj tryb oznajmujący to po francusku *l'indicatif* czyli tryb wskazujący. Bez wątplenia ten kontekst jest jednym z istotniejszych momentów Derridiańskiej interpretacji fenomenologii. Szczególne znaczenie ma on w przypadku problematyki żywej mowy oraz jedności *Zeigen*. Derrida uznaje ponad rozróżnieniami na *Hinzeigen i Anzeigen* język za wskazujące medium. Medium to określa fenomenologiczną widzialność.

³⁹⁶ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 131.

Podmiot nie musi wychodzić poza siebie, aby być bezpośrednio pobudzonym przez swoją aktywność wyrażania. Moje słowa są „żywe”, ponieważ jak się wydaje, nie opuszczają mnie: nie padają poza mną, poza moim oddechem, w widzialnym oddaleniu; stale do mnie należą, są w mojej dyspozycji, „bez akcesoriów”. W każdym razie w ten sposób *jawi się* fenomen głosu, głos fenomenologiczny³⁹⁷

Słyszając własną mowę, podmiot może przyswajać treści z pominięciem własnego usytuowania. Wypowiadane treści są zawsze do jego dyspozycji. Właściwa pismu przestrzenność jest tu redukowana. Wszystko, co stanowi zewnętrzną wobec właściwych intencji znaczeniowych, zależną od nich szatę, jest w żywej mowie redukowalne i wtórne. W żywej mowie „Ciało znaczącego zaciera się, jak się wydaje, w tym samym momencie, w którym pozostaje wytworzone”³⁹⁸. Znaczące może być więc pomyślane jako podporządkowane znaczonemu. Redukcja przestrzenności elementu znaczącego określa prawdę znaku jako jego zatarcie. Wyrażający się podmiot może przekraczać sferę tego, co własne uznając zarazem, że owo przekroczenie nie jest motywowane ani uzależnione od jego zewnątrz. Podmiot jest pobudzany jedynie własną wolą. Dla mówiącego podmiotu znak może jawić się jako absolutnie przejrzysty.

Mowa wydarza się w dwojako rozumianej bliskości. Subiektywność jest obecna zarówno wobec siebie samej, jak i wobec wypowiedzianych treści. Mowa jest, jak głosi tytuł szóstego rozdziału „Głosu i fenomenowi” „Głosem stojącym na straży milczenia”³⁹⁹. Aby oddać właściwą mówiącemu podmiotowi zwrotność, Derrida używa zwrotu *s'entendre-parler* oznaczającego tyle, co „słyszenie własnej mowy”. Użyty czasownik *entendre* znaczy w języku francuskim zarówno „słyszeć”, jak i „rozumieć”⁴⁰⁰. Derrida zaznacza, że przyswojenie ekspresji podmiotu jest modelem ontologicznego samorozumienia, na którym opiera się fenomenologiczna koncepcja wyrażania. Omawiane wcześniej słowo *le vouloir-dire* określające zarówno ukonstytuowane znaczenie, jak i konstytuującą owo znaczenie subiektywność, nieprzypadkowo uprzywilejowuje za pomocą czasownika *dire* (mówić) kontekst mowy. Redukcja do samotnego życia psychicznego, waloryzując monologiczny kontekst mowy wewnętrznej, wykląda znaczenie jako wolę wypowiedzenia. Taka interpretacja możliwa jest jednak, ponieważ wola powiedzenia, jeszcze przed jej transcendentalną konceptualizacją, jest krytycznym gestem odróżnienia autonomicznej podstawy świata. Tym

³⁹⁷ Tamże, s. 127-128.

³⁹⁸ Tamże, s. 129.

³⁹⁹ Tamże., 117-146.

⁴⁰⁰ por. s. 202 niniejszej pracy.

samym krytyczna antycypacja nieporóżnionej podstawy świata ujęta jest przez Derridę jako ruch zatarcia elementu znaczącego. Teza ta otwiera możliwość ujęcia krytyki w szerszym kontekście niż ten właściwy transcendentalnej metodyce. Derrida pisze, że „[...] »redukcja« nawet zanim staje się metodą, mieszałaby się z najbardziej samoistnym aktem dyskursu mówionego, zwykłą praktyką mowy, mocą wyrażania”⁴⁰¹. Aby jednak zatarcie to było możliwe, podmiot uprzednio musi móc dysponować językiem, którego nie jest autorem. Mówiący podmiot jest wpisany w system językowy. Mowa rozumiana jako krytyczne odróżnienie jest zawsze ograniczonym, jedynie częściowym zatarciem i ujednoznacznieniem znaczących. Zwracając uwagę na problematykę mowy, Derrida uznaje, że przedjęzykowa świadomość określana powinna być nie jako początek wszelkiego znaczenia, ale jako efekt zatarcia elementów znaczących.

Przedstawienie problematyki żywej mowy pozwala określić strategię Derridy oraz stawki dekonstrukcji. Derrida wskazuje, że ambiwalentna sytuacja mowy, która umożliwia i zabezpiecza „milczenie” przedjęzykowej świadomości, jest potrzebna dyskursowi fenomenologicznemu. Jedynie bowiem na podstawie jednocześnie wskazującego i wyrażającego dyskursu mówionego, Husserl może czerpać ze światowego języka potocznego oraz neutralizować ów język ze względu na identyfikowany, ponadświatowy charakter podmiotu. Husserl, opisując pole transcendentalne, bierze jedynie wskazujący, uzależniony od kontekstu światowego słownik, uznając zarazem, że z uwagi na bliskość podmiotu wobec samego siebie, słownik ten może zostać zredukowany. Zdaniem Derridy, instancja pozwalająca na dokonanie neutralizacji jest wytworzona w neutralizowanym dyskursie. Język fenomenologiczny oparty jest o metaforę stanowiącą neutralizujące przeniesienie światowego znaczenia na pole nieuwarunkowanej podstawy⁴⁰². Sytuacja żywej mowy, stanowiąca o możliwości zatarcia znaku wzięta jest z pola światowego, które winno być zneutralizowane.

⁴⁰¹ Tamże, s. 51.

⁴⁰² Rozważania Derridy nad metaforycznym charakterem filozofii wzięte mogą być za kontynuację rozważań Nietzschego. W tym kontekście istotny jest zwłaszcza słynny fragment tekstu „Teoriopoznawczego wprowadzenia o prawdzie i kłamstwie w sensie pozamoralnym” gdzie czytamy: „Czym więc jest prawda? Ruchliwą mnogością metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko mówiąc sumą relacji ludzkich, które zostały poetycko i retorycznie spotęgowane, transponowane i przystrojone, i po długotrwałym użyciu zdają się ludowi niezachwiane, kanoniczne i zobowiązujące: prawdy są iluzjami, o których zapomniano, że nimi są, metaforami, które się zużyły i postradały siłę uzmysławiania, monetami z zatartym stemplem, które teraz jedynie jako metal wchodzi w rachubę, nie jako monety” (F. Nietzsche, *Teoriopoznawcze wprowadzenie o prawdzie i kłamstwie w sensie pozamoralnym*, tłum. K. Wolicki, Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (51) 1980, s. 170). Problematykę metafory oraz samą metaforę wytarłej monety omawia Derrida w tekście „Biała mitologia” (por. J. Derrida, *Biała mitologia*, [w:] tenże, *Marginesy filozofii*, s. 261-336). Derrida wskazuje tam idąc tropami rozpoznanymi już w „Głosie i fenomenie”, że sam proces zatarcia metafory w dyskursie filozoficznym jest oparty na metaforze. W konsekwencji filozofia nie może zredukować pośrednictwa znaczącego.

Transcendentalizacja żywej mowy możliwa jest na postawie zredukowanego w fenomenologii pisma, które podporządkowane jest żywiołowi reprezentacyjnemu. Teksty Husserla stanowią zarazem: przedstawienie subiektywności transcendentalnej, dyskursywne powtórzenie opartej o kontekst żywej mowy suwerenności oraz stanowią reprezentację owej suwerenności pod nieobecność podmiotu nadającego znaczenie. Dyskurs krytyczno-transcendentalny powtarza w istocie gest krytycznego odróżnienia podstawy, tkwiący już zdaniem Derridy w zwykłej praktyce mowy. Aby jednak to powielenie było możliwe, kontekst mowy nie może być samowystarczalną, domkniętą całością. W rezultacie podobnie jak podmiot w żywej mowie nie może przywłaszczyć i wyczerpać mnogości znaczeń w samorozumieniu, także fenomenologia nie może stanowić dyscypliny absolutnie przejrzystej.

Konsekwencją podejmowanych przez Derridę gestów jest dekonstrukcyjna nierozstrzygalność. Z jednej strony to żywy podmiot jest dziełem przekraczającego go języka. Z drugiej zaś strony wspomniany język wykształca się jako powtórzenie od początku zróżnicowanego kontekstu mówiącego podmiotu. Aby więc pomyśleć zarówno subiektywność transcendentalną jako uwolnioną od przypadkowego, empirycznego kontekstu, jak i tematyzujący ją dyskurs, należy dopuścić różnicujący ruch znaku. Mowa może być żywiołem dyskursu fenomenologicznego jedynie pod warunkiem, że jej pierwszeństwo zostanie utwierdzone w piśmie. W piśmie, przekazywanych i przekładanych tekstach fenomenologa decyduje się wtórność wszelkiego pisma wobec mowy. Husserl, pisząc swoje teksty, poświadcza już w sposób nierefleksyjny niemożność domknięcia czystej, nieporóżnionej podstawy. Derrida zauważa tę otwartość, pisząc:

Sam Husserl daje nam środki do myślenia przeciw niemu. Istotnie, gdy posługuje się *rzeczywiście*, jak to się mówi, słowami, czy czynię to w celach komunikacyjnych, czy nie (usytuujmy się tutaj przed tym rozróżnieniem i w instancji znaku w ogóle) od początku powinienem działać w strukturze powtórzenia, którego żywioł może być tylko reprezentatywny (*représentatif*)⁴⁰³

Momentem szczególnie istotnym w tym kontekście jest zagadnienie wyrażeń istotnie okazjonalnych. Jak zaznaczałem w poprzednim rozdziale, Husserl pisze o wskazywaniu właściwym wyrażeniom istotnie okazjonalnym. Idealne znaczenie jest tu uzależnione od partykularnego kontekstu danej wypowiedzi. Właściwe sens wyrażeń istotnie okazjonalnych realizowany jest w żywej mowie, gdzie podmiot, wypowiadając dane wyrażenie, zarazem wypełnia zawarte w owych wypowiedziach wskazanie. Zdaniem Husserla „ponieważ [...]”

⁴⁰³ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 84 ; Tegoż, *La voix et le phenomene*, dz. cyt., s. 55 – przekład zmodyfikowany – D. K.

każdy, gdy mówi o sobie samym, mówi ja, słowo to posiada charakter powszechnie skutecznego wskazania na ten fakt”⁴⁰⁴. W wyrażeniach istotnie okazjonalnych opisujących pierwszoosobowe stany, akty czy wrażenia, mówiąca subiektywność jest zarazem źródłem i tematem własnej wypowiedzi. Mówiący o sobie podmiot zawsze wie o kim mowa, ponieważ to on wypowiada komunikowane treści. Słyszy on i rozumie własną mowę. Podobnie słyszący mowę mówiącego podmiot może właściwie identyfikować wyrażane znaczenia z uwagi na własne usytuowanie. Konteksty nadawcy i odbiory są tożsame. Subiektywność nie wychodzi poza pole tego, co jej własne. Wypowiedź dotyczy każdorazowo podmiotu, który ją wytwarza. Jednak język, nawet w przypadku wyrażen istotnie okazjonalnych niesie ze sobą możliwość oderwania wyrażenia od jego pierwotnego kontekstu. Istotnie okazjonalne zdania mogą funkcjonować pod nieobecność podmiotu wypowiadającego je, w kontekście innym niż źródłowy. Są one w pewnym zakresie zrozumiałe na piśmie. Idealność języka otwiera możliwość oderwania wyrażenia od jego źródłowego kontekstu. Wówczas jednak, wedle Husserla znaczenie wyrażen istotnie okazjonalnych jest odległe „znaczenia normalnego”⁴⁰⁵. Zachodzi tu bowiem rozdzźwięk między sytuacją, w której dane wyrażenia są przyswajane a źródłem, na które wskazują.

Aby zagwarantować możliwość jednoznaczności języka, Husserl wykazuje, że potencjalnie możliwe jest przekształcenie wszelkich wyrażen istotnie okazjonalnych w pozbawione zaimków osobowych wyrażenia obiektywne. Fenomenologia jako krytyczna, transcendentalna dyscyplina nie uznaje jednak idealnych znaczeń ani świata za dane i z góry gotowe byty, które mogą być jedynie odbijane przez podmiot. Subiektywność jako podstawa konstytucji świata umożliwia ustanowienie idealnego, obiektywnego sensu. Konstytucja obiektywnych wyrażen zakorzeniona jest w możliwości ich przywołania ku życiu wytwórczej subiektywności, która nie potrzebuje już językowej narracji. Zakorzenie to pozwala Derridzie myśleć o podobieństwie konstytucji wyrażen istotnie okazjonalnych oraz wszelkich wyrażen, także tych niezawierających zaimków osobowych. Kontekst tego, co własne subiektywności stanowi dla fenomenologii transcendentalnej źródło obowiązywania znaczeń. Oczywiście owo stanowiące podstawę konstytucji znaczeń życie nie jest pojęte psychologicznie. Husserl dokonuje transcendentalizacji sytuacji żywej mowy. Omawiana transcendentalizacja określa główne punkty zarówno fenomenologicznej koncepcji wyrażania, jak i teleologii fenomenologicznej.

⁴⁰⁴ Husserl, *Badania Logiczne*, dz. cyt., s. 102.

⁴⁰⁵ Tamże, s. 101.

Transcendentalna subiektywność gwarantuje powszechne obowiązywanie twierdzeń ze względu na swój własny, nieświatowy sens. Jako nieuwarunkowana, podstawa transcendentalna nie jest uzależniona od konstytuowanego przez siebie świata. Również wyrażane przez nią, idealne treści nie przechodzą przez świat. Wspominana wcześniej, właściwa żywej mowie tożsamość kontekstu źródłowego oraz kontekstu przyswojenia zachodzi zawsze, ponieważ ten pierwszy w dyskursie transcendentalnym zyskuje ponadświatowe znaczenie. Idealne znaczenia mogą zachować swoją jednoznaczność z uwagi na tę, stale istniejącą i niezależną od partykularnego usytuowania, możliwość powtórzenia. Transcendentalny podmiot zawsze może siebie słyszeć. Niepopadające w dogmatyzm wykazanie możliwości redukcji okazjonalności wyrażen możliwe jest jako wyniesienie właściwej mowie możliwości zatarcia znaku do roli transcendentalnej podstawy. Husserl powtarza sytuację żywej mowy na ponadświatowym polu transcendentalnym w celu neutralizacji partykularnego, ujętego światowo dyskursu mówionego. Fenomenologia możliwa jest zatem dzięki językowemu powtórzeniu.

Husserl nie tyle dokonuje przekroczenia tkwiącego w wyrażeniach istotnie okazjonalnych partykularyzmu, ile wynosi ów partykularyzm tak, aby obejmował on cały dający się pomyśleć świat. Sfera świadomości podmiotu jest nie tyle pozbawiona wskazywania, ile modelowana na podstawie każdorazowego uwewnętrznienia wskazywania. Sam jednak gest transcendentalizacji żywej mowy musi dokonywać się na podstawie przekroczenia kontekstu tego, co własne podmiotowi. Aby bowiem pomyśleć czystą obecność podmiotu transcendentalnego, pozwalającą przyswajać wszelkie znaczenie, należy dopuścić możliwość nieobecności skończonego, istniejącego, mówiącego podmiotu. Uniwersalna forma obecności podmiotu dla siebie jest absolutnie niezależna od jakiegokolwiek partykularnej subiektywności. Ten zaś aspekt wprowadza do wnętrza czystej obecności podmiotu nieredukowalną nieobecność. Derrida pisze:

Stosunek do obecności obecnego jako ostatecznej formy bycia i idealności jest ruchem, za pośrednictwem którego przekraczam istnienie empiryczne, faktyczność, przypadkowość, światowość itd. A przede wszystkim *moją*. Myśleć obecność jako uniwersalną formę życia transcendentalnego, to otworzyć się na wiedzę, że wobec nieobecności mnie, poza moim istnieniem empirycznym, przed moimi narodzinami i po mojej śmierci, *to, co obecne, jest*. Mogę uczynić pustkę z wszelkiej treści empirycznej, wyobrazić sobie absolutne wstrząśnięcie *treścią* wszelkiego możliwego doświadczenia, radykalne przekształcenie świata: uniwersalna forma obecności, mam co do tego osobliwą i absolutną pewność, ponieważ nie dotyczy ona żadnego określonego bytu, nie zostaje dotknięta. W tym określeniu bycia jako obecności, idealności, absolutnej możliwości

powtórzenia skrywa się więc stosunek do *mojej śmierci* (do mego zniknięcia w ogóle). Tym stosunkiem do śmierci jest możliwość znaku. Określenie i zatarcie znaku w metafizyce jest udawaniem tego stosunku do śmierci, która wytwarzała wszak znaczenie⁴⁰⁶

W przytoczonym fragmencie „Głosu i fenomenu” Derrida wskazuje wyraźnie, że podmiot transcendentalny jest rezultatem reprezentacyjnego powtórzenia kontekstu żywej mowy. Powtórzenie to musi przechodzić przez możliwość nieobecności podmiotu. Po raz kolejny rozważania Derridy prowadzą do wniosku o językowym, znaczeniowym charakterze subiektywności. Co więcej, wskazują one również na jego intersubiektywne uwikłanie. W trzecim rozdziale „Głosu i fenomenu” tłumacząc swój przekład słowa *Kundgabe* (oznaczającego dosłownie „przejaw”) dekonstrukcjonista zauważa, że dyskurs komunikacyjny, którego sens oddawany jest opisywanym słowem, „nie przejawia, niczego nie czyni jawnym, jeśli to, co jawne oznacza [*veut dire*] coś oczywistego, otwartego, danego »we własnej osobie«. *Kundgabe* powiadamia, a zarazem skrywa to, o czym informuje”⁴⁰⁷. Ponieważ w komunikacji podmiot słyszający mowę Innego ma do czynienia jedynie z nieźródłową, wskazującą, oznaką, treści te można zrozumieć jedynie poprzez uobecnienie ich w świadomości. Są one dostępne jedynie w powtórzeniu.

Ta jednoczesność skrywania i powiadamiania jest zbieżna z przytoczonym wcześniej fragmentem „Głosu i fenomenu”, wskazującym na tkwiący w transcendentalnym dyskursie stosunek do śmierci. Szczególne znaczenie ma w tym kontekście ostatnie zdanie wspomnianego fragmentu. W oryginalnej wersji językowej brzmi ono następująco: „La détermination et l’effacement du signe dans la métaphisique est la dissimulation de ce rapport à ma mort qui produisait pourtant la signification”⁴⁰⁸. Użyty przez Derridę rzeczownik odczasownikowy „*la dissimulation*” przetłumaczony został za pomocą polskiego słowa „udawanie”. To ostatnie znaczenie nie wyczerpuje jednak oczywiście różnorodności semantycznej omawianego sformułowania. Rzeczownik ten oddany może być również jako „zatajanie”, czy „ukrywanie”. Dwa ostatnie sensy są szczególnie istotne. Ustanowienie uniwersalnej formy obecności może być bowiem interpretowane jako zatajenie stosunku podmiotu do śmierci. Podobnie jak w przypadku mowy komunikacyjnej, językowa produkcja transcendentalnego podmiotu ma jednocześnie skrywający i wytwórczy sens. Jednak

⁴⁰⁶ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 91

⁴⁰⁷ Tamże, s. 66.

⁴⁰⁸ Tegoż, *La voix et le phenomene*, dz. cyt., s. 60

w przypadku ustanowienia podmiotu transcendentnego jest to zatajenie szczególne⁴⁰⁹. Jeżeli bowiem forma obecności pozwala pomyśleć wszelką nieobecność jako to, co potencjalnie może zostać wyjawione, zatajenie poprzedzające ustanowienie owej formy, samo nie może być już wyjawione. Nie jest ono pozorem, który można rozwiać. Ponieważ subiektywność możliwa jest do pomyślenia w przechodzącym przez nieobecne powtórzeniu, wytwórczy początek owego powtórzenia nie może już być rozpoznany w swojej tożsamości. Aby być pomyślane, źródło musi już zostać powtórzone i tym samym utracić swój źródłowy sens. Słyszący siebie samego podmiot przekracza porządek jawienia się. Konstytutywna nieobecność zostaje jednak *post factum* wymazana. Derrida pisze: „Ruch, który prowadzi od *Ja jestem* do określenia mego bycia jako *res cogitans* (a zatem jako nieśmiertelności), jest ruchem, w którym źródło obecności i idealności przebiera się za obecność i idealność, jakie umożliwia”⁴¹⁰. Transcendentalny dyskurs warunkowany jest postawieniem ukonstytuowanego w miejsce konstytuującego. Fenomenologiczny prymat światła skrywa stosunek do śmierci, który nie może być już uwewnętrzniony w porządku wiedzy.

Aby możliwe było pomyślenie nadającego sens, transcendentnego życia, musi się ono móc wyzewnętrnić i powtórzyć poza bezpośrednią i intuicyjną obecnością. Ponieważ ustanowienie suwerennego podmiotu w sposób paradoksalny poprzedzane jest wywłaszczeniową relacją partykularnego Ja z jego śmiercią⁴¹¹, nie jest możliwe odgraniczenie czystej, niezapośredniczonej przez to, co obce sfery życia. Obecność podmiotu jest przesunięta poza jego własne centrum, w porządek inny niż źródłowy. Skończony podmiot może jawić się jako transcendentny jedynie jako wpisany w światowy obieg pisma. Określenie owego obiegu mianem empirycznego bez wzięcia owego sformułowania w nawias lub cudzysłów byłoby jednak nieadekwatne. Detronizacja autonomii subiektywności jest zatem ambiwalentna. Nie oznacza po prostu jego śmierci⁴¹². Choć pisemna transcendentalizacja kwestionuje bliskość podmiotu z samym sobą, to na jej podstawie partykularny podmiot może przekroczyć własne

⁴⁰⁹ Rozważania „Głosu i fenomenu” zapowiadają w tym miejscu problematykę sekretu u późnego Derridy.

⁴¹⁰ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 92.

⁴¹¹ Łaciak zwraca uwagę, że to właśnie w „Głosie i fenomenie” Derrida dokonuje uogólnienia rozpoznanej w „Introduction” śmierci podmiotu. Tym samym śmierć stanowi odtąd czynnik konstytutywny dla świadomości fenomenologicznej (por. P. Łaciak, *Jacques’a Derridy dehumanizacja fenomenologii*, dz. cyt., s. 65; tenże, *Wczesny Derrida*, dz. cyt., s. 143)

⁴¹² Na ten ambiwalentny aspekt dekonstrukcyjnej śmierci podmiotu wskazuje między innymi Agata Bielik Robson w jednym ze swoich artykułów (por. A. Bielik-Robson *Do dekonstrukcji i z powrotem*, „Przestrzenie Teorii”, 2005, nr 5, Poznań 2005, s. 27-38).

skończone granice, otwierając się na nieskończony i nieprzewidywalny kontekst powtórzenia. W piśmie ludzka skończoność jest zarazem afirmowana i kwestionowana⁴¹³.

Rozważając stosunek podmiotu do własnej śmierci, Derrida przedstawia dekonstrukcyjną, ultratranscendentalną wykładnię skończoności podmiotu. Propozycja ta nie mieści się w transcendentálnych wykładniach. Skończoność podmiotu nie jest bowiem już myślna począwszy od monologicznego pola. Nie polega ona na konieczności zdania się na receptywność zmysłów i niemożliwości naoczności intelektualnej stwarzającej przedmiot własnego myślenia, czy nieadekwatności wszelkiego spostrzeżenia. Wyobrażeniowa wytwórczość podmiotu nie jest bowiem domknięta w świadomości Ja. Musi ona przechodzić przez świat i powtarzać rzeczywiste, przypadkowe momenty. Różnica empiryczno-transcendentalna nie jest już myślna na podstawie różnicy między danym podmiotowości światem a wyobrażeniową władzą Ja. Derrida, poruszając kwestię źródłowego powtórzenia, pisze: „[...] wbrew jawnej intencji Husserla, ale nie bez wzięcia jej pod uwagę, wywodzimy ją [obecność – D.K.] z tego, co zawarte jest w opisie ruchu czasowania i stosunku do innego (autrui)”⁴¹⁴. Nieoswojona przez transcendentálne struktury różnorodność nie jest zróżnicowaniem istniejących w świecie obiektów czy mnogością impresji. Zdecydowanie bliżej jest jej do mnogości aktorów zdolnych posługiwać się językiem każdorazowo wytwarzanym w powtórzeniu. Ustanowienie idealnego znaczenia domaga się przynajmniej dwóch źródeł. Jest ono dziełem otwarcia na Innego.

⁴¹³ Jednym z istotniejszych zarzutów podnoszących wobec prezentowanej dekonstrukcyjnej koncepcji podmiotowości jest stwierdzenie, że Derrida ustatacznia różnicę między obecnością i nieobecnością, co prowadzi do zapoznania skończonego, dynamicznego charakteru podmiotowości ludzkiej. Zarzut ten postawiony został przez Françoise Dastur (F. Dastur, *Derrida et la question de la presence: Une relecture de la "Voix et le phénomène"*, Revue de métaphysique et de morale 2007 nr. 53, Presses Universitaires de France, s. 5-20). W podobnym duchu odczytywać można również proponowaną przez Vattimo interpretację dekonstrukcji (G. Vattimo, *The Adventure of difference*, [w:] tenże, *The Adventure of difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, tłum. C. Blamires, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993, s. 137-158). Zarzuty te odnoszą się jednak bardziej do określonej wykładni dekonstrukcji, zakorzenionej w problemach strukturalistycznych, niż do samej dekonstrukcji. Podkreślając operacyjny charakter wykazywanego przez Derridę otwarcia sformułować można wykładnię dekonstrukcji, która nie prowadzi do ustatacznienia różnicy między obecnym i nieobecnym. Niniejsza praca jest próbą sformułowania takiej wykładni.

⁴¹⁴ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 88, Derrida używa słowa „autrui” wskazującego na inność drugiego człowieka (por. tenże, *La voix et le phénomène*, dz. cyt., s. 58) Polski tłumacz przekłada zaś, bardziej zachowawczo, „autrui” jako „inny”. Decyzja ta zdaje się w dużej mierze uzasadniona samym charakterem dekonstrukcji. Pomimo bowiem, że Derrida kilkakrotnie wskazuje na zaznaczaną wagę kontekstu intersubiektywnego, w „Głosie i fenomenie” nie przedstawia on jednak własnej, niefenomenologicznej koncepcji intersubiektywności. Ponieważ wraz z logocentryzmem właściwym fenomenologii zakwestionowaniu ulega także koncepcja drugiego człowieka jako *alter ego*, pisanie o intersubiektywnym uwikłaniu podmiotowości z konieczności jest jedynie przybliżeniem heterologicznej wykładni podmiotowości. Inaczej jest w przypadku filozofii Levinasa. Myśliciel ten wyprowadza absolutną inność Innego z inności drugiego człowieka. Omawiając filozofię Levinasa w dalszej części pracy odróżniam „L'Autre” (tłumacząc słowo to jako „Inny”) od „Autrui” (tłumaczonego właśnie jako „Bliźni” lub „drugi człowiek”).

Ów niemożliwy do wyczerpania w tym, co własne subiektywności kontekst określa zarazem tożsamość podmiotu. Podmiot działa, dokonuje budującej go, krytycznej, przyswajającej zewnątrz decyzji w sytuacji braku jednoznacznej, ontologicznej podstawy owej decyzji⁴¹⁵. Innymi słowy, stosunek podmiotu do siebie jest bezpodstawnym przyswojeniem i redukcją wieloznaczności znaczenia. Tożsamość Ja warunkowana jest przywłaszczeniem inności. Autoafekcja jest więc hetero-autoafekcją. Podmiot nigdy nie jest czystym początkiem konstytucji idealności. Dekonstrukcja fenomenologii może być wyłożona jako otwarcie nowej, nietranscendentalnej, nieontologicznej koncepcji intersubiektywności. W ten sposób rozumieć można wspomniane już słowa Derridy, kiedy pisze on, że „[...] określenie bycia jako idealności jest *oszacowaniem*, etyczno-teoretycznym aktem, który budzi decyzję powołującą do życia filozofię w jej formie platońskiej.”⁴¹⁶ Dokonujący się ponad wiedzą, etyczny akt ustanowienia idealności jest zarazem, zgodnie z Derridiańską koncepcją reprezentacji, zastąpieniem tego, co reprezentowane. Derrida pisze:

Ostatecznie chcemy dać do myślenia to, że „dla siebie” obecności dla siebie (*für sich*), tradycyjnie określonej w swym wymiarze z urzędu jako fenomenologiczne danie samego siebie, refleksyjne lub przed-refleksyjne, wyłania się w ruchu uzupełniania jako źródłowe zastąpienie w formie „zamiast” (*für etwas*), czyli, jak widzieliśmy, w samym działaniu znaczenia w ogóle. *Dla siebie* byłoby pewnym *zamiast-siebie*: umieszczeniem *dla siebie* w miejsce siebie. Ujawnia się tutaj osobliwa struktura uzupełnienia: możliwość wytwarza z opóźnieniem to, do czego, jak się mówi, jest dodawana.⁴¹⁷

Skończony, partykularny podmiot żyjący w określonej kulturze i języku stawia się w zastępstwie uniwersalnej formy subiektywności, począwszy, od której pomyśleć może on skończoność własną oraz innych podmiotów. Podmiot transcendentálny jest reaktywny. Jego początkiem nie jest samoodniesienie, lecz odpowiedź na zatajoną, niemożliwą do wyczerpania

⁴¹⁵ Właśnie ten moment odróżnia rozważania Derridy od ontologicznej filozofii Heideggera. Obaj myśliciele rozważając w istocie problematykę możliwości uzgodnienia tego, co różnorodne z pojęciowym (tj. problematykę Kantowskiego schematyzmu) zrywają z metafizycznym uprzywilejowaniem obecności (Odwołania do Heideggerowskiego „Kant a problem metafizyki pojawiają się w kluczowych miejscach „Głosu i fenomenu” por. J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 139). Podczas jednak gdy Heideggerowska destrukcja metafizyki przedsięwzięta była w imię odsłonięcia sensu bycia, Derrida uznaje, że ludzka wytwórczość nie może być wpisana w jakąkolwiek ontologię. Nie może być jej już nadane żadne nadrzędne imię. Heidegger pozostaje więc w oczach Derridy myślicielem metafizycznym, podporządkującym metaforyczną, wytwórczą różnorodność pytaniu o bycie. Jak w „Głosie i fenomenie” wykazuje Derrida to podporządkowanie różnorodności pytaniu ontologicznemu rozgrywa się jako przywłaszczenie inności. Metafizyczną formą tego przywłaszczenia właściwą transcendentalizmowi jest suwerenność Ja. Heidegger okazuje się w tym kontekście zbyt mało radykalny. Pomimo, że Heidegger zaznaczał istotność współmyślenia oraz kontekstu światowego w jaki *Dasein* jest wrzucone, nie dostrzega on w wystarczającym stopniu wywłaszczonego charakteru podmiotu.

⁴¹⁶ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s.89

⁴¹⁷ Tamże, s, 148.

inność. Refleksja transcendentalna warunkowana jest przez reprezentację w sensie dekonstrukcyjnym. Owo zastąpienie jest zarazem: relacją do samego siebie, własnej śmierci oraz stosunkiem do Innego. Ta jedność relacji z Innym oraz relacji z własną śmiercią określana jest przez kontekst pisma. Podmiot pisma przekracza swoje własne partykularne istnienie, pozwalając zarazem powtarzać i odczytywać wytworzone w ten sposób znaczenia poza własnym kontekstem wytwórczym.

Właściwej pismu wytwórczości nie sposób wyczerpać w żadnym pytaniu ontologicznym. Aby bowiem możliwość pisma mogła zostać uruchomiona, absolutna tożsamość podmiotu zawsze już uprzednio musiała się rozpaść. Rozpadu tego nie sposób wyprowadzić z samoodniesienia podmiotu, ponieważ autoreferencja możliwa jest jedynie w reakcji na omawiany rozpad. Derrida tak opisuje podejmowaną przez siebie dekonstrukcję suwerennej subiektywności:

Określenie „absolutna subiektywność” powinno zostać skreślone, odkąd to, co obecne myślane jest na gruncie różni (*differance*), a nie na odwrót. Pojęcie *subiektywności* należy *a priori* i w ogóle do porządku *tego, co ukonstytuowane*. Odnosi się to *a fortiori* do analogicznej aprezentacji konstytuującej intersubiektywność. Ta ostatnia jest nieodłączna od czasowości jako otwarcia tego, co obecne, na pewne poza-sobą, na pewne *inne* absolutne obecne⁴¹⁸

Derrida, wskazując na konstytutywne dla podmiotu zróżnicowanie, uznaje, że nie może ono być ani początkowane w sferze własnego ja, ani zredukowane do owej sfery. Ustanowienie *ex post* formy obecności zawsze jest nieadekwatne⁴¹⁹. Zróżnicowanie ustanawiające formę obecności jest śladem inności niesprowadzalnej do fenomenologicznych dystynkcji. Poprzedzająca podmiot nieobecność nie lokuje się jednoznacznie ani w przewidzianym zewnątrz konstytuowanego przez podmiot świata, ani wewnątrz życia świadomości. Nieobecne nie stanowi zatem ani tego, co przed-stawione świadomości, nieefektywnie w niej zawarte, ani nie jest efektywnym składnikiem świadomości⁴²⁰. Derridiańska koncepcja nierozstrzygalności nie obwieszcza symetrii między obcym i własnym. Taka symetria

⁴¹⁸ Tamże s. 141.

⁴¹⁹ Ta problematyka wyraźnie anonsuje późne rozważania Derridy na temat gościnności. Z jednej strony forma obecności jest śladem inności radykalnej, bezwarunkowej i absolutnej, z drugiej zaś stanowi ona już jej oswojenie i ograniczenie. Stąd właśnie tak silnie zaznacza w późniejszych rozważaniach Derridy konieczność podjęcia decyzji.

⁴²⁰ Rozważania Derridy nad wywłaszczonym, otwartym charakterem subiektywności pozwalają również wyjaśnić fenomenologiczną koncepcję noematu. Z konieczności pomijam wspomniane zagadnienie. W kwestii Derridiańskiej problematyki noematu por. Terzi P., „*The Very Place of Apparition*” : *Derrida on Husserl's Concept of Noema*, *Research in Phenomenology* 48 (2018), s. 209-232. Autor zwraca uwagę między innymi na zakorzenienie Derridiańskiej wykładni noematu w kontekście sporów uczniów Husserla.

musiałaby rozstrzygać o tożsamości dwóch pól. Ich wzajemna niezgadnialność świadczy raczej o radykalnej asymetrii inności i zewnętrżności względem tego, co własne. Znaczenie wspomnianej asymetrii wyłożone może być na podstawie Derridiańskich analiz problematyki wewnętrznej świadomości.

2.3.5. Czasowość wywłaszczenia. Temporalność dekonstrukcji fenomenologii

Derrida przedstawia temporalność hetero-autoafekcji podmiotu interpretując Husserlowskie „Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu”. Dekonstrukcjonista powtarza w „Głosie i fenomenie” główne punkty wykładni zaprezentowanej już w „Introduction”. O ile jednak „Introduction”, rozpoznając problematyczność Husserlowskich dystynkcji, ostatecznie pozostawało w ambiwalentny sposób usytuowane w uprzywilejowaniu obecności świadomości dla siebie, w „Głosie i fenomenie” Derrida wyraźnie wychodzi poza paradygmat filozofii obecności. Wspomniane wyjście możliwe jest dzięki wykazaniu, że przestrzeń własnego subiektywności ustanawiana jest nie w wyniku momentalnej świadomości siebie, ale w poprzedzającej subiektywności, performatywnej, zawsze spóźnionej i otwartej apropracji inności Innego. Pod względem temporalnym owa apropracja ma retrospektywno-prospektywne znaczenie.

Derrida podkreśla, że samokonstytucja wewnętrznej świadomości czasu realizowana jest w różnicy między źródłową obecnością a nieobecny. Kluczowe znaczenie ma w tym kontekście idealność terażniejszej, impresyjnej warstwy świadomości. Nie jest ona nigdy samodzielna, stanowiąc jedynie abstrakcyjnie wyodrębniony moment. Jako idealna może ona stale się reprodukować. Ta ostatnia możliwość jest warunkowana zanieczyszczeniem terażniejszości nieobecnością. Aby obecność dla siebie świadomości mogła zostać ustanowiona, musi ona podlegać różnicującym ją, retencjonalnym modyfikacjom. Nieźródłowe momenty nieustannie komponują się ze źródłową warstwą świadomości. W konsekwencji możliwość ustanowienia terażniejszości jako wyróżnionej, źródłowej warstwy świadomości jest zarazem możliwością rozpadu tejże terażniejszości. Obecność stanowiąca źródło wszelkiej idealności pomyśleć można wewnątrz poróżnienia świadomości czasu. Idealna obecność, zakładając rozbicie terażniejszej świadomości, umożliwia zarazem jej uprzywilejowanie. Aby ustanowić obecność jako idealną formę świadomości, konieczne jest powtórzenie, wtórny moment *ex post* wytwarzający źródło.

W świadomości czasu pracuje ten sam mechanizm, co w przypadku ustanowienia idealnej obecności znaczenia. Warunkiem wewnętrznej świadomości czasu oraz językowych wyrażeń jest różnica między efektywnie, rzeczywiście realizowaną teraźniejszością a jej powtórzeniem. Aby znak oraz świadomość mogły zostać pomyślane, muszą one zostać powtórzone. Powtarzalność ta jest zaś wynikiem ich otwartego, poróżnionego znaczenia. Świadomość, podobnie jak znak może ustanowić swoją idealność jedynie jako różna od siebie samej. Jest ona źródłowo warunkowana nieobecnością, której nie sposób sprowadzić już do obecnego. Jej początkiem jest reprezentacja w Derridiańskim sensie. Wspomniana różnica jest ponadto niemożliwa do podporządkowania sferze własnego świadomości. Ponieważ od źródła wykracza ona poza sferę własnego, otwiera ona możliwość pisma odrywającego się od źródłowych, własnych przeżyć podmiotu. Reprezentacja wydarza się zarówno pomiędzy świadomą siebie subiektywnością a zewnętrznym światem, jak i w samej świadomości. Rozdystrybuowana przez cały Husserlowski dyskurs różnica między własnym a obcym kwestionuje krytyczny projekt fenomenologii oparty o uprzywilejowanie wyróżnionej, nieuwarunkowanej i warunkującej podstawy krytyki. Wraz z rozmontowaniem rozgrywającej się w mgnieniu oka przejrzystości, zakwestionowana zostaje czystość Husserlowskich rozróżnień.

Derrida zauważa, że wewnętrzna świadomość czasu ma strukturę analogiczną do relacji intersubiektywnej. O ile jednak w fenomenologii Husserlowskiej intersubiektywność możliwa była do pomyślenia jedynie na podstawie sfery własnego, dekonstrukcja, wykazując, że własne może być pomyślane jedynie począwszy od relacji do nieobecnego i Innego, kwestionuje również fenomenologiczną wykładnię Innego jako *alter ego*. Obecność dla siebie jest poprzedzana przez relację do inności, która może jawić się jako własna jedynie z perspektywy już ustanowionej formy obecnego. *Alter ego*, podobnie jak świadomy siebie podmiot, może zostać pomyślane *ex post*, jako już oswojone i włączone w egologiczny horyzont. Upřednie wobec władzy obecności, nieobecność i nietożsamość subiektywności zyskują charakter wytwórczy. Derrida, pisząc o czasie, wspomina: „[...] nie-obecność dla siebie żywej obecności określać będzie jednocześnie stosunek do innego w ogóle i stosunek czasowania do samego siebie”⁴²¹. Zdaniem Derridy czas jest przyjęciem Innego. Derrida, zapowiadając swoje późne rozważania nad gościnnością, pisze:

⁴²¹J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., 62.

Uznając owo kontinuum „teraz” i nie-teraz”, spostrzeżenia i nie-spostrzeżenia w strefie pierwotności wspólnej pierwotnemu wrażeniu i retencji, przyjmuje się innego w tożsamości (on accueille l'autre dans l'identité à soi) *Augenblick* z samym sobą: nie-obecność i nieoczywistość w *mgnieniu oka chwili*⁴²²

Czas rozumiany jako goszczenie Innego nie ma już postaci zobiektywizowanego, linearnego czasu fizycznego. Nie jest również czasem fenomenologicznej świadomości. Nie przynależy pierwotnie do Ja⁴²³. Jest to czas pisma odnoszący się z jednej strony do dawnych, zapomnianych kontekstów, z drugiej zaś do nieprzewidzianych interpretacji już napisanego pisma. Jest to czas zerwań, nieciągłości, nieodzyskiwalnych i nieantycypowalnych momentów. Temporalizacja ma charakter retrospektywno-prospektywny. Oba te bieguny nie mogą być już sprowadzone do pierwotnej wobec nich formy obecności. Retrospektywność temporalizacji subiektywności oznacza, że pełnia obecności musi być zawsze założona jako uprzednia wobec konstytuowanej językowo subiektywności. Pełni owej nie sposób jednak zdaniem Derridy, uchwycić w sposób ostateczny i jednoznaczny. To zaś za sprawą zakorzenienia owej przeszłości w wymiarze perspektywnym. Jedynie z perspektywy pism Husserla przedpisemny podmiot może jawić się jako suwerenny. Jego suwerenność została jednak utracona w piśmie porzucającym bezpośredni związek z intencjami podmiotu.

Co istotne, retrospektywno-prospektywne znaczenie temporalizacji nie oznacza marginalizacji terażniejszości. Przytoczony wyżej fragment „Głosu i fenomenu” pozwala myśleć o terażniejszości jako o konstytutywnym dla podmiotowości napięciu, które nie może

⁴²² Tamże, s. 110, J. Derrida, *La voix et le phénomène*, dz. cyt., s. 73. Należy zwrócić uwagę na użyty przez Derridę czasownik „accueillir”. Jednym ze znaczeń owego czasownika obok zaproponowanego przez tłumacza „przyjmować” jest „gościć”. Słowo to używane jest zarówno w odniesieniu do osób jak i do rzeczy nieożywionych. Niejednoznaczność ta jest jednym z najistotniejszych momentów u Derridy. Derrida nie rozstrzyga bowiem ostatecznie ani w „Głosie i fenomenie” ani, o ile mi wiadomo, w żadnym ze swoich późniejszych tekstów, czy wskazywane przez niego „przyjmowanie inności” uprzywilejowuje porządek osobowy czy ma ono charakter anonimowego i niemożliwego do uchwycenia przyjęcia Inności. Bez wątpienia dekonstrukcja, wykazując językowy charakter subiektywności, pozwala na waloryzację świata intersubiektywnego i kontekstu współmyślenia. Aby jednak jednoznacznie wyprowadzić z uprzywilejowania Innego uprzywilejowanie drugiego człowieka należałoby przedstawić nową formułę intersubiektywności wykazując, że nie można pomyśleć absolutnej inności Innego bez odniesienia do drugiego człowieka. Wówczas Inny człowiek byłby pierwszą i przewodnią Innością. Jest to droga Levinasowska. Sam Derrida nigdy na taki krok się nie zdecydował. Taka wykładnia musiałaby bowiem ograniczać heterologiczną anarchiczność Innego. Drugi człowiek pozostaje, tylko i aż, jedną z metafor absolutnej inności jakimi można dysponować.

⁴²³ Ten punkt jest kluczowy dla zrozumienia empiryczno-transcendentalnego charakteru dekonstrukcji. Otóż, jak pokazuje Łaciak, Husserl i jego uczniowie, świadomi nieprzewycięzanego rozszczępienia wewnątrz subiektywności na pozaczasową świadomość konstytuującą i świadomość uczasowioną obstawali konsekwentnie przy tezie o identyczności świadomości (por. P. Łaciak, Łaciak, *Faktyczność transcendentalnej subiektywności a poznanie a priori*, dz. cyt., s. 362). Derrida zaś uznaje, że rozszczępienie to jest śladem głębszej heteronomii nie należącej już do Ja. Zaznaczyć należy, że sformułowanie tej tezy umożliwia Derridzie analiza całej konstrukcji fenomenologicznego dyskursu poczynszy od zagadnienia pisma. Dekonstrukcjonista wpisuje więc rozszczępienie świadomości w przestrzeń prapisma.

zostać zniesione, ani oswojone. Konsekwencją owego konstytutywnego charakteru różnicy jest uzależnienie transcendentalnej podstawy od wykraczającej poza nią przestrzeni pisma, która nie może być już pomyślana ani jako empiryczna, ani jako transcendentalna. Derrida pisze: „Wyjście »w świat« jest pierwotnie implikowane przez ruch czasowania. „Czas” nie może być „absolutną subiektywnością” właśnie dlatego, że nie można go pomyśleć na gruncie tego, co obecne, i obecności dla siebie bytu obecnego”⁴²⁴

Dla dekonstrukcji transcendentalizmu dwa punkty okazują się szczególnie istotne. Pierwszym z nich jest usytuowanie podmiotu w kontekście językowym, co pozwala mówić (jak wskazywałem nie bez zastrzeżeń) o źródłowo intersubiektywnym uwikłaniu podmiotu. Drugim z nich jest natomiast pierwszeństwo operacyjnych aspektów języka. Funkcje ekspresyjna oraz komunikacyjna poprzedzane są przez wytwórczą funkcję języka. Subiektywność wykładana w redukcji transcendentalnej przedstawiana jest jako samodzielna i autonomiczna, podczas gdy faktycznie przekracza od źródła sferę własnego. Jej autonomia jest rodzajem uzurpacji. Aby uznać świat za możliwy do przedstawienia przez świadomość, najpierw należy ową możliwość przedstawienia wypreparować. To zaś oznacza uprzednie, przyswajające wyłożenie nieobecnego i Innego jako wtórnego. Wykluczenie inności Innego, nieobecności i nieźródłowości, a więc wszystkich wątków, które mogłyby zagrażać czystości źródła, poprzedza identyfikację owego źródła. Rzecz jednak w tym, że jedynie za sprawą wewnętrznego świadomości poróżnienia owe próby uodpornienia się na inność mogą zostać sformułowane. Krytyczny gest wyróżniający subiektywność jako nienaruszalną instancję krytyki jest tyleż sposobem bycia subiektywności i jej własnym charakterem, co operacją niemożliwą do absolutnego zrealizowania i ugruntowania w strukturach ontologicznych. Odróżnienie własnego od Innego dokonuje się w Innym i poza centrum świadomości. Krytycznej operacji wypreparowania podstawy transcendentalnej nie sposób już wyczerpać w metafizycznej pojęciowości.

Oba z przytoczonych punktów kwestionują zasadnicze wątki Husserlowskiej teorii. Po pierwsze, subiektywność nie jest już wytwórczym źródłem świata. Pierwszeństwo operacyjnych aspektów języka sugeruje, że sprawczość podmiotu polega w pierwszym rzędzie na ujednoznacznianiu i redukowaniu inności Innego. Goszczenie Innego jest oswajaniem go. Podmiot ma responsywno-apropriacyjne znaczenie. Subiektywność pojmować należy raczej jako działającą wytwórczo poprzez zdolność do ponownego przyswojenia

⁴²⁴ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 144.

i rekonsteksualizacji zawsze już ustanowionych tworów. Ponieważ idealne, uniwersalne twory są początkowane w powtórzeniu, nie są one już zaprojektowane i przewidziane przez tworzący je podmiot. Stanowią raczej efekt niezamierzonych przez Ja przesunięć, ponownych odczytań, redefinicji⁴²⁵. Ustanawiane są jako efekt nieporozumienia, którego, zdaniem Derridy nie można zredukować, nie przekreślając jednocześnie możliwości ustanawiania idealnych znaczeń. W konsekwencji dokonywana przez podmiot apropiacja jest zarazem grą każdorazowo na nowo wywłaszczającą ów podmiot. Jako rozpoczynająca się od uobecnienia, subiektywność nie jest już zdolna ująć całości kontekstu własnych tworów. Derridy pisze: „Słyszenie własnej mowy [*s'entendre-parler*] nie jest wewnętrznością wnętrza zamkniętego na sobie, jest nieredukowalnym otwarciem we wnętrzu, okiem i światem w mowie”⁴²⁶.

Z tej perspektywy ująć można również Derridiańską wykładnię dwóch stron fenomenologii Husserlowskiej. Husserl, tworząc swoją teorię, przedstawia subiektywność jako autonomiczną, podczas gdy faktycznie potwierdza on własnymi tekstami wywłaszczony sens podmiotu. Pisząc o czystej transcendentnej, ponadświatowej podstawie, fenomenolog w istocie preparuje ową podstawę, posługując się partykularnym, naturalnym językiem, którego wieloznaczności nie jest w stanie *faktycznie* nigdy zredukować⁴²⁷. Pozametafizyczna strona dzieła Husserla jest nieuświadomionym przez niego kontekstem działania poprzedzającego przedstawienie. Derrida wyklada wyrażony w fenomenologicznej teorii prymat wyrażania jako symptom gry rozgrywającej się poza świadomością fenomenologa. Ten punkt wskazuje również na konieczność pomyślenia fenomenologicznego projektu spoza jego horyzontu. Skoro bowiem sama świadomość jest *ex post* zbudowana na przyswajającym uprzywilejowaniu obecnego, każde badanie rozpoczynające od instancji świadomości będzie potwierdzać to uprzywilejowanie. Myśląc z wnętrza instancji oswajającej, tj. z wnętrza metafizycznej tradycji, fenomenolog może mieć dostęp jedynie do już oswojonej inności. Ta wewnętrzność nie może jednak ugruntować się w samej sobie. W konsekwencji towarzyszące badaniu transcendentalnemu założenie, że jego własny warunek możliwy jest do poznania na gruncie jego własnych badań, jest oznaką arbitralności działań Ja. Dokonywane przez Husserla

⁴²⁵ Zagadnienie to celnie omawia Lawlor w jednym ze swoich artykułów pisząc, że w dekonstrukcji autoafekcja jest ograniczona na dwa sposoby. Po pierwsze, podmiot nie może nie odnosić się do Innego. Po drugie, nie może on nie wytwarzać coraz to nowych wykładni języka (L. Lawlor, *Deconstruction*, dz. cyt., s. 129)

⁴²⁶ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 145.

⁴²⁷ Trafnie omawia to zagadnienie Łaciak pisząc: „W nastawieniu transcendentnym słowa języka naturalnego muszą nabierać nowego sensu. Husserl nie odróżnił jednak nigdy języka fenomenologicznego od przedfenomenologicznego. Dlatego posługiwał się on wyrażeniami o podwójnym znaczeniu. Opisy transcendentne są więc skażone faktycznością i naiwnością języka naturalnego, to znaczy tworu faktyczno-kulturowego poprzedzającego redukcję” (P. Łaciak, *Wczesny Derrida*, dz. cyt., s. 140)

odgraniczenia kontekstu tego, co własne jako źródłowego od obcego i nieźródłowego nie są rezultatem jego ugruntowanych badań, ale metafizycznym wymogiem fenomenologii.

Derridzie nie idzie jednak o proste porzucenie języka fenomenologicznego w celu zastąpienia go innym, bardziej adekwatnym językiem, ale o wskazanie na taką hiperbolizację dyskursu filozoficznego, w której światowe momenty zyskiwałyby znaczenie transcendentalne, a momenty transcendentalne okazywałyby się światowe, empiryczne i przygodne. Ponieważ język uniwersalny jest efektem zarazem wydarzania się tego, co jednostkowe, obce i nieobecne, należy w zawsze niepewnym i ambiwalentnym geście zarazem podtrzymywać uniwersalistyczno-transcendentalną terminologię oraz wynajdywać nowe, przekraczające ją sposoby pisania. Uniwersalistyczne powołanie filozofii realizuje się nie poprzez monologiczne ugruntowanie podstawy racjonalności odpornej na różnorodność, ale poprzez nieustający wysiłek szukania innych formuł racjonalności. Jest dziełem więcej niż jednego podmiotu. Idee pущzone w ruch, wyrażane i tematyzowane w języku, w sposób nieuchronny się różnicują.⁴²⁸ Nie idzie tutaj jednak o postmodernistyczną tezę o równorzędności różnych małych narracji. Derrida podkreśla, że należy zawsze rozstrzygać o prawomocności danej teorii, czy koncepcji. Owo rozstrzygnięcie jest jednak niemożliwą do usprawiedliwienia decyzją⁴²⁹. Aby oddać tkwiącą w języku filozoficznym graniczość, Derrida czerpie z języka innego, niż ten właściwy Husserlowi. Językiem tym jest koncepcja śladu Emmanuela Levinasa⁴³⁰. Derrida pisze:

Ta czysta różnica, która konstituuje obecność dla siebie żywej obecności, wprowadza do niej jednak źródłowo wszelką nieczystość, którą, jak sądzono, można z niej wykluczyć. Żywa obecność tryska na gruncie swej nietożsamości ze sobą oraz możliwości retencjonalnego śladu. Zawsze już jest śladem. Ślad ten nie daje się pojąć na gruncie prostoty tego, co obecne, którego życie byłoby wewnętrzne sobie. Siebie [soi] żywej obecności jest pierwotnie śladem [...] Należy

⁴²⁸ Tak oto, od strony fenomenologiczno-transcendentalnej uzasadnić można znaną z „Listu do Japońskiego przyjaciela” tezę, że dekonstrukcja jest tym, co się wydarza.

⁴²⁹ Tezę o dekonstrukcji jako o teorii uznającej równą prawomocność różnych narracji przedstawia Banasiak pisząc: „[...] nie sposób już mówić o interpretacji, lecz raczej o ich nieskończonej wielości, z których każda jest równoprawnym, a przy tym pozbawionym jakichkolwiek pretensji do wyłączności i trafności do prawdziwości sposobem odczytania” (por. B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*, dz cyt. s. 101)

⁴³⁰ To odniesienie do Levinasowskiej koncepcji śladu, zapowiadane w ramach poprzedzających „Głos i fenomen” wykładów o Heideggerze (por. J. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, dz. cyt., s. 227). Zasadnicza różnica między „Introduction” a „Głosem i fenomenem” polega być może jedynie na tym komu Derrida oddaje głos dostrzegając otwartość Husserlowskiej filozofii. o ile „Introduction” sugerowało możliwość ontologicznej korekty niejednoznaczności fenomenologii, tak „Głos i fenomen” wskazuje ścieżkę heterologiczną wykraczającą poza ontologię.

pomyśleć bycie-pierwotne, wychodząc od śladu, a nie na odwrót. U źródła sensu działa prapismo⁴³¹

Powyższy fragment „Głosu i fenomenu” wykląda pierwszeństwo różnicy względem tożsamości, które odwraca metafizyczny porządek, w który wpisana jest fenomenologia. Ślad jest pozafenomenologicznym „źródłem” obecności. Idealność obecności wskazuje na zróżnicowanie terażniejszości. Najpełniejszą charakterystykę dekonstrukcyjnej interpretacji śladu odnaleźć można oczywiście w eseju „Różnia”. Tekst ten doskonale pokazuje, że dekonstrukcja wydarza się w wielogłosie.

Różnia, stanowiąc suplement źródła w łonie dekonstrukcji, wyraźnie odróżnia dyskurs Derridy od fenomenologii. *Différance* w przeciwieństwie do tożsamego źródła świata nie może zostać usłyszana ani zrozumiana⁴³². Nie poddając się czysto teoretycznemu wyłożeniu, daje o sobie znać w różnicy między słowem mówionym a pismem. Derrida, używając słowa *différance* wskazuje, że znaczenie możliwe jest jedynie w owej niemożliwej do zredukowania, odrywającej się od Ja, różnicy między pismem a mową. Samo słowo *différance* stanowi, jak wiadomo rodzaj błędu językowego. Ten celowy, niemożliwy do usłyszenia błąd wskazywać ma na pozametafizyczny warunek możliwości i niemożliwości uniwersalnego znaczenia. *Différance* jako początek uniwersalnego prawa przekracza ową uniwersalność w dwójnasób. Po pierwsze jest to jednostkowe odstępstwo od reguł językowych, z pozoru empiryczna aberracja niedopuszczalna dla czysto filozoficznego dyskursu. Po drugie zaś, owego odstępstwa nie sposób zidentyfikować, czy przedstawić w języku mówionym. Różnia wskazuje, że język pisany, stanowiąc reprezentację języka mówionego, warunkuje żywą mowę. Obecność dla siebie w żywej mowie od początku nosi w sobie ślad odrywającego się od niej, wywłaszczającego ją pisma. Różnia opisywana za pomocą pojęcia śladu nie może być scharakteryzowana ontologicznie ze względu na wewnętrzną jej nietożsamość. Żaden język nie jest w stanie wyczerpać jej różnorodności. Aby przybliżyć śladowość różni, Derrida posiłkować musi się wieloma filozoficznymi koncepcjami i idiomami. Dekonstrukcjonista nawiązuje między innymi do koncepcji De Saussure’a, Freuda czy Levinasa. Wskazując na heterologiczną naturę dekonstrukcji, pisze on: „Nie istnieje więc istota różni, (jest) ona bowiem tym, co nie tylko nie daje się zawłaszczyć w *jakotakości (comme tel)* nazwy czy pojawienia się,

⁴³¹ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 143

⁴³² Derrida nawiązuje w eseju do przytaczanej wcześniej wieloznaczności słowa *entendre*. W kwestii problemów translatorskich omawianego eseju por. B. Brzezicka, *Problematyka przekładu filozoficznego*, dz. cyt., s. 111-158.

lecz także tym, co w ogóle zagraża autorytetowi *jakotakości* – obecności samej rzeczy w jej istocie”⁴³³

Różnia, nie mieszcząc się w filozoficznych wykładniach, możliwa jest do pomyślenia o oparciu o strukturę śladu. Ślad jest, jak pisze Derrida, „[...] bardziej »źródłowy« niż sama fenomenologiczna źródłowość”⁴³⁴. Moment, który w dyskursie fenomenologicznym mógł jawić się jedynie jako wtórny, wskazujący pośrednik, warunkuje możliwość obecnego. Nie odsyła on już do żadnej założonej uprzednio terażniejszości, ale do nieprzyswajalnej nieobecności. Ślad nie jest niczym przed-stawionym świadomości. Jest zawsze śladem innego śladu. Odsyła ku inności, która nie jest już uwarunkowana odniesieniem do świadomości. Pozwala on wyjaśnić możliwość znaku każdorazowo odsyłającego do już ukonstytuowanego znaczącego. Aby znaczyć, znak musi odnosić się do innych znaków, które z kolei również odniesione są ku kolejnym znakom. Retrospektywny wymiar znaku nie odnosi się do żadnej identyfikowalnej obecności. Podobnie rzecz ma się z przyszłościowym aspektem znaku. Znak różnicuje się za każdym razem, kiedy jest używany. Ponieważ, jak wykazuje Derrida, owego horyzontu przyszłych ucieleśnień znaku nie sposób już domknąć w ontologicznej podstawie, znak otwarty jest ku nieprzewidywalnej przyszłości⁴³⁵. Koncepcja śladu oddawać ma więc żywioł pozbawionego początku i źródła, stale i od początku przechodzącego przez pole empiryczne, nieskończonego powtórzenia. Ślad poprzedzając obecność, pozwala na jej rozplenienie. Za sprawą śladowej otwartości na nieobecne dyskurs filozoficzny może zostać wysłowiony w piśmie.

Koncepcja śladu stanowiąc pozametafizyczne wyjaśnienie możliwości obecnego wskazuje na heterologiczny skok w łonie samej dekonstrukcji. Skok ten polega na przejściu od wykazywanej wcześniej niemożności ugruntowania pełni ponadświatowej, transcendentalnej obecności ku wzięciu owej niemożliwości za warunek pomyślenia obecności. Derrida dokonuje przejścia od wewnętrznej obecności, nieredukowalnego zróżnicowania ku zewnętrzności niemożliwego do przyswojenia śladu. Wewnątrz nietożsamość obecności zostaje shiperbolizowana i uznana za ślad nieskończonego Innego. Owa nieuwarunkowana inność Innego nie daje się przedstawić, będąc dostępną jedynie w przywłaszczającym powtórzeniu.

⁴³³ J. Derrida, *Różnia*, dz. cyt., s. 53

⁴³⁴ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 113.

⁴³⁵ Na ów przyszłościowy aspekt Derridiańskiej *différance* zwraca uwagę Matthias Fritsch w jednym z artykułów (por. M. Fritsch, *Deconstructive aporias: quasi-transcendental and normative*, *Continental Philosophy Review* 44(2011), s. 453-455.

Nie jest nigdy suwerenna⁴³⁶. Jej wytwórczość polega raczej na rozbijaniu raz ustanowionego porządku. Niesuwerenna i nieuwarunkowana inność Innego możliwa jest do wskazania w różnicowaniu się pisma. Ślad określa możliwość pomyślenia nieuwarunkowanej inności Innego. Podmiot warunkowany przez pismo jest źródła wyłączone.

Dekonstrukcja, powtarzając wyłączonej kondycję podmiotu, nie posiada autora. Jako rozgrywająca się w wyłączająco-przyswajającym powtórzeniu jest ona dziełem przynajmniej dwóch podmiotów. Nie tylko jest teorią wyłączającą, ale również sama jest wyłączona. Nie należy ona wyłącznie do Derridy, nie jest jego własnym dziełem. Ponieważ rozgrywa się ona w przestrzeni zawsze innej myśli, którą otwiera na kontekst powtórzenia, nie przedstawia ona żadnej suwerennej teorii. Jej własny sens może być zaanonsowany jedynie w innej koncepcji. Dekonstrukcja musi pożyczać język, aby móc wysłowić własną nierozstrzygalność. Nie jest ona teorią autoreferencyjnie usprawiedliwioną. Jako zakorzeniona w innym idiomie filozoficznym jest wewnętrznie nieprawomocna. Podobnie jak podmiot transcendentálny jest ona przywłaszczeniem inności Innego. Przyswaja ona dyskursy: metafizyczny, fenomenologiczny czy literacki, aby opowiedzieć o własnej ambiwalencji.

Derrida z jednej strony używa pojęcia śladu, jak gdyby można było owo pojęcie wynieść do rangi transcendentálnego warunku możliwości. Ślad uniemożliwia jednak takie wyniesienie. Wskazuje on, że zawsze należy przyswajać inność Innego w sposób nieprawomocny. Z uwagi na ową nieprawomocność każde wyniesienie inności Innego winno być momentalnie wzięte w nawias lub skreślone. Dekonstrukcja jako teoria heterologiczna dochodzi do swoich granic w momencie, gdy zostaje sformułowana. Zarazem przyswaja ona inność oraz wykazuje arbitralny, nieugruntowany charakter owego przyswojenia. Aporetyczność jest pierwszym i ostatnim słowem dekonstrukcji.

Teza ta stawia pod znakiem zapytania heterologiczną naturę dekonstrukcji. Rozmontowując fenomenologiczny system, Derrida bierze następnie jego wewnętrzne zróżnicowanie za ślad absolutnie Innego. Pomimo zastrzeżeń, nawiasów i cudzysłówów, gest ów jest z natury metafizyczny. Nawet jeżeli nie można już uznać Innego za istotę, zasadę podstawę czy byt, Derrida nadal zdaje się postrzegać jego inność jako rodzaj racji wyjaśniającej zróżnicowanie metafizycznej władzy obecności⁴³⁷. Co więcej, dekonstrukcja jako stanowisko

⁴³⁶ W kwestii oderwania suwerenności od nieuwarunkowania w dekonstrukcji w kontekście transcendentalizmu oraz później filozofii Derridy por. zwłaszcza O. Custer, *A Certain Truth. Derrida's Transformation of the Kantian Heritage*, [w:] Z. Direk, L. Lawlor (red), *Companion to Derrida*, Wiley Blackwell, Chichester 2014, s. 42-56

⁴³⁷ Wspomniane trudności zaznacza między innymi Vattimo w eseju „Adventure of difference” (G. Vattimo, *The Adventure of difference*, [w:] tenże, *The Adventure of difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, tłum.

uzasadniające możliwość powszechności wykazuje zarazem konieczność takiego, z konieczności metafizycznego, przywłaszczającego wyłożenia inności Innego. Bez owego gestu przywłaszczenia możliwe byłyby jedynie empiryczne, regionalne, nieodpowiedzialne narracje. Zasadnicza trudność Derridiańskiej dekonstrukcji polega na znalezieniu języka, który pozwoliłby nazwać śladowy ruch wywłaszczenia w pojęciowości niepozwalającej się zredukować do tej właściwej metafizyce obecności. Wspomniana wątpliwość dotyczy zarówno możliwej, całościowej wykładni dekonstrukcji, jak i inności Innego.

Jedynie znajdując wykładnię Innego, która byłaby afirmatywna wobec jego ambiwalentnego, niemożliwego do ujęcia w ontologii charakteru, możliwa jest odpowiedź na pytanie o motywację samej dekonstrukcji⁴³⁸. Omówienie transcendentalno-krytycznej filozofii pozwala na wstępne przybliżenie wspomnianej wykładni. Po pierwsze, ponieważ w dekonstrukcji podmiotowość zinterpretowana została na podstawie krytycznej apropriacji zewnątrz, możliwa wykładnia dekonstrukcji winna być afirmatywna w stosunku do krytycznego gestu transcendentalizmu, nie popadając jednak w metafizyczne założenia krytycznej filozofii. Po drugie zaś ów krytyczny gest odróżnienia własnego może być rozumiany jako odpowiedź na niezapowiedzianą inność Innego. Zgodnie bowiem z przedstawioną interpretacją dekonstrukcji fenomenologii kontekst językowy określa wtórność i responsywność subiektywności transcendentalnej. Wytwórcza funkcja owej responsywności pozwala myśleć o podmiocie poza jego ontologicznymi wykładniami. Teza ta prowadzi zaś ku innej niż fenomenologiczna koncepcji odpowiedzialności teoretyka za ludzkość. W tym sensie dekonstrukcja określana może być jako afirmacja powszechności filozoficznej z perspektywy nie transcendentalnej podstawy, lecz etycznej, pozaontologicznej

C. Blamires, *The Johns Hopkins University Press*, Baltimore 1993, s.137-157). Vattimo zauważa, że dekonstrukcja posługując się językiem metafizycznym w celu oddania wytwórczego charakteru różnicy stabilizuje ową różnicę. W konsekwencji pojęcia dekonstrukcyjne okazują się parodystycznym powtórzeniem dyskursu metafizycznego. Dekonstrukcja, zdaniem Vattimo, podobnie jak metafizyka stanowi dyscyplinę oderwaną od kontekstu skończonego życia. Vattimo zdaje się jednak zapoznawać koncepcję skończoności poznania jaką niesie ze sobą dekonstrukcja. Ponadto, Vattimo nie odnosi się do pierwszych stron „Głosu i fenomenu” gdzie Derrida pisze o ultratranscendentalnym charakterze życia. Ów „usztyniony” charakter dekonstrukcyjnej różnicy okazuje się zakorzeniony w wykładni dekonstrukcji zgodnie z którą dyscyplina ta stanowić ma wydobywanie architektur metafizyki obecności. Choć Vattimo nie powołuje się na Gasche, kilkakrotnie przytacza on termin „architektura” stanowiący jeden z głównych elementów interpretacji dekonstrukcji autorstwa Gasche. Myśl Derridy (co potwierdzają nie tylko późne rozważania nad gościnnością, ale również już „Głos i fenomen”) może być jednak interpretowana jako koncepcja wskazująca na operacyjny, żywy charakter różnicy. Jako taka stanowi ona nie tylko wyjaśnienie „strukturalności struktury” metafizyki, ale również proponuje pozaontologiczną wykładnię samego skończonego życia podmiotu.

⁴³⁸ Podejmowane pytania sformułowane mogą zostać również na sposób proponowany przez Simon’a Crithley’a. Autor ten sformułował słynne pytanie: „Why bother deconstruction?” (*The Ethics of Deconstruction*) (por. S. Crithley, *The Ethics of Deconstruction*, dz. cyt.). Podobne obiekcje zaznacza również w swojej książce Małgorzata Kowalska (por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, dz. cyt., s. 379) oraz Piotr Dehnel (por. P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*, dz. cyt. 111)

decyzji. Zgodnie z przedstawioną koncepcją prapisma, owej całościowej wykładni dekonstrukcji poszukiwać należy poza tekstami autorstwa Derridy. Miejscem tym są teksty Levinasa.

3. Heterologia etyczna: ku dekonstrukcji jako sprawiedliwości

W niniejszym rozdziale przedstawię etyczną interpretację heterologicznej koncepcji Derridy. Interpretacja ta zakorzeniona jest w pojęciowości właściwej filozofii Levinasowskiej. To za sprawą owej pojęciowości dekonstrukcja Derridiańska uzyskać może swoją własną, przewodnią wykładnię⁴³⁹. W toku wywodu określone zostaną wszystkie z trzech przywoływanych wyżej pól problemowych. Pierwszym z nich jest problem wykładni podmiotu dekonstrukcji, który teraz okaże się podmiotem wezwanym do dekonstrukcyjnie pojętej odpowiedzialności przed Innym. Drugim jest oczywiście zagadnienie interpretacji zachodniej tradycji myślowej, która ujęta zostanie wyraźnie z perspektywy moralnej jako uwikłana w konieczną, choć zawsze nieusprawiedliwioną przemoc. Trzecim jest poziom autowykładni dekonstrukcji, interpretowanej przez późnego Derridę jako ruch sprawiedliwości.

Ponieważ autowykładnia dekonstrukcji jest hetero-autowykładnią, jej koniecznym momentem będzie wyłożenie zasadniczych tez Levinasowskiej etyki odpowiedzialności. Ta bowiem dostarcza słownika dla ruchu dekonstrukcji, ponieważ sama jest dyskursem afirmującym swoją nietożsamość. Filozofia Levinasa potwierdzająca w odpowiedzialności za Drugiego człowieka inność Innego jest stanowiskiem etyczno-heterologicznym. Jako otwarta ku radykalnie pojętej inności, powtarza ona, od strony etycznej, zerwanie z transcendentálním sposobem myślenia. Ponieważ jej warunek stanowi nieobejmowalna w żadnym akcie poznawczym inność, nie może ona już uzasadnić własnego języka na gruncie trwałej, prawomocnej podstawy. Dekonstrukcja jej własnych rozróżnień stanowi jej wymóg. Jako dyskurs heterologiczny skazana jest ona na niegasnącą nieprawomocność, przebudzającą ją ku nieustannej radykalizacji imperatywu odpowiedzialności przed Innym. Owo przebudzenie ujawnia się najsilniej w dynamice poglądów samego Levinasa. To heterologiczność Levinasowskiej etyki stanowi bezpośredni motyw zmiany stanowiska znanego z „Całości i nieskończoności”. Derridiańskie interpretacje etyki odpowiedzialności, wykazujące nieprawomocność rozstrzygnięć Levinasa znane przede wszystkim z „Przemocy i metafizyki” nie stanowią z tej perspektywy krytyki unieważniającej filozofię Levinasa, ale ultrakrytyczną afirmację jej heterologiczno-dekonstrukcyjnego charakteru. Przebudzenie ku radykalizacji przez Levinasa jego własnego dyskursu jest zarazem wyjściem ku dyskursowi Derridy.

⁴³⁹ w przeciwieństwie zatem do stanowiska Kruszelnickiego uznającego, że późna, etycznie dekonstrukcja osłabia transgresyjny, wywrotowy charakter wczesnych rozważań Derridy (por. M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, dz. cyt., s. 371-372) dostrzegam w późnym stanowisku autora „O gramatologii” efektywną próbę odnalezienia języka nieredukowalnego do metafizyki obecności.

Motywuje ono konieczność powtórzenia na gruncie etyki odpowiedzialności za Innego gestów i strategii właściwych dekonstrukcji. W idiomie Levinasa dekonstrukcja może, wewnątrz obcego jej języka uzyskać swój własny przewodni sens.

Aby rozjaśnić wszystkie ze wspomnianych zagadnień, wywód rozpocznę od jednego eseju Levinasa w całości poświęconemu Derridzie. Esej ten, niepozbawiony słów uznania dla myśli Derridiańskiej, zaznacza jednocześnie niedostatki wczesnych rozważań dekonstrukcjonisty skupionych przede wszystkim na demontażu transcendentálnych rozróżnień. Derrida, zdaniem Levinasa, nie dostarcza pozytywnej wykładni wykazywanej w ramach dekonstrukcji nierozstrzygalności właściwej logocentryzmowi. Wspomniany esej pozwoli zatem zarysować pole problemowe związane z hetero-autowykładnią dekonstrukcji. Stanowi on swego rodzaju nić łączącą rozważania Derridy nad transcendentalizmem z jego późnymi, etycznymi rozważaniami. Następnie przejdę do omówienia zasadniczych tez „Całości i nieskończoności” w kontekście ich Derridiańskiej interpretacji znanej z „Przemocy i metafizyki”. Pokażę, że esej Derridy z pozoru tylko unieważniający rozstrzygnięcia Levinasa stanowi ich heterologiczną afirmację. W kolejnych partiach rozdziału omówię późną myśl Levinasowską znaną głównie z „Inaczej niż być lub ponad istotą”. Wykażę, że późny esej Levinasa podąża śladem heterologiczno-dekonstrukcyjnej radykalizacji, której główne wątki zaznaczone zostały w „Przemocy i metafizyce”. Levinas uwewnętrznia więc dekonstrukcję we własnym tekście. Ta ostatnia staje się odtąd wymogiem odpowiedzialności przed Innym. Pokażę, że na przecięciu dyskursów Derridy i Levinasa zawiązuje się afirmatywno-kwestionująca wspólnota myśli, która nie może już zostać wyłożona ani począwszy od transcendentalnej teleologii Husserla, ani na podstawie porozumienia. Dyskurs o Innym staje się odtąd innym dyskursem, językiem którego nie sposób uwewnętrznic bez poddania w wątpliwość tego, co własne, a zatem bez podważenia możliwości uwewnętrznienia. W końcowych partiach rozdziału przejdę do wyłożenia późnych, wyraźnie zorientowanych etycznie tekstów Derridy pokazując ich zakorzenienie w rozmowie prowadzonej z filozofią Levinasa. Z perspektywy owego zakorzenienia możliwe będzie powtórzenie od strony heterologiczno-etycznej kwestii związanych z prawem, poznaniem oraz znaczeniem tego, co własne w dekonstrukcji.

3.1. Levinasowskie odczytanie „Głosu i fenomenu”

Wspomniane wcześniej problemy z wyłożeniem tożsamości dekonstrukcji poruszane są w poświęconym Derridzie tekście autorstwa Levinasa „Zupełnie inaczej. Jacques Derrida”⁴⁴⁰. Dwa aspekty owej interpretacji okazują się szczególnie istotne. Po pierwsze Levinas, sytuując dekonstrukcję we własnych wykładniach tradycji filozoficznej przedstawia krytyczne uwagi co do możliwości wykroczenia poza metafizyczny horyzont problemowy. Po drugie Levinas odnosi rozważania Derridy do własnych rozstrzygnięć, wskazując na etyczny sens rozpoznanego przez Derridę pęknięcia obecnego. Levinas wykorzystuje więc wywłaszczone znaczenie dekonstrukcji, uwewnętrzniając jej problematykę we własnej koncepcji. Moment ten stanowi o przekroczeniu horyzontu ontologicznego, które realizować może się jedynie za sprawą odniesienia do innego języka. Choć jest ono przekroczeniem właściwym dekonstrukcji, nie jest ono dziełem Derridy. Dekonstrukcja wykracza poza horyzont krytyczny o tyle, o ile jest ona śladem innej myśli⁴⁴¹. Levinas pisze o spotkaniu z Derridą „samym sercu chiazmu”⁴⁴². Ów chiazm określa etyczność heterologii Derridiańskiej⁴⁴³. Skrzyżowanie tych dwóch koncepcji pozwala określić dekonstrukcję jako teorię źródłowo wywłuszczoną.

Levinas uznaje dekonstrukcję za radykalizację krytycznych wątków tradycji filozoficznej. W optyce Levinasowskiej dekonstrukcja jest ostatnim aktem dziejów filozofii, które określa jako „narastającą świadomość trudności myślenia”⁴⁴⁴. Dekonstrukcja jest jednak radykalizacją szczególną. Dekomponuje ona bowiem samą autonomiczność myślenia. Levinas obrazuje lekturę tekstu dekonstrukcyjnego następującą historią:

Wycofująca się jednostka wojskowa dociera do miejscowości, gdzie nikt się niczego jeszcze nie spodziewa, czynne kawiarnie, panie w magazynie „Nowinki dla pań”, fryzjerzy układają fryzury, piekarze pieką, wicehrabiowie odwiedzają wicehrabiów i opowiadają historyjki o innych wicehrabiach, gdzie w godzinę wszystko pustoszeje, obraca się w ruinę, domy pozamykane albo pozostawione na oścież, opróżnione z mieszkańców, którzy zostali porwani przez strumień samochodów i pieszych, na ulicach, którym przywrócono ich „głęboką przeszłość” dróg „ongi”

⁴⁴⁰ E. Levinas, *Zupełnie Inaczej. Jacques Derrida*, [w:] tenże, *Imiona własne*, tłum. J. Margański, wyd. KR. Warszawa 2000, s. 65-72.

⁴⁴¹ Na marginesie warto zaznaczyć, że podobny charakter ma Levinasowska etyka, która jedynie dzięki przyswojeniu dekonstrukcji może wyjść poza ontologiczne naiwności. Uwewnętrznienie innego niesie więc za sobą konsekwencje zarówno dla myśli Levinasowskiej jak i dla samej dekonstrukcji.

⁴⁴² E. Levinas, *Zupełnie Inaczej*, dz. cyt., s. 72.

⁴⁴³ O chiazmie u Derridy pisze również, co prawda w doświadczenia lektury, Markowski (por. M. Markowski, *Efekt inskrypcji*, dz. cyt., s. 368-387)

⁴⁴⁴ E. Levinas, *Zupełnie inaczej*, dz. cyt., s. 65.

przemierzanych w niepamiętnej przeszłości przez wielkie migracje. W owych dniach międzyczasu miało miejsce takie oto symboliczne zdarzenie: gdzieś między Paryżem a Alençon, na wpół pijany fryzjer zaprosił przechodzących drogą żołnierzy – „chłopaków”, jak ich nazywał w patriotycznym, szybującym nad nimi lub tonącym w chaosie języku – by wstąpili na darmowe golenie. Wraz ze swymi dwoma kolegami ogolił ich za darmo i nagle stało się dzisiaj. To, co miało zostać odłożone – *różnica*, którą przyszłość miała ujawnić – zostało wchłonięte przez teraźniejszość. Czas osiągnął swój cel wraz z kresem czy tymczasowym zniknięciem Francji⁴⁴⁵

Levinas wskazuje, że dekonstrukcja wydarza się jako niespodziewane i przerywające ciągłość wtargnięcie w z pozoru spójną i spokojną całość myśli. Przedstawioną opowieść odnieść można do omawianej uprzednio dekonstrukcji transcendentalizmu. Filozofia Husserla, zanim została zdekonstruowana, zdawała się spójną i niezagrożoną niczym z zewnątrz całością. Dekonstrukcja rujnuje tę niezależność myśli. Zakłóca ona normalny bieg rzeczy w szczególny sposób. Z jednej bowiem strony dekonstrukcja już wydarzała się w fenomenologii Husserlowskiej od samych jej początków. Przeszłość dekomponująca zwyczajowy bieg rzeczy stale tkwiła w codzienności. Levinas zaznacza śladową, powracającą niczym widmo, niepamiętaną przeszłość wspominając o obrazie opustoszałych domów i dróg. Z drugiej strony, przywrócenie owej przeszłości może dokonać się dzięki nieprzewidzianemu wydarzeniu nagle wywracającemu codzienność. Oto dowiadujemy się, że ślady „wielkich migracji” nie zostały całkowicie zatarte, tkwiąc pod powierzchnią codziennego życia. Jeżeli w ramach dekonstrukcji mamy do czynienia z radykalizacją krytycznych motywów uprzednio tkwiących w zachodniej tradycji, to owa ciągłość określana jest, paradoksalnie, poprzez możliwość zerwania z raz ustanowioną autonomią. Ten związek zerwania i ciągłości oddaje opowiedziana przez Levinasa historia fryzjera. Levinas nawiązuje do francuskiego idiomu: „Demain, on rase gratis”. Zdanie to dosłownie oznacza tyle, co „Jutro strzyżemy za darmo”. Odnosić ma się do fryzjera, który w witrynie swojego zakładu wywiesił napis o takiej treści. Oczywiście wspomniane jutro nie nadchodziło nigdy. Powiedzenie oznacza pustą, niespełnioną i, co najważniejsze, nieskończenie odwleczoną w czasie obietnicę. Levinas, pisząc o wpół pijanym fryzjerze wskazuje, że ta nieskończenie odwleczona przyszłość zdarza się w odsłanianym przez Derridę międzyczasie⁴⁴⁶.

Ów międzyczas jest zarazem „tymczasowym zniknięciem Francji”. Ów zanik dotyczy zarazem partykularnej wspólnoty oraz strzeżonego przez nią ponadnarodowego,

⁴⁴⁵ Tamże, s. 66.

⁴⁴⁶ Por. S. Crithley, *The Ethics of Deconstruction*, dz. cyt., 153.

ponadkulturowego ideału. Straż zdawała się zabezpieczać wewnątrz wspólnoty przed niebezpieczeństwami czyhającymi na zewnątrz niej. Z pozoru była jedynie sprawą marginesu, który rychło zostanie opanowany. Jednak ponieważ strzeżona wspólnota jest zarazem uniwersalna oraz partykularna, jednocześnie odgraniczona oraz pozbawiona własnego zewnątrz, jej strzeżenie może odbywać się jedynie wewnątrz niej samej. Zanik Francji jest faktyczną realizacją jej uniwersalnego, choć nieskończenie odwleczonego w czasie powołania. Wycofująca się jednostka wojskowa, o której wspomina Levinas, dobitnie uświadamia społeczności zamieszkującej języki europejskie, że granice ich kultur przebiegają wewnątrz owych kultur.

Darmowe golenie zdawało się niemożliwe do zrealizowania niczym wtargnięcie obcego do wnętrza podmiotowej autonomii. Jednak to owo wtargnięcie, podobnie jak zanik Francji określa kondycję codzienności. Dekonstrukcja wydarza się w ten oto sposób. Oto niemożliwa, niespełnialna obietnica z pozoru opanowana przez normalny bieg rzeczy zdarza się, warunkując możliwość obecności obecnego. Levinas wskazuje więc na retrospektywno-prospektywne wydarzenie dekonstrukcji. Retrospektywne aspekty zaznaczone zostają przez niepamiętną przeszłość dróg, niemożliwa do antycypacji, odwleczona przyszłość daje o sobie znać za pośrednictwem historii o fryzjerze. Gra przyszłości i przeszłości rozgrywa się w chwili demontującej normalny bieg rzeczy, w terażniejszości niespodziewanie rozerwanej. Z tej perspektywy zadać można na nowo pytanie o sceptycyzm i tradycję logocentryczną. Levinas pisze:

Można by oczywiście ulec pokusie i gest dobytca języka logocentrycznego przeciw samemu językowi potraktować jako argument przeciwko dokonywanej w ten sposób dekonstrukcji. Taką drogę nieraz wybierano, podważając sceptycyzm, który jednak, zrazu obalony i podeptany, podnosił się i powracał jako prawowite dziecko filozofii. i chyba też nie gardzi nią w swojej polemice Derrida⁴⁴⁷

Sceptycyzm zdaje się powracać niczym widmo wojny, w której z pozoru tylko stabilne granice niespodziewanie przemieszczają się, wytrącając podmiot z jego codziennej egzystencji. Ponieważ bliskość podmiotu ze sobą, jego obecność dla siebie, zostaje w ramach dekonstrukcji zakwestionowana, również opierająca się na niej refutacja sceptycyzmu nie jest ostateczna. Ta zaś teza prowadzi ku wykładni dziejów filozofii, w której raz odparty, uśmiercony i pogrzebany sceptycyzm niespodziewanie powraca, nękając przejrzystość filozoficznej samowiedzy. Ten

⁴⁴⁷ E. Levinas, *Zupełnie inaczej*, dz. cyt, s. 68.

powrót sceptycznej naiwności (z perspektywy transcendentalnej jedynie tymczasowy i możliwy do przezwyciężenia) na gruncie czasowości śladu okazuje się konsekwencją uniwersalistycznych, dekonstruujących się narracji. Co ważne, Levinas nie uznaje tutaj dekonstrukcji za jeden z wariantów sceptycyzmu. Prezentuje on znacznie bardziej subtelną tezę. Levinas używa tutaj trybu przypuszczającego, dając do zrozumienia, że dekonstrukcja, demontując logocentryczną architekturę naraża się na zarzuty o sceptycyzm⁴⁴⁸. Levinas dodaje jednak, że sceptycyzm każdorazowo powraca jako „prawowite dziecię filozofii”. Taka wykładnia ma swoje uzasadnienie w późniejszej filozofii Levinasa z okresu „Inaczej niż być”, w której odróżnione zostają tematyczna przestrzeń Powiedzianego oraz an-archiczne Mówienie. Z perspektywy problematyki dekonstrukcyjnej istotny jest jednak fakt, że dekonstrukcja realizuje obie wspomniane możliwości naraz. Jest ona zarazem sceptycznym wykroczeniem poza władzę obecności, zdarzeniem niemożliwego, oraz uzasadnieniem możliwości logocentryzmu. Dekonstrukcja jednocześnie w sposób radykalny burzy zastany porządek, kwestionując iluzję rzekomo czystego, niezapośredniczonego sensu obecności oraz podtrzymuje ów porządek używając logocentrycznego arsenału pojęciowego. Efektem owego podwójnego ruchu jest rozedrganie, niepokój filozofii wobec swojej własnej tożsamości i warunku. W tym właśnie sensie uznać można dekonstrukcję za zakorzenioną w ramach tradycji krytycznej. Teza ta zgodna jest z Levinasowską interpretacją „Głosu i fenomenu” wyrażoną w eseju „Myślenie bytu i problem innego”. Levinas zaznacza:

Jest to najbardziej radykalna krytyka filozofii bytu, odkrywająca, że iluzja transcendentalna zaczyna się już na poziomie bezpośredniości. Zważywszy wagę i ścisłość intelektualną *Głosu i fenomenu*, można się zastanawiać, czy tekst ten nie odcina się od tradycyjnej filozofii linią demarkacyjną, podobną do kantyzmu, czy nie oznacza kolejnego zerwania z naiwnością, przebudzenia się z dogmatyzmu, który nadal drzemie w głębi umysłu uważanego za krytyczny⁴⁴⁹

Tak rozumiana dekonstrukcja może zostać ujęta jako krytyka krytyki⁴⁵⁰. Dekonstrukcja jest z jednej strony możliwa w oparciu o krytyczne wątki Husserlowskiej filozofii transcendentalnej. Jest ona konsekwentnym badaniem warunków filozoficznego dyskursu.

⁴⁴⁸ Na ów przypuszczający tryb zwraca uwagę Crithley, por. S. Crithley, *The Ethics of Deconstruction*, dz. cyt., s. 157.

⁴⁴⁹ E. Levinas, *Myślenie bytu i problem Innego*, [w:] tenże, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 206.

⁴⁵⁰ W podobny sposób Levinasowską interpretację Derridy odczytuje wspomniany już Simon Crithley (por. S. Crithley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edynburg 1999, s. 162.)

Z drugiej strony kwestionuje ona krytyczno-poznawcze zadanie oparte na identyfikacji podstaw warunków możliwości. Poprzez radykalizację krytycznego nastawienia filozoficznego wskazuje ona niemożliwe i nieobecne zewnątrz poznania. Jest ona krytyką krytyki w podwójnym sensie. Z jednej strony jest ona kontynuacją nastawienia krytycznego, z drugiej jego radykalnym zakwestionowaniem. Warto w tym miejscu przytoczyć Crithley'a: „Dla Levinasa dzieło Derridy przedstawia *zarówno* zerwanie z tradycją, jak i kontynuację tej tradycji, zarówno zrównanie z ziemią gmachu metafizyki, jak i odnowienie owego gmachu”⁴⁵¹

Derrida, wykazując niemożność ugruntowania transcendentalnego projektu na gruncie możliwej do zidentyfikowania podstawy wskazuje w istocie, że sceptyczna chwiejność i nietożsamość są warunkiem transcendentalnego życia. Subiektywność transcendentalna jako wytwarzana w wywłaszczająco-przyswajającej suplementacji jest od źródła pobudzona i zakwestionowana przez niemożliwą do spamiętania, nieobecną inność. Inność ta, choć nie może być podporządkowana i ujęta w żadnym metafizycznym czy krytycznym pytaniu, pobudza i motywuje możliwość kwestionowania. Możliwość ta określa przytomność świadomości. Przytomność warunkowana jest nietożsamością, która osvajana jest w ruchu zastępstwa. Podmiot ma charakter językowy właśnie ze względu na tę sceptyczną nietożsamość. Ponieważ nie może on zostać domknięty w obecności dla siebie, wystawiony jest na wielogłos. Wielogłos ów zarazem rozbija i ustanawia jego tożsamość. Odtąd subiektywność żyje w stanie permanentnego kryzysu. Życie podmiotu ma sens ultrakrytyczny⁴⁵². Nigdy nie może być on pewien własnej samowiedzy. Ten ostatni punkt nie jest już możliwy do wyłożenia w fenomenologicznej pojęciowości, dla której sceptyczne wątplenie stanowiło wyraz pozbawionej życia, nieodpowiedzialnej i niestabilnej chwiejności. Fenomenologia nie przewiduje owego otwartego, nietożsamego, pozarefleksyjnego życia. Dekonstrukcja, wskazując na nieprawomocność fenomenologii, na jej wewnętrzne pęknięcie, odkrywa ową niemożliwą, odwleczoną nietożsamość w sercu fenomenologicznej obecności. Innymi słowy, Derrida myśli zarówno sceptycyzm, jak i fenomenologię transcendentalną

⁴⁵¹ Tamże, s. 155.

⁴⁵² Nierozpoznanie owego ultrakrytycznego charakteru jest, w moim przekonaniu, przyczyną wielu interpretacji dekonstrukcji lokujących ją w ten czy inny sposób na powrót w horyzoncie metafizycznym. Jedną z takich interpretacji przedstawiona została w eseju Wooda (por. Wood D., *Derrida and the Paradoxes of Reflection*, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 11:3 (1980), s. 225-238). Autor eseju uznaje, że Derrida założyć musi realizm tekstu co ponownie sytuuje go w ramach metafizyki. Interpretacja taka z pewnością byłaby trafna przy uznaniu, że dekonstrukcja jest teorią możliwą do uprawomocnienia. Derrida wykazując jednak nieprawomocny charakter fenomenologii nie uprawomocnia tym samym własnego przedsięwzięcia. Nie powraca więc po prostu ku tradycji krytycznej. Przeciwnie wykazuje on nieprawomocność wszelkiego języka.

począwszy od właściwej obu tym stanowiskom nierozstrzygalności⁴⁵³. Podobnie jak sceptycyzm, dyskurs fenomenologiczny przekracza ustanawiane przez siebie granice poznania. Aby bowiem pomyśleć stanowiącą fundament fenomenologii zasadę zasad, należy już wykroczyć poza obecność, należy dopuszczać reprodukcję obecności. Krytyka zmierzająca ku zabezpieczeniu owej obecności jest niemożliwa do pomieszczenia w żadnych ontologicznych wykładniach. Kwestionuje ona ustanowione tożsamości, nawet te, które stanowią jej warunek. Sceptyczne przebudzenie z metafizycznej drzemki nie jest już możliwe do przewyciężenia w ramach żadnej ontologii wiedzy⁴⁵⁴. Jest ono wydarzeniem niemożliwego⁴⁵⁵. Krytyce heterologicznej przewodzi otwarcie na Innego, które jest realizacją uniwersalnego powołania filozofii.

Kolejnym krokiem na drodze ku etycznie zinterpretowanej dekonstrukcji jest wyłożenie owej ultrakrytycznej, sceptyczno-transcendentalnej nierozstrzygalności począwszy od odpowiedzialności za Innego. Gest ów sugerowany jest przez samego Levinasa. Wspomnianą nierozstrzygalność uznaje Levinas za ślad relacji z Innym jako innym człowiekiem. Levinas wpisuje dekonstrukcję w różnicę między Mówieniem a Powiedzianym. Podczas gdy Mówienie jest wystawieniem na nieprzewidywalną różnicę relacji z Innym, Powiedziane wyznacza możliwość tematykacji bytu. Powiedziane odzyskuje i spaja język, Mówienie zaś każdorazowo rozbija i destrukuje spójność Powiedzianego. Nierozstrzygalność wskazywana przez Derridę byłaby niemożliwą do przedstawienia diachronią Mówienia i Powiedzianego. Wczesny Derrida, zdaniem Levinasa, zaznaczając jedynie domknięcie dyskursu metafizycznego, pozostaje na progu logocentryzmu nie mogąc wysłowić różnicy w języku innym niż przedstawieniowy. Derrida, powtarzając gesty transcendentalnego uprawomocnienia zamyka

⁴⁵³ W kwestii problematyki sceptycyzmu i dekonstrukcji (por. B. Plant, *Perhaps... Jacques Derrida and Pyrrhonian scepticism*, Angelaki Journal of theoretical humanities, nr. 3 grudzień 2006, s. 197-156; J. Kates *Deconstruction as Scepticism*, [w:] Tenże, *Fielding Derrida. Philosophy, Literary Criticism, History and the Work of Deconstruction*, Fordham University Press, Nowy Jork 2008, s. 11-25). Obie ze wspomnianych pozycji pokazują, że sceptycyzm pozostaje nadal zakorzeniony w metafizyce obecności, którą Derrida kwestionuje.

⁴⁵⁴ Crithley w „The Ethic of Deconstruction” wyklada sceptycyzm i refutację sceptycyzmu jako nierozłączne i oscylujące momenty (S. Crithley, *The Ethics of Deconstruction*, dz. cyt., s. 160; 168-169). W moim jednak przekonaniu to moment sceptyczno-empiryczny zostaje uprzywilejowany w etyczno-heterologicznym myśleniu Derridy i Levinasa. Inność warunkująca dyskurs filozoficzny jest bowiem zawsze jednostkowa. Właśnie ze względu na różnicujący się charakter inności może ona, jako otwierająca możliwość powtórzenia, uruchamiać filozoficzny dyskurs i kwestionować go. Teza o oscylacji i nierozłącznym charakterze sceptycyzmu i jego refutacji zdaje się osłabiać heterologiczny charakter myślenia Derridy. Do zagadnienia tego powrócę krótko omawiając rolę trzeciego w filozofii Levinasa.

⁴⁵⁵ w eseju „Myśl niemożliwego” Paweł Mościcki odróżnia wczesną dekonstrukcję skupioną na nierozstrzygalności od późnej myśli autora „Głosu i fenomenu” zorientowanej wokół nieobliczalników (*incondicionales*). Wprowadzenie przez Derridę nieobliczalników autor artykułu wiąże z potrzebą wysłowienia momentów przerywających dyskurs. (por. P. Mościcki, *Myśl niemożliwego*, Principia XLI-XLII 2005, s. 24). W moim przekonaniu przejście od nierozstrzygalności do nieobliczalności nie jest jedynie osobistą inwencją Derridy. Ten ostatni zawdzięcza możliwość radykalizacji swojego języka Levinasowi.

dekonstrukcję w kręgu ciągle przywoływanej konieczności ugruntowania. Interpretacja Levinasowska pozwala zatem dostrzec w dekonstrukcji fenomenologii wątki, które, choć zaanonsowane już we wczesnych pismach Derridy nie doczekały się jednak na wspomnianym etapie rozwinięcia. Przedstawione wcześniej rozważania pozwalają pomyśleć odpowiedzialność za ludzkość jako dekonstrukcyjne, ultrakrytyczne wydarzenie niemożliwego. Zarówno fenomenologia, jak i wczesna dekonstrukcja są motywowane tą odpowiedzialnością. Ta ostatnia stanowi o tożsamości zarówno dyskursu fenomenologiczno-transcendentalnego, jak i samej dekonstrukcji. Wątki odpowiedzialności poruszane będą przez Derridę coraz silniej w ramach jego późniejszych tekstów. Z tej perspektywy dekonstrukcja jawi się jako konsekwentna radykalizacja odpowiedzialności za Innego.

Odpowiedzialność za ludzkość ma już od początku fenomenologicznego projektu światowo-transcendentalny sens. Derrida, wykazując językowy, otwarty na Innego charakter dyskursu fenomenologicznego, w istocie przemieszcza tak rozumianą odpowiedzialność do jego wnętrza. Słynna dekonstrukcyjna teza o nieoswajalnym, niemożliwym do zredukowania nieskończonym ciągu znaczących może być zinterpretowana jako wpisanie subiektywności w pole otwartej, różnorodnej ludzkiej wspólnoty. Podmiot możliwy jest jedynie za sprawą językowego odniesienia ku niemożliwym do uobecnienia innym, którzy z kolei sami odnoszą się ku poprzedzającym im innym. Mówiąc, podmiot od razu redukuje, przyswaja i ogranicza to odniesienie ku innym. Poprzez ograniczenie owego nieskończonego ciągu znaczących możliwe jest ustanowienie znaczonego. Wytworzone w ten sposób znaczone, aby trwać, winno być raz za razem powtarzane w kontekście różnicujących się znaczących. Z perspektywy problematyki odpowiedzialności za ludzkość oznacza to, że filozofujący podmiot odpowiada za nieprzewidziane przez niego reapropriacje jego własnego znaczonego. Odpowiedzialność przekracza pole świadomościowego przyswojenia wytwarzanych znaczeń. Tak oto zakorzeniona we wspólnocie filozofujących podmiotów, odpowiedzialna jednostka otwarta jest ku dekonstrukcji. Dekonstrukcja ta wydarza się za sprawą koniecznego przywiązania znaczących treści do znaku. Zgodnie zaś z tezami „Głosu i fenomenu” „moment kryzysu jest momentem znaku”⁴⁵⁶. Podmiot ustanawiany językowo warunkowany jest przez ów krytyczny moment. Ponieważ nie jest już możliwe uwewnętrznienie i zredukowanie wspólnoty do nieporóżnionych struktur egologicznych, kryzys jest kondycją ludzkiej wspólnoty.

⁴⁵⁶ J. Derrida, *Głos i fenomen*, dz. cyt., s. 136.

Fenomenologia jako filozofia ustanowiona w konkretnym historycznym kontekście, w określonym języku narodowym, stawia w istocie własny partykularyzm w zastępstwie uniwersalnego i czystego znaczenia. Jako taka jest ona już odpowiedzialnością za nieskończoną wspólnotę. Krytyczna decyzja jest motywowana tą odpowiedzialnością. Fenomenologia ma w pierwszym rzędzie charakter operacyjny. Rozważania „Głosu i fenomenu” w nowym świetle stawiają rozważania „Introduction”, gdzie, przypomnijmy, Derrida pisze: „Radykalny filozof winien przewodzić (commander), o ile sam spełnia on żądania Logosu, o ile odpowiada na wezwanie Logosu i jest za nie odpowiedzialny (y repond et en repond), biorąc na siebie odpowiedzialność za mandat. W tym sensie Husserl definiuje go jako „funkcjonariusza ludzkości”⁴⁵⁷

Derrida, wykazując otwartość i decyzyjność podmiotu transcendentnego nie przekreśla projektu fenomenologicznego, ale wskazuje, że krytyczna decyzja rozdzielająca podstawę od tego, co bezpodstawne, pozostając niemożliwa do usprawiedliwienia, warunkuje kondycję podmiotu. Tak rozumiany uniwersalny dyskurs domaga się własnego zakwestionowania. Jego warunkiem jest moment preskryptywny, uprzednia w stosunku do przedstawienia powinności. Ponieważ każdy idiom i dyskurs nieść musi ze sobą możliwość redefinicji transcendentnej i uniwersalnej narracji, filozof winien zarazem oswajać wspomnianą inność wytwarzając narrację uniwersalną oraz przyjmując Innego rozbijać raz wypowiedzianą narrację. Wspomniane wcześniej wydarzenie niemożliwego realizuje się w ciągle ponawianej próbie kwestionowania własnego dyskursu. Należy wywłaszczać każdy uniwersalny dyskurs w celu realizacji tej uniwersalności. Dekonstrukcja jest wymogiem uniwersalności opartej na odpowiedzialności za ludzkość.

Wskazana preskryptywność dekonstrukcji nie polega jednak na dostosowaniu filozofii do znanych z góry powinności. Jak wykazywałem, dekonstrukcja nie jest przewidzianą z góry metodą, ale każdorazowo na nowo określaną strategią. Tak o strategii dekonstrukcji pisze Derrida w eseju „Różnia”:

Szlak różni to na każdym kroku sprawa strategii i ryzyka. Strategii, ponieważ żadna prawda transcendentna i uobecniona poza sferą pisma nie może w sposób teleologiczny rządzić całością tej sfery. Ryzyka, ponieważ nie chodzi o jakąś zwykłą strategię w tym sensie, w jakim się mówi, że ukierunkowuje ona taktykę w zależności od ostatecznego celu – *telosu* czy też motywu związanego z ogarnięciem, opanowaniem i ostatecznym zawłaszczeniem jakiegoś mechanizmu czy jakiejś sfery. Wreszcie strategii bez celu, którą można by nazwać ślepą taktyką, empirycznym

⁴⁵⁷ J. Derrida, *Introduction*, dz. cyt., s. 162.

błądzeniem, gdyby pojęcie empiryzmu nie nabierało sensu właśnie w opozycji do filozoficznej odpowiedzialności⁴⁵⁸

Derrida określa strategiczność dekonstrukcji w oparciu o wskazywany brak podstawy. Ponieważ różnica jest nieprzewidywalna, otwierająca na niego dekonstrukcja jest „sprawą ryzyka”. Derrida wskazuje również na bezcelowość wspomnianej strategii dekonstrukcji. Moment ten jest szczególnie istotny, ponieważ autor „Głosu i fenomenu” uznaje, że w pewnym sensie strategia dekonstrukcji jest ślepa. Jej ślepotą polega jednak nie na empirycznej naiwności, czy beztroskiej swobodzie w żonglowaniu pojęciami, ale na niemożności przewidzenia celu. Derrida odnosi się w tym miejscu wprost do metaforyki światła⁴⁵⁹. Zgodnie z rozstrzygnięciami dekonstrukcji, począwszy od przekroczenia pola tego, co widoczne może ustanowić się sam fenomenologiczny prymat widzialności. Ślepotą w sposób paradoksalny jest charakterem odpowiedzialności filozoficznej. Przekroczyć pole widzialności ku temu, co niewidzialne to przekroczyć własny partykularyzm. Dekonstrukcja wykazuje nie tylko aporetyczny i nierozstrzygalny sens metastruktur transcendentálnych, ale przede wszystkim pokazuje ona, że owa aporetyczność jest kondycją ludzkiej, poznawczej aktywności. Należy więc w sposób odpowiedzialny, strategiczny i ryzykowny tworzyć uniwersalne narracje zdolne za każdym razem na nowo przyjąć Innego.

Dekonstrukcja może być postrzegana jako redefinicja graniczności filozofii. Podczas gdy dla transcendentalistów wytyczenie granicy poznania zabezpieczało możliwość prawomocnej filozofii, Derrida wskazuje, że dyskurs filozoficzny musi od początku przekraczać granice prawomocnej wiedzy. Owa konieczność oznacza zarazem, że przekroczenie granicy jest warunkiem jej wytyczenia, oraz że owo przekroczenie jest zobowiązaniem filozofa. Wykazując, że nieprawomocność jest źródłem wiedzy, Derrida nie chce przez to powiedzieć, że wszelka wiedza jest niemożliwa, lub, że nie powinniśmy poznawać. Pokazuje on jednak, że nieprawomocność, niemożność domknięcia ontologicznej

⁴⁵⁸ J. Derrida, *Różnia*, dz. cyt., s. 33.

⁴⁵⁹ Derrida wprost podejmuje temat związku między ślepotą, metaforyką światła a etycznym charakterem dekonstrukcji w tekście pt. „Pamiętnik ślepeca” (por. J. Derrida, *Pamiętnik ślepeca*, tłum. B. Brzezicka, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 402-421). We wspomnianym tekście Derrida pisze: „W graficznym rodowodzie, od książki do rysunku mniej chodzi o mówienie o **tym, co jest, jakim jest**, o opisywanie lub stwierdzanie tego, co widać (percepcji lub widzenia), a bardziej o **przestrzeganie** (observer) prawa wyższego niż wzrok, o podporządkowanie prawdy długowi, o wyrażenie wdzięczności zarazem darowi i brakowi, temu, co się należy, brakowi, potrzebie, która kryje się w „trzeba”, czy w to „trzeba zobaczyć”, czy w „pozostaje do zobaczenia”, co konotuje zarazem nadmierną obfitość i niedostatek widzialności, nadmiar i niedomiar, eksces i fiasko” (J. Derrida, *Pamiętnik ślepeca*, dz. cyt., s. 418). Strategiczna ślepotą dekonstrukcji, niemożność przekucia jej w metodę czy system okazuje się więc wymogiem etycznej odpowiedzialności stanowiącej nadmiar wobec poznawczej widzialności oraz owej widzialności warunek.

podstawy poznania jest jego warunkiem. Zaprezentowana wykładnia pozwala odeprzeć postmodernistyczną interpretację dekonstrukcji, zgodnie z którą dzieło Derridy jest zadaniem destrukcji filozoficznej powszechności. Na ten aspekt dekonstrukcji zwraca uwagę Kates pisząc: „Bez wątpienia Derrida poddawał w wątpliwość myśl i filozofię. Jednak nie był to cel analiz Derridy. Derrida czynił to, aby zarysować nowe sposoby myślenia i znaleźć nowe drogi ku wypełnieniu zasadniczej odpowiedzialności myśli, lub przynajmniej pewnej wersji owej odpowiedzialności”⁴⁶⁰

Tak zinterpretowana odpowiedzialność za ludzkość nie jest możliwa do wpisania ani w ramy fenomenologiczne, ani w etyczną filozofię Levinasa, choć czerpie ona własną możliwość z tych dwóch koncepcji. Niemożność podporządkowania dekonstrukcji fenomenologii została omówiona. W przypadku filozofii Levinasowskiej problemem jest uznanie przez Levinasa inności drugiego za przewodnią dla heterologii. Wedle filozofii Levinasowskiej w podważającym władzę panowania nad światem spotkaniu z twarzą Innego człowieka realizuje się heterologiczna inność. Derrida wyraźnie cofa się przed uznaniem tego przywileju twarzy. Takie wyłożenie inności Innego musiałoby bowiem uprzywilejowywać sytuację, w której Inny człowiek jest obecny przed Ja, co na powrót prowadzioby jego dyskurs w stronę uprzywilejowania żywej mowy. Uznając odpowiedzialność za sens ultrakrytycznego życia oraz samej dekonstrukcji, dokonuje się aktu przemocy. Dekonstrukcja odniesiona jest ku motywowi, którego nie może w całości i bez zastrzeżeń zinterioryzować. Ogranicza się anarchiczną nieprzewidywalność dekonstrukcji oraz inność wskazywanego przez nią Innego. Ograniczenie to jest jednak, co wykazuje doskonale Derrida, warunkiem pomyślenia Innego. Etyka Levinasowska przewodzi dekonstrukcji, określając jej tożsamość. Nie idzie tu o jak najbardziej adekwatne przedstawienie inności Innego, ale znalezienie takiej jej formuły, która afirmowałaby ciągły niedostatek każdej wykładni inności. Przemoc interpretacyjna musi w pierwszym rzędzie służyć ruchowi wywłaszczenia. To we wspomnianej, wywłaszczającej przemocy realizuje się pozametafizyczne, pozalogocentryczne znaczenie dekonstrukcji. Przemoc jest tematyzowanym ruchem różnicy. Innymi słowy, etyczność dekonstrukcji jest (jedynie i aż) metaforą nieidentyfikowalnego ruchu wywłaszczenia. Metafora ta wykraczając poza autoreferencyjny obieg transcendentalizmu określić może tożsamość dekonstrukcji. Dekonstrukcja rozpięta jest odtąd między sensem heterologicznym oraz etycznym. Wspomniany przez Levinasa chiasm Derridy i Levinasa jest zawsze różnicą dwóch stanowisk.

⁴⁶⁰ J. Kates, *Essential History*, dz. cyt., s. 5.

Sięgnijmy na drugą stronę owego Chiasm, by zobaczyć jak absolutnie Inny wydarza się w etyce Levinasowskiej.

3.2. „Przemoc i metafizyka”: dekonstrukcja sprawiedliwości

Tekstem Derridy opowiadającym o konstytutywnym dla dekonstrukcji napięciu między heterologią a etyką jest „Przemoc i metafizyka”. Pisząc o związku między Levinasowską etyką nieskończenie Innego, językiem metafizyki oraz projektem fenomenologii transcendentalnej Derrida podejmuje zarazem zagadnienie możliwości dekonstrukcji. Etyka Levinasa jest dla Derridy koncepcją stanowiącą próbę wyjścia poza ontologiczno-metafizyczny horyzont fenomenologii. Tak określona filozofia Levinasowska staje przed podobnym zadaniem co dekonstrukcja. Derrida zaznacza tę bliskość, pisząc: „[...] owa myśl, co nie chce już być z założenia myśleniem bytu i fenomenalności, wywołuje w nas marzenie o jakimś niesłychanym odrzuceniu zasad i wywłaszczeniu”⁴⁶¹. Pytania, jakie stawia on Levinasowi, są zatem „[...] raczej pytaniami, jakie *nam* stawia Levinas”⁴⁶². Słusznie zauważa Gutorow, że dla Derridy „[...] medytacja nad filozofią jest jednocześnie medytacją nad sobą, nad własnym myśleniem”⁴⁶³

Zadając pytanie o tożsamość dekonstrukcji w kontekście myśli Levinasowskiej Derrida zapowiada późniejsze, wyraźnie etyczne rozważania. „Przemoc i metafizyka” anonsuje niemal wszystkie z najważniejszych punktów heterologiczno-etycznych dociekań późnego Derridy. Esej ten wskazuje na związek między wczesnymi rozważaniami Derridy, skupionymi przede wszystkim na wykazaniu problematyczności fenomenologicznych rozróżnień, a jego późnymi koncepcjami afirmującymi różnicowanie się języka jako otwartość ku Innemu.

Derrida omawia w „Przemocy i metafizyce” trzy kluczowe tak dla własnej teorii, jak i dla transcendentalizmu pola. Są to: problem wykładni dziejów filozofii (możliwości identyfikacji ich początków, zagadnienie homogenizującego, opresyjnego charakteru filozofii jako takiej), problematyka władzy obecności i jej relacji do nieuwarunkowanej, absolutnej inności Innego oraz zagadnienie autoidentyfikacji dekonstrukcji jako heterologii. Wszystkie z tych zagadnień przecinają dyskurs Husserla i Levinasa. Nierzadko na tych pełnych

⁴⁶¹ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt., s. 139.

⁴⁶² Tamże, s. 142.

⁴⁶³ J. Gutorow, *Uwagi o etyce dekonstrukcji*, [w:] tenże, *Na kresach człowieka*, dz. cyt., s. 60.

drobiazgowych analiz stronach pozycje wspomnianych myślicieli ulegają odwróceniu. Levinas w interpretacji Derridy potwierdzał będzie nieodwoływalność dyskursu transcendentального, Husserl interpretowany będzie jako filozof różnicy i otwartości na Innego, wczesne zaś rozważania Derridy ujęte będą w etyczne ramy filozofii odpowiedzialności. Jak zawsze jednak próżno szukać w tekście Derridy ostatecznego pojednania różnic we wspomnianych stanowiskach. Ów brak pojednania nie wypływa z pozbawionej treści upodobania do paradoksów i aporii. Niedająca się zredukować nieadekwatność każdego przyswojenia Innego jest charakterem odpowiedzialności przed Innym jako Innym. Rozchwianie klasycznych, filozoficznych opozycji służyć ma w rezultacie afirmacji Levinasowskiej filozofii Innego. Kwestionując filozoficzną prawomocność propozycji Levinasowskich Derrida podąża śladem jego myśli.

Derrida rozpoczyna swój tekst, opisując, niemożliwą z czysto transcendentального punktu widzenia, możliwość śmierci filozofii:

A gdyby filozofia była martwa od wczoraj, od czasu Hegla czy Marksa, Nietzschego czy Heideggera – musiałaby tedy filozofia wciąż błąkać się wokół własnej śmierci; albo gdyby dane jej było wciąż trwać dzięki wiedzy o swym konaniu, co się odsłania milcząco w cieniu rzucanym przez to samo słowo, które deklaruje *philosophia perennis*; gdyby stawała się martwa *pewnego dnia, wewnątrz* historii, albo gdyby wciąż trwała w agonii i w otwarciu przemocą historii, wznosząc swą możliwość przeciwko nie-filozofii, swój osunięty grunt, swe przeminięcie lub dokonanie, swą śmierć i swe rezerwy; gdybyż poza ową śmiercią lub śmiertelnością filozofii, może nawet dzięki nim, myśl miała przyszłość czy nawet – jak to dzisiaj mówią – należała całkiem do przyszłości, począwszy od tego, co wciąż się w filozofii zachowało; gdybyż – co jeszcze dziwniejsze – sama przyszłość miała także przyszłość: oto pytania, na które nie jest się w mocy odpowiedzieć. Są to, u narodzin i przynajmniej raz jeden, problemy postawione filozofii jako problemy, których ona rozwikłać nie może⁴⁶⁴

W pierwszej części przytoczonego otwarcia „Przemocy i metafizyki” Derrida rekapitułuje wątki podejmowane w „Introduction”. Przytoczeni przez Derridę w pierwszym zdaniu filozofowie na różne sposoby podejmowali wątek związku między historycznością myśli a nieuwarunkowanym, ponadświatowym znaczeniem dyskursu filozoficznego. Derrida powraca zatem do zaznaczonej w „Introduction” ambiwalencji między ufilozoficznieniem historii a uhistorycznieniem filozofii. Wspomniana przez Derridę śmierć filozofii może być interpretowana na dwa sposoby. Po pierwsze, Derrida sugeruje, że możliwość ponadświatowego namysłu filozoficznego została wyczerpana. Filozofom pozostaje jedynie

⁴⁶⁴ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt., s. 134.

powtarzanie i powracanie do otwartych i już przemyślanych możliwości. W tym sensie filozofia została już domknięta. Po drugie, tak rozumiana filozofia związana jest z konkretną, historyczno-kulturową formacją. Filozofia jest wytworem zachodnioeuropejskiego kręgu kulturowego. Ten ukryty wewnątrz filozofii partykularyzm wystawia filozofię ku jej kresowi. Być może wraz z końcem określonej kultury zniknie także zestaw procedur, metod i stanowisk zwany dziś filozofią. Derrida w zaskakujący sposób łączy dwa wspomniane rozumienia kresu filozofii. Jak zaznaczałem, możliwość namysłu filozoficznego, otwierana w przestrzeni pisma możliwa jest pod warunkiem możliwości śmierci jej partykularnego historycznego źródła. Filozofia ustanawiana jest we własnym powtórzeniu zakładającym rozpad pierwotnego źródła. Kres filozofii przywiązanej do konkretnej formacji kulturowej jest jej wymogiem. Paradoksalnie wyczerpanie się możliwości refleksji filozoficznej stanowi jej początek. Wspomniany wcześniej zestaw stanowisk i procedur poznawczych jako związany z partykularnym kręgiem kulturowym pozostaje wyczerpany jedynie wewnątrz owego kręgu. Przyszłość tak pojętej filozofii jest wówczas niemożliwa do przewidzenia w ramach poznawczych antycypacji. Ponieważ filozofia jako zakorzeniona w kulturze zachodniej wymaga zerwania z partykularyzmem, który stanowi zarazem jej warunek, jej śmierć jest jednocześnie jej inicjacją. Możliwość dojścia filozofii do swego kresu, końca i spełnienia wewnątrz historii oznacza w istocie niemożliwe z czysto transcendentalnego punktu widzenia porzucenie snów o identyfikacji, przyswojeniu podstawy i źródła ludzkiej rozumności. Porzucenie to jest jednak konsekwencją krytycznego namysłu nad granicami i źródłem filozofii. Stąd zaznacza przez Derridę w przytoczonym tekście konieczność błądzenia wokół własnej śmierci. Przypomina ono przytaczany już kilkakrotnie *passus* z Kanta o przekraczaniu dziedziny intelektu skutkującym „błąkaniem się wśród urojeń i mamideł”⁴⁶⁵. Tym razem jednak labilność rozumu nie wynika z braku rzetelnej, ugruntowanej, krytycznej refleksji nad warunkami możliwości poznania, lecz jest konsekwencją owej refleksji.

Teza o nieugruntowanym charakterze ludzkiej racjonalności wystawia na próbę zachodni, metafizyczny gmach pojęciowy. Zgodnie z wykładniami transcendentalnymi filozofia nie może przecież wewnątrz historii stać się martwa, ponieważ nie stanowi ona niczego co jest wewnątrzhistoryczne, nie dotyczy ona faktów historycznych. Pełni ona raczej funkcję ponadempirycznego przewodnika historii ludzkości odpornego na chaos i przypadkowość świata faktycznego. Jej przewodnictwo może jedynie tymczasowo zostać zapomniane, utracone czy w sposób nieuprawomocniony zanegowane. Dla transcendentalistów

⁴⁶⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 257.

śmierć filozofii nigdy nie jest ostateczna. Zgodnie z tezami filozofii krytycznej życie ludzkiego ducha nie poddaje się nigdy przypadkowości empirycznej śmierci.

Derrida dokonuje aktu hiperbolizacji kryzysu, wskazując, że to on jest właściwym początkiem dyskursu filozoficznego. Skandaliczna z punktu widzenia transcendentalnego śmierć ponadfaktycznej, ponadhistorycznej filozofii wewnątrz przypadkowego świata historycznego jest nie tylko możliwa, ale wręcz konstytutywna dla namysłu filozoficznego. Nie oznacza to prostego relatywizmu, ponieważ owa chwiejność i niemożność ugruntowania struktur poznania w nieuwarunkowanym i suwerennym podmiocie brana jest za warunek poznania. Derrida zaznacza więc, że śmierć filozofii wewnątrz historii, zanieczyszczenie transcendentalnej czystości światem faktycznym, pozwala filozofii trwać⁴⁶⁶. Kontynuuje on narrację, której główne zręby przedstawione zostały w „Głosie i fenomenie”. Ponadtożejowy dyskurs filozoficzny trwa dzięki skrywaniu prawdy o własnej śmierci, podobnie jak jedynie dzięki tajonemu odniesieniu subiektywności do jej własnej śmierci możliwe jest wytworzenie formy obecności. Zapomnienie początku i źródła filozofii stają się warunkiem jej uniwersalności, której grunt staje się odtąd chwiejny i niepewny.

W ostatniej części przytoczonego fragmentu autor „Przemocy i metafizyki” wskazuje na czasowość wyczerpania się dyskursu filozoficznego. Co istotne Derrida podkreśla przede wszystkim przyszłościowy aspekt ambiwalentnej śmierci filozofii. Kres filozofii nie jest jej prostym historycznym końcem. Dzięki własnej śmierci filozofia może mieć przyszłość. Jedynie odrywając się, niczym znak, od swoich własnych partykularnych ucieleśnień może ona realizować swoje uniwersalne powołanie. Oderwanie to nie jest jednak ugruntowane na żadnym metapoziomie. Przyszłość filozofii nie jest już niczym zaprojektowanym, przewidzianym i oszacowanym w ekonomii rozumu. Filozofia organizująca się wokół własnej śmierci jest dyscypliną zarazem myślącą własną tożsamość oraz niemogącą owej tożsamości wyczerpać w żadnym systemie czy języku. Niemożność ta oznacza zarazem stałą konieczność poszukiwania innego języka dla namysłu nad ludzkim rozumem. Pomimo że każdy język jest zawłaszczający, nigdy owo zawłaszczenie nie jest domknięte, ostatecznie i nieodwoływalne. Derrida rozwija wykładnię filozofii, która nie ograniczając się do transcendentalnej autoreferencji, stawiając pytania o filozofię spoza ściśle filozoficznej pozycji, zdolna jest afirmować jej przyszłość.

⁴⁶⁶ Ów podwójny charakter europejskiego dziedzictwa wyraźnie zaznaczony jest przez Derridę w „Innym kursie” (por. J. Derrida, *Inny kurs*, dz. cyt.)

Mianem opisywanej otwartości języka filozoficznego jest oczywiście pismo. To dzięki pismu dyskurs filozoficzny może być interpretowany jako samodekonstruujący się jeszcze przed dokonaniem przez Derridę jakiegokolwiek aktu dekonstrukcji na tekście filozoficznym. Filozofia w sposób nieredukowalny odniesiona ku przestrzeni pisma, nie jest w stanie odpowiedzieć na pytania o swoje granice i przyszłość. Dla Derridy jednak to właśnie owa niemożność jest miejscem, wokół którego zawiązuje się zróżnicowana wspólnota filozofujących podmiotów. Ponieważ żaden język filozoficzny nie jest w stanie na własnym gruncie w sposób absolutnie przejrzysty zidentyfikować możliwości, początku, granic i celu filozofii jako takiej, pytania o tożsamość filozofii zawsze pozostają otwarte. Uniwersalizm wyrastający z nieoswajalnej w ramach żadnych poznawczych procedur różnicy realizuje się na przecięciu przynajmniej dwóch dyskursów. Otwartość pisma filozofii jest zarazem otwartością ku wspólnocie podmiotów, która nie ma już postaci harmonijnie uzgodnionej przestrzeni intermonadycznej. Jej konstytutywną cechą jest raczej stała niemożność jednoznacznego określenia własnej tożsamości. W „Przemocy i metafizyce” Derrida po raz pierwszy tak wyraźnie dokonuje powiązania wydarzającej się w języku filozoficznym dekonstrukcji z przestrzenią intersubiektywną:

Dla wspólnoty decydującej, mającej inicjatywę, inicjującej w stopniu absolutnym, choć zagrożonej, dla której owo pytanie [o przyszłość filozofii i jej śmierć – D.K.] nie znalazło sobie jeszcze takiego języka, którego zdecydowałyby się ona szukać, nie upewniło się wciąż samo w sobie co do własnej możliwości. To niewiele – to prawie nic – tu przecież chronią się, tu się streszczają, pewna godność i pewien obowiązek, których nie można odciąć od decyzji. Pewna niedająca się odciąć odpowiedzialność⁴⁶⁷

Filozofia Levinasowska stopniowo prowadzić będzie Derridę ku pomyśleniu wspólnoty nie na podstawie kwestionowanej w dekonstrukcji, ontologiczno-transcendentalnej waloryzacji własnego, lecz począwszy od absolutnej transcendencji Innego⁴⁶⁸. Aby jednak tego dokonać Derrida, winien uprzednio zakwestionować we wczesnym, etycznym stanowisku Levinasa wątki, które pozostają zbyt ontologiczne. Aby filozofia mogła się ukształtować, aby mogła przyswoić w pytaniu o własną władzę to, co wobec niej zewnętrzne, winna pozostać dyscypliną odpowiedzialną. Innymi słowy, otwarcie przestrzeni pisma zawsze jest kwestią niemożliwego

⁴⁶⁷ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt., s. 135.

⁴⁶⁸ Teza Włodzimierza Lorenca, jakoby postontoteologiczny humanizm Heideggera oraz etyczno-metafizyczny humanizm Levinasa, były w równym stopniu przez Derridę odrzucane nie wydaje się więc adekwatna. Sama jednak rozprawa Lorenca, pisana była jeszcze w latach kiedy późne, etyczne stanowisko Derridy dopiero się wykuwało (por. W. Lorenc, *Hegel i Derrida*, dz. cyt., s. 225)

do oszacowania ryzyka. W kontekście filozofii transcendentальной oznacza to, że antycypacja podstawy racjonalności związana ze sformułowaniem pytania o warunki poznania możliwa jest dzięki niemożliwemu do uprawomocnienia przyswojeniu inności. Przyswojenie to musi brać pod uwagę zawsze inny język. Filozofia myślana począwszy od wystawiającego ją ku kresowi powtórzenia, nie konstytuuje się w suwerennej decyzji podmiotu. Jest każdorazowo zakorzeniona w inności poprzedzającej ją, choć możliwej do wyłożenia jedynie wewnątrz przyswojenia. W tej ambiwalencji rozgrywa się odpowiedzialność filozofa. Z jednej strony powołując w partykularnym języku formę obecności, dokonuje on aktu nieuprawomocnionego przywłaszczenia inności, z drugiej zaś dopiero wewnątrz owego przywłaszczenia rozpoznać można nieadekwatność i ograniczoność owego przywłaszczenia. Filozof staje przed podwójnym wymogiem. Musi przyswoić inność Innego oraz zakwestionować każde jej przyswojenie jako ślad arbitralnego partykularyzmu. Filozofujący podmiot musi wziąć odpowiedzialność za swój akt przyswojenia inności. Derrida wyraźnie przechodzi w tym miejscu od wykazania niemożliwości ugruntowania absolutnie autonomicznej, suwerennej podmiotowości ku uznaniu owej niemożliwości za moment konstytutywny dla filozofii. Pisząc o „niedającej się odciąć odpowiedzialności” Derrida kontynuuje:

Czemu nie dająca się odciąć? To bowiem, co niemożliwe *już* miało miejsce. Niemożliwe ze względu na całość tego, co było objęte pytaniem, ze względu na całość tego, co będące, przedmiotów i określeń, niemożliwe ze względu na historię faktów, miało miejsce: istnieje historia tego pytania, czysta pamięć tego czystego pytania, uprawniającego zapewne w swej możliwości wszelkie dziedzictwo i wszelką czystą pamięć w ogóle i jako taką. [...] Swobodę *tego pytania* (podwójny dopełniacz) należy wypowiedzieć i wziąć w ochronę. Ale gdy zyska ono schronienie, wówczas urzeczywistniona tradycja tego pytania pozostanie pytaniem. Jeśli to przykazanie ma jakieś znaczenie etyczne, to nie dlatego, że należy ono do *dziedziny* etyki, ale dlatego, że uzasadnia – w następstwie – wszelkie prawo etyczne w ogóle⁴⁶⁹

Derrida zaznacza wyraźnie, że otwierająca filozofię niemożność ma charakter wydarzeniowy. Wydarzenie to jednak, nie będąc prostym historycznym faktem, domaga się wypowiedzenia. Czasowość wydarzenia jest retrospektywno-prospektywna. Filozofia już uprzednio została zainicjowana. Jednak dopiero wypowiadając to wydarzenie na nowo, możliwy jest dostęp do niego. Źródło filozofii założone jako uprzednie może ujawnić się dopiero *post factum* w formie wyobcowanej, poróżnionej, nie jako tożsame i stale dostępne, ale jako każdorazowo różne od siebie samego. Wydarzenie niemożliwego dostępne jest jedynie

⁴⁶⁹ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt., s. 135

w odpowiedzi na nie. Ta nieredukowalna responsywność sprawia, że niemożliwe sytuuje się zarazem wewnątrz i na zewnątrz filozoficznej apropiacji. Jako usytuowane na zewnątrz przekracza ono ramy ontologiczne. Jest czystym, nieuwarunkowanym Innym. Jako usytuowane wewnątrz określa ono pismo filozofii, skazując ją na wewnętrzną otwartość i konieczność błędzenia wokół aporii.

Sprawczość podmiotu usytuowanego w odpowiedzi na wydarzenie niemożliwego jest wtórna wobec przyswojenia tradycji. Subiektywność uprzednio przyswaja i bierze odpowiedzialność za dzieła przez nią niewytworzone, nigdy nie przyswajając ich w sposób absolutnie adekwatny. Aby możliwa była wierność momentowi otwierającemu namysł filozoficzny, odpowiedzialność filozofa powinna w pierwszym rzędzie zabezpieczać swobodę pytania, kwestionowania i wynajdywania nowego języka dla starych filozoficznych problemów. Ten punkt odróżnia ultrakrytyczne nastawienie dekonstrukcji od tego właściwego transcendentalnej filozofii krytycznej, dla której krytyka była jedynie drogą ku nieuwarunkowanej i samodzielnej podstawie poznania.

Szczególnie istotne w tym kontekście jest zagadnienie etycznej natury Derridiańskich rozważań. Derrida zaznacza, że etyczne znaczenie dekonstrukcji nie polega po prostu na tradycyjnym dociekaniu podstaw moralności, czy prawomocności sądów moralnych. Dekonstrukcja nie wpisuje się w dziedzinę etyki. Ta ostatnia bowiem, przynależąc do porządku metafizycznego, również poddaje się dekonstrukcji. Etyczny sens dekonstrukcji opiera się jednak na stale podtrzymywanej otwartości pytań filozoficznych. Motywacja dokonywanego demontażu tradycji metafizycznej ma etyczne znaczenie. Jako taka nie może ona zostać zdekonstruowana. Derrida rozwija tę kwestię w tomie „*Alterites*” pisząc: „Konieczność czy imperatyw pytań dekonstrukcyjnych mogą być interpretowane jako obowiązek, jednak jest to obowiązek, który nakazuje postawić pytania co do źródła i granic etyki”⁴⁷⁰

Etyczna afirmacja wydarzenia niemożliwości winna więc stale kwestionować własną podstawę oraz podtrzymywać nieadekwatność każdego przyswojenia Innego. Tak zarysowany, etyczny kontekst dekonstrukcji pozwala określić charakter Derridiańskiego odczytania myśli Levinasa, które zorientowane jest wokół dwóch wspomnianych aspektów omawianej koncepcji. Z jednej strony Derrida zmierza ku wykazaniu wywrotowego, radykalnego

⁴⁷⁰ P. J. Labarrière, J. Derrida, *Alterites. Avec des études de F. Gribal et S. Breton*, Editions Osiris, Paris 1986 „L’urgence ou l’imperatif de ces questions de type déconstructeur peuvent être interprétés comme le devoir même, mais c’est un devoir qui commande de poser des questions au sujet de l’origine et des limites de l’éthique ».

potencjału analizowanej filozofii. „Przemoc i metafizyka” pokazuje, że potencjał ten w wielu punktach jest przez samego autora „Całości i nieskończoności” nieuświadamiany. Należy więc, zdaniem Derridy, idąc śladem myśli Levinasowskiej zakwestionować te jej ustalenia, które reprodukują zachodni paradygmat metafizyczny. Innymi słowy, Derrida pokazuje, że sam Levinas pada ofiarą wystosowanego przez siebie oskarżenia wobec tradycji filozofii zachodniej. Derridzie wywłaszcza języka filozofii Levinasa na dwa sposoby. Z jednej strony Derrida pozbawia Levinasa własnego języka, pokazując, że jego koncepcja nadal sytuuje się wewnątrz tradycji, którą oskarża o przemoc. Z drugiej zaś Derrida zmierza ku takiemu wywłaszczeniu tradycyjnych zasobów języka filozofii, aby te świadczyły o opisywanej przez Levinasa otwartości ku Innemu.

Co istotne, oba omówione punkty stanowią zakwestionowanie prawomocności Levinasowskich propozycji. W interpretacji Derridy dokonywane przez Levinasa wykazanie czystej, absolutnej transcendencji Drugiego człowieka oraz opresyjności filozoficznej refleksji są niemożliwe. Wspomniana nieprawomocność motywowana jest jednak radykalizacją stanowiska Levinasa. Derrida wykazuje, że aby możliwa była relacja sprawiedliwości, należy wytwarzać opresyjny dyskurs filozoficzny. Teza ta nie unieważnia dyskursu Levinasowskiego, ponieważ imperatyw etyczny, do którego wzywa Levinas, nie ma znaczenia ontologicznego. Choć zatem etyka Levinasowska z perspektywy ontologicznej jest dyscypliną nieprawomocną, podporządkowana językowi podstaw, powinność owego podporządkowania nadal może być interpretowana od strony etycznej. Derrida zmierza więc ku przeniesieniu absolutnego zewnątrz, o którym opowiada etyka Levinasowska ku wnętrzu języka filozoficznego, tak aby rozsądzić ten ostatni od środka. Relacja z absolutnie Innym jest z ontologicznego punktu widzenia niemożliwa, jednak, jak zaznaczał Derrida w przytoczonym fragmencie „Przemocy i metafizyki”, niemożliwe zdarza się. W konsekwencji słynny fragment „Listu do japońskiego przyjaciela”, gdzie Derrida stwierdza, że dekonstrukcja jest wydarzeniem nieodłącznym od języka jako takiego⁴⁷¹, koresponduje z wykładnią relacji intersubiektywnej, zgodnie z którą ta ostatnia nosi znamiona niemożliwości.

⁴⁷¹ J. Derrida, *List do japońskiego przyjaciela*, dz. cyt., s. 121.

3.2.1. „Całość i nieskończoność”: sprawiedliwość wobec twarzy Innego

Filozofia Levinasa przedstawia się zarazem jako myśl metafizyczna, etyczna oraz kwestionująca gnoseologiczny paradygmat filozofii zachodniej. Tak, wstępnie wyrażone, stanowisko Levinasa jest niejednoznaczne. Etyka i metafizyka w ich tradycyjnym rozumieniu oparte są na kwestionowanej przez Levinasa ontologii⁴⁷². Już pierwszy akapit pierwszego rozdziału „Całości i nieskończoności” oddaje niejednoznaczność owego dzieła:

Tu nie ma prawdziwego życia”. Ale jesteśmy w świecie. To tłumaczy powstanie i utrzymanie się metafizyki. Metafizyka zwraca się ku «gdzie indziej», ku »inaczej», ku «innemu». W najogólniejszej postaci, jaką przybrała w historii myśli, jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata – nawet jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nieznanne – od «u siebie», które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś „tam”⁴⁷³

Rozważania Levinasa są zarazem opisowe i normatywne. Zdaniem autora „Całości i nieskończoności” metafizyczne dociekania od zawsze motywowane były otwartością ku absolutnemu zewnątrz. Ów pierwotny motyw został jednak zapoznany za sprawą ontologicznej waloryzacji tego, co własne. Metafizyka powinna zatem wykroczyć poza paradygmat ontologiczny, stając się etyczną filozofią odpowiedzialności za Drugiego człowieka jako Innego.

Filozofia Levinasowska oparta jest na różnicy między ontologią a etyką. Ontologia zorientowana jest ku przyswajaniu każdego, jedynie względnego zewnątrz. Zarówno świat, jak i inne podmioty rozumiane są przez Levinasa na podstawie apropracyjnych możliwości subiektywności. Ontologia jest zatem dziełem imperialnej subiektywności, podbijającej i oswajającej wszelkie możliwe obce terytoria. Porządek ontologiczny jest oparty o waloryzację sfery potrzeb subiektywności, stanowiącej centrum świata. Inność jest jedynie względna wobec przyswajającej aktywności podmiotu. W kontrze do paradygmatu ontologicznego lokuje się metafizyczny porządek Pragnienia Innego. W relacji Pragnienia podmiot zostaje wywłaszczony bez możliwości powrotu ku samemu sobie. W Pragnieniu subiektywność wchodzi w relację z innością absolutną, której nie jest zdolna przyswoić, a która

⁴⁷² Jak zauważa za Bernhardem Taurekiem, Włodzimierz Lorenc metafizyka Levinasowska swoje główne źródła ma w dwóch pozaontologicznych koncepcjach filozofii zachodniej. Historycznie pierwszą z nich jest Platońskie Dobro ponad bytem, drugą zaś Kartezjańska idea nieskończoności w umyśle (por. W. Lorenc, *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, dz. cyt., s. 152)

⁴⁷³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2012 s. 19.

porywa ją ku relacji, nad którą nie ma władzy. O ile potrzeba jest zawsze skończona, osiągając swój cel i kres za sprawą zaspokojenia podmiotowości, Pragnienie metafizyczne narasta wraz z jego podejmowaniem. Pragnienie stale draży zasoby podmiotowości, nie pozwalając jej powrócić do siebie i ustanowić trwałej podstawy jej bytu. Pragnienie Innego realizuje konkretnie jako odpowiedzialność za Drugiego człowieka. Inny człowiek rozumiany jest zaś w oparciu o jego inność. Etyka Levinasa jest heterologią.

Związek między ontologią a etyką w „Całości i nieskończoności” nie jest jednoznaczny. Z jednej strony etyka wyprzedza i warunkuje ontologię. Ontologia oparta na dyskursywno-poznawczym przyswajaniu transcendencji zakłada już przyjęcie twarzy Bliźniego. Nawet jeżeli imperialistycznie nastawiony podmiot używa przemocy wobec Drugiego, nawet jeżeli nie uznaje on twarzy za radykalnie transcendentną, jego poznawcza aktywność, jako zakorzeniona w języku, zakłada już oderwanie od sfery własnego, które do świata wprowadza twarz. Poznawczy imperializm subiektywności nosi na sobie niezatarty ślad przyjęcia Innego. Nigdy nie jest więc podbojem absolutnie czystym, niezakłóconym innością Innego. Zdaniem Levinasa, aby jednak możliwe było przyjęcie twarzy, podmiot winien uprzednio skupić się w domostwie i przyswoić w pracy zewnątrz danego mu świata. W ten sposób ustanawiany jest porządek potrzeby, ekonomicznych kalkulacji koncentrowanych na egoizmie Ja. Ta przedjęzykowa, przedetyczna postawa przyswajająca jest warunkiem etyki, pozwalającej wywłaszczyć podmiot z jego zasobów. Aby relacja sprawiedliwości mogła wydarzyć się jako relacja z Bliźnim transcendentnym w stosunku do Ja, podmiot winien najpierw ustanowić się jako byt odseparowany.

Pragnienie metafizyczne, które może wydarzyć się tylko w bycie oddzielnym, to znaczy rozkoszującym się, egoistycznym i zadowolonym, nie wypływa z rozkoszowania się. A jednak byt oddzielony – to znaczy czujący – jest konieczny do powstania w metafizyce nieskończoności i zewnętrżności, która uległaby zniszczeniu, gdyby byt ten stanowił tylko tezę lub antytezę gry dialektycznej⁴⁷⁴

Wydaje się więc, że zarówno etyka, jak i ontologia pozostają jednocześnie nierozłączne i wzajemnie heterogeniczne. Ontologia zakłada już przyjęcie Innego, etyka zaś warunkowana jest skupieniem się w domostwie. Ontologia jest warunkowana etyką, która jest warunkowana wydarzeniem ontologicznym. Zarazem, jak wyraźnie zaznacza Levinas, egoizm Ja oraz metafizyczne pragnienie Innego nie stanowią momentów dialektyki, nie są nigdy możliwe do

⁴⁷⁴ Tamże, s. 169.

uzgodnienia. Ten splot przestrzeni ontologicznej i etycznej jest głównym i być może jedynym tematem filozofii Levinasowskiej. To on będzie motywem skłaniającym Levinasa do radykalizacji swojego stanowiska.

„Całość i nieskończoność” jest dziełem rozdartym między analizami ontologicznymi a etycznymi. Pierwsze z nich dotyczą problematyki skupienia w zmysłowości, rozkoszowania i skupienia w domostwie, drugie zaś stanowią właściwą, etyczną treść dzieła Levinasa. Ontologiczne rozważania „Całości i nieskończoności” przypominają analizy fenomenologiczno-genetyczne. Levinas analizuje ustanawianie się podmiotu, pokazując jak niepewność rozkoszowania stanowi motywację dla skupienia się w domostwie. Ów genetyczny sposób wyvodu zostaje jednak przerwany, kiedy Levinas przechodzi do opisu relacji etycznej. Levinas nie wywodzi Innego ze skupienia w domostwie, byłoby to bowiem włączenie jego inności w przyswajającą ekonomię. Inny nadchodzi jako niezapowiedziany, jako jednostka podważająca władze posiadania. Nie posiada ona żadnej dającej się odnaleźć genezy, nie przedstawia żadnej metryki. Bliźniego określa Levinas poprzez metafory wdowy, wygnańca i sieroty. Drugi człowiek jako Inny domaga się innego sposobu analizy niż ten właściwy rozważaniom ontologiczno-genetycznym. Aby oddać za Levinasem wspomniane przerwanie, opiszę najpierw wspomniane ontologiczne rozważania „Całości i nieskończoności”, przechodząc następnie do opisu relacji etycznej.

Podjmując temat zmysłowości, Levinas idzie pod prąd klasycznym rozstrzygnięciom fenomenologicznym uznając, że pierwotnie zmysłowość polega na preintencjonalnym rozkoszowaniu. Podmiot nie jest pierwotnie skierowany ku czemuś, lecz pochłonięty życiem, które jest przeżywaniem treści. „Być oddzielonym to być u siebie. Ale być u siebie to żyć czymś, to używać w środowisku żywiołów”⁴⁷⁵. Świat jest więc pierwotnie światem żywiołów, w których podmiot jest zanurzony. Nie jest jeszcze światem zobiektywizowanych, możliwych do przed-stawienia obiektów. Nie jest również światem poręcznych narzędzi. Levinas dystansuje się zatem zarówno od fenomenologii transcendentnej Husserla, jak i od Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej.

Podmiot żyjący w swoim świecie jest samowystarczalny. Samowystarczalność ta jest jednak preintencjonalną otwartością, która nie jest niczym zaprojektowanym, przewidzianym czy oszacowanym. W rozkoszowaniu podmiot może ustanowić się jako osoby, pojedynczy

⁴⁷⁵ Tamże, s.167

być⁴⁷⁶. Rozkoszowanie ustanawia sobość podmiotu, która wskazuje na odosobnienie wobec wszelkiej transcendencji. „Separacja, ateizm – te pojęcia negatywne urzeczywistniają się przez wydarzenia pozytywne. Być sobą, być ateistą, być u siebie, być oddzielonym, być szczęśliwym, być stworzonym – oto synonimy”⁴⁷⁷.

Odseparowany podmiot jest zarazem otwarty ku zewnętrznemu światu oraz samotny. Na tym poziomie ustanowienia subiektywności nie ma jeszcze mowy o spontanicznie skierowanym ku sobie podmiocie oraz przeciwstawionym mu, możliwym do przedstawienia świecie. Rozkoszujący się podmiot jest pierwotnie swoim światem. Stanowi on autonomię w jedności z żywiołem. Ta preintencjonalna otwartość wystawia podmiot na niepewność żywiołu. Rozkoszujący podmiot jest zależny od treści, którymi się rozkoszuje. Świat żywiołów jest jednak nieprzewidywalny. Stąd bierze się konieczność skupienia w domostwie. W domu podmiot separuje się od świata zewnętrznego. Dom ustanawia granicę między zabezpieczoną wewnętrżnością a nieprzewidywalnością świata zewnętrznego. Odtąd podmiot może dysponować własnymi władzami, szacować ryzyko i unikać cierpienia związanego z wystawieniem na nieprzewidywalny żywioł. Levinas pisze: „Skupienie w potocznym sensie słowa oznacza zawieszenie bezpośrednich reakcji na świat i zwrócenie większej uwagi na samego *siebie*, na swoje możliwości i swoją sytuację”⁴⁷⁸. W domostwie podmiot kieruje się ku sobie samemu oraz oswaja dany mu świat. Levinas wskazuje, że wydarzenie skupienia w domostwie wyjaśnia możliwość podmiotu idealistycznego. „Podmiot kontemplujący świat zakłada tedy wydarzenie domostwa, wycofanie się żywiołów (to znaczy z bezpośredniego rozkoszowania się, które niepokoi się już o jutro), skupienie się w intymności domu”⁴⁷⁹.

Transcendentalny podmiot przedstawiający i posiadający świat posiada swoją konkretną materialną genezę w postaci wydarzenia skupienia się w domostwie. Skupiony w domu podmiot może odroczyć nieprzewidywalność żywiołu, poddając świat uprzedmiotowieniu.

⁴⁷⁶ Agata Bielik-Robson w Levinasowskiej koncepcji rozkoszowania upatruje ukrytego wymiaru mesjańskiego witalizmu. Podmiot rozkoszujący, żyjąc przeciw śmierci już od początku, jeszcze przed spotkaniem z Innym, wymyka się totalizującemu ruchowi ontologii. Relacja z Innym stanowi w tej perspektywie kontynuację wspomnianego, rozsadzającego tożsamość witalizmu. (por. A. Bielik-Robson, *Eros, Mesjański witalizm i filozofia*, Universitas, Kraków 2012)

⁴⁷⁷ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 169

⁴⁷⁸ Tamże, s. 176. Dodajmy w nawiasie, że moment przejścia od wystawienia na żywioł ku skupieniu w domostwie przypomina Freudowskie przejście od zasady przyjemności do zasady rzeczywistości. Choć Levinas uznawał psychoanalizę za jeden z wariantów filozofii Toż-Samego totalizującej podmiot i wkradającej się do jego wnętrza pod nieobecność, związku myśli Levinasowskiej z psychoanalizą nierzadko wykraczają poza, dość uproszczone i zdawkowe uwagi samego Levinasa. W kwestii zbieżności myśli Levinasa z psychologią Freudowską por. J. Migasiński, *Levinas i Freud*, [w:] tenże, *W stronę fenomenologii niezjawiskowej. Fragmenty pewnej historii*, PWN, Warszawa, 2019.

⁴⁷⁹ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 175.

Świat oddaje się mu do dyspozycji. Skupienie umożliwia pracę podporządkowującą świat podmiotowi. Praca zaś jest pierwszym ontologicznym wydarzeniem. Levinas zaznacza: „Ontologia, która chwyta bycie bytu – ontologia, która jest relacją z rzeczami i która odsłania rzeczy — jest spontanicznym i przedteoretycznym dziełem każdego mieszkańca ziemi”⁴⁸⁰

Przed ustanowieniem możliwości dyskursywnego poznania świata podmiot ustanawia ekonomiczną możliwość przyswajania. Levinas odwołuje się w tym miejscu do źródłosłowa słowa ekonomia oznaczającego prawo domu⁴⁸¹. Praca pod względem temporalnym umożliwia projektowanie przyszłości, oswaja to, co jeszcze nie jest obecne. Levinas pisze: „Zgarniając rzeczy, traktując byt jak mebel, jak dobro ruchome w domu, pozwala dysponować nieprzewidywalną przyszłością, w której byt zdawał się nad nami panować. Rezerwuje tę przyszłość dla nas. Posiadanie wyjmuje byt z jego zmienności”⁴⁸²

Podmiot w domostwie nie jest już rozkoszująco wżyty w otaczający go świat, który jawi się odtąd jako horyzont obiektów możliwych do przyswojenia. Nawet jeżeli obiekt tu i teraz nie prezentuje się podmiotowi jako możliwy do dyspozycji, potencjalnie może on zostać przyswojony. Ta możliwość przyswajania tego, co jeszcze nie jest obecne, nie przychodzi jednak bezpośrednio od pierwszoosobowego podmiotu. Subiektywność może skupić się w domostwie za sprawą przyjęcia Innego. Ów pozwalający ustanowić dom Inny nie jest jeszcze absolutnie Innym etyki. Dom ustanawiany jest na podstawie przyjęcia Innego jako kobiety. Podwójny dopełniacz owego przyjęcia Innego określa ambiwalentną sytuację podmiotu w domostwie. Jest on zarazem przyjmowany i przyjmujący. Wspomniana kobiecość to: „Inny, którego obecność jest dyskretnie nieobecnością i który urzeczywistnia dopiero właściwe gościnne przyjęcie”⁴⁸³. Owa dyskretna relacja jest „mówieniem bez nauczania, językiem milczącym, porozumieniem bez słów, ekspresją zachowującą sekret”⁴⁸⁴. Kobiecość jest więc zarazem innością intymną, uwewnętrzną w przestrzeni dla siebie oraz innością ustanawiającą wewnętrzną. Ta możliwość sekretu, intymności, skrycia się przed zewnętrżnością jest dla Levinasa momentem koniecznym do pomyślenia otwarcia ku absolutnie Innemu. Relacja ta nie jest motywowana żadną koniecznością ontologiczną. Zawsze można bowiem zaprzeczyć nawiedzeniu Innego. Levinas pisze:

⁴⁸⁰ Tamże, s. 182.

⁴⁸¹ Tamże, s. 186.

⁴⁸² Tamże, s. 184.

⁴⁸³ Tamże, s. 177.

⁴⁸⁴ Tamże.

Byt oddzielony może jednak zamknąć się w swoim egoizmie, to znaczy znaleźć spełnienie w izolacji. Ta możliwość zapomnienia o transcendencji Innego – możliwość bezkarnego pozbawienia domu wszelkiej gościnności (to znaczy wszelkiej mowy), wypędzenia transcendentnej relacji, dzięki której Ja mogło dopiero zamknąć się u siebie – świadczy o absolutnej prawdzie i radykalności separacji. Separacja nie jest tylko dialektycznym korelatem transcendencji, jakby jej rewersem. Wydarza się jako wydarzenie pozytywne. Relacja z nieskończonością pozostaje inną możliwością bytu skupionego w domostwie. Możliwość otwarcia domu przed Innym jest dla domu tak samo istotna, jak możliwość zamknięcia drzwi i okien⁴⁸⁵

Kobiecość jest więc milczącym sekretem umożliwiającym skrytość domostwa. Skrytość ta otwiera jednak równocześnie możliwość przemocy. Zawsze można odmówić przyjęcia i uszanowania innego w jego inności. Levinas interpretuje subiektywność, nawiązując do Platońskiego Gygesa: „Gyges jest symbolem ludzkiej kondycji, co obejmuje ona możliwość niesprawiedliwości i radykalnego egoizmu, możliwość przyjęcia reguł gry, ale też możliwość oszustwa”⁴⁸⁶

Owa możliwość odmowy przyjęcia Innego jest związana z jego pozaekonomicznym znaczeniem. Inny nie przynależy do sfery domostwa podmiotowości. Jest radykalnie heterogeniczny w stosunku do władz przyswajających Ja. Aby opisać heterologiczne znaczenie Innego, należy przybliżyć Levinasowskie rozróżnienie na Innego oraz Bliźniego⁴⁸⁷. Słowo „*L'Autre*” (pisane z wielkiej litery) jest filozoficznym określeniem na absolutną, niemożliwą do stematyzowania transcendencję. Pojęcie to określa heterologiczność myśli Levinasa. Tak rozumianego Innego Levinas przeciwstawia Temu Samemu opisywanemu jako byt oparty o władzę identyfikacji. Levinas odróżnia ponadto Innego (*L'Autre*) rozumianego jako absolutną inność od sfery tego, co inne (*l'autre* pisane z małą literą) oznaczającej względną transcendencję świata możliwego do poznania przez podmiot. Nieskończony, absolutny Inny jest pozaontologiczną transcendencją. Ta nieskończona transcendencja wydarza się w ramach relacji z Bliźnim (*Autrui*). Ten ostatni termin oznacza Bliźniego, Drugiego człowieka, który zgodnie ze stanowiskiem Levinasa, choć jest możliwy do poznania, nie przynależy całkowicie do sfery Tego Samego⁴⁸⁸. Słowo *Autrui* jest pozbawione rodzajnika zarówno określonego, jak

⁴⁸⁵ Tamże, s. 201-202.

⁴⁸⁶ Tamże, s. 202.

⁴⁸⁷ O owym rozróżnieniu wspomina Migasiński w swojej pracy poświęconej tendencjom metafizycznym w filozofii francuskiej (por. J. Migasiński, w *stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 299)

⁴⁸⁸ w eseju pt. „*L'ontologie est-elle fondamentale?*” inauguracyjnym zarówno krytykę ontologii jak i samą etykę Levinas wyraźnie zaznacza, że, choć relacja z Bliźnim polega na próbie jego zrozumienia, to jednak, za sprawą inwokacji Bliźniego w mowie, przekracza ona zrozumienie (por. E. Levinas, *L'ontologie est-elle fondamentale ?*,

i nieokreślonego, nie ma ono również liczby mnogiej. Ten brak rodzajnika wskazuje na niemożność podporządkowania Bliźniego jakiegokolwiek władzy poznawczej. Bliźni nie jest egzemplarzem jakiegoś gatunku, czy przedstawicielem rodzaju. Przychodzi on spoza świata własnego podmiotowi. Jego twarz jest śladem Innego (*l'Autre*). Jak zauważa jeden z komentatorów, Levinas nigdy nie używa sformułowania „ślad Bliźniego” (*la trace d'Autrui*), lecz zawsze pisze o „śladzie Innego” (*la trace de l'Autre*)⁴⁸⁹. Levinas zaznacza, że nie jest możliwe wejście w relację z Innym, nie wchodząc w relację z Bliźnim. Innymi słowy, dla Levinasa relacja intersubiektywna jest wydarzeniem otwarcia na niepoznawalną nieskończoność. O ile więc pojęcie „Innego” określa absolutną heterogeniczność względem wszelkiego poznania, koncepcja Bliźniego stanowi o etycznym znaczeniu koncepcji autora „Całości i nieskończoności”. Jak wspominałem, te dwa określenia są zdaniem Levinasa nierozzerwalne. Relacja z absolutnie Innym ma sens etyczny, a etyka w rozumieniu Levinasa jest spotkaniem z radykalnie Innym. Dla Levinasa nie istnieje inna heterologia niż ta etyczna. Te dwa momenty myśli Levinasa należy jednak rozróżniać, ponieważ to one stanowią o konstytutywnym dla filozofii Levinasa napięciu.

Na podstawie przeprowadzonych rozróżnień można właściwie zrozumieć zdania „Całości i nieskończoności” takie jak: „Całkowicie Inny to Bliźni” („L'absolument Autre, c'est Autrui”) ⁴⁹⁰ lub „Inny jako inny jest Bliźnim” (*L'Autre en tant qu'autre est Autrui*) ⁴⁹¹. Autor „Całości i nieskończoności” opisuje Bliźniego, podkreślając jego transcendencję. Bliźni myślny jest na podstawie radykalnej inności Innego. Etyczne przystąpienie do twarzy polega na uznaniu wyjątkowości i wyższości Bliźniego tzn. na traktowaniu Bliźniego jako bytu absolutnie różnego od Ja. Pierwotnym i ostatecznym sensem heterologicznej, absolutnej inności Innego jest zawsze relacja z Drugim człowiekiem. Pojęcie absolutnej inności wykształca się w ramach analizy relacji etycznej. Etyka przewodzi więc heterologii. Doskonałym przykładem etycznego rodowodu heterologicznych aspektów Levinasowskiej filozofii jest fakt, że w pierwszym eseju, w którym Levinas wyraża pierwszeństwo etyki wobec ontologii, tekście „L'ontologie est-elle fondamentale?” pojęcie absolutnej Inności nie zostaje jeszcze przez Levinasa wypracowane.⁴⁹²

Revue de Métaphysique et de Morale, 56e Année, No. 1 (Janvier-Mars 1951), Presses Universitaires de France, s. 92)

⁴⁸⁹ Laugier M., *Le concept de trace chez Levinas*, Philosophie 2015 s. 54

⁴⁹⁰ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, KLUWER ACADEMIC, Paris 2000, s. 28.

⁴⁹¹ Tamże, s. 67; tenże, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 69.

⁴⁹² E. Levinas, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, dz. cyt.

W „Całości i nieskończoności” relacja etyczna wykraczając poza wznokocentryczny paradygmat poznania jest relacją z nieskończoną, absolutną, niepoznawalną innością Innego. Levinas pisze: „Pragnienie jest absolutne, jeśli istota pragnąca jest śmiertelna, a Upragnione – niewidzialne. Niewidzialność nie oznacza braku stosunku, lecz zakłada odniesienie do tego, co nie jest dane, czego adekwatna idea nie istnieje.”⁴⁹³

Filozofia Levinasowska stanowi próbę zerwania z idealistyczną tezą o związku adekwatności myśli oraz tego, co myślane. Pragnienie to, wedle Levinasa, myśl, która „myśli więcej niż myśli”⁴⁹⁴, jest to nieredukowalny nadmiar we wnętrzu subiektywności. Idea nieskończoności jest sposobem wydarzania się nieskończoności nieskończonego⁴⁹⁵ Pragnienie jest relacją rosnącą w miarę jej podejmowania. Podmiot nie może zatrzymać owego ruchu za pomocą upojęciowienia⁴⁹⁶. O ile dany subiektywności świat jest stanowi inność jedynie względną i możliwą do oswojenia, apropiacja twarzy Drugiego jest niemożliwa. Wedle rozstrzygnięć Levinasa twarz Drugiego człowieka stawia władzom Ja opór nieredukowalny do tego, jaki przedstawiają obiekty w świecie. Levinas tak opisuje opór twarzy:

Opór wobec ujmowania nie jest bowiem nieprzewidywalnym oporem twardej skały, która łamie wysiłek ręki, nie przypomina też oddalenia gwiazdy w bezmiernej przestrzeni. Ekspresja, jaką do świata wprowadza twarz, nie odsłania słabości moich władz, lecz podważa samą możność władzy. Twarz, choć jest jeszcze rzeczą wśród rzeczy, przebija formę, która ją ogranicza. Znaczy to konkretnie, że twarz do mnie mówi, a tym samym zaprasza do relacji, która nie ma wspólnej miary ani z władzą rozkoszowania się ani z władzą wiedzy⁴⁹⁷

Twarz stawia jakościowo inny opór niż ten, jaki podmiotowości stawia świat. Nie jest ona niczym przed-stawionym subiektywności. Twarzy nie można pojąć, ani zrozumieć. Nie ma więc znaczenia przedmiotowego, nie jest możliwa do zobiektywizowania ani do udomowienia. Jej treść polega na wychodzeniu z każdej zastanej formy. Innymi słowy twarz stanowi

⁴⁹³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 19.

⁴⁹⁴ Tamże, s. 56.

⁴⁹⁵ Na ten aspekt Pragnienia zwraca uwagę Theodor de Boer. Por. T. de Boer, *An Ethical Transcendental Philosophy*, [w:] *The Rationality of Transcendence: Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Brill, Amsterdam 1997, s. 14.

⁴⁹⁶ Pisząc o Pragnieniu Levinas odwołuje się często do Kartezjańskiego dowodu na istnienie Boga. Idea nieskończoności w umyśle dla Levinasa nie stanowi jednak żadnej poznawczej racji pozwalającej wykazać istnienie bytu absolutnego. Autor „Całości i nieskończoności” zwraca uwagę przede wszystkim na fakt, że w ramach Kartezjańskiego dowodu na istnienie Boga wskazana zostaje relacja z absolutem w ramach której myślna treść, przekracza skończone zdolności poznawcze podmiotu. W tym właśnie sensie, Kartezjusz wprowadza do podmiotu nadmiar, który nie może zostać już przyswojony. W kwestii Kartezjanizmu Levinasa por. W. Starzyński, *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej. Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion*, IFiS PAN, Warszawa 2014.

⁴⁹⁷ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 232.

nieprzekraczalną granicę dla filozoficznej pojęciowości. Tak rozumiana twarz jest zarazem pierwszą abstrakcją w świecie⁴⁹⁸. Odrywa się ona od horyzontu danego podmiotowości świata. Przychodzi zawsze skądinąd. Pomimo jednak swojego abstrakcyjnego sensu twarz jest konkretna i jednostkowa. Wydarza się każdorazowo inaczej.

Owa nieprzewidywalność staje się dla Levinasa początkiem moralności. Jedyne wobec twarzy Drugiego można postępować sprawiedliwie lub niesprawiedliwie. Sprawiedliwość oznacza afirmację jednostkowości i nieprzewidywalności twarzy. Skandaliczność zabójstwa Drugiego polega zaś na próbie wymazania ze świata nieprzewidywalności. Mord jest ostateczną, doprowadzoną do granic próbą podporządkowania inności Innego⁴⁹⁹. W tym sensie jest on wydarzeniem niemożliwego. Levinas pisze, że „Zabójstwo jest pokusą zdobycia władzy nad czymś, co wymyka się wszelkiej władzy”⁵⁰⁰. Dzięki zabójstwu subiektywność może jawić się jako niepoddająca się zakwestionowaniu. Inny zostaje zatem potraktowany z góry jako jednostka przynależąca do własnej sfery domostwa. Podmiot z góry rości sobie prawo do posiadania inności Innego. Wstrząs, jaki przynosi twarz Innego, zostaje wymazany.

Levinasowskie rozważania dotyczące zabójstwa stanowią shiperbolizowany model wszelkiego rodzaju przemocy. Początkiem wspomnianej przemocy jest, zdaniem Levinasa, uznanie suwerenności Tego Samego za niekwestionowaną. Konsekwencją zaś owego ontologicznego uprzywilejowania jest nie tylko wymazanie ze świata transcendencji twarzy, lecz również zniesienie jednostkowości podmiotu. Gdy podmiot chce oswoić nieprzewidywalność Drugiego, zatrzymać wywłaszczający ruch Pragnienia sprowadzając go do ekonomii potrzeb, jego jednostkowość pada ofiarą jego własnej egologicznej aktywności. Uniwersalizując siebie jako egologiczne centrum świata, staje się jedynie wyrazicielem monologicznego, powszechnego i neutralnego rozumu. W ramach stanowiska Levinasa rozum

⁴⁹⁸ Ten abstrakcyjny charakter twarzy podkreślany jest silnie przede wszystkim w eseju Levinasa pt. „Ślad Innego”. Levinas w eseju tym używa określenia „l’abstraction du visage” (E. Levinas, *En Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, VRIN, Paris 2001, s. 275).

⁴⁹⁹ Ten punkt rozważań Levinasowskich wskazuje wyraźnie, że jego etyka ma pierwotnie polityczny charakter. Sprawiedliwość wobec twarzy Bliźniego oznaczająca otwarcie się podmiotu ku jego nieprzewidywalności nie może bowiem pozostać ograniczona jedynie do sfery prywatnych decyzji podmiotu. Problem trzeciego, który podejmę w dalszej części pracy pokazuje to wyraźnie. Także rozważania późnego Derridy wyraźnie skupione na związku odpowiedzialności z prawem i politycznością, nie są jedynie zastosowaniem rozstrzygnięć teorii Levinasowskiej do pola nieproblematyzowanego przez Levinasa, lecz stanowią dekonstrukcyjną kontynuację jego rozważań. Zbieżność stanowisk autora „Całości i nieskończoności” i Derridy zostanie w niniejszej pracy uwidoczniła w lekturze Derridańskiego eseju „En ce moment même”

⁵⁰⁰ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 233.

filozoficzny traci swoją niewinność. Nie tylko może być on wykorzystywany jako narzędzie przemocy. W samej jego homogenizującej aktywności tkwi już przemoc.

Etyka Levinasowska stanowi próbę zabezpieczenia jednostkowości Ja przed jej rozpuszczeniem w uniwersalnych, neutralnych prawach. Drogą jednak do owego zabezpieczenia nie jest już egzystencjalny bunt osamotnionej jednostki, lecz anarchiczność twarzy Innego. Ja może pozostać jednostką wymykającą się zimnej i surowej powszechności jedynie jako odpowiedzialne przed Innym. Ja odpowiada przed Innym jako jednostka, ponieważ twarz Drugiego wzywa zawsze konkretny podmiot. W swoich rozważaniach Levinas nieustannie podkreśla, że jednostkowość subiektywności można zachować, podkreślając jej zakwestionowanie w obliczu twarzy Drugiego człowieka. Podmiot w odpowiedzi na Inność jest bierny, pierwotnie responsywny. Warunek tożsamości jednostkowego podmiotu znajduje się poza nim samym. Jest absolutną transcendencją, której subiektywność nie wytwarza, ani nie konstytuuje. Levinas pisze: „Fundująca rozmowę relacja etyczna nie jest bowiem odmianą świadomości, której promień wychodzi z Ja. Ja pozostaje przez nią zakwestionowane. To zakwestionowanie przychodzi od Innego”.⁵⁰¹

Levinas nie przedstawia jednak rozumu czy świadomości teoretycznej wyłącznie jako opresyjnego narzędzia władzy⁵⁰². Filozofia, pomimo swojej przemocowej natury, jest już odpowiedzią udzielaną Innemu. O owej otwartości dyskursu filozoficznego ku inności świadczy jego krytyczny charakter. Levinas pisze:

Teoria, dzięki której wyłania się prawda, jest postawą bytu, który sobie nie ufa. Wiedza staje się wiedzą o fakcie tylko wtedy, gdy jest jednocześnie krytyką, gdy kwestionuje siebie, sięgając poza własny początek (właśnie ten przeciwny naturze ruch, prowadzący do szukania poza własnym początkiem wyraża lub opisuje wolność stworzoną)⁵⁰³

Pisząc o zakwestionowaniu subiektywności przez twarz, Levinas rozróżnia dwa rodzaje krytyki. Odpowiadają one dwóm sposobom rozumienia słowa *justifier*. Za każdym z nich stoi określona wykładnia ludzkiej, skończonej wolności. Pierwszy ze sposobów krytyki charakterystyczny jest dla zachodniej tradycji myślowej. Zdaniem Levinasa krytyka ta wyrasta ze świadomości porażki ludzkiej wolności. Jej początkiem jest ograniczoność ludzkich władz.

⁵⁰¹ Tamże, s. 229

⁵⁰² Za taką interpretacją Levinasowskiej myśli, wpisującej rozważania autora „Całości i nieskończoności” w nurt postmodernizmu zdaje się opowiadać Norris. (por. Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, dz. cyt. s. 37-75)

⁵⁰³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 83.

Motywowana świadomością porażki, zmierza ku uzasadnieniu wolności przyswajania świata przez skończony podmiot. Ten rodzaj krytyki ma, zdaniem Levinasa, ograniczony, nie dość radykalny charakter. Levinas pisze:

Wolność nie jest kwestionowana w swojej spontaniczności. Za tragiczne i skandaliczne uważa się tylko jej ograniczenie. Wolność wąpi w siebie tylko w tej mierze, w jakiej odkrywa, że w pewnym sensie została samej sobie narzucona: gdybym mógł swobodnie wybierać samo swoje istnienie, wszystko byłoby usprawiedliwione⁵⁰⁴

Wspomniany przez Levinasa sposób krytyki wpisany jest zatem w ekonomiczny porządek potrzeby. Wolność jest ograniczona jako wystawiona na receptywność zmysłów czy skończoność własnego istnienia. Obecna w filozofii transcendentnej waloryzacja poznawczego stosunku do świata wyrasta z opisanego wykładni ludzkiej skończoności. Transcendentaliści nie pytają bowiem o usprawiedliwienie samej aktywności poznawczej, lecz o jej podstawę uznając tym samym wolność aropriacji zewnątrz za niepotrzebującą usprawiedliwienia⁵⁰⁵. Wszelka inność jest z góry wykładana jako możliwa do udomowienia. Zakwestionowanie subiektywności jest jedynie względne i tymczasowe. Krytyka kończy się, gdy przyswajające możliwości podmiotu zostają ugruntowane. Ja jest więc początkiem i celem namysłu krytycznego. Zdaniem Levinasa rezultatem tak określonej postawy krytycznej jest włączenie jednostki ludzkiej w szerszy od owej jednostki, przerastający ją kontekst ontologicznej całości⁵⁰⁶. Jednostkowy podmiot staje się wówczas jedynie przypadkowym wyrazicielem powszechnych prawd. Zacierają się w obliczu metafizycznej całości.

Drugi sposób krytyki właściwy jest etyce w rozumieniu Levinasowskim. Wolność jest tutaj zakwestionowana już nie ze względu na swój ograniczony charakter, lecz ze względu na

⁵⁰⁴ Tamże, s. 84.

⁵⁰⁵ Z tego względu nie można, bez daleko idących zastrzeżeń, określać filozofii Levinasowskiej mianem transcendentalizmu. Za wspomnianą interpretacją na gruncie literatury polskojęzycznej opowiada się migasiński (por. J. Migasiński, *Transcendentalizm Emmanuela Lévinasa*, [w:] I. Lorenc, J. Migasiński (red.), *Wokół fenomenologii francuskiej*, IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 105-135.). Migasiński uznaje, że podczas gdy „Całość i nieskończoność” można jeszcze za filozofię genetyczno-transcendentalną, późne rozważania Levinasa znane z „Inaczej niż być” stanowią już radykalne zerwanie z transcendentalizmem. W moim przekonaniu jednak etyczna filozofia Levinasowska od początku jest stanowiskiem w heterologiczny sposób zrywającym z transcendentalizmem. Zerwanie to jednak ma własną dynamikę, która swój wyraźny charakter uzyskuje dopiero w „Inaczej niż być”. Na gruncie literatury anglojęzycznej podobną tezę proponuje de Boer uznając, że filozofia Levinasa jest próbą pogodzenia transcendentnego sposobu myślenia z filozofią dialogu (por. T. de Boer, *An Ethical Transcendental Philosophy*, dz. cyt.)

⁵⁰⁶ Trafnie i precyzyjnie opisuje ten wątek myśli Levinasa Barbara Skarga pisząc: „W rezultacie rodzi się kultura wiedzy racjonalnej i uniwersalnej, która wszystkie fenomeny traktuje jako części całości i która w prawach całości znajduje racje dla części, powodując, że znika wszelka osobliwość, wszelka inność i wszelka indywidualność” (B. Skarga, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, [w:] tenże, *Tożsamość i Różnica*, Znak, Kraków 1997, s. 99)

własną apropiacyjną aktywność. Co istotne, podmiot nie jest już źródłem krytyki. Jest nim Inny, który oskarża subiektywność o niesprawiedliwość. Krytyka nie jest świadomością porażki, ale moralnej niegodziwości. Levinas pisze:

Przyjęcie Innego oznacza *ipso facto* uświadomienie sobie własnej niesprawiedliwości – jest wstydem, jaki wolność odczuwa z powodu siebie samej. Jeżeli filozofia polega na krytycznej wiedzy, to znaczy na szukaniu podstawy własnej wolności i na jej usprawiedliwianiu, jej początkiem musi być świadomość moralna, w której Inny ukazuje się jako inny człowiek i której temtyzacja ulega inwersji⁵⁰⁷

Moralny wstyd przed Innym jest odmiennym sposobem kwestionowania podmiotu niż ten właściwy krytyce transcendentnej⁵⁰⁸. Przede wszystkim, wstyd dotyczy zawsze tego oto, jednostkowego podmiotu. Nie może zostać przerzucony na żaden inny podmiot, nie zmierza ku uniwersalnemu ugruntowaniu możliwości wiedzy. Podmiot wstydu jest ucieleśniony. Subiektywność jest wrzucona w swój własny byt bez możliwości ucieczki⁵⁰⁹. Zarazem we wstydzie odnosi się ona ku inności radykalnie ją przekraczającej. Wstyd umożliwia podporządkowanie wolności moralnemu zobowiązaniu.

Levinas, omawiając zakwestionowanie subiektywności przez Innego, używa sformułowania *mise en question*⁵¹⁰ co dosłownie przetłumaczyć można jako „postawienie pod znakiem zapytania”. Subiektywność jest więc bierna. Bierność ta nie wypływa ze zmysłowej receptywności, ale z przyjęcia Innego. Podmiotowość jest pierwotnie wezwana do odpowiedzialnej odpowiedzi Innemu⁵¹¹. Ponieważ jednak Inny nie może zostać bez przemocy

⁵⁰⁷ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 89

⁵⁰⁸ Jedną z najciekawszych, filozoficznych analiz pojęcia wstydu na gruncie polskojęzycznej literatury przedstawia Jacek Filek w „Rozważaniach o wstydzie” (por. J. Filek, *Rozważania o wstydzie*, [w:] tenże, *Filozofia jako etyka*, Znak, Kraków 2001, s. 242-256). Filek uznaje, że etyka Levinasowska, zinterpretowana w kluczu filozofii dialogu, zastępuje wcześniejszą, ontologiczną oś myślenia o wstydzie (Ja-powszechność) osią relacji międzyosobowej (Ja-Inny). Ta bez wątplenia trafna wykładnia zatrzymuje się jednak, w moim przekonaniu, zbyt wcześnie. Relacja z Innym jest bowiem nie tyle zastąpieniem relacji z powszechnością, co jej jednoczesnym zakwestionowaniem i pogłębieniem. Inny musi być wszak z jednej strony myślany jako wymykający się prawu z drugiej domaga się on w ramach porządku publicznego ustanowienia spójnych i jednolitych miar. Prawo ma dla Levinasa zawsze charakter polityczny. Jest, zawsze niedoskonałą, strategią przyjęcia Innego. W kwestii relacji między odpowiedzialnością a prawem i polityką por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, dz. cyt., oraz J. Migasiński, *Relacja etyczna a sprawiedliwość*, [w:] tenże, w *stronę fenomenologii nie zjawiskowej*, dz. cyt., s. 145-159)

⁵⁰⁹ Levinas podkreślał ten bezwyjściowy charakter wstydu już w pierwszym swoim dziele pt. „Istniejący i istnienie”. Wstyd ma, zgodnie z wczesnymi rozstrzygnięciami Levinasa, zarazem przykuwać podmiot do jego bycia oraz dystansować go od własnego istnienia. Jeszcze przed wypracowaniem etyki odpowiedzialności wobec Innego Levinas dostrzega więc wyróżniony, ontologiczny charakter wstydu (por. E. Levinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, homini, Kraków 2006)

⁵¹⁰ E. Levinas, *Totalite et infini*, dz. cyt., s. 80-83

⁵¹¹ Ów krytyczny charakter Levinasowskiej etyki zaznaczany jest przez Migasińskiego (por. J. Migasiński, w *stronę metafizyki*, dz. cyt., s. 300-301; 322.

upojęciowiony, odpowiedzialność jest podporządkowaniem się nie prawu, lecz absolutnie wyjątkowemu wezwaniu Innego. Stąd też wypływa radykalna bierność subiektywności. Jako odpowiedzialna przed Innym, nie może ona powołać się na żadną uprzednią, nieuwarunkowaną podstawę. Winna odpowiadać, rozstrzygać i decydować w sytuacji radykalnej niepewności. Ponieważ podmiot nie jest tutaj początkiem krytyki, nie jest również możliwe zatrzymanie krytycznego ruchu.

Podmiot Levinasowski jest w sytuacji permanentnej niepewności, sytuacji, w której jego własne zasoby są stale drażnione. Jego prawo własności jest pozbawione racji bytu. O ile, zdaniem Levinasa, uzasadnienie wolności jednostki kończy się na wpisaniu jej w szerszy od niej kontekst całości ontologicznej, ruch usprawiedliwiania nie ma końca.

Ta sytuacja permanentnego zakwestionowania jest, wedle Levinasa, początkiem zrozumiałości świata. Wydarza się ona konkretnie jako rozmowa z Innym. Levinas idzie pod prąd rozstrzygnięciom Husserlowskim. Rozum od początku konstytuowany jest przez język, ten ostatni zaś ma swoje źródło w mowie rozumianej jako poddający w wątpliwość subiektywność kontakt z twarzą Drugiego.

Mowa – wydarzenie nieredukowalne – nie rozgrywa się wewnątrz świadomości, która wszystko, nawet obcość cierpienia, znajduje w sobie; mowa przychodzi do mnie od innego człowieka i rozbrzmiewa w świadomości, stawiając ją pod znakiem zapytania⁵¹²

Relacja z twarzą warunkuje zrozumiałość świata. Adres mowy podmioty wyprzedza temat wypowiedzi⁵¹³. Język jest otwartością na Innego. Tematyzacja i obiektywizacja świata przez subiektywność są w tym kontekście już nie imperialnym dziełem przyswajającej zewnętrzne jednostki, lecz aktywnością darującą świat Innemu. Podmiot przyswaja relatywną zewnętrżność danego mu świata, aby, wywłaszczając własne zasoby, otworzyć się na Bliźniego. Jednocześnie twarz Innego wymyka się tematyzacji, przemawiając ponad bytem. Levinas pisze:

Absolutna różnica, niedająca się pojąć w terminach logiki formalnej, jest ustanawiana wyłącznie przez mowę. Mowa spełnia taką relację między członami, że rozrywają one jedność rodzaju. Te

⁵¹² E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 241.

⁵¹³ Po raz pierwszy ten primarny charakter mowy adresowanej do Innego Levinas wyraża w eseju „L’ontologie, est-elle fondamentale?”.

człony, czyli rozmówcy, uwalniają się (*s.asbolvent*) z relacji, to znaczy pozostają w niej absolutne.

Mowę można chyba zdefiniować jako zdolność rozrywania ciągłości bytu lub historii⁵¹⁴

Język nie jest więc jedynie uzupełnieniem poznawczych władz podmiotu wobec nieobecności przedmiotu, lecz pierwotną otwartością na porządek nieobecności wpisanej w relację etyczną. Mowa rozgrywa się poza intencjonalnością. Levinas pisze: „Oryginalność mowy w stosunku do intencjonalności konstytuującej, w stosunku do czystej świadomości, polega na tym, że mowa niszczy immanencję: dana myśleniu idea nieskończoności wylewa się poza świadomość”⁵¹⁵

Konsekwencją owej nadmiarowości sytuacji mowy jest wyjście poza uprzywilejowanie egologicznej aktywności poznawczej. Język nie podporządkowuje się świadomości teoretycznej, a podmiot w sytuacji rozmowy nie panuje już nad wyrażanymi przez siebie znaczeniami. Subiektywność bierze odpowiedzialność za znaczenia niebędące jego własnością. Mowa jest pierwotnie obietnicą dawaną Innemu. „Każdy język rozumiany jako wymiana znaków słownych odnosi się do tego źródłowego słowa honoru. Znak słowny pojawia się tam, gdzie ktoś nadaje czemuś znaczenie dla kogoś innego. Zakłada już zatem autentyczność znaczącego”⁵¹⁶

Levinas dokonuje odwrócenia całej Husserlowskiej konstrukcji. Inny winien być wykładany w oparciu o jego inność, nie zaś na podstawie władz podmiotowości. Inny człowiek nie jest *alter ego*. Co więcej, ponieważ to stale wymykająca się upojęciowieniu twarz jest źródłem zrozumiałości świata, refleksyjna władza nad sobą subiektywności jest nie początkiem myśli krytycznej, lecz jej efektem. Podmiot zdolny jest do namysłu nad własną kondycją, ponieważ odkrywa własną wolność jako nieusprawiedliwioną. Autoreferencyjność subiektywności jest zatem wynikiem wezwania przez Innego. Wezwanie to ma strukturę samoodnośną. Twarz Bliźniego jest jedynym zewnętrznym w stosunku do Ja bytem, który towarzyszy własnemu ukazywaniu się. Levinas pisze: „W ekspresji byt ukazuje się sam w sobie. Byt, który się ukazuje, asystuje własnemu ukazywaniu się, a tym samym wzywa mnie. Jego asystowanie, rozbijając *neutralność* obrazu, jest wezwaniem, które mnie dotyczy, wezwaniem płynącym z jego nędzy i z jego Wysokości”⁵¹⁷

⁵¹⁴ Tamże, s. 228.

⁵¹⁵ Tamże, s. 241.

⁵¹⁶ Tamże, s. 238.

⁵¹⁷ Tamże, s. 235

W przytoczonym fragmencie „Całości i nieskończoności” Levinas podkreśla wertykalność relacji etycznej. Twarz przerastając możliwość przyswojenia, ukazuje się w sposób bezpośredni. Wszelka zrozumiałość niesie odtąd ów rys nadmiarowości. Dzięki uznaniu twarzy za byt wyrażający się sam w sobie Levinas może jednocześnie przeciw tradycji zakwestionować suwerenność podmiotu oraz uznać relację z twarzą za warunek inteligibilności. Relacja etyczna zastępuje myślenie o podstawie poznania. Etyka nie tylko jest ponad ontologią. Jest ona również prawdą ontologii, jej początkiem i warunkiem możliwości.

Ruch zakwestionowania możliwości wiedzy ma od początku znaczenie moralne. Aktywność poznawcza podmiotu nie jest nigdy neutralna etycznie. Zawsze musi w ten czy inny sposób orientować się wobec twarzy Drugiego, zawsze jest ruchem sprawiedliwości. Levinas pisze: „Poznać to nie po prostu stwierdzić, ale zawsze zrozumieć. Ale mówi się przecież, że poznać to uzasadnić, usprawiedliwić, co wprowadza do porządku poznania, przez analogię z porządkiem moralnym, pojęcie sprawiedliwości”⁵¹⁸

We wspomnianym fragmencie „Całości i nieskończoności” Levinas wiąże ze sobą porządek ontologiczno-poznawczy z porządkiem moralnym. Co istotne, we francuskim tekście, Levinas, pisząc o poznawczym usprawiedliwieniu używa jednego czasownika, mianowicie słowa *justifier*⁵¹⁹. Polskie tłumaczenie wskazuje na różnicę między wspomnianymi porządkami, zastępując słowo „justifier” dwoma czasownikami, „uzasadnić, usprawiedliwić”. Różnica między tekstem oryginalnym a jego przekładem pozwala wskazać na problematyczność Levinasowskich rozróżnień. Levinas chce bowiem nadać ruchowi usprawiedliwienia przed Innym status przewodni wobec uzasadniania. To usprawiedliwienie otwiera i początkuje ruch wiedzy, dyskursu i brania w posiadanie świata. Metafora etycznej sprawiedliwości przewodzi nad metaforą uzasadniania jako ekonomicznej kalkulacji⁵²⁰. Chcąc jednak wykazać nie dość radykalny charakter myśli ontologicznej, Levinas wskazać musi jednak na heterogeniczność porządku poznawczo-ontologicznego oraz moralnego. Uzasadnianie nie może być bowiem jedynie wtórnym, nie dość źródłowym sposobem usprawiedliwiania. Uznanie porządku uzasadniania jako pierwotnego w stosunku do usprawiedliwiania nie jest jedynie błędem poznawczym. Próba usprawiedliwienia owego

⁵¹⁸ Tamże, s. 83.

⁵¹⁹ E. Levinas, *Totalite et infini*, dz. cyt., s. 80.

⁵²⁰ Z tego też względu próby pogodzenia etycznego podejścia Levinasa z gnozeologicznym stanowiskiem Husserla nie biorą dostatecznie pod uwagę radykalizmu pierwszego z wymienionych myślicieli. Zdaniem Levinasa usprawiedliwienie zawsze winno mieć pierwszeństwo przed uzasadnieniem. Jedną ze wspomnianych prób stanowią interpretację Ricouera wyrażone w pracy „O sobie samym jako Innym”. (por. P. Ricouer, *O sobie samym jako innym*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2018, s. 527-592)

pierwszeństwa jest przede wszystkim niesprawiedliwością moralną. Uznając jednak porządek ontologiczny za niesprawiedliwy, już zakłada się pierwszeństwo usprawiedliwienia. Pierwszeństwo uzasadnienia przed usprawiedliwieniem nie jest możliwe do uzasadnienia ani usprawiedliwienia. Jak zauważa Skarga: „Kwestia, co jest pierwsze, stosunek poznawczy czy etyczny, jest kwestią nierozstrzygalną”⁵²¹. Zarazem to usprawiedliwienie warunkować ma ekonomię uzasadniania. Ruch uzasadniania i usprawiedliwiania pozostają jednocześnie wzajemnie do siebie niesprowadzalne, w sposób nieredukowalny różne oraz wzajemnie związane w ramach sytuacji zakwestionowania subiektywności.

Nicią łączącą dwa wskazane porządki jest problematyka trzeciego. Nadmiarowość twarzy Bliźniego powinna być ograniczona ze względów etycznych. Inny nie jest bowiem jedynym Innym, przed którym odpowiadać musi podmiot. Twarz wzywa w ramach porządku publicznego⁵²². Obok Bliźniego jako drugiego jest zawsze trzeci, wobec którego podmiot również musi być odpowiedzialny⁵²³. Skończoność władz subiektywności wymusza konieczność kalkulacji. Podmiot musi szacować swoje zasoby tak, aby decydować o przyjęciu Innego w sposób możliwie najbardziej etyczny. Trzeci na nowo powołuje porządek ekonomiczny, przerwany przez twarz Bliźniego. Tym razem jednak ekonomia usprawiedliwiana jest począwszy od transcendencji Innego jako Innego. Jest to ekonomia szacująca to, co radykalnie nieekonomiczne⁵²⁴.

Etyka, stanowiąc prawdę ontologii, warunkuje również imperializm Tego Samego. Wraz z twarzą otwarta zostaje możliwość poznania, a więc również przemocy pozbawiającej Ja jego indywidualności. Ta stała możliwość przemocy i afirmacji Innego stanowi zasadniczy rys Levinasowskiej etyki. Filozofia Levinasa zdaje się raz za razem rozrywać i powoływać na nowo konieczność przyswajającej ekonomicznej kalkulacji. Rozkoszowanie, stanowiąc pierwotną, nieekonomiczną otwartość na świat, domaga się ustanowienia ekonomii domostwa, która zostaje przerwana przez spotkanie z twarzą po to, by powrócić jako usprawiedliwiana na podstawie odniesienia do trzeciego. Przyjęcie Innego otwiera każdorazowo scenę przemocy. Domostwo ustanawiane dzięki relacji z intymnością kobiety pozwala ustanowić sferę

⁵²¹ B. Skarga, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, dz. cyt., s. 109.

⁵²² E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 252.

⁵²³ Dobrze ujmuje to Migasiński pisząc: „Obecność w twarzy nieskończoności Innego jest od razu obecnością nieskończonej wielości i w ten sposób trzeci jest tylko znakiem całej ludzkości, która na mnie patrzy” (J. Migasiński, w *Stronę metafizyki*, dz. cyt., s. 318)

⁵²⁴ Moment otwarcia na jednostkową inność wykładany przez fenomenologię jako empiryczno-sceptyczny otwiera zatem dyskurs filozoficzny ze względu na nieredukowalny charakter różnicy. Sceptycyzm i jego refutacja nie są więc symetryczne.

własnego. Relacja z absolutnie Innym umożliwia język i poznanie. Ontologiczna przemoc, o którą oskarża Levinas tradycję filozoficzną, jest nieodłączna od przyjęcia Innego. Ontologizacja jest więc wpisana w etykę.

Spotkanie z Innym skutkuje każdorazowym uodpornieniem Ja inność. Ów immunologiczny efekt jest konsekwencją zakorzenienia etyki Levinasowskiej w myśleniu transcendentalnym. Przyjęcie Bliźniego jako radykalnie Innego rozumiane jako metafizyczne Pragnienie, rozgrywa się ponad porządkiem potrzeby. Już zakłada ekonomiczne zaspokojenie Ja. Levinas pisze, że „Pragnienie pragnie w bycie już szczęśliwym: pragnienie jest nieszczęściem szczęśliwego, potrzebą luksusową”⁵²⁵. Inny nawiedza podmiotowość już ustanowioną jako suwerenna. Zarazem Levinas rezerwuje dla subiektywności możliwość zamknięcia drzwi przed Innym. Zawsze możliwe jest skrycie się wewnątrz domostwa. Przyjęcie Innego zdaje się zależne od suwerennej decyzji podmiotu. Inny nie rozbija więc autonomii podmiotowej w sposób radykalny. Zachowanie owej możliwości zdystansowania się od nawiedzenia Innego skutkuje wspomnianym efektem immunologicznym. Dystansując Innego, podmiot zachowuje w istocie pełnię swoich władz nad Innym.

Owo dystansowanie zdaje się pełnić kluczową funkcję w ramach heterologicznej etyki Levinasa. Inny w „Całości i nieskończoności” winien być zarazem na tyle transcendentny, aby przekroczyć przestrzeń ekonomiczną Ja oraz na tyle swojski by można było pomyśleć absolutnie Innego jako Drugiego człowieka. Radykalna inność Innego zostaje ulokowana w przestrzeni możliwej do przyswojenia przez podmiot. Levinas, pomimo swych prób opuszczenia horyzontu transcendentalnego jest zmuszony reprodukcować transcendentalny sposób myślenia, w imię zabezpieczenia wyróżnionego, pierwotnego statusu relacji etycznej. Ta niejednoznaczność Levinasowskiego wykroczenia poza tradycję ontologiczną będzie tematem analiz Derridy.

3.2.2. Konieczność przemocy. Derridiańska interpretacja „Całości i nieskończoności”

W „Przemocy i metafizyce” Derrida dokonuje dekonstrukcji przeprowadzanego przez Levinasa w „Całości i nieskończoności” rozgraniczenia na pokojową, etyczną relacją z Drugim jako Innym a opresyjnym, ontologicznym zawłaszczaniem zewnątrz. Co istotne, Levinas nie

⁵²⁵ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 57.

tylko utrzymuje, że pokojowa relacja z Innym wyprzedza przyswajająco-ontologiczny sposób odnoszenia się podmiotu do świata. Twierdzi on ponadto, że jego własne dzieło wyraża ową pierwotność w pojęciowości filozoficznej, nie popadając jednak we właściwe tradycji filozoficznej zapoznanie transcendencji Innego. Absolutna transcendencja Innego jest, zdaniem Levinasa, zabezpieczona w jego własnym dyskursie filozoficznym, ponieważ dyskurs ten kierowany jest ku Bliźniemu. Filozofia w oczach Levinasa nie jest już dziełem samopoznania, lecz motywowana jest sprawiedliwością. Jest darem udzielanym Bliźniemu potwierdzającym radykalną asymetrię między Tym Samym a Innym. W „Całości i nieskończoności” Levinas pisze: „Uznać Innego znaczy więc dotrzeć do niego przez świat rzeczy, które posiadam, ale równocześnie, dając, stworzyć poprzez dar wspólnotę i powszechność. Język jest powszechny dlatego, że stanowi przejście od jednostkowości do ogólności, przejście, w którym moje rzeczy ofiaruję innemu”⁵²⁶

Wspomniane przez Levinasa darowanie ustanawiać ma uniwersalność praw w sposób nieekonomiczny. Dar udzielany absolutnie Innemu jest wyzwolony z kalkulacji potrzeby. Jest to powszechność, której znaczenia nie sposób przyswoić. Jej warunkiem jest bowiem absolutna transcendencja Innego, leżąca poza zasięgiem władz podmiotu. Tak rozumiana uniwersalność jest zatem nieodłączna od postawienia podmiotu w stan permanentnego, nieopanowanego i stale rosnącego zakwestionowania. Prezentowana przez Levinasa wykładnia powszechności idzie pod prąd interpretacjom ontologicznym, dla których powszechność oznaczała partycypację rozumnych podmiotów we wspólnym im żywiole poznania. Powszechność oparta o etyczną odpowiedzialność przed Innym nie może być już wsparta na żadnej transcendentalnej podstawie ontologicznej. Nie jest ugruntowana w żadnym metajęzyku obejmującym z góry wszelką dającą się pomyśleć inność⁵²⁷. Transcendencja Innego nie może być zabezpieczeniem jednoznaczności języka filozoficznego. Ogólność, o której pisze Levinas, jest czystą otwartością ku absolutnej zewnętrznosci, której nie może pomieścić żadna zewnętrznosc przestrzenna.

Język „Całości i nieskończoności” zdaje się jednak, wbrew deklaracjom autora, oswajać ową nieoswajalną inność. Konsekwencje radykalnego gestu uprzywilejowania Inności nie są przez Levinasa pomyślane w sposób dostatecznie radykalny. Jak zauważa Derrida, wyrażenie absolutnej niewidzialnej transcendencji dokonuje się w „Całości i nieskończoności” za pomocą

⁵²⁶ Tamże, s. 76.

⁵²⁷ Na ów brak metapoziumu w relacji z transcendencją zwraca uwagę Migasiński (por. J. Migasiński, w *stronę metafizyki*, dz. cyt., s. 296)

metafor optycznych. Levinas jednocześnie zaznacza, że zewnętrzność Innego nie jest rzeczywistością przestrzenną oraz pisze o owej zewnętrzności tak, jak gdyby była ona możliwa do ujęcia przestrzennego. W przytoczonym uprzednio fragmencie pierwszego rozdziału „Całości i nieskończoności” Levinas wyraźnie zaznacza, że metafizyka Innego zmierza „w stronę jakiegoś «tam»”⁵²⁸. Zdaniem Derridy, wspomniane posiłkowanie się metaforą wzroku nie jest jedynie przypadkowym, możliwym do przewyciężenia niedociągnięciem Levinasowskich rozważań. Ponieważ inność Innego zarazem nie jest możliwa do adekwatnego stematyzowania oraz stanowi przedmiot analiz Levinasowskich, autor „Całości i nieskończoności” zmuszony jest pisać o Innym tak, jak gdyby ten przynależał do sfery świata będącego w zasięgu podmiotu, jednocześnie podkreślając jego pozapoznawczy sens. Levinas przekracza wytyczone przez siebie granice poznania w tym samym momencie, w którym je kreśli. Podobnie jak fenomenologia Husserla, Levinasowska etyka w celu wyrażenia ponadświatowego, transcendentnego warunku zrozumiałości winna czerpać z zasobów języka światowego. Levinas podstawia względną transcendencję przestrzenną w miejsce absolutnej, nieuwarunkowanej transcendencji Innego. Jego dyskurs możliwy jest za sprawą pierwotnej, niemożliwej do wymazania substytucji właściwej znakowi. Należy pisać i mówić o Innym w jego partykularnym zawłaszczeniu.

Owa konieczność wypływa z charakteru relacji z Innym. Nieskończona transcendencja Innego wydarza się w relacji ze skończoną, ludzką wolnością. Derrida, za Levinasem zaznacza: „Inny może być tym, czym jest, nieskończenie innym, jedynie w skończoności (mojej i jego)”⁵²⁹. Bez ludzkiej skończoności, absolutna nienegatywna nieskończoność Innego jest nie do pomyślenia. Przerost owej nieskończoności polega na wstrząsie, jaki niesie za sobą relacja sprawiedliwości. Choć Levinas kwestionuje przyswajający paradygmat filozofii transcendentalnej, jego rozważania pozostają zakorzenione w filozofii pokantowskiej, wychodzącej od pytania o skończoność podmiotu⁵³⁰. Levinas nie powraca do niekrytycznej metafizyki. Nie jest dogmatycznym metafizykiem uznającym pozytywną nieskończoność za transcendens ulokowany absolutnie poza doświadczeniem subiektywności. Teraz jednak już

⁵²⁸ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 19

⁵²⁹ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, s. 194.

⁵³⁰ Włodzimierz Lorenc w jednym z artykułów identyfikuje myśl Levinasowską jako powracającą do myślenia o absolicie. Ta tendencja filozofii Levinasowskiej wyrastać ma z dwóch, nieuzgadniających zdaniem autora tendencji fenomenologii Husserlowskiej. Jednej skupionej na skończoności oraz drugiej, otwartej ku transcendencji. (por. W. Lorenc, *Fenomenologia jako filozofia skończoności i jako filozofia absolutu*, *Fenomenologia* 12(2014), s. 59). Levinas bez wątpienia był filozofem radykalizującym wątki transcendencji w fenomenologii. Zawsze jednak owa radykalizacja szła w parze z podkreśleniem radykalnie skończonego charakteru ludzkiej wolności.

nie samoświadomy, obecny dla siebie podmiot jest źródłem poznania, lecz właśnie wydarzenie poddania w wątpliwość władz podmiotu. Owym wydarzeniem jest spotkanie z twarzą. Zasadniczą kwestią dla całej koncepcji Levinasa jest problem, jak pomyśleć ów absolutny, nieskończenie przerastający władze podmiotu transcendens nie powracając ku dawno już zakwestionowanej, niekrytycznej, dogmatycznej metafizyce⁵³¹.

Wedle Derridy, ponieważ nieskończoność Innego wydarza się każdorazowo w relacji z twarzą, Inny musi powierzyć się w spojrzeniu, aby jego transcendencja mogła zostać wyrażona. Etyka heterologiczna oznacza zatem ulokowanie radykalnej, pozapoznawczej inności Innego w kontekście kontaktu z twarzą. Uprzeźrzenie radykalnie nieprzeźrzonej zewnętrżności Innego zarazem otwiera możliwość etyki heterologicznej oraz uniemożliwia jej pomyślenie. Heterologiczny wstrząs poddający podmiot zakwestionowaniu zostaje w rezultacie ograniczony poprzez jego etyczną wykładnię. Etyka wyłożona na sposób heterologiczny dostarcza jednak również wykładni własnej ograniczoności.

Wszelkie przyswojenie inności Innego wedle etyczno-heterologicznych kryteriów oznacza przemoc. Etyka, aby zostać pomyślana, dokonuje już owego przyswojenia czystej heteronomii. W istocie uśmierca ona nieprzewidywalność Innego, podporządkowując ją etycznym imperatywom. Czysta, absolutna transcendencja, wydarzająca się w kontakcie z twarzą i nieskażona przemocą nie jest możliwa do pomyślenia. Derrida zauważa zatem, że rozróżnienia Levinasa mają sens teleologiczny⁵³². Levinas, pozostając dłużnikiem filozofii krytycznej, reprodukuje na gruncie własnej etyki aporie właściwe filozofii transcendentalnej. Zrywając z tradycją filozoficzną, powtarza charakterystyczne dla niej gesty i strategie. Zarówno czysta, przejrzysta dla samej siebie obecność podmiotowości, jak i absolutna transcendencja Innego, są niemożliwe do pomyślenia. Warunek dyskursu Levinasa jest zarazem warunkiem jego niemożliwości.

W konsekwencji filozofia Levinasa wikła się w szereg aporii podobnych do tych właściwych Husserlowskiej fenomenologii. Jeżeli Drugi człowiek myślany jako Inny jest absolutnie transcendentny i niemożliwy do zawłaszczenia, przemoc wobec twarzy jest niemożliwa. Każdy wysiłek zmierzający ku przyswojeniu owej radykalnej transcendencji

⁵³¹ W przytaczanym już eseju o myśli Levinasowskiej Barbara Skarga sugeruje, że Levinas w ostateczności proponuje powrót ku metafizyce przedkrytycznej. Zdaniem autorki świadczy to o utopijnym charakterze refleksji autora „Całości i nieskończoności” (por. B. Skarga, *Emmanuel Levinas: kultura immanencji*, dz. cyt., s.111). W niniejszej rozprawie staram się pokazać, że myśl Levinasowska, zinterpretowana w kluczu dekonstrukcyjnym jest właśnie dogłębnym przemyśleniem i radykalizacją nastawienia krytycznego.

⁵³² J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt., s. 197.

okazywałyby się daremny. Jeżeli zaś do sposobu wydarzania się twarzy przynależy możliwość jej oswojenia w ramach egologicznej świadomości, wówczas przemoc transcendentálna również nie może się wydarzyć. Przystwojenie twarzy jest bowiem warunkiem jej pokojowej afirmacji. Przemoc jest zatem niemożliwa zarówno w przypadku absolutnej, pozytywnej i nieskończonej transcendencji Innego, jak i w przypadku jego transcendencji względnej, dającej się oswoić. Podobnie jak uprzywilejowana przez Husserla idealna, transcendentálna obecność, której warunkiem jest rozpad i poróżnienie czystej tożsamości ze sobą, Levinasowski Inny, aby zostać pomyślany, musi utracić czystość swojej transcendencji.

Na tym jednak nie kończy się aporetyczność konstrukcji Levinasowskiej. Levinas uznaje, że pod względem metafizycznym nieskończoność Innego jest bardziej pierwotna od skończoności ludzkiej. Nieskończoność nie jest wyłącznie negatywna, nie powstaje poprzez zanegowanie skończoności ludzkiej. Przeciwnie, to ludzka skończoność może być pomyślana jedynie począwszy od uprzedniej nieskończoności Innego. Jeżeli jednak Inny jest nieskończony w sensie pozytywnym, pozostaje on poza wszelkim językiem. Język bowiem niesie ze sobą konieczność światowej identyfikacji swojego tematu. Konsekwentne pomyślenie pozytywnej nieskończoności oznaczałoby, że niemożliwy jest żaden etyczny gest wobec Innego. Żaden, wieszczony przez Levinasa, radykalny, etyczny zwrot nie mógłby mieć miejsca⁵³³. Afirmacja jego inności pociągałaby za sobą milczenie⁵³⁴. Jednak, jak wskazywałem, owa pozytywna nieskończoność wydarza się w ramach rozmowy z Drugim człowiekiem. Levinas konsekwentnie dystansuje się od uznania relacji z transcendencją za mistyczne, dokonujące się poza językiem doświadczenie. Milczenie oznaczałoby zatem przemoc, odmowę afirmacji Innego. Mowa jednak, zdaniem Derridy, tematyzuje Innego, sprowadzając go do kontekstu danego świata. Zarówno milczenie, jak i mowa naznaczone mają opresyjną naturę. W konsekwencji rozmowa z Innym opisywana jako relacja etyczna nie może być już dyskursem tematyzującym dany podmiotowości świat.

Ostatecznie mowa bez przemocy, wedle Levinasa, stanowiłaby jakąś mowę pozbawiającą się czasownika *być*, czyli wszelkiego orzekania. Bo to orzekanie stanowi pierwszą przemoc. Skoro czasownik *być* i akt orzekania są presuponowane w każdym innym czasowniku i w każdym rzeczowniku pospolitym, to mowa bez przemocy byłaby w ostateczności jakąś mową czystej

⁵³³ Derrida zaznacza tę kwestię wyraźnie w przytoczonym już tomie „Alterites” (por. J. Derrida, *Alterites*, dz. cyt.)

⁵³⁴ W istocie późny Derrida, rozważający etykę w oparciu o kwestie sekretu, tajemnicy, dochowania wierności transcendencji podkreślał będzie konieczność milczenia, usytuowania się poza językiem. Zdaniem jednak późnego Derridy owo milczenie dokonuje się nie poza językiem, lecz wewnątrz niego.

inwokacji, czystej adoracji, która wymawia jedynie imiona własne, aby przyzywać innego z oddali⁵³⁵

Taka czysta inwokacja nie mogłaby nic dawać Innemu. Byłaby ona pozbawiona znaczenia etycznego. Co więcej, ponieważ tak pojęta rozmowa nie tematyzuje świata, nie może też stanowić warunku filozoficznej powszechności. Etyka Levinasa nie może mieć czysto heterologicznego znaczenia ani nie może być, jak chciał Levinas, filozofią pierwszą, wyprzedzającą wszystkie inne rozważania filozoficzne.

Aby otworzyć możliwość etyki heterologicznej, konieczna jest zdrada etycznego imperatywu afirmacji radykalnej inności Innego. Warunkiem pomyślenia Levinasowskiej etyki jest przemoc, kwestionująca możliwość etyki Innego. Ów aporetyczny charakter Levinasowskiej koncepcji etycznej jest konsekwencją rozpoznawanej przez Levinasa przemocy. Derrida tak opisuje identyfikowaną przez Levinasa przemoc ontologiczno-transcendentalną:

[...] chodzi przecież o jakąś sferę niesprowadzalną do faktyczności, o pewną przemoc początkową, transcendentalną, uprzednią wobec wszelkiego wyboru etycznego, a nawet zakładaną przez etyczną nie-przemoc. Czy ma sens mówienie o przemocy przed-etycznej? Owa transcendentalna „przemoc”, do której tu robimy aluzję, o ile wiąże się z samą fenomenalnością i możliwością języka, byłaby zatem ulokowana u korzeni sensu i logosu, nawet zanim ten ostatni miał się określić w retoryce, psychagogii, demagogii itd.⁵³⁶

Derrida odróżnia przemoc dokonywaną w świecie faktycznym od przemocy ontologicznej. Ta ostatnia nie jest nigdy faktycznie zadawanym gwałtem na Innym. Przynależy do sposobu dania jego inności. Jest ona ponadto przemocą bez ofiary i bez sprawcy, ponieważ nie jest nigdy związana z żadnym faktycznie dokonywanym, konkretnym aktem subiektywności. Jest to zatem przemoc przed przemocą, warunek pomyślenia przemocy i sprawiedliwości. Zanim jednak zbyt pośpiesznie zinterpretuje się rozważania Derridy jako wykazanie prostej niemożności wskazywanej przez Levinasa przemocy⁵³⁷, należy przyjrzeć się gestom autora „Przemocy i metafizyki”. Derrida wykazuje przecież w „Głosie i fenomenie”, że

⁵³⁵ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt., s. 254,

⁵³⁶ Tamże, s. 211

⁵³⁷ Za przykład takiej, w moim przekonaniu zbyt pośpiesznej analizy służyć może interpretacja Norrisa uznająca, że przemoc nie przynależy do oświeceniowego rozumu (por. Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, dz. cyt., s. 74). Interpretacja taka jest konsekwencją uznania, że Derrida „broni” Husserla przed zarzutami Levinasa (Tamże, s. 45). Jak wskazywałem, z pewnością związek między filozofiami Derridy, Levinasa oraz Husserla jest bardziej subtelny i złożony.

żaden język filozoficzny nie ustanawia się w transcendentálnym eterze niezaleźnym od świata faktyczno-empirycznego. Nierozstrzygalność stanowiąca o moźliwości pomyślenia podstawy poznania oznacza właśnie konieczność ustanowienia powszechności w ramach światowego, partykularnego języka. Niesprowadzalna do faktyczności przemoc, o której wspomina Derrida w przytoczonym fragmencie „Całości i nieskończoności”, nie jest zatem absolutnie niezaleźna od świata empirycznego. Jest ona niesprowadzalna do faktyczności ze względu na jej różnicujące się znaczenie. Owo wewnętrzne zróżnicowanie uniemożliwia jej prostą identyfikację i ulokowanie w ramach konkretnego wydarzenia empirycznego. Poróżnienie jest wplecione w świat empiryczny jako konieczna, partykularna iteracja porządku uniwersalnego. Przemoc ontologiczna to zatem przemoc językowa, podobnie jak znak rozpoczynająca się od własnego powtórzenia, ponownej apropiacji własnej tożsamości.

Wspomniana przez Derridę przemoc początkowa byłaby zarazem dyskretna, zawsze moźliwa do przeoczenia, zapoznania, czy zanegowania. Derrida, podejmując temat przemocy wielokrotnie zaznacza, że ontologiczno-transcendentálna przemoc ma fundujące poznanie znaczenie. Taki rodzaj przemocy moźe być zawsze z powodzeniem zakamuflowany jako rzekomo neutralny i przejrzysty sposób wykładania świata oraz innych podmiotów. Przemoc jest nieusprawiedliwionym rozciągnięciem swoich władz na zewnątrz, nieuprawnionym rzutowaniem tego, co własne na obce. Jest przekroczeniem granic własnej skończoności. Derrida w swoich wczesnych tekstach podkreślał, że właśnie taki gest funduje zachodnią tradycję myślową. Metafizyka obecności jest rodzajem dyskretnej władzy opresji przedstawiającej partykularyzm kultury europejskiej za uniwersalny wzorzec. Przemoc transcendentálna preparuje więc inność Innego tak, aby z góry usprawiedliwić każdy gest jego zawłaszczenia jako jedyny moźliwy sposób afirmacji owej inności⁵³⁸. Każdy konkretny akt przemocy moźna wówczas usprawiedliwić jako prostą aplikację przejrzystego, uniwersalnego porządku. Wówczas prezentuje się on jako jedynie światowe powtórzenie ponadpartykularnego prawa.

Zarazem jednak rozpoznanie własnego, przemocowego charakteru języka filozoficznego, moźliwe jest na podstawie jego roszczeń do uniwersalności. Jedynie wówczas rozpoznać moźna przemoc jako nieuprawomocnioną i partykularną. Jeżeli więc, jak chce

⁵³⁸ w kwestii problemu przemocy transcendentálnej por. zwłaszcza artykuł Lawlora (por. L. Lawlor, *The Flipside of Violence, or Beyond the Thought of Good Enough*, [w:] red.Z. Direk, L. Lawlor, *Companion to Derrida*, Wiley Blackwell, Chichester 2014, s. 565-580). Lawlor dogłębnie omawiając kwestie przemocy u Derridy odróżnia przemoc empiryczną od transcendentálnej. Choć odróżnienie to zdaje się prawomocne, autor pomija empiryczno-transcendentálny charakter dekonstrukcji nie dostrzegając faktu, że dla Derridy warunkiem pomyślenia pola transcendentálnego zawsze jest odniesienie ku jednostkowości.

Levinas, krytyczna podejrzliwość wobec spontanicznej wolności. Ja jest nieodłączna od poznania i powszechności, sama władza uniwersalizacji jest nierozłącznym, nierozstrzygalnym splotem przemocy i pokojowego uszanowania Innego w jego inności. Ów splot wydarza się konkretnie jako związek ontologiczno-epistemologicznych analiz Husserla z etyczną filozofią Levinasa. Obie te filozofie, na gruncie rozróżnień Levinasowskich są zatem jednocześnie, w tym samym momencie przemocą i nie-przemocą.

Aby zbadać możliwość owej ontologicznej przemocy, należy przybliżyć Levinasowską wykładnię fenomenologii transcendentalnej Husserla. Zdaniem Levinasa filozofia Husserla kontynuuje zachodni paradygmat metafizyczno-ontologiczny oparty o adekwatność myślenia i tego, co myślane skutkujący redukcją inności do imperialnej subiektywności. Derrida zaznacza jednak, że fenomenologiczna idea horyzontu pociąga za sobą strukturalną nieadekwatność intencji oraz intendowanej treści. Autor „Głosu i fenomenu” zaznacza: „Któż bardziej uparczywie od Husserla związany był z demonstrowaniem, że widzenie to od początku i z istoty nieadekwatność wewnętrzności wobec zewnętrzności? Że percepcja rzeczy transcendującej i rozciągłej jest z istoty i na zawsze niespełniona?”⁵³⁹

Idea horyzontu konstytucji oznacza otwartość na jednostkowość i szacunek wobec zewnętrza. Taka interpretacja zakorzeniona jest oczywiście w znanej z „Głosu i fenomenu” wykładni fenomenologii Husserlowskiej zgodnie, z którą problematyka horyzontów oraz idei w sensie Kantowskim nie może być już podporządkowana metafizyce obecności. Derrida pisze o tym wprost: „To, że tematy nieobecności (temporalizacji oraz inności) miałyby być sprzeczne z tym, co czyni z fenomenologii jakąś metafizykę obecności, że bez ustanku ją *dręczą*, wydaje się nam zresztą niepodważalne, i akcentujemy to gdzie indziej”⁵⁴⁰

Cel analiz Derridy i Levinasa zdaje się wspólny. Obu myślicielom idzie o przełamanie totalizującego i homogenizującego paradygmatu metafizyki obecności. Drogi prowadzące ku owemu celowi są jednak odmienne. O ile Levinas, przynajmniej w głównych swoich dziełach⁵⁴¹, ostro odgranicza własne rozważania od fenomenologii transcendentalnej, uznając

⁵³⁹ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt., s. 203.

⁵⁴⁰ Tamże, s. 205.

⁵⁴¹ Nieco inną perspektywę przedstawiają eseje Levinasa zamieszczone głównie w tomie „Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem”. Tam Levinas wprost wyprowadza etykę Innego z transcendentalno-fenomenologicznego sposobu myślenia. Jako przykład posłużyć mogą fragmenty eseju „Ruina przedstawienia” gdzie Levinas pisze: „Można poszukiwać w etyce warunku prawdy. [...] w fenomenologii, gdzie aktywność totalizującego i totalitarnego przedstawienia jest już przekroczona w jego własnej intencji, gdzie przedstawienie zostało już umieszczone w horyzontach, których w pewnym sensie nie chciało, ale bez których nie może się obejść – możliwa *Sinngebung* etyczna, to znaczy z istoty uwzględniająca innego. U samego Husserla, w konstytucji intersubiektywności, przedsięwzięciu wychodzącym od aktów obiektywizujących, budzą się nieoczekiwane

tę ostatnią za dyscyplinę opartą o przemoc wobec Innego, Derrida rozsądza teorię Husserlowską od środka, przesuwając zewnątrz, o którym opowiada Levinas, ku wnętrzu fenomenologii. Wspomniane przesunięcie skutkuje uznaniem założycielskiej, ontologiczno-transcendentalnej przemocy za nieodłączny aspekt relacji z Innym. Zdaniem Derridy, filozofia Levinasowska jest opresyjnym przywłaszczeniem Innego.

Ów opresyjny charakter Levinasowskich rozstrzygnięć daje o sobie znać w przypadku problematyki konstytucji *alter ego*. Derrida zwraca uwagę, że Husserl dołożył wszelkich starań, aby odróżnić konstytucję innej monady we mnie od konstytucji rzeczy. Podkreślał on przecież nieźródłowość prezentacji Innego. Bliźni nie staje się moją częścią, nie przynależy do mnie. Nie można mówić tu o imperializmie ego zawłaszczającego każdą zewnętrzną. Husserlowska piąta „Medytacja” może być uznana za demonstrację sposobu konstytucji innego jako Innego we mnie. Konstytucja ta od początku szanuje inność Innego. Derrida tak komentuje rozważania Husserla:

Chodzi mu o opisanie, jak inny *jako inny*, w swej niesprowadzalnej inności, przedstawia się mnie. Przedstawia się mnie, jak zobaczymy dalej, jako pierwotna nieobecność. To właśnie inny jako inny stanowi fenomen *ego*: fenomen pewnej nie-fenomenalności, niesprowadzalny do ego jako *ego* w ogóle (*eidōs ego*)⁵⁴²

Husserl, zdaniem Derridy, podkreślał wyraźnie niemożność tematykacji Innego. Przeżycia Innego nigdy nie są dane źródłowo. Derrida, przywołując piątą „Medytację kartezyjską” podkreśla za Husserlem, że Inny człowiek może być dany ego jedynie za pośrednictwem ciała. Aprezentacja jest własnością wszelkiego spostrzeżenia, oznacza ona szacunek dla zewnętrznosci świata transcendentnego. O ile jednak rzeczy w świecie są antycypowane w taki sposób, że możliwe jest wypełnienie horyzontu antycypacji źródłowym przeżyciem, w konstytucji Innego we mnie jest to absolutnie niemożliwe.

relacje społeczne, niesprowadzalne do obiektywizującej konstytucji, która zamierzała je ukolysać w swoim rytmie” (E. Levinas, *Ruina przedstawienia*, [w:] tenże, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, dz. cyt., s. 141). Szczegółowa analiza strategii interpretacyjnej Levinasa przekracza ramy niniejszej pracy. Warto zaznaczyć jednak, że różnica między stanowiskiem Levinasa znanym z jego esejów o fenomenologii a tym właściwym chociażby „Całości i nieskończoności” może być postrzegana jako różnica w użyciu hiperboli. O ile eseje Levinasa hiperbolizują rozstrzygnięcia fenomenologii, tak aby te świadczyły o konieczności pomyślenia innej niż ontologiczna filozofia Innego, główne dzieła Levinasa skupiają się przede wszystkim na zarysowaniu kontrastu między rozstrzygnięciami Levinasa a starą, ontologiczno-transcendentalną filozofią. Do zagadnienia tego będę jeszcze zresztą powracał pisząc o późnym dziele Levinasa, „Inaczej niż być lub ponad istotą”.

⁵⁴² J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt., s. 207.

Trzeba pomyśleć łącznie system tych dwóch inności, jedna wpisana w drugą. Inność bliźniego jest zatem nieusuwalna ze względu na jakąś nieokreśloność do potęgi drugiej. Obcy jest nieskończenie inny, gdyż z istoty żadne mnożenie profili nie może oddać mi subiektywnej twarzy jego przeżycia, *od jego strony*, tak jak on je przeżywa. Nigdy owo przeżycie nie będzie mi dane w oryginale jak wszystko, co jest *mir eigenes*, co jest mi *właściwe*⁵⁴³

W tym miejscu odnaleźć można oś sporu między Levinasem a Husserlem. Zdaniem obu wspomnianych myślicieli cielesność Innego nie jest cielesnością obiektu istniejącego w świecie, biernego wobec Ja. Poprzez ciało Inny wskazuje na swoje przeżycia, które we własnej osobie nie mogą się ukazać. Jest ono cielesnością wymykającą się umiejscowieniu, usytuowaniu w scenie przestrzennej, rozrywającą ową scenę, tak, że nie sposób już umieścić Innego ani na zewnątrz, ani wewnątrz świata własnego Ja. Inny nie posiada ciała jako czegoś, co można po prostu porzucić. Ciało Innego jest nim samym. Dla Husserla ucieleśnienie Innego oznacza, że jego transcendencja możliwa jest do pomyślenia jedynie począwszy od mojej własnej sfery egologicznej. Jest to konieczność ontologiczna rozpoznana dzięki redukcyjnym procedurom fenomenologii transcendentalnej. Nie może być mowy o żadnej transcendentalnej przemocy, ponieważ każda relacja z Innym musi odnosić się do ego. Przemoc bez swojego przeciwieństwa, tj. relacji pokojowej jest zaś nonsensem.

Levinas dostrzega ów cielesny sens Drugiego. Jednak cielesność ta, jego zdaniem, jednak niesie ze sobą nadmiar, który zapoznaje filozofia transcendentalna. Ponieważ ciało Bliźniego ulokowane jest w świecie jako byt, nad którym podmiot nie ma władzy, należy je myśleć począwszy od zakwestionowania władzy podmiotu. Ciało Drugiego człowieka można potraktować jako rzecz w świecie, choć to właśnie owo ciało kwestionuje moje roszczenia do posiadania świata. Z tej ambiwalentnej sytuacji wyrasta przecież podkreślany przez Levinasa zakaz zabójstwa Innego. Zawsze istnieje możliwość potraktowania Innego jak gdyby stanowił on własność Ja. Redukcja transcendentalna już w punkcie wyjścia orientuje wszelką inność wokół świata własnego podmiotowi. Dla Levinasa taka perspektywa z góry określa Innego jako wtórnego wobec ego.

Levinas w „Całości i nieskończoności” nie wypracowuje jednak jeszcze właściwego modelu teoretycznego, za pomocą którego możliwe jest pomyślenie wspomnianego przez Derridę „fenomenu nie-fenomenalności”⁵⁴⁴. Inny musi jednocześnie dawać się poznać oraz wymykać się władzy obecności. Wymykanie to stanowić winno zarazem o możliwości

⁵⁴³ Tamże, s. 210.

⁵⁴⁴ Tamże, s. 207.

wszelkiego języka jako skierowanego ku transcendencji Bliźniego. Późniejsze rozważania Levinasa, w których posługuje się on pojęciem śladu, pozwolą wskazać na owo otwarcie zjawiskowości. Już jednak „Całość i nieskończoność” pozwala określić charakter dyskursu przekraczającego swoje obecnościowe ramy. Paradoksalnie to nieprawomocność „Całości i nieskończoności” dostarcza wskazówek co do możliwości etyki heterologicznej.

Odrzucając procedury redukcji transcendentalnej jako zawłaszczające twarz Innego, Levinas nie jest zdolny usprawiedliwić języka własnej analizy filozoficznej.

Levinas *faktycznie* mówi o nieskończeniu innym, lecz odrzucając możliwość rozpoznania w nim jakiegś intencjonalnej modyfikacji ego – byłby to dlań akt totalitaryzmu i przemocy – pozbawia się samej podstawy oraz możliwości własnego języka. Co uprawnia do mówienia o „nieskończeniu innym”, jeśli nie objawia się ona jako taki w strefie zwanej przezeń tym samym, która stanowi neutralny poziom opisu fenomenologicznego?⁵⁴⁵

W konsekwencji, wbrew rozstrzygnięciom Levinasa, Derrida uznaje, że niemożliwe jest pomyślenie absolutnie pokojowej, niezależnej od struktur transcendentalno-ontologicznych relacji z Innym⁵⁴⁶. Levinas, wbrew *explicite* wyrażanym przez siebie tezom, winien posługiwać się homogenizującym językiem tradycji.

Wystarczy, by sens etyczny został *pomyślany*, aby Husserl miał rację. Nie tylko definicje nominalne, lecz – przed nimi – istotne możliwości kierujące pojęciami są już presuponowane, kiedy się mówi o etyce, o transcendencji, nieskończoności itd. Wyrażenia te powinny mieć sens dla jakiegś konkretnej świadomości w ogóle, bez czego nie byłby możliwy żaden dyskurs, żadna myśl⁵⁴⁷

Derrida wykazuje sprzeczność performatywną Levinasowskich rozważań. Levinas czyni dokładnie to czemu *expilite* zaprzecza. Powtarza „Tysiącokroć wykazywane błędne koło sceptycyzmu, historycyzmu, psychologizmu, relatywizmu itd.”⁵⁴⁸. Refutacja sceptycyzmu możliwa jest jednak w oparciu o nieporóżnioną podstawę transcendentalną. Ta jednak, jak wykazywał Derrida w „Głosie i fenomenie”, ustanawiana jest *ex post*, w sposób reaktywny, jako odpowiedź na niezapowiedzianą inność. O ile „Głos i fenomen” uznać można za wykazanie otwartości dyskursu logocentrycznego, o tyle „Przemoc i metafizyka” pokazuje

⁵⁴⁵ Tamże, s. 211.

⁵⁴⁶ Na fakt, że zdaniem Derridy filozofia winna zakładać fenomenologię transcendentalną wyraźnie zwraca uwagę między innymi Włodzimierz Lorenc (por. W. Lorenc, *Hegel i Derrida*, dz. cyt., 191)

⁵⁴⁷ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt., s. 205.

⁵⁴⁸ Tamże, s. 260.

wyraźnie, że nie ma prostej drogi wyjścia poza zawsze nieadekwatne przyswojenie inności. Filozofia Levinasa poddaje się dekonstrukcji w równym stopniu co Husserlowska fenomenologia. „Przemoc i metafizyka” dostarcza również odpowiedzi na pytanie o motyw niemożności wykroczenia poza przyswajający paradygmat filozofii. Znaczenie relacji z absolutną innością uniemożliwia jej wysłowienie w ramach skończonych władz subiektywności. Inny musi być zatem włączony w ekonomiczny obieg subiektywności. Jest to warunek sprawiedliwości. Tematyzacja i przyswojenie absolutnej transcendencji Innego jest zarazem przemocą i nie-przemocą⁵⁴⁹. Odpowiedzialność za Innego jest już przemocą, ponieważ subiektywność odpowiadając Innemu, zawsze go przyswaja. Apropriaacja ta jest jednocześnie nie-przemocą, ponieważ właśnie ów ekonomiczny moment pozwala na uszanowanie wyjątkowości i jednostkowości Innego. Należy kalkulować, szacować i przyswajać Innego właśnie ze względu na jego nieobliczalność.

Ponieważ myślenie jest już od początku nieuprawomocnioną władzą apropiacji, fakt, że nie można *pomyśleć* absolutnej transcendencji Innego, nie przekreśla jeszcze wydarzenia owej Inności. Ta konieczność przemocy była poniekąd już przewidziana w dyskursie Levinasowskim, kiedy ten pisał o trzecim. Ponieważ relacja z Bliźnim wydarza się zawsze w porządku publicznym, należy przyswajać i kalkulować inność. Levinas, wykładając relację z Drugim, postępuje jednak tak, jak gdyby możliwe było odseparowanie spotkania z twarzą w formie czystej, pokojowej relacji we dwójkę. Podziela on transcendentalne roszczenie identyfikacji źródła poznania, nawet jeżeli źródło to lokuje się poza sferą autonomicznej subiektywności. Derrida uznaje zaś, że twarz musi mieć od początku charakter repetycyjny. Zawsze jest więc twarzą więcej niż jednego Innego. Lokuje się jednocześnie wewnątrz władz subiektywności, jako przyswojona, należąca do świata, oraz poza nimi jako radykalnie transcendentna. Filozofia Levinasowska starając się zarazem ulokować na zewnątrz ontologiczno-transcendentalnego sposobu myślenia oraz powtarzając jego własne gesty, wskazuje, że owo myślenie od samego początku nie było czysto suwerennym poszukiwaniem nieporóżnionej podstawy. Derrida pisze: „Nic nie może więc równie głęboko *oddziaływać* na grecki *logos* — na filozofię — jak owo wtargnięcie całkowicie innego, nic nie może w tym stopniu obudzić jego czujności na własne źródła, jak i na własną doczesność, na swe inne”⁵⁵⁰.

Z chwilą, gdy *logos* nie może uprawomocnić się na podstawie obecnego podmiotu, transcendentalna odpowiedź na stanowisko sceptyczno-empiryczne nie prowadzi ku

⁵⁴⁹ Tamże, s. 216-217.

⁵⁵⁰ Tamże, s. 262.

odrzuconiu tego ostatniego, lecz stanowi o możliwości otwarcia na inność Innego. Tak wyłożony język filozoficzny skazany jest na nieprzezwycięzalny niedostatek. Jedynie afirmując owo niespełnienie, stale wywłaszczając własne zasoby, możliwe jest otwarcie na Innego. Performatywna sprzeczność jest więc charakterem wszelkiego działania otwartego ku Innemu. Tak pojęta heterologia, przychodząca spoza horyzontu przyswojenia, „przebudza logos ku jego własnym źródłom”. Wierność wobec tradycji filozoficznej oznacza, paradoksalnie zdradę tejże tradycji.

Ambiwalencja dyskursu Derridy pozwala na nowo postawić pytanie o śmierć filozofii oraz empiryczno-transcendentalne znaczenie dekonstrukcji. Z jednej strony niemożliwa do opanowania heterogeniczność uśmierca filozofię, sprawia, że jej zadanie przyswojenia danego świata nie jest możliwe do zrealizowania. Empiryzm oznacza, że filozoficzny rozum nie jest w stanie sam siebie objąć i opanować, oznacza permanentny kryzys ludzkiego ducha. Z drugiej strony, to ów niedostatek pobudza filozoficzny język, stanowi zewnętrzny w stosunku do homogenizującej racjonalizacji początek filozofii. Ta widmowa śmierć filozofii jest konsekwencją jej opresyjności.

Derrida doprowadza zarówno dyskurs Husserla, jak i Levinasa do nierozstrzygalności, tj. do miejsca, w którym niemożliwa jest już pewność co do właściwego sposobu przyjęcia Innego. Jeżeli konieczność przyswojenia jest nieunikniona, należy jeszcze zapytać, czy jest to konieczność etyczna, czy ontologiczna. Czy zatem to ontologię należy myśleć począwszy od etycznego przyjęcia Innego, czy przyjęcie Innego począwszy od własnych władz podmiotu? Jak więc należy opisać ową fenomenalność znikania? Czy opisywać ją począwszy od władzy obecności, wskazując jak możliwe jest pomyślenie wewnątrz sfery własnego Ja inności Innego, czy rozpoczynać od nieobecności Innego, wobec której obecność jawi się jako moment intrygi nieskończonego? w pierwszym przypadku dyskurs opowiadający o Innym winien uzasadniać własną możliwość odniesienia do transcendencji, w drugiej przeciwnie, powinien pozbywać się owej możliwości, stale nadużywać języka pokazując, że całkowite usprawiedliwienie przed Innym nie jest możliwe. Derrida w „Przemocy i metafizyce” zdaje się skłaniać ku drugiej z zaznaczonych możliwości. Filozofia Levinasa stanowi w jego oczach bardziej radykalną afirmację inności Innego niż fenomenologia, właśnie ze względu na fakt, że jest ona dyskursem nieusprawiedliwionym. Jako taka stanowi bardziej radykalną afirmację inności niż fenomenologia. Derrida, pokazując, w jaki sposób fenomenologia Husserla jest odporna na zarzuty Levinasa, dodaje: „Metafizyka Levinasa w pewnym sensie – jak przynajmniej staraliśmy się pokazać – presuponuje fenomenologię transcendentalną, którą pragnie

zakwestionować. A jednak uprawnienie do owego kwestionowania nie wydaje się nam przez to mniej radykalne”.⁵⁵¹

Ponieważ fenomenologia Husserłowska nie podporządkowuje się absolutnie metafizyce, należy wymyślić nowy język, który nie cofa się przed nieprawomocnością własnych rozstrzygnięć, który dokonuje skoku poza ściśle filozoficzne antycypacje podstawy. Ów radykalnie krytyczny sens filozofii Levinasowskiej, stanowi, wedle Derridy, jej najbardziej żywy aspekt. Uznając, że Inny musi dać się zawłaszczyć w skończoności, nie odpowiada się jeszcze na pytanie o to, dlaczego skończoność musi być koniecznym punktem wyjścia. Nie wyjaśnia się kwestii sprawiedliwości dokonywanego przez subiektywność zawłaszczania, nawet jeżeli jest ono nieuniknione. Fenomenologia nie może odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ, jako badanie krytyczne, zakłada ona waloryzację przyswajających władz podmiotu. Filozofia Levinasowska natomiast, podkreślając moralne zakwestionowane wolności subiektywności we wstydzie przed Innym, ma ultrakrytyczne znaczenie.

Ponieważ Levinas uznaje radykalną transcendencję za warunek tożsamości podmiotu, jego własny dyskurs nie może już identyfikować trwałej, niezmiennej podstawy poznania. Nieprawomocność jest jego wymogiem. Derrida zauważa, że:

Czyniąc ze stosunku do nieskończonego innego źródło mowy, sensu i różnicy, bez odniesienia do tego samego, Levinas decyduje się więc na niewierność wobec swego zamysłu we własnym dyskursie filozoficznym. Bo ten ostatni jest zrozumiały i pouczający tylko wtedy, gdy z góry dopuści do obiegu to samo i bycie⁵⁵²

Etyka heterologiczna powinna na gruncie swych własnych kryteriów, pozostawać dyscypliną nieusprawiedliwioną, stale zagrożoną możliwością przemocy wobec Bliźniego. W ten sposób przekracza ona swoje własne, tożsamościowe granice, nie mogąc raz na zawsze utwierdzić w sposób niepowątpiewalny swojej otwartości ku Innemu. Nieodłączna od możliwości etyki heterologicznej, transcendentalna przemoc jest zatem oznaką jej nadmiarowego charakteru. Jako kierowana absolutną innością Innego, powinna ona „myśleć więcej, niż myśli”⁵⁵³. Ten ostatni passus z „Całości i nieskończoności” sparafrazować można na podstawie odczytań Derridy jako konieczność kwestionowania więcej, niż jest możliwe do zakwestionowania.

⁵⁵¹ Tamże, s. 225.

⁵⁵² Tamże, s. 260.

⁵⁵³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 56.

Myśl Levinasa jest więc, w oczach Derridy, filozofią bardziej krytyczną niż transcendentalizm. Levinas korzysta zarazem z pokantowskiej filozofii krytycznej. Podejmuje on temat możliwości relacji z Innym poczynając od skończoności subiektywności, bada związek między przyswajającą racjonalnością a jej radykalnym zewnętrzem. Wzmacnia on zarazem krytyczność filozofii, doprowadzając język filozoficzny do momentu, w którym nie może on już się uprawomocnić. Moment krytyki nie jest już możliwy do przewyciężenia, ponieważ subiektywność jest od początku postawiona pod znakiem zapytania.

Performatywna sprzeczność, o jaką Derrida za transcendentalistami oskarża Levinasowską etykę, stanowi o sensie podmiotowości w jej zakwestionowaniu przez Innego. Levinas, określając aktywność poznawczą jako językową, język zaś jako wystawienie na Innego, uznaje już performatywność języka ontologii. Odtąd ontologia jest przestrzenią ustanowioną dzięki etycznemu gestowi darowania świata Innemu. Zarazem jednak podmiotowość nie może być nigdy suwerennym początkiem i końcem własnej aktywności poznawczej. Winna ona poddawać w wątpliwość własną aktywność.

Moralne zakwestionowanie subiektywności jest na tyle silne, że kwestionuje się tutaj również możliwość wyrażenia owego zakwestionowania. „Przemoc i metafizyka” może być uznana za tekst, który wskazuje na pierwszeństwo usprawiedliwienia przed uzasadnieniem. Spośród dwóch, wskazywanych heterogenicznych znaczeń słowa *justifier* to właśnie usprawiedliwienie uzyskuje przewodnie znaczenie. Zarazem jednak Derrida pokazuje wyraźnie, że wspomniane porządki muszą pozostawać względem siebie radykalnie różne.

Afirmacja owej ultrakrytyczności musi sama kwestionować możliwość tematykacji Innego. Dlatego też Derridiańskiego odczytania „Całości i nieskończoności” nie sposób traktować jako próby unieważnienia rozstrzygnięć Levinasa. Derrida dokonuje tutaj podwójnego gestu. Po pierwsze kwestionuje on rozstrzygnięcia Levinasa co do możliwości wyrażenia w dyskursie filozoficznym absolutnej transcendencji twarzy. Zakwestionowanie to wzmacnia jednak ultrakrytyczny charakter filozofii Levinasowskiej. To zatem niemożność usprawiedliwienia skończoności, a nie ta czy inna wykładnia twarzy, świadczy o wyjątkowym, przekraczającym ontologię statusie etyki Levinasowskiej. Wspomniana przez Derridę zdarzająca się niemożliwość jest wydarzeniem relacji z absolutną, nieuwarunkowaną innością Innego. Należy więc zarazem poza transcendentalnym paradygmatem oraz wewnątrz niego, uznać niemożliwego Innego za warunek zrozumiałości oraz początek refleksyjnie zorientowanej ku sobie subiektywności. Etyka jest praktyką ambiwalencji, zawsze porusza się

na marginesie języka filozoficznego wykorzystując jego zasoby przeciw niemu samemu⁵⁵⁴. Derrida pisze: „Dyskurs, skoro jest od samego początku przemocą, nic innego zatem nie może, jak tylko *dokonać przemocy na sobie*, zanegować siebie, żeby siebie potwierdzić, wydać wojnę wojnie, która go ustanawia, nie *mogąc* nigdy – jako dyskurs – przywłaszczyć sobie owej negatywności”⁵⁵⁵

Omawiana uprzednio performatywna sprzeczność jest teraz wykładana jako walka języka z jego własną opresyjną, homogenizującą aktywnością. Otwierając własny dyskurs na Innego, nie można pozwolić, aby język zakrzepł w raz ustanowionej pojęciowości. Jest to warunek filozoficznego uniwersalizmu. Radykalna inność już zawsze uprzednio motywowała dyskurs filozoficzny. Idzie teraz o to, aby go każdorazowo na nowo otwierać. Odczytanie „Całości i nieskończoności” dostarcza wykładni dekonstrukcji. Należy dekonstruować język, używać go przeciw niemu samemu, destabilizować z pozoru stabilne dychotomie, aby odpowiedzieć na niezapowiedzianą inność Innego. Sprawiedliwość jest niedekonstruowalnym ruchem dekonstrukcji. Z tej perspektywy zrozumiąle stają się słowa późnego Derridy z „Widm Marksa”:

Konieczne rozspojenie, uniemożliwiający totalizację warunek sprawiedliwości, jest również rozspojeniem tego, co obecne – a w konsekwencji jest samym warunkiem tego, co obecne. W tym właśnie rozspojeniu będzie się zawsze zapowiadać i zaczynać dekonstrukcja jako myśl daru i niedającej się zdekonstruować sprawiedliwości. Niewątpliwie sprawiedliwość stanowi niedekonstruowalny warunek dekonstrukcji, ale jest to warunek, który sam znajduje się w *procesie dekonstrukcji* i pozostaje – musi pozostawać, gdyż właśnie na tym polega tu nakaz – w rozspojeniu *Un-Fug*. Bez tego dekonstrukcja kończy swoje działanie i spoczywa, z czystym sumieniem, w poczuciu spełnionego obowiązku, tracąc szansę związaną z przyszłością, obietnicą lub wezwaniem, a także z pragnieniem (to znaczy swą „własną” możliwością), z tym pustym

⁵⁵⁴ Przywołane tutaj wyrażenie „praktyka ambiwalencji” odnosi się do eseju Jacquesa Rollanda, jednego z najbardziej znanych uczniów Emmanuela Levinasa, który pisał o „Logice ambiwalencji” w myśli Levinasowskiej (por. J. Rolland, *Une logique de l'ambiguïté*, [w:], E. Levinas, G. Petitdemange, J. Rolland, *Autrement que savoir*, Osiris, Paris 1987, s. 35-53) Podczas umieszczonej w tomie dyskusji z udziałem Emmanuela Levinasa jeden z dyskutantów zwrócił uwagę, że zamiast o tytułowej „logice ambiwalencji” należałoby mówić raczej o „praktyce ambiwalencji” (Tamże, s. 58). Warto zauważyć, że tak rozumiana, ambiwalentna pozycja Innego w architektonice języka Levinasa zmusza go do nieustannego radykalizowania własnej filozofii. Levinas po napisaniu „Całości i nieskończoności”, między innymi pod wpływem interpretacji jego dzieła znanej z „Przemocy i metafizyki” zakwestionował tę pracę jako wciąż zbyt ontologiczna. Najbardziej dojrzała z prac Levinasa, „Inaczej niż być lub ponad istotą” przedstawia już relację z Innym jako rozgrywającą się absolutnie poza autonomią podmiotu.

⁵⁵⁵ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt., s. 219.

mesjanizmem (bez określonej treści i bez dającego się zidentyfikować mesjasza) [...] nadejściem innego, absolutną i nieprzewidywalną jednostkowością tego, kto przybywa *jako sprawiedliwość*.⁵⁵⁶

Interioryzacja Levinasowskiej etyki odpowiedzialności za Innego pozwala Derridzie określić charakter samego ruchu dekonstrukcji. Derrida w „Przemocy i metafizyce”⁵⁵⁷ zapowiada swoje późniejsze, wyraźnie już etyczne rozważania. Wspomniany przez Derridę niedekonstruowalny warunek dekonstrukcji nie jest już jej podstawą. Stale motywuje on język filozoficzny do walki z własną, homogenizującą i opresyjną aktywnością. Owa walka niesie ze sobą mesjańską obietnicę przyszłości. Jedynie kwestionując własny język filozoficzny, można otworzyć go na jednostkowego i niezapowiedzianego Innego. Derrida, a w przeciwieństwie do Levinasa uznaje jednak, że etyka heterologiczna, winna być myślana począwszy od pisma⁵⁵⁸. Ponieważ przyjęcie Innego jako Innego wydarza się od początku w dyskursie kierowanym ku nieobecnemu, właściwym żywiołem heterologiczno-etycznej otwartości nie jest już żywa mowa wypływająca z relacji z twarzą Bliźniego, ale pismo każdorazowo poddające się redefinicji. Pismo ustanawia etyczną, nieekonomiczną powszechność. Rozumiane na podstawie etycznego imperatywu otwartości ku Innemu niesie ono za sobą stałą możliwość nadmiaru darowania Innemu poza intencjami podmiotu.

Z perspektywy owej nadmiarowości daru pisma pomyśleć można również związek między pismami Levinasa i Derridy. Derrida, kwestionując zasadnicze rozstrzygnięcia Levinasowskiej filozofii, podbudza jego własną filozofię ku jej heterologicznemu znaczeniu. „Przemoc i metafizyka” stanowi zatem wezwanie ku bardziej radykalnej, niecofającej się przed aporią, otwartości na inność Innego. Derrida wyzwala heterologiczność etyki Levinasa. Wedle kategorii własnych Levinasowskiej etyce, dokonywane przez Derridę zakwestionowanie stanowiska Levinasa jest etycznym, niemożliwym do zatrzymania zakwestionowaniem tego, co w „Całości i nieskończoności” pozostaje zbyt ontologiczne i opresyjne. Ponieważ „Przemoc i metafizyka” kontestuje możliwość etyki heterologicznej, jest ona tekstem etycznym. Późniejsze stanowisko Levinasa, zredefiniowane między innymi w odpowiedzi na tekst Derridy, stanowi afirmację owego daru. Jednocześnie dekonstrukcja zakorzeniona w idiomie Levinasowskim może określić się jako ruch sprawiedliwości. Dzieło Levinasa jest więc darem udzielanym dekonstrukcji, pozwalającym pomyśleć całościową i wymykającą się ontologii wykładnię dekonstrukcji. Własna tożsamość stanowisk Derridy i Levinasa jest darowana

⁵⁵⁶ J. Derrida, *Widma Marksa*, dz. cyt., s. 58.

⁵⁵⁷ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt., s. 188.

⁵⁵⁸ Tamże, s. 173.

udzielona przez zewnętrzny dyskurs. Wykładnia własna Derridzie czy Levinasowi jest już wykładnią innego, innej filozofii. Aby określić wykładnię ruchu dekonstrukcji, należy przyrzeć się wydarzającej się w odpowiedzi na „Przemoc i metafizykę” dekonstrukcji samego dyskursu Levinasowskiego.

3.3. Późna myśl Levinasa: ku etyce heterologicznej

W tekstach wydanych po publikacji „Całości i nieskończoności” Levinas wyraźnie radykalizuje swoją myśl, wypracowując inny niż fenomenologiczny model dostępu do twarzy Bliźniego. Radykalizacja ta zmierza ku podkreśleniu heterologicznej natury etyki odpowiedzialności za Bliźniego. Najdojrzalszym świadectwem owej radykalizacji jest „Inaczej niż być lub ponad istotą”. W dziele tym Levinas uwewnętrznia w swojej filozofii motywy dekonstrukcyjne. Uwewnętrznienie to rozgrywa się w dwóch wymiarach.

Po pierwsze, Levinas podziela rozstrzygnięcia dekonstrukcji zarówno co do wykładni filozofii transcendentalnej, jak i w kwestii możliwości wyrażenia inności Innego w dyskursie filozoficznym. Dyskurs filozoficzny myślany jest teraz przez Levinasa, poczynawszy od językowej władzy reprezentacji, fenomenologia zaś ujmowana jest jako dyscyplina waloryzująca woluntarystyczno-teleologiczną wykładnię podmiotowości. Sama różnica między władzą Tego Samego a absolutną innością Innego przebiega teraz wyraźnie w ramach języka. Rozróżnienie na ontologiczną całość oraz metafizyczno-etyczną nieskończoność usytuowane jest w różnicy między Powiedzianym, określającym reprezentatywno-repetycyjny sens tradycyjnego dyskursu filozoficznego, a Mówieniem rozumianym jako otwartość na Bliźniego jako absolutnie Innego. Levinas redefiniuje także wykładnię podmiotowości wezwanej do odpowiedzialności. W „Inaczej niż być” podmiot jest pierwotnie prześladowany, odpowiedzialny przed Innym jeszcze zanim zdąży skupić się w domostwie. Absolutna inność zostaje przesunięta z przestrzeni absolutnie zewnętrznej w stosunku do autoreferencji podmiotu ku wnętrzu subiektywności. Odpowiedzialność przed Innym jest teraz myślana jako jądro psychiczności rozumianej jako inny-w-tym-samym. Skupienie w domostwie nie gwarantuje już możliwości odsunięcia wystawienia na Innego.

Na drugi z wymiarów uwewnętrznienia dekonstrukcji w myśli Levinasowskiej wskazuje dynamika myśli autora „Całości i nieskończoności”. Radykalizacja heterologiczności etyki Levinasowskiej kwestionuje podstawę jego myśli. Różnice, które wcześniej pozwalały

odgraniczyć Tego Samego oraz Innego zostają zdekomponowane. Etyka Levinasa nie tylko podziela więc rozstrzygnięcia dekonstrukcji, ale także sama jest dyskursem dekonstruującym własną tożsamość. Śladem wspomnianej dekonstrukcji jest wspomniane już przesunięcie inności Innego ku wewnętrzności subiektywności. O ile „Całość i nieskończoność” rezerwowała dla podmiotu możliwość skrycia się we wnętrzu domostwa, określając subiektywność za pomocą nawiązania do Platońskiego Gygesa, „Inaczej niż być” przedstawia podmiot jako odwrotność Gygesa, jako jednostkę niemogącą uciec przed wezwaniem do odpowiedzialności. Co więcej, Levinas zdaje się pozbywać naiwności tkwiących jeszcze w „Całości i nieskończoności”, wskazując, że każde wysłowienie innego jest już jego zdradą. Różnica między Powiedzianym a Mówieniem tkwi więc w samym języku. Levinas wyraźnie zaznacza, że nie jest możliwe pomyślenie Mówienia bez tego, co Powiedziane. W konsekwencji uznaje on, że jego własny dyskurs, jako wypowiadający otwartość Mówienia, oswaja owo Mówienie w Powiedzianym. Język zawsze niesie ze sobą niebezpieczeństwo przywłaszczenia Innego. Stąd wypływa konieczność nieustannego od-mawiania raz wypowiedzianego pierwszeństwa inności Innego. Dyskurs Levinasa jest językiem eks-apropriacyjnym. Jest to chyba najsilniejsza afirmacja Derridańskiej lektury „Całości i nieskończoności”. Radykalizacja heterologiczności etyki Levinasowskiej nie zmierza ku więc jasnemu i pewnemu zabezpieczeniu etyki przed ontologiczną przemocą. Przeciwnie, Levinas, podkreślając coraz silniej heterologiczny sens własnego projektu etycznego, uznaje również nieuniknioną opresję dyskursu opowiadającego o absolutnej inności. Heterologiczna radykalizacja etyki oznacza w istocie pogłębienie ultrakrytyczności filozofii Levinasa. Późna myśl Levinasa jest filozofią stale niepewną swoich własnych roszczeń co do wyrażenia absolutnej inności. Raz za razem zmuszona jest kwestionować własne rozróżnienia i procedury redukcyjne w imię zachowania nietematyzowalności Innego.

Stąd wypływa też różnica w konstrukcji wywodu między „Inaczej niż być lub ponad istotą” a „Całością i nieskończonością”. Levinas w „Inaczej niż być lub ponad istotą”, świadom nieuchronnie opresyjności każdej samodzielnej, suwerennej myśli, nie wykląda już spotkania podmiotowości z Innym, interpretując następnie z tej perspektywy dyskurs filozoficzny. W swoich późnych tekstach Levinas najpierw dokonuje wykładni tradycji filozofii zachodniej, odnajdując w niej momenty przesilenia, nadmiaru niesprowadzalnego do struktur ontologicznych, aby dzięki dokonywanym raz za razem radykalizacjom owego nadmiaru, zinterpretować go spoza horyzontu ontologicznego jako odpowiedzialność przed Innym. Podobnie jak w przypadku tekstów Derridy, momenty nawiedzenia radykalnej Inności

odnajdywane są wewnątrz dyskursu ontologicznego niemogącego usprawiedliwić się przed sobą samym.

Podobieństwa ze stanowiskiem Derridy mają jednak swoje granice. Przede wszystkim Levinas nadal uznaje etykę w jej wymiarze międzyosobowym za jedyne właściwe sposoby doświadczenia absolutnej inności Innego. Nieskończoność heterogeniczna względem władz podmiotu ujawnia się, zdaniem autora „Całości i nieskończoności” jedynie w twarzy Bliźniego. Levinas, waloryzując bliskość twarzy Drugiego nadal obstaje przy waloryzacji porządku języka mówionego względem pisma.

Wspomniana dynamika myśli Levinasowskiej nie jest zresztą motywowana jedynie tekstem Derridy. Myśl autora „Całości i nieskończoności” jeszcze przed tekstem Derridy miała przecież znaczenie heterologiczne. Pierwsze kroki ku opisywanej radykalizacji dokonywane są przez Levinasa opublikowanych jeszcze przed „Przemocą i metafizyką”. Mowa o esejach zebranych w drugim wydaniu „Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem”. Właśnie dlatego można uznać ową radykalizację za z ducha dekonstrukcyjną. Dokonuje się ona bowiem jeszcze przed ingerencją dekonstruktora w tekst. Sama zaś ingerencja Derridy tak głęboko oddziałuje na myśl Levinasa, ponieważ przebudza jego filozofię ku jej własnemu heterologicznemu znaczeniu. To zaś za sprawą waloryzacji radykalnej inności w samej dekonstrukcji. Filozofie Derridy i Levinasa dostarczają sobie wzajemnie własnej wykładni inności, kwestionując raz za razem prawomocność owych wykładni, ponieważ obie usytuowane są na śladzie radykalnej, niemożliwej do uobecnienia inności.

3.3.1. Ślad Innego

Pierwszy krok ku radykalizacji nie dość jeszcze heterologicznego stanowiska znanego z „Całości i nieskończoności” stanowi Levinasowski esej o problematyce śladu. Tekst pt. „Ślad Innego” opublikowany w tomie „Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem” stanowi również istotny moment dla ustanowienia samej dekonstrukcji logocentryzmu. Derrida wspomina o koncepcji śladu jako pozwalającej przełamać ontologiczną waloryzację obecności w swoich wczesnych wykładach dotyczących Heideggera⁵⁵⁹. Ślad odgrywa również kluczową rolę zarówno w „O gramatologii”, jak i w słynnym esej „Różnia”. W koncepcji śladu

⁵⁵⁹ J. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, dz. cyt., s. 227

związuje się heterologiczna wspólnota stanowisk Derridy i Levinasa. Koncepcja śladu, choć wyrażona pierwotnie w tekście autorstwa Levinasa, nie przynależy jednoznacznie ani do etyki Levinasowskiej, ani do dekonstrukcji Derridy. Określa ona zarazem różnicę stanowisk. To zaś za sprawą wewnętrznego zróżnicowania śladu. Ślad otwiera zarówno możliwość etyki Bliźniego, jak i dekonstrukcji jako heterologii.

W eseju „Ślad Innego” Levinas zmierza ku wypracowaniu modelu sposobu dania twarzy Bliźniego wymykającego się fenomenalizacji. Koncepcja śladu stanowi zatem próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób podmiotowość może wchodzić w relację z Bliźnim inaczej niż począwszy od egologicznych zasobów subiektywności. Relacja z Bliźnim jest wyróżnionym sposobem wejścia w relację z absolutną innością. Bliźni przychodzi zawsze spoza mojego własnego świata, stanowiąc zarazem odniesienie ku absolutnej inności. Ślad, jak pisze Levinas, „[...] burzy porządek świata”⁵⁶⁰. Radykalna inność nigdy nie jawi się, nie jest podporządkowana władzy obecności. Nie oznacza to jednak, że Bliźni stanowi jedynie światowy, dostępny przyswajaniu substytut absolutnego Innego. Jest on już Innym, ponieważ ślad nie odsyła do żadnej ostatecznej pełni nieskończoności, lecz do innego śladu. Inny dostępny jest w swym śladzie jako odsyłający ku innemu Innemu. Ów zawsze inny Inny, powtórzona, zwielokrotniona i shiperbolizowana transcendencja to Oność, trzecia osoba poprzedzająca władze podmiotu. Oność określa zatem heterologiczność Levinasowskiej etyki. Levinas odwołuje się w tym miejscu do Platońskiej koncepcji Dobra ponad bytem oraz do Plotyńskiego Jedna, które pozostając niemożliwe do odkrycia pozostawia w bycie swój ślad⁵⁶¹. Twarz Bliźniego myślana jako ślad owej absolutnej inności wprowadza podmiot w intrygę, której Ja nie początkuje. Intryga ta jest jednocześnie ściśłym, nierozzerwalnym splotem etyki i heterologii. O ile twarz Bliźniego znajdująca się na śladzie Oności stanowi o etyczności stanowiska Levinasa, Oność wyraża jego heterologiczny biegun. Nie można jednak zdaniem Levinasa, pomyśleć heterologii innej niż etyczna oraz radykalnej etyki odpowiedzialności innej niż heterologiczna. Bliźni winien być myślany jako absolutnie Inny, absolutnie Inny zaś doświadczany począwszy od twarzy Bliźniego.

Pod względem temporalnym ślad odnosi podmiot ku przeszłości, która jest w sposób nieredukowalny, absolutnie przeszła. Levinas pisze, że „ślad jest obecnością tego, co, prawdę mówiąc, nigdy tutaj nie było, tego, co jest zawsze przeszłe”⁵⁶². Owa przeszłość jest bardziej

⁵⁶⁰ E. Levinas, *Ślad Innego*, [w:] tenże, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, dz. cyt., s. 211.

⁵⁶¹ Tamże, s. 200, 212.

⁵⁶² Tamże, s. 212.

pierwotna niż fenomenologiczny prymat terażniejszości. Co istotne, Levinas zaznacza, że ślad jest obecnością, daje się zatem poznać i przyswoić. Ślad wprowadza jednak do podmiotowości nadmiar niesprowadzalny do możliwości uobecnienia. Ów nadmiar śladu oznacza poddanie w wątpliwość świadomości. Tak owo zakwestionowanie opisuje Levinas:

Zakwestionowanie nie sprowadza się do świadomości tego zakwestionowania. Absolutnie inne nie odbija się w świadomości. Opiera się jej do tego stopnia, że nawet jego opór nie obraca się w treść świadomości. Nawiedzenie nie polega na wstrząśnięciu samym egoizmem Ja, twarz zbija z tropu nakierowaną na nią intencjonalność⁵⁶³

Wątek świadomości postawionej w stan zakwestionowania wyrażany był już w „Całości i nieskończoności”. Teraz jednak Levinas wyklada owo zakwestionowanie wyraźnie jako pierwotną kondycję podmiotowości. Nie jest już ono czymś, co nawiedza podmiotowość, kiedy ta już się uprzednio ustanowiła. Określa kondycję podmiotu. Subiektywność nie może się wycofać ani uchylić przed poddaniem jej w wątpliwość. Co więcej, Levinas zaznacza, że podmiot nie może wyczerpać własnego zakwestionowania w świadomości. Punkt ten wyraźnie odróżnia Levinasowską, ultrakrytyczną koncepcję odpowiedzialności od krytyki transcendentalnej, w ramach której aktywność krytyczna była opanowywana w ramach świadomości zakwestionowania. Zakwestionowanie ponad możliwościami jej przyswojenia subiektywności jest, jak zaznacza Levinas w eseju „Le signification et le sens” jej spontanicznym, pierwotnym charakterem⁵⁶⁴. Wzywająca podmiot ku sobie odpowiedzialność umożliwia zarazem pomyślenie uniwersalizmu, który nie podporządkowuje sobie jednostkowości Ja czy Bliźniego. Levinas pisze: „Odpowiedzialność, która opróżnia Ja z jego imperializmu i z jego egoizmu – nawet jeśli jest to egoizm zbawienia – nie przekształca go w moment uniwersalnego porządku. Potwierdza go w jego *sobości*, w jego funkcji podpory wszechświata”.⁵⁶⁵

Podmiot jest myślany jako odpowiedzialny za cały dany mu świat. Konstruuje on uniwersalne, powszechne narracje, posługuje się językiem. Ów język nigdy nie jest jednak raz na zawsze ugruntowany i utwierdzony, ponieważ Oność już uprzednio wycofała się z bezpośredniej relacji z subiektywnością. W konsekwencji podstawa dyskursu nigdy nie jest ani pewna, ani dana raz na zawsze. Jedynie za cenę wyłączenia ustanawiającej podmiot inności

⁵⁶³ Tamże, s. 206.

⁵⁶⁴ E. Levinas, *La signification et le sens*, *Revue de Métaphisique et de Morale*, 1964 (2), s. 148.

⁵⁶⁵ E. Levinas, *Ślad Innego*, dz. cyt., s. 207.

Innego z ontologicznej przestrzeni tego, co poznawalne, można ocalić jego jednostkowość. Podmiot wymyka się zatem ontologicznej całości, ponieważ inność, za sprawą której zostaje ustanowiony, nie jest korelatem jego przeżyć. Podmiot odpowiada za to, czego nie może poznać. Język jest otwarciem ku tajemnicy.

Wątek językowego odniesienia ku niepoznawalności rozwijany jest przez Levinasa w eseju „Tajemnica i fenomen”. Levinas obrazuje tam spotkanie z Bliźnim jako doświadczenie wzmożonej niepewności co do źródeł języka.

Język jest możliwością tajemniczej dwuznaczności na dobre i na złe, której ludzie nadużywają. Dyplomata składa niebywałą propozycję innemu dyplomacie, ale ta propozycja zostaje złożona takimi słowami, że jeśli się chce, nic nie zostało powiedziane. Odwaga wycofuje się i gaśnie w tych samych słowach, które ją przenoszą i zapalają. Dwuznaczność wyroczeni: ekstrawagancje zamieszkują w słowach zapewniających mądrość. Zakochany uczynił awans, ale prowokacyjny lub uwodzicielski gest nie przerwał przyzwoitych wypowiedzi, lub zachowań – wycofuje się on z tego gestu równie lekko, jak się go dopuścił. Bóg objawił się na górze lub w niejadalnym krzaku, lub potwierdził się w Pismach. A jeśli to był piorun? A jeśli Pisma dali nam fantazji? Przepędźmy z umysłu zwodnicze wezwanie! Sama natura podszeptu skłania nas do tego. To my czy, dokładniej, ja mogę zatrzymać albo odepchnąć tego Boga pozbawionego śmiałości, wygnanego, ponieważ sprzymierzonego z pokonanym, prześladowanym, a zatem ab-solutnego, rozrywającego sam moment, w którym się ukazuje i przemawia, nieprzedstawialnego. Ten sposób, w jaki Inny szuka mojego uznania, zachowując swoje *incognito*, gardząc odwołaniem się do porozumiewawczego mrugnięcia okiem, ten sposób ukazywania się bez ukazywania się, nazywamy – sięgając do etymologii tego greckiego terminu i przez opozycję do niedyskretnej i zwycięskiej oczywistości *fenomenu* – enigmą.⁵⁶⁶

Zdaniem Levinasa ów enigmatyczny sens relacji etycznej jest początkiem języka. Radykalność zakwestionowania, które do świata wprowadza twarz Bliźniego jako ślad absolutnej Inności, polega na niepewności co do samego tego zakwestionowania. Paradoksalnie zakwestionowanie jest na tyle silne, że destrukuje ono własną pewność. Jest ono dyskretne, zawsze możliwe do zatarcia, przeoczenia czy pominięcia. Ponieważ zakwestionowanie nie może zostać pomieszczone wewnątrz świadomości zakwestionowania, podmiot nigdy nie wie, czy faktycznie jego kondycją jest owo zakwestionowanie. Dzięki językowi podmiot zdaje się przebudzać, jednak przebudzenie owo wzięte może być za złudzenie, czy pomyłkę. Może ono więc okazać oznaką śnienia. Radykalny wstrząs zaś, który przynosi nawiedzenie Innego, może

⁵⁶⁶ E. Levinas, *Tajemnica i fenomen*, [w:] tenże, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, dz. cyt., s. 221.

zostać uznany za jedynie chwilową utratę przytomności. Zawsze można uznać, że nie radykalnie różnego nie nawiedziło podmiotowości, a spójność stale świadomego własnych aktów podmiotu nie została przerwana.

Taki ambiwalentny sens otwarcia subiektywności na Innego jest konsekwencją jego niesuwerenności. Warunkuje on również filozofię opowiadającą o owym otwarciu. Etyka Levinasowska staje się jednak odtąd mniej jednoznaczna w swoich rozstrzygnięciach. O ile w „Całości i nieskończoności” Levinas prezentował twarz jako niepowątpiewalną, każdorazowo poświadczającą własną heterogeniczność, teraz twarz zdaje się raz za razem wycofywać, skrywać się za językiem, który ją wyraża. Dekonstrukcja dyskursu wysławiającego transcendencję twarzy staje się odtąd zobowiązaniem owego dyskursu. Na podstawie tak zradykalizowanego stanowiska Levinasa można w nowym świetle przedstawić uwagę Derridy o tym, że autentycznie sprawiedliwy dyskurs winien być milczący. W enigmie dyskretnie wycofującej się twarzy dyskretnie anonsuje się związek mowy i milczenia. Wszak mowa wobec Innego pozwala uznać, że „[...] jeśli się chce, nic nie zostało powiedziane”⁵⁶⁷. Derrida na gruncie swoich późnych rozważań podejmował będzie zagadnienie sekretu właśnie w kontekście jego etyczności.

Tak sformułowana koncepcja śladu otwiera pole problemowe, które stanowić może nic przewodnią dla zrozumienia tak etyki Levinasowskiej, jak i późnych, etycznych poglądów Jacques’a Derridy. Myślenie języka filozoficznego począwszy od śladu, polega teraz na poszukiwaniu w owym języku wyrw i pęknięć, które przez filozofów zbyt łatwo brane były za trudności jedynie tymczasowe. Koncepcja śladu obarcza jednak również język Levinasa stałą niepewnością co do jego własnych podstaw. Skąd bierze się bowiem przywilej etyki względem heterologii? Skoro język jest zawsze dwuznaczny i ambiwalentny, dlaczego uznawać relację z twarzą Bliźniego za wyróżniony, przewodni sposób wydarzania się owej ambiwalencji? Dyskurs mówiony jest przecież jedynie jednym z wielu sposobów używania języka odniesionego ku radykalnej heterogeniczności Innego. W przytoczonym fragmencie „Tajemnicy i fenomenu” jedynie część przykładów, którymi posługuje się Levinas, odnosi się do sytuacji rozmowy z Drugim człowiekiem. Oność może powierzać się subiektywności w pismach lub płonąącym krzewie. Czy osadzenie w relacji z twarzą owej ambiwalencji nie jest już jej oswojeniem i ujednoznacznieniem? Są to pytania nieprzestające nawiedzać filozofii Levinasowskiej. Niepewność ta bierze się ze zróżnicowania śladu, który jest jednocześnie

⁵⁶⁷ Tamże.

śladem nieskończenie Innego, oraz twarzą obecnego przed podmiotem Bliźniego. Jest ona jednak równocześnie nawiedzeniem tekstu Levinasa przez inny tekst, tekst dekonstrukcyjny, który wywłaszczając niejednoznaczność śladu, pozwala otworzyć, poza bezpośrednią relacją mowy, przestrzeń pisma.

Znów powraca zaznaczany wcześniej problem pierwszeństwa etyki oraz heterologii. Czy należy myśleć etykę począwszy od jej heterologicznej natury? Takie odczytanie pozwala pomyśleć obecność twarzy Bliźniego jako jeden z wielu sposobów wydarzania się relacji z innością. Możliwość tę zdaje się dopuszczać Derridiańska dekonstrukcja. Jak jednak zaznaczałem, dekonstrukcja nie prezentując wykładni otwarcia ku Innemu, zbyt łatwo potwierdzać może nieodwoływalność kategorii logocentrycznych. Levinas zaś obstaje przy przekonaniu o etycznym charakterze heterologii. Ryzykuje on jednak przemocą wobec inności Bliźniego, raz na zawsze utwierdzając jego sens. Obaj z wymienionych filozofów na gruncie rozstrzygnięć jedynie ich własnych koncepcji nie są w stanie spełnić obietnic własnego dyskursu. Stąd też wypływa konieczność posiłkowania się dyskursem zewnętrznym w stosunku do ich filozofii. Levinas radykalizuje swoją myśl w kierunku heterologicznym, Derrida zaś coraz wyraźniej wyklada dekonstrukcję jako odpowiedzialność przed Innym. Choć Derrida nie doprowadza do utożsamienia swojego stanowiska z filozofią Levinasa, rolę owej filozofii jest przewodnictwem dekonstrukcji. To zaś nie może obyć się bez dekonstrukcji własnego dyskursu Levinasa. Dzieło „Inaczej niż być” jest doskonałym przykładem wspomnianego przewodnictwa.

3.3.2. „Inaczej niż być lub ponad istotą”: heterologiczna radykalizacja etyki Levinasa

„Inaczej niż być lub ponad istotą” drugie po „Całości i nieskończoności” obszerne dzieło Levinasa, w którym wyklada on swoje rozważania etyczne, podejmuje temat różnicy między ontologią a etyką od strony rozróżnienia na Powiedziane i Mówienie. Levinas wychodzi od wykładni tradycji filozoficznej, określając ją w oparciu władzę Powiedzianego oraz pokazując, że filozoficzna waloryzacja Powiedzianego nie zdaje sprawy ze znaczenia Mówienia otwierającego język ku Innemu.

Ani Mówienie, ani to, co Powiedziane nie ograniczają się jedynie do wąsko, potocznie pojętej sfery języka. Podobnie jak Derridiańskie pismo, pojęcia te określają pole warunków

możliwego do pomyślenia świata. Już w tym miejscu stanowisko Levinasa przypomina gesty Derridańskiej dekonstrukcji. Podobnie jak Derrida, Levinas uznaje przestrzeń językową, która w ramach transcendentalizmu Husserlowskiego stanowiła warstwę jedynie nadbudowaną nad przedwyrażeniowym polem sensu, za konstytutywną dla pomyślenia owego sensu. Co więcej, sam język Levinas rozumie nie jako monologiczną przestrzeń wyrażania znaczeń, ale jako od początku odniesiony ku Innemu człowiekowi. Język więc stanowiący jedno z ostatnich ogniw fenomenologicznej konstytucji, pozwala ustanowić najbardziej pierwotną warstwę zrozumiałości świata. O ile wcześniej rozważania nad światem pracy, rozkoszowaniem czy skupieniem w domostwie stanowiły przedjęzykową warstwę, ustanawiającą podmiot oraz dany mu świat, teraz Levinas wyraźniej podkreśla językowe znaczenie podmiotowości. Język odpowiada za identyfikację przedmiotu jako bytu tożsamego oraz możliwego do poznania. Levinas pisze:

Byt, który w świetle czasu pojawia się jako *identyczny*, w tym, co już powiedziane, jest własną istotą. Sam fenomen jest fenomenologią. Uporządkowanie faz temporalności w „to jako tamto” nie jest dziełem dyskursu, który przychodziłby nie wiadomo skąd. Sama ekspozycja bycia – jego ukazywanie się – byt jako byt, wypowiadają się. Tylko w Powiedzianym – w eposie Mówienia – sama diachronia czasu synchronizuje się w czas spamiętywalny, staje się tematem⁵⁶⁸

Byt ukazując się, powierza się władzy wymówienia jego identyczności. Język predykatywny od początku preparuje fenomen w jego jawieniu się. Transcendentalna teza o tożsamości warunków konstytucji przedmiotu oraz warunków jego poznania jest zatem w optyce Levinasa uprzywilejowaniem Powiedzianego. Świat dany jest podmiotowi jako już z góry możliwy do wypowiedzenia. Słowo od początku panuje nad fenomenem, określając jego możliwość. To, co widoczne poprzedzane jest przez otwartość ku porządkowi przekraczającemu przestrzeń jawienia się. Przekroczenie to wydarza się konkretnie jako relacja etyczna. Przystawalność świata nie jest pierwotnie poznawcza, lecz moralna. Powiedziane wypowiedziane jest w reakcji na anarchiczność Mówienia nieprzynależącego do porządku ontologiczno-epistemologicznego. Aby wyłożyć ową reaktywność Powiedzianego (a wraz z nim ontologii jako takiej), należy rozjaśnić jego temporalny sens.

Powiedziane ustanawia uprzednią wyrażalność świata *post factum*. Powiedziane (*le dit*) oznacza to, co już zostało wysłowione. Znow, nie idzie tutaj jedynie o to, co faktycznie zostało wysłowione, ale o z góry dostępną możliwość orzekania o danym podmiotowi świecie. Jest ono

⁵⁶⁸ E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 67.

władzą pamięci, odzyskiwania utraconej przeszłości. Powiedziane wyraża zdolność reprezentacji w świadomości przeszłości⁵⁶⁹, która określa zarazem: powtórzenie sensu w znaku, uobecnienie sensu oraz jego przedstawienie. Levinas, podobnie jak Derrida wskazuje na symboliczne uczasowienia fenomenu. Idealna obecność zakłada już otwarcie owej obecności ku jej własnej reprodukcji. Powszechność uzależniona jest więc od możliwości powtórzenia. Co istotne, dla Levinasa to język otwiera możliwość uobecnienia. Możliwość uobecnienia jest warunkowana przekroczeniem porządku czystej obecności dla podmiotu. Powiedziane oznacza władzę pisma, na podstawie którego zawsze można uobecnić nieobecny dla podmiotu sens. Levinas pisze o „wiecznej terażniejszości pisma”⁵⁷⁰, które przechowuje i utrwala raz zidentyfikowane byty. W piśmie ustanawia się nieodwoływalna homogeniczność dyskursu filozoficznego.

Levinas identyfikuje dwa sposoby rozumienia tego, co Powiedziane. Pierwszy z nich określić można jako rzeczownikową interpretację. Tutaj Powiedziane wykładane jest jako przestrzeń symboliczna pozwalająca identyfikować obecne i trwałe byty. Autor „Inaczej niż być” uznaje taką wykładnię za naiwnie zakładającą jasne i wyraźnie rozróżnienie na przedwyrażeniowy sens bytów oraz wyrażane w języku znaczenie. W ramach tej interpretacji uznaje się język za obojętny dla sfery identycznych bytów. Taka interpretacja Powiedzianego nie jest jednak dość radykalna. Levinas uznaje, że pierwotność przestrzeni ontologicznej wyrażana jest w czasownikowej interpretacji Powiedzianego.

Istota nie tylko odsłania się w Powiedzianym, nie tylko „wyraża się” w nim, ale rozbrzmiewa w nim źródłowo – choć dwuznacznie jako *istota*. Nie ma ani *istoty*, ani bytu poza Powiedzianym i poza Logosem. Powiedziane jako czasownik jest *istotą istoty*. *Istota* to sam fakt, że istnieje temat, odkrytość, *doxa* lub *logos* i, co za tym idzie, prawda. *Istota* nie tylko się odsłania, lecz także czasuje się w wypowiedzi predykatywnej⁵⁷¹

Powiedziane jest zatem sposobem istnienia bytów. Jest ono transcendentalną formą identyfikacji bytu jako bytu. Byt zrozumiały jest odtąd począwszy od jego bycia, które jest jego wypowiedaniem⁵⁷². Z tej perspektywy wyjaśnić można również, dlaczego to język warunkuje zrozumiałość świata. Zdaniem Levinasa, w samą temporalizację bytu wpisane jest już

⁵⁶⁹ Tamże, s. 52.

⁵⁷⁰ Tamże, s. 277

⁵⁷¹ Tamże, s. 70.

⁵⁷² Choć Levinas nigdzie w „Inaczej niż być lub ponad istotą” nie cytuje Heideggera, pisząc o byciu niewątpliwie zdradza on swoje przywiązanie do ontologii Heideggerowskiej uznając ją milcząco za koncepcję ontologiczną najbardziej zbliżoną ku filozofii otwartości na Innego.

opóźnienie, realizujące się jako Powiedziane. Byt musi poniekąd poczekać na własną, językową identyfikację. Świat rozumiany jako całość bytów dostępnych poznawczemu uchwyceniu ustanawia się *post factum* w dyskursie opowiadającym o owym świecie. Levinas, uznając więc w jednym z przytoczonych wcześniej fragmentów, że „Sam fenomen jest już fenomenologią”⁵⁷³ wskazuje, że zjawiskowość jest dziełem wysławiającego ją języka.

Levinas dodaje jednak, że w ontologii czasownikowe rozumienie Powiedzianego przeistacza się w jego rzeczownikową formę⁵⁷⁴. Język stabilizuje, unieruchamia swój własny warunek. Bycie staje się jedynie częścią opowieści wyrażanej w Powiedzianym. W konsekwencji naiwność rzeczownikowego rozumienia Powiedzianego jest jego stałym zagrożeniem. Co istotne, zdaniem Levinasa żadna redukcja zmierzająca ku przyswojeniu właściwej istoty bytu i języka nie jest zdolna odpowiedzieć na owo zagrożenie zapoznania czasownikowej natury Powiedzianego. Waloryzująca to, co obecne i przyswajalne ontologia zawsze zmierza ku zapomnieniu dynamiki języka. Wszystkie ontologiczne próby wyłożenia transcendentnego warunku bytu skutkują reifikacją owego warunku. Stąd też wypływa konieczność pomyślenia warunku bytu od strony etyki.

Przewodnim, pozaontologicznym sensem Powiedzianego jest dla Levinasa kerygmatyczność. Powiedziane rozumiane jest nie tylko jako zbieranie i synchronizacja bytów w opowieści. Jest ono obwieszczaniem identyczności bytów wobec Drugiego człowieka. Levinas gra na dwuznaczności słowa „*la proposition*” oznaczającego zarówno zdanie, jak i propozycję⁵⁷⁵. Pisząc, że byt odsłania się w wypowiedzi predykatywnej, Levinas uznaje, że odsłanianie jest procesem darowania świata Drugiemu. Dwa aspekty zdają się szczególnie istotne w kontekście podejmowanych tutaj rozważań. Po pierwsze w Levinasowskiej wykładni źródeł znaczenia świata ustanawianie tożsamości bytów jest aktywnością etyczną. Możliwy do poznania świat jest więc uformowany jako darowany Innemu. Nie istnieje żaden ontologiczny poziom pozbawiony owego odniesienia do otwarcia na Innego. Po drugie zdaniem Levinasa, aby rozpoznać właściwe znaczenie owego darowania, konieczne jest przejście od skupionego wokół metafor optycznych paradygmatu ontologicznemu ku porządkowi słuchu i mowy.

Wspomniany porządek wskazywany jest przez Levinasa za pomocą pojęcia Mówienia. Levinas wprowadza jednak różnicę między Mówieniem a Powiedzianym w oparciu o dwa opisane sposoby rozumienia Powiedzianego. Autor „*Inaczej niż być*” przeprowadza szereg

⁵⁷³ Tamże, s. 67.

⁵⁷⁴ Tamże, s. 75.

⁵⁷⁵ Tamże, s. 82.

hiperbolizujących radykalizacji, przechodząc od rzeczownikowego rozumienia Powiedzianego przez Powiedziane jako temporalizację bytu aż ku Mówieniu. Dla Levinasa to mówienie określa czystą kerygmatyczność. W przeciwieństwie bowiem do przestrzeni pisma rozumianego na podstawie Powiedzianego, w żywym, mówionym kontakcie z Bliźnim, subiektywność zmuszona jest każdorazowo w inny sposób darować świat Innemu. Okazjonalność mowy, stanowiąca dla fenomenologii zagrożenie dla języka, zawężające jego zrozumiałość do kontekstu danej wspólnoty, dla Levinasa stanowi otwarcie ku heteronomii. Słusznie zauważa Crithley: „To, co jest wskazywane w oznace nie może zostać zredukowane do obiektu dla samo-świadomości, adekwatnej reprezentacji lub korelatu mojej świadomości. Raczej, wskazująca relacja jest relacją, w której jestem przebudzony przez «absolutnie Innego»”⁵⁷⁶

Mówienie stanowi pozaontologiczny warunek Powiedzianego. Samo Mówienie nie może zostać stematyzowane i schynchronizowane w Powiedzianym. Nie stanowi żadnego dającego się zidentyfikować obiektu, nie podporządkowuje się predykcji. Nie jest zatem ani treścią, ani formą Powiedzianego. Jest czystym, bezinteresownym darowaniem. We wspomnianej bezinteresowności pobrzmiewa wykroczenie poza *esse*, istotę rządzącą tożsamością bytów. Jako pozbawiona istoty, mowa wykracza poza ekonomiczne przyswojenie. Jest darem bez żadnej możliwej rekompensaty, darem niepowracającym do darującego podmiotu. Jest mową skierowaną w stronę inności, nad którą podmiot nie może mieć władzy. Staje się ona odtąd właściwym znaczeniem temporalizacji Powiedzianego a wraz z nim znaczeniem ontologii. Mówienie otwiera ku nieobecności zarazem przekraczającej zjawiskowość oraz warunkującej możliwość językowego wypowiedzenia bytu. Mówienie opisywane jest jako temporalność nie sprowadzająca się już do władzy reprezentacji. Subiektywność nie może już zebrać w pamięci i przedstawić sobie właściwego znaczenia Mówienia. Realizuje się ono w czasie terażniejszym, choć nie wyczerpuje się w obecności. Jest rozrywaniem obecności u jej źródła, obecnością tego, kto się wycofuje. Jak celnie zauważa Crithley: „Mówienie ukazuje się w Powiedzianym za sprawą przerywania Powiedzianego”⁵⁷⁷

Etyka Levinasowska swoją możliwość zawdzięcza z jednej strony rozerwaniu spójności ontologii, z drugiej zaś heterologii, uznającej owo rozerwanie za ślad niemożliwej do przyswojenia transcendencji. Etyka mieści się między przyswajającą władzą podmiotu a jej radykalnym zewnętrzem. Mówienie jest mową skierowaną w stronę Bliźniego. Bliźni jest zaś

⁵⁷⁶ S. Crithley, *The Ethics of Deconstruction*, dz. cyt., s. 175.

⁵⁷⁷ Tamże, s. 164.

śladem wycofującej się transcendencji. Ową absolutną transcendencję Levinas określa jako Oność. To obecność Drugiego podmiotu rozrywa spójny monolog Powiedzianego. Bliźni, będąc obecny w świecie odnosi podmiot ku absolutnej transcendencji. Obecność Bliźniego w Mówieniu jest śladem absolutnej przeszłości Innego jako Innego.

Mowa jest zatem intrygą, w którą wplecionych jest zawsze trzech aktorów: podmiot, Bliźni, oraz Oność, absolutna, nieobecna niepoznawalna transcendencja. Pierwszy z aktorów rozpoznawany jest przez Levinasa jako subiektywność. Reprezentuje on władzę ontologii. Subiektywność pomyślana jedynie na podstawie własnych jej władz jest jednostką imperialną, zawłaszczającą inność. Jej władze skupione są jednak w Powiedzianym, które z kolei warunkowane jest otwartością Mówienia. Stąd wypływa moralna powinność myślenia subiektywności jako podporządkowanej odpowiedzialności za Drugiego. Drugi człowiek określa etyczność filozofii Levinasa. Oność zaś stanowi heterologiczny biegun omawianej koncepcji. Każdy z aktorów ontologiczno-heterologiczno-etycznej intrygi określa jeden z jej momentów. Wspomniane momenty są oczywiście nierozłącznie. Nie jest, zdaniem Levinasa, możliwe pomyślenie ontologii bez etycznego zwrócenia się ku Drugiemu człowiekowi, podobnie jak nie jest możliwe pomyślenie etyki poza jej heterologicznym horyzontem. Co istotne, trzy wspomniane momenty określają filozofię Levinasa nie tylko od strony strukturalnej. Wskazują one również na dynamikę Levinasowskiej koncepcji. Podczas gdy „Całość i nieskończoność”, z uwagi na brak wypracowania przez Levinasa pozaontologicznej koncepcji śladu, pozostawała na poziomie ontologiczno-etycznym nie mogąc wysłowić w wystarczającym stopniu heterologiczności odpowiedzialności, „Inaczej niż być” kładzie nacisk na heterologiczno-etyczny charakter otwartości ku Innemu. Podmiot myślany jest teraz wyraźnie od strony heterologicznej.

Subiektywność myślana na podstawie od Mówienia nie ma znaczenia ontologicznego. Wewnętrzność podmiotu myślana jest jako odpowiedź na inność, niebędącą w zasięgu władzy jednostki. Levinas przedstawia interpretację subiektywności idącą pod prąd rozstrzygnięciom „Całości i nieskończoności”. W „Inaczej niż być” podmiot jest odwrotnością Gygesa. Levinas pisze:

Podmiot nie jest w sobie i u siebie, by chować się lub skrywać nawet za swoimi ranami i za swoim wygnaniem ujmowanymi jako *akty* samookaleczenia, lub dobrowolnej banicji. Jego zwiżanie się w sobie jest odwracaniem się na drugą stronę. Jego „wobec innego” jest samym tym odwróceniem.

Rewersem pozbawionym awersu. Podmiot *Mówienia* nie daje znaku, lecz staje się znakiem, oddaje się do dyspozycji”⁵⁷⁸

Podmiot jest zatem od początku wywłaszczony, pozbawiony własnego schronienia. „Inaczej niż być” lokuje wyraźnie inność Innego we wnętrzu podmiotu. Podmiot wezwany przez Innego nie jest już jak w „Całości i nieskończoności” podmiotem spontanicznie rozkoszującym się, wzytym w otaczający go świat i zdolnym do skupienia w domostwie. Jego zmysłowość oznacza teraz podatność na zranienie. Bliźni zaś nie nawiedza podmiotu w jego domostwie, lecz przychodzi jeszcze zanim podmiot ustanowi sferę własnego. Co istotne, Levinas w przytoczonym fragmencie „Inaczej niż być” zaznacza, że subiektywność interpretowana jest jako znak dawany Innemu. Odpowiedzialna subiektywność jest substytucją Innego. Na określenie substytucji Levinas używa wieloznacznego zwrotu „*l'un-pour-l'autre*” przekładanego przez polskiego tłumacza jako „jeden-za-drugiego”. Słowo „*pour*” ukryte w sformułowaniu Levinasa oznacza zarówno „dla”, jak i „za”. W momencie darowania Innemu świata subiektywność zastępuje owego Innego. Podobnie jak język, podmiot nie może zostać zamknięty w prywatnej sferze swojej własności, przekraczając granice własnej skończoności. Subiektywność jest jak znak pierwotnie odniesiona ku własnemu zróżnicowaniu. Podmiot jest innym-w-tym-samym.

Levinas radykalizuje swoje stanowisko do tego stopnia, że uznaje on podmiot za zastępujący Innego. Kondycją subiektywności jest substytucja Innego. Mówiąc, podmiot udziela swojego własnego głosu Innemu. Podobnie jak znak w fenomenologii zastępować ma pełnię obecności przedmiotu, w etyce Levinasa podmiot zastępuje inność Innego pod jego nieobecność. Teraz jednak nieobecność nie jest już interpretowana jako jedynie tymczasowy brak pełni obecności, ale jako pierwotna kondycja podmiotu. Mówiący podmiot znajduje się na śladzie Innego. Śladowość Innego oznacza zaś, że jego inność jest zacierana w każdej odpowiedzi mu udzielanej. Inny zawsze już uprzednio wycofał się z bezpośredniej obecności dla podmiotu. Jego nieobecność jest bardziej pierwotna niż motywowana reakcją na absolutną Inność, obecność tego, co Powiedziane. Twarz Bliźniego myślana począwszy od wycofania się śladu Innego, naznaczona jest nadmiarem wobec tego, co zostało przez subiektywność przyswojone. Inność Innego jest absolutnie przeszła, niesprowadzalna do obecności. Owa przeszłość Innego rozpoznawalna jest jednak jedynie w odpowiedzi udzielanej Innemu. Odpowiedzialność za Innego to „przykazanie wypowiedane ustami tego, do kogo jest

⁵⁷⁸ E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 86.

skierowane”⁵⁷⁹. Ponieważ każda odpowiedź już zaciera radykalną transcendencję inności Innego, ten nigdy nie jest możliwy do jednoznacznego wyłożenia. Podmiot zastępuje to, czego nie może poznać. Wewnętrzność niesprowadzalna do ontologicznej przestrzeni Powiedzianego możliwa jest jako przechowywanie tajemnicy nieobecności absolutnej inności.

Mówieniu brak jest jednoznacznej, możliwej do zidentyfikowania podstawy. Jest ono an-archiczne, jednocześnie pozbawione zasady i źródła oraz starsze od owego źródła. An-archiczność oznacza dla Levinasa również nieustannie dokonujące się rozerwanie temporalizacji tożsamości bytu. To za sprawą Mówienia Powiedziane nigdy nie może domknąć się w przejrzystym kręgu autoreferencji obejmując swój własny warunek. Wypowiadający się podmiot raz za razem zmuszony jest ponownie zbierać w opowieści to, co proponuje Innemu.

Etyka Levinasowska jest filozofią wieszczącą nieuchronny koniec możliwości ustanowienia metajęzyka. Ponieważ Mówienie nie może zostać objęte przez to, co Powiedziane, odpowiedzialność za Innego stale kwestionuje raz wypowiedzianą narrację. Żadna powszechna, obejmująca wszystkie podmioty i kultury opowieść nie może stanowić jednorodnej podstawy, wspólnej subiektywności i jej Bliźniemu. Nie oznacza to jednak, że etyka wyklucza możliwość powszechności. Przeciwnie, Mówienie stale motywuje Powiedziane. Aby odpowiedzieć na inność Innego, subiektywność musi posługiwać się językiem, wytwarzać uniwersalistyczne narracje i uruchamiać Powiedziane. Uniwersalizm wypływa już nie z ontologicznej przejrzystości bytów, ale z ruchu wywłaszczającego zastąpienia Innego. Sensem powszechności języka jest jego stały, niedający się zredukować niedostatek.

Ów niedostatek nie dotyczy jedynie produkowanych przez podmiot narracji. Również sama subiektywność nie może zostać włączona we własne dzieło. Podmiot zawsze wybrany jest jako ta oto jednostka. Nie może on zrzucić z siebie odpowiedzialności za Innego, czyniąc z niej prawo obowiązujące w sposób jednaki każdy możliwy podmiot. Jednocześnie jednak nie może on zamknąć się w we własnym partykularyzmie. Zmuszony jest przekraczać granice własnej tożsamości w substytucji Innego. Konsekwencją opisywanej substytucyjnej odpowiedzialności jest konieczność ustanowienia języka pozwalającego afirmować nieredukowalną wielość podmiotów. Powszechność motywowana jest troską o podmioty wykluczone poza jej margines⁵⁸⁰. Każda opowieść o czystym, pozbawionym partykularnych

⁵⁷⁹ Tamże, s. 246.

⁵⁸⁰ Levinas daje wyraz owej trosce zaznaczając, że odpowiedzialność opisuje „[...] kondycję ludzi żyjących w naszej epoce, kiedy intelektualiści czują się zakładnikami nieszczęśliwych mas nieświadomych swego

momentów podmiocie jest tyleż konieczna i sprawiedliwa (bo wypływająca z odpowiedzialności za Innego), co niemożliwa i niemoralna (ponieważ znosi ona jednostkowość wezwania Ja przez Innego, pozwalając na mu na powrót zadomowić się w pojęciu). Stąd wypływa ambiwalencja etyki Levinasowskiej, która zmuszona jest nieustannie oscylować między zawłaszczającym językiem Powiedzianego a rozrywającym dyskurs Mówieniem. Inny nieustannie ujmowany jest w języku, jednocześnie rozbijając jego spójność. Levinas pisze: „Chwała nieskończoności zostaje zamknięta w słowie i staje się w nim byciem, ale rozbija swoje domostwo i wykracza poza nie, od-mawia się [*se dédisant*] nie stając się przez to nicością”⁵⁸¹

Na podstawie tego ambiwalentnego charakteru odpowiedzialności za Innego określić można Levinasowską wykładnię tradycji filozoficznej oraz dokonać interpretacji własnego dzieła Levinasa. Tradycja filozoficzna wykładana jest przez Levinasa jako motywowana odpowiedzialnością za Drugiego człowieka. Motywacja ta nie dotyczy jednak odpowiedzialności za Innego jako przewodniego tematu filozofii. Dzieje filozoficzne świadczą o Innym dzięki swoim własnym niedostatkom.

Filozofia służy sprawiedliwości, tematyzując różnicę i redukując to, co stematyzowane do różnicy. Wnosi równość do wyrzeczenia jednego na rzecz [*pour*] drugiego, wnosi sprawiedliwość do odpowiedzialności. Filozofia w swej diachronii jest świadomością rozerwania świadomości. W naprzemiennym ruchu, przypominającym losy sceptycyzmu, obracanego wniwecz przez krytykę i odradzającego się z własnych popiołów, filozofia uzasadnia i krytykuje prawa rządzące Byciem i *polis*, znajdując dla nich znaczenie, które polega na oderwaniu od absolutnego jeden-za-drugiego zarówno jednego, jak i drugiego⁵⁸²

Levinasowska wykładnia tradycji filozofii nie polega na przedstawieniu jednego stanowiska, które miałyby domykać całość owej tradycji. Dzieje filozofii rządzone są raczej przez diachronię, rozrywającą z pozoru spójne i trwałe narracje. Levinas odwołuje się w tym miejscu do sceptycyzmu, który nieustannie odpierany powraca, znajdując swoje nowe formy i możliwości. Owo odnawianie się sceptycyzmu jest przez Levinasa wyprowadzane z relacji etycznej. Mówienie, rozgrywając się zawsze w konkretnym, jednostkowym kontekście, nie poddaje się upojęciowieniu. Zarazem jednak relacja etyczna, zgodnie z tezami

nieszczęścia, ale pozostają zarazem nieufni właśnie wobec filozofii, którą z pogardą określają jako humanistyczną, a nawet hagiograficzną [...]” (Tamże, s. 277)

⁵⁸¹ Tamże, s. 254.

⁵⁸² Tamże, s. 275.

zaproponowanymi już w „Całości i nieskończoności” rozgrywa się w porządku publicznym. Zwracając się do Bliźniego, podmiot brać musi pod uwagę również obecność trzeciego, innego Innego. Relacja etyczna nie jest intymną relacją dwojga osób. Stąd też bierze się konieczność odwołania do ekonomicznych władz podmiotu. Filozofia nakłada na asymetryczny porządek międzyosobowy, symetrię praw i norm. Jest ona przyswojeniem rozerwania świadomości. Owo przyswojenie uruchamia porządek sprawiedliwości, konieczność znalezienia wspólnych norm i miar dla ludzkich działań. Tak o sprawiedliwości w ramach Levinasowskiej etyki pisze Migasiński: „Sprawiedliwość jest koniecznym, bo urealnającym skrajne wymogi etyczne, przedłużeniem relacji odpowiedzialności, ta zaś asymetryczna relacja jest źródłem sensu, wszelkich relacji symetrycznych, bytowych, ontologicznych”⁵⁸³

O ile więc relacja etyczna w swojej shiperbolizowanej postaci jest, zgodnie z tezami przytaczanego wcześniej eseju „La Signification et le sens” zakwestionowaniem podmiotu poza świadomością owego zakwestionowania, sprawiedliwość jest uświadomieniem sobie przez subiektywność owego nadmiaru zakwestionowania. Symetria praw moralnych oparta jest na asymetrycznym zobowiązaniu ciężącym na podmiocie⁵⁸⁴. Świadomość zakwestionowania na powrót spaja rozerwaną świadomość, choć owo uspójnienie świadomości jest reaktywne i niekompletne. Dokonuje się bowiem *post factum* jako Powiedziane warunkowane Mówieniem. Syntezujące możliwości podmiotu, pozwalające odeprzeć sceptyczne wątplenie, są zawsze spóźnione w stosunku do nawiedzającej podmiot inności. Mówienie jako rozerwanie Powiedzianego wydarza się jednocześnie przed i po ustanowieniu porządku ontologicznego. Aby je wysławić, należy już założyć ukonstytuowany porządek języka. Z pewnością transcendentaliści mają rację co do uprzedniości struktur transcendentalnych w kontekście poznawczym. Rzecz jednak w tym, że relacja poznawcza w wykładni Levinasowskiej poprzedzana jest momentem, które z perspektywy ontologicznej jawi się jako jej rozerwanie. Stąd diachroniczność Mówienia. Wspomniana diachronia określa Levinasowską tezę, że sceptycyzm i jego refutacja nie leżą na tej samej płaszczyźnie. Różnica między sceptycyzmem

⁵⁸³ J. Migasiński, *Relacja etyczna a sprawiedliwość*, [w:] tenże, w *stronę fenomenologii nie zjawiskowej*, dz. cyt., s. 156.

⁵⁸⁴ Teza ta otwiera drogę ku heterologicznej waloryzacji moralnej filozofii Kanta. Interpretację taką przeprowadza Derrida w swoich tekstach o prawie. Sam Levinas w „Inaczej niż być lub ponad istotą” daje asumpt do takiej interpretacji pisząc: „Możliwość odnalezienia anachronicznego rozkazu w samym posłuszeństwie i otrzymania rozkazu od samego siebie – to odwrócenie heteronomii w autonomię jest właśnie sposobem, w jaki wydarza się Nieskończoność. Możliwość tę wyraża w sposób niezwykle metaforycznie wpisania prawa w świadomość, godząca (w ambiwalencji, której diachronia jest znaczeniem samym i która jest dwuznacznością w terażniejszości) autonomię i heteronomię” (E. Levinas, *Inaczej niż być*, dz. cyt., s. 249.)

a czysto filozoficznym dyskursem, jako wpisana w relację intersubiektywną, jest nieredukowalna.

Okresowe powracanie sceptycyzmu i jego refutacji oznacza czasowość, w której chwile nie poddają się odzyskującemu i re-prezentacyjnemu wspomnieniu. Przenikający racjonalność lub logikę wiedzy sceptycyzm jest odmową synchronizowania domyślnej afirmacji zawartej w mówieniu oraz *negacji*, jaką ta afirmacja wypowiada w Powiedzianym.⁵⁸⁵

Sceptycyzm jest zatem obecnym wewnątrz Powiedzianego śladem relacji niesprowadzającej się do porządku wiedzy. W kontekście przedstawionych rozważań wyrażone w „Inaczej niż być” stanowisko uznać można za empiryczno-transcendentalne. Sam Levinas zapytany o transcendentalizm własnej filozofii zgodził się z taką wykładnią „[...] jeżeli transcendentalny znaczy w pewien sposób uprzedni”⁵⁸⁶. Ponieważ więc etyka oznacza konkretnie wybranie jednostkowego podmiotu ku odpowiedzi Innemu, uprzedniość etyki wobec ontologii jest uprzedniością tego, co jednostkowe i empiryczne wobec uniwersalności istoty. Poziom Powiedzianego rozumianego jako ontologiczna przestrzeń tematyzacji jest zarazem ustanawiany w odpowiedzi na wezwanie Innego. Spóźnienie Powiedzianego, fakt, że jest ono władzą uobecniającej reprezentacji, wskazuje już na tę wtórność wobec jednostkowego wezwania.

Właściwą kondycją subiektywności jest stan permanentnego zakwestionowania. Ów stan określa podmiot jako jednostkę bierną. Bierność ta przekracza receptywność zmysłową, która może zostać podporządkowana syntezyjącej władzy rozumu. Jest ona oskarżeniem poddającym w wątpliwość źródło owych władz. Aby oddać to bierne postawienie w stan oskarżenia Levinas w „Inaczej niż być” często gra na bliskości terminów „*l'accusatif*” (biernik) oraz „*l'accusation*” (oskarżenie)⁵⁸⁷. Levinas zaznacza tę bierność, pisząc:

„Odpowiedzialność za innego nie może zaczynać się od mojego zaangażowania, od mojej decyzji. Nieograniczona odpowiedzialność, jakiej doświadczam, pochodzi spoza mojej wolności, z czegoś poprzedzającego wszelkie wspomnienie, z czegoś późniejszego niż wszelkie spełnienie, z czegoś, co nie jest obecne, co w pełnym, właściwym tego słowa znaczeniu jest nie źródłowe, an-archiczne, co leży poza lub ponad istotą”⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ E. Levinas, *Inaczej niż być*, dz. cyt., s. 279.

⁵⁸⁶ E. Levinas, *Pytania i odpowiedzi*, [w:] tenże, *O Bogu który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 172.

⁵⁸⁷ E. Levinas, *Inaczej niż być*, dz. cyt., s. 95, 142, 177, 184, 185-190, 211.

⁵⁸⁸ Tamże, s. 23.

Filozofia Levinasa powtarza kondycję opisywanego w jej ramach podmiotu. Z jednej strony zmuszona jest ona tematyzować inność Innego, wskazywać na jednostkowość wezwania podmiotu. Z drugiej strony czyni ona to w uniwersalnym, filozoficznym dyskursie. Przytoczone wcześniej słowa o rozbijaniu domostwa przez chwałę nieskończoności określają różnicę stanowiska Levinasa. Pisząc bowiem o rozbijaniu domostwa, Levinas wskazuje, że jego własne tezy znane z „Całości i nieskończoności” musiały ulec zakwestionowaniu ze względu na absolutność inności afirmowanej w jego filozofii. Bardziej istotny jest jednak inny aspekt filozofii Levinasowskiej. Otóż z perspektywy „Inaczej niż być” wcześniejsze rozważania Levinasa o konieczności ustanowienia domostwa, zachowują swoją ważność. Pomyślenie podmiotu mogącego schronić się w domostwie konieczne jest, aby później ową możliwość schronienia, poddać w wątpliwość, radykalizując otwarcie ku Innemu. Filozofia Levinasa oparta na przekroczeniu kreślonych na jej gruncie granic. Levinas uznaje wyraźnie, że jego filozofia jest już zdradą własnego tematu⁵⁸⁹. Opisująca dzieje filozofii para sceptycyzm i jego refutacja jest kondycją Levinasowskiej koncepcji, zmuszonej nieustannie kwestionować raz wysłowioną i stematyzowaną nieskończoność Innego. Etyka Levinasowska, podobnie jak sceptycyzm, poddaje w wątpliwość swoją własną możliwość. Levinas pisze: „Pomyślenie *inaczej niż być* wymaga może równie wielkiej zuchwałości, jak zuchwałość sceptycyzmu, który nie obawiał się twierdzić, że żadna wypowiedź nie jest możliwa, a jednocześnie śmiał *urzeczywistniać* tę niemożliwość przez samo jej wypowiedzianie”.⁵⁹⁰

Etyka Levinasa programowo nie spełnia transcendentalnego wymogu samouprawomocnienia. Stąd też wypływa jej ultrakrytyczność. Levinas, zgodnie z interpretacją Derridiańską wyrażoną w „Przemocy i metafizyce” zmuszony jest walczyć ze swym własnym językiem, który otwiera możliwość przemocy. Autor „Inaczej niż być” zgadza się z taką wykładnią własnej filozofii, pisząc: „Dla nas, ludzi Zachodu, prawdziwym problemem jest nie tyle odrzucanie przemocy, ile obmyślenie takiej walki z przemocą, która, nie przekształcając się w zasadę niesprzeciwiania się Złu, mogłaby uniknąć instytucjonalizacji przemocy w imię samej tej walki”⁵⁹¹

Wspomniana przez Levinasa strategia walki z przemocą polega na wyczuleniu na dyskretne i łatwo pomijalne rodzaje przemocy. Wyczulenie to dokonywane jest za sprawą hiperbolizacji krytycznego nastawienia filozofii transcendentalnej. Owa hiperbola krytyczności

⁵⁸⁹ Tamże, s. 17.

⁵⁹⁰ Tamże, s. 19.

⁵⁹¹ Tamże s. 291.

w filozofii Levinasa może być oddana za pomocą metaforyki przebudzenia, czuwania czy bezsenności. W „Inaczej niż być” Levinas wspomina o owej metaforyce, pisząc: „Bliskość jako nierozzerwalne braterstwo, nieodparte wezwanie, jest niemożliwością oddalenia się bez kompleksu, «alienacji» lub winy; jest bezsennością lub psychiką”⁵⁹². Wspomniana metaforyka rozwijana jest w eseju pt. „Od świadomości do czuwania począwszy od Husserla”. We wspomnianym eseju Levinas wpisuje w metaforę przebudzenia wykładnię tradycji filozoficznej, interpretację subiektywności odpowiedzialnej przed Innym oraz wykładnię własnej filozofii.

Zdaniem Levinasa transcendentalizm Husserlowski jest wyrazem przebudzenia podmiotu ze spontanicznej, naiwnej relacji ze światem. Przebudzenie to realizuje się konkretnie jako krytyka. Poddając w wątpliwość własne władze, poszukując podstawy poznania, subiektywność odkrywa, że otaczający ją świat jest czymś ukonstytowanym dzięki podmiotowi. Levinas odróżnia u Husserla dwie wzajemnie przeciwstawne tendencje. Pierwsza polega na waloryzacji oczywistości, bezpośredniej relacji z obecnością obiektu poznania. Druga zaś zmierza ku przebadaniu prawomocności wszelkiej oczywistości. Wspomniane tendencje są wzajemnie nieuzgadnialne. Pierwsza usypia czujność podmiotu, druga zaś przebudza go ku różnicy z samym sobą. Co istotne, zdaniem Levinasa, naiwność przedkrytycznej relacji ze światem wytwarzana jest przez sam rozum.

Nowość krytycyzmu polegała na odkryciu, że te zwodnicze gry mogą powstawać w samym rozumie, nie zakłócając jego racjonalnego postępowania – że rozum gra w nie, by tak rzec, mimowolnie, i że zatem konieczne jest odwołanie się – przeciwko samej jasności – do rozumu innego niż ten spontaniczny i naiwny; że trzeba czuwać wbrew oczywistości, wbrew jej marzeniom na jawie, że, inaczej mówiąc, konieczna jest filozofia różna od „zdrowego rozsądku” i od badań naukowych⁵⁹³

Sam transcendentalizm ów krytyczny gest przebudzenia ujmował jako powrót subiektywności ku samej sobie. Refleksja transcendentalna odsłaniać miała przed podmiotem właściwą strukturę jego bytu jako jednostki sensotwórczej. Ten gest jest oczywiście dla Levinasa wyniesieniem egoizmu Ja redukującym inność. Ostatecznie więc w ramach

⁵⁹² Tamże, s. 146.

⁵⁹³ E. Levinas, *Od świadomości do czuwania począwszy od Husserla*, [w:] tenże, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, dz. cyt., s. 68

transcendentalizmu fenomenologicznego usypiająca podmiot naiwność bierze górę nad przebudzeniem subiektywności.

W przytoczonym eseju Levinas koncentruje się jednak nie na z góry antycypowanym celu transcendentalno-krytycznego namysłu, lecz na jego rewolucyjnym znaczeniu. Redukuje on cel krytyki, by rozważyć ją nie jako środek prowadzący ku podstawie poznania, lecz aby wyłożyć znaczenie jego krytycznych gestów. Podobnie jak dla Derridy krytyka transcendentalna nie jest dla Levinasa jedynie powrotem do pełni obecności dla siebie podmiotu. Wyzwała ona, wbrew *explicite* wyrażanym intencjom Husserla, możliwość różnicy, nieadekwatności podmiotu w stosunku do obecności. Wówczas:

[...] redukcja prowadziaby nie do odkrycia niepewności, kompromitującej pewność, lecz do przebudzenia się umysłu ponad wszelkimi pewnościami lub niepewnościami, które są tylko różnymi sposobami poznawania bytu; redukcja byłaby przebudzeniem, które odsłania rozumność myśli – znaczącą moc sensu – zrywającej z normami, jakimi rządzi się tożsamość Tego Samego⁵⁹⁴

Levinas interpretuje subiektywność na podstawie opisanego doświadczenia rozerwania jej własnej spójności. Przebudzając się z naiwności, odkrywając obecność jako stale nieadekwatną, podmiotowość odnosi się już do Innego. Gest zakwestionowania podmiotu, poza jego transcendentalistycznymi wykładniami wpisującymi go w paradygmat metafizyki Tego Samego, ma charakter czysto heterologiczny. To Inny jest źródłem krytyki, ponieważ ta od początku wychodzi poza suwerenność subiektywności. Ponieważ przebudzenie, jakie przynosi krytyka, nie wypływa z subiektywności, ta ostatnia nie może już zredukować wewnętrznej jej różnicy. Wspomniana różnica nie będąc przyswajalna, nie może zostać wpisana w antycypację podstawy poznania. Z tej perspektywy transcendentalne poszukiwanie podstaw poznania jest jedynie arbitralnym ustabilizowaniem nieoswajalnego przebudzenia. Transcendentalizm jest stanowiskiem, które przebudzając subiektywność, proponuje jej nowy, naiwny sen.

Pomyślane w sposób radykalny czuwanie nie osiąga nigdy swego kresu. Levinas pisze, że jest to czuwanie, „[...] które nieustannie budzi się ze stanu samego czuwania, wychodząc z upojenia własną tożsamością w stronę czegoś, co mieści się w nim głębiej niż ono samo”⁵⁹⁵. Przebudzenie nie prowadzi ku innej rzeczywistości, w której pełnia sensu zostanie raz na zawsze zagwarantowana. Ponieważ podmiot nie może już uwewnętrznić instancji krytykującej, krytyczne przebudzenie nie ma już jednoznacznie określonego celu. Jest czuwaniem bez

⁵⁹⁴ E. Levinas, *Od świadomości do czuwania*, dz. cyt., s. 75-76.

⁵⁹⁵ Tamże, s. 83-84.

horyzontu oczekiwania, nieredukowalną niepewnością podmiotu⁵⁹⁶. Podmiot nigdy nie może być pewien własnej przytomności. Czuwanie stale miesza się z naiwnością snu. Przypomina marzenie senne, nieustannie zrywające raz wypowiedziane narracje. W takim ustawicznie rozbijającym tożsamość podmiotu czuwaniu subiektywność wystawiona jest ku Innemu, w sposób niepozwalający schronić się w domostwie. Zmuszona jest ona za każdym razem na nowo otwierać się ku Innemu. Pozbawione horyzontu oczekiwań, czuwanie jest asymetryczną relacją z Innym. Nie zawłaszcza ono Innego, otwiera na heteronomię w sposób czysty. Levinasowska filozofia nie proponuje już ostatecznego rozwiania transcendentálnych iluzji. Te ostatnie zostają wpisane w sposób bycia podmiotu stale zagrożonego możliwością snu. Levinas uznaje, że „to, co w życiu żyje polega na nieustannym rozsądzaniu tożsamości”⁵⁹⁷.

Ostatnie z przytoczonych zdań oddaje chyba najsilniej dekonstrukcyjną naturę Levinasowskich rozważań. Tłumaczy ono również dynamikę Levinasowskiej myśli. Koncepcja Levinasa jako reprezentująca ów nietożsamość życia otwartego ku Innemu powtarza na poziomie dyskursywnym nieredukowalną niepewność i zróżnicowanie subiektywności. Stale zmuszona jest ona poddawać krytyce uprzednie formy wyzwolenia z iluzji ontologicznych. Sens etyki heterologicznej oddaje nie to czy inne dzieło Levinasa, ale proces, jakiemu poddawana jest jego własna myśl. Wszystkie z rozróżnień, jakimi posługiwał się Levinas w „Całości i nieskończoności”, aby wyrazić pierwszeństwo Innego wobec Tego Samego w „Inaczej niż być” zostają wywrócone na nice. Drobiazgowo prześledzenie wszystkich różnic między „Całością i nieskończonością” a późnymi pismami Levinasa przekracza ramy niniejszej pracy. Aby jednak zobrazować dekonstrukcyjność etyki autora „Inaczej niż być” wystarczy wskazać na wspomniane odwrócenie pojęć. Zmysłowość, która w „Całości i nieskończoności” stanowiła o spontanicznej niezależności podmiotu, w „Inaczej niż być” przedstawiana jest jako wystawienie na Innego w podatności na zranienie. An-archiczność zaś, która w „Inaczej niż być” określa nieprzewidywalność relacji etycznej, w „Całości i nieskończoności” opisywana

⁵⁹⁶ Co istotne, tak rozumiane czuwanie stanowiło przedmiot wczesnych, przedetycznych rozważań Levinasa znanych z „Istniejącego i istnienia” oraz eseju „Czas i to, co inne”. W jednej ze wspomnianych prac Levinas pisze: „Czuwanie bez azylu w nieświadomości, bez możliwości wycofania się w sen, jak w dziedzinę prywatności. To istnienie nie jest jakimś *bytem-w-sobie*, który jest już uspokojeniem; jest ono właśnie nieobecnością wszelkiego w-sobie, jakimś *pozbawieniem-siebie*” (E. Levinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, KR, Kraków 1991, s. 32). W tych wczesnych rozważaniach czuwanie interpretowane było jednak jako otwartość ku *il y a*, bezosobowemu, anonimowemu istnieniu. Oczywiście szczegółowe rozważenie tej transformacji myślenia Levinasa przekracza ramy niniejszej pracy. Warto jednak zaznaczyć interesujący powrót Levinasa do owych przedetycznych wątków z perspektywy etyki odpowiedzialności za Innego. Droga myślowa Levinasa może być interpretowana jako próba nadania etycznego znaczenia fenomenom, których moralny charakter należy wydobyć w drodze kolejnych radykalizacji. W kwestii wczesnych rozważań Levinasa por. zwłaszcza J. Migasiński, w *stronę metafizyki*, dz. cyt., s. 249-268.

⁵⁹⁷ E. Levinas, *Od świadomości do czuwania*, dz. cyt., s. 89.

była jako charakter relacji ze złośliwym demonem. Stanowiła ona opis świata milczącego, pozbawionego spotkania z twarzą Bliźniego⁵⁹⁸.

Wszystkie momenty Levinasowskiej konstrukcji wskazujące na uprzedniość niezależności podmiotowości wobec przyjęcia Innego zostają wzięte za naiwne zapomnienie o Innym. Z perspektywy „Inaczej niż być lub ponad istotą” spontaniczne wżycie się podmiotu w świat zmysłowości jest arbitralnym upajaniem się przez podmiot własną, iluzoryczną samowystarczalnością. Momenty te jednak nie są jedynie rezultatem braku metodologicznego rygoru „Całości i nieskończoności”. Były one konieczne, aby inność Innego mogła zostać wysłowiona. Podstawową bowiem motywacją „Całości i nieskończoności” jest ukazanie Bliźniego jako Innego absolutnie niezależnego od prawa domu, od porządku ekonomicznych kalkulacji. Paradoksalnie jednak „Całość i nieskończoność” uzależnia pomyślenie Innego od uprzedniego ustanowienia przestrzeni ekonomicznej. Inny zostaje uwarunkowany tym, co przekracza. Derridiańska „Przemoc i metafizyka” na różne sposoby wykazuje tę zależność. Stąd też bierze się konieczność zakwestionowania rozstrzygnięć „Całości i nieskończoności” oraz wykazania, że Inny poprzedza i umożliwia ekonomię. To jednak możliwe jest jedynie za cenę dekonstrukcji uprzednich, jasnych rozróżnień. Relacja z Innym uruchamiając ekonomię, umożliwia też przemoc ontologiczną.

Główną zmianą, jaka dokonuje się w myśleniu Levinasowskim jest odwrócenie metafory Gygesa. O ile w „Całości i nieskończoności” to skupienie w domostwie stanowiła o etycznym znaczeniu relacji z innością Innego, „Inaczej niż być” wyraźnie przedstawia subiektywność jako odwrotność Gygesa. Podmiot jest prześladowany, wystawiony ku Innemu, jeszcze zanim zdąży skryć się w domostwie, wyznaczając sferę własnego. Levinas, aby wykazać pierwszeństwo heterologicznej etyki przed ontologią, nie może uznawać, że jakiegokolwiek wydarzenie o ontologiczne poprzedza relację etyczną. Z drugiej zaś strony, aby wysłowić ową relację, konieczny jest ontologiczny poziom Powiedzianego przyswajający Innego. Fakt więc, że rozważania „Całości i nieskończoności” waloryzują jeszcze w zbyt silny sposób ontologię własnego, jest konsekwencją dwuznaczności relacji etycznej. Odpowiadając na wezwanie Bliźniego, zaczyna się z poziomu ontologicznego zawłaszczania. Levinasowski dyskurs, przebudzany przez Innego wychodzi ze swojego własnego domostwa, odrywa się od swoich własnych możliwości, aby coraz głębiej afirmować inność Innego wewnątrz subiektywności. Afirmując inność, podmiot odkrywa też jednak coraz głębiej

⁵⁹⁸ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 95-96.

nieusprawiedliwiony charakter własnej egzystencji. Owo nieusprawiedliwienie przybiera postać niemożliwej do uniknięcia przemocy Innego wobec Ja. Levinas w „Inaczej niż być” opisuje relację z Innym jako „przemoc, która jest dobra”⁵⁹⁹.

Opisy wywłaszczonej, pozbawionej autonomii i schronienia, prześladowanej subiektywności, przypominają wykładnię podmiotu poddanego przemocy ontologicznej. W „Inaczej niż być” Levinas, opisując sytuację wywłaszczonej podmiotowości, ujmuje ją jako wystawioną na światło. Levinas pisze:

Od zawsze byłem otwarty, odsłonięty jak w słońcu, bez odrobiny cienia, na wezwanie do odpowiedzialności niczym na palące promienie, w świetle których wyparowują resztki tajemnicy i ukrytych myśli, które pozwoliłyby mi się uchylić. [...] To otwarcie kładzie kres tajemnicy Gygesa, który mógł widzieć nie będąc widzianym; kres tajemnicy podmiotu wewnętrznego⁶⁰⁰

Dwadzieścia stron wcześniej, we fragmencie zatytułowanym „Podmiot w służbie systemu” Levinas również wspomina o południu bez cienia. Tym razem jednak owo południe jest wykładane jako przemoc ontologiczna, inteligibilność pozbawiona Innego i pozbawiająca subiektywność jej jednostkowości: „Inteligibilność ta jest zawsze południem bez cienia, światłem, w którym podmiot, pojawiając się, nie rzuca nawet cienia własnej postaci i, rozpluwając się w inteligibilności struktur, nieustannie pozostaje w służbie tej inteligibilności równoznacznej z samym jawieniem się bycia”⁶⁰¹

Wystawienie podmiotu na światło raz myślane jest jako przemoc ontologiczna, innym zaś razem jest wykładane jako odpowiedzialność za Innego. Jest ono zarazem oślepiające, rozbijające jedność podmiotu, wywłaszczające oraz uruchamiające ontologiczną naiwność usypiającą podmiot. Levinas, wyraźnie afirmując rozstrzygnięcia wyrażone przez Derridę w „Przemocy i metafizyce”, uznaje, że nie jest możliwa relacja sprawiedliwości poza przemocą. Dzieło Levinasa nie wyprowadza w prosty i naiwny sposób z porządku ontologicznego, lecz ujmuje ów porządek począwszy od przekraczającej go relacji z Bliźnim myślanym jako ślad absolutnej, nieuwarunkowanej transcendencji Innego. W „Inaczej niż być lub ponad istotą” Levinas wyraźnie zaznacza, że: „Bycie jako bycie jest funkcją sprawiedliwości”⁶⁰². Filozofia Levinasa ujmuje porządek ontologiczny od strony etyki,

⁵⁹⁹ E. Levinas, *Inaczej niż być*, dz. cyt., s. 77.

⁶⁰⁰ Tamże, s. 244.

⁶⁰¹ Tamże, s. 224.

⁶⁰² Tamże, s. 271.

ryzykuje upadek w totalizujący porządek Tego Samego. Nie ma i nie może być jasnej i wyraźnej granicy między przemocą ontologiczną a przemocą odpowiedzialności za Innego. Podmiot nie może być pewien czy pada ofiarą zimnych, surowych i neutralnych praw czy zostaje poddany wymogowi sprawiedliwości. Ów brak pewności jest jednak warunkiem relacji etycznej, rozgrywającej się przed uświadomieniem sobie przez podmiot wydarzenia otwarcia ku Innemu. Levinasowski dyskurs musi nieustannie przebudzać się ze zbyt pewnych wykładni odpowiedzialności. Raz wypowiedziane pierwszeństwo etyki przed ontologią może rychło obrócić się w narzędzie utwierdzenia porządku Powiedzianego. Odpowiedzialność za Innego domaga się zatem dekonstrukcji języka, w jakim przyjmowany jest Inny.

Jeden jednak aspekt w filozofii Levinasa pozostaje zadziwiająco niezmienny. Jest to marginalizacja przestrzeni pisma jako nieuchronnie totalizującej i zapoznającej etyczność relacji intersubiektywnej⁶⁰³. Levinas, podobnie jak Husserl, zabezpiecza w piśmie wyróżniony charakter dyskursu Mówionego. W przeciwieństwie jednak do Husserla, dla Levinasa mowa nie zabezpiecza jednoznaczności wyrażanych znaczeń, zacierając znaczące. Skierowana w stronę Innego rozbija ona spójność wypowiedzanego dyskursu. To w Mówieniu podmiot daje Innemu znak, nie mogąc uobecnić znaczonej treści. Konkretny, żywy kontakt z twarzą w żywej mowie nie może zostać wpisany w powszechność żadnego prawa. Pismo zaś określane jest przez Levinasa jako ustabilizowanie znaczeń w Powiedzianym. Jest ono dla Levinasa przestrzenią niezmiennych praw, polem wyrastającym z zapoznania etyczności języka. O ile dla Levinasa to pismo było początkiem totalizującej władzy ontologii oraz końcem relacji etycznej, dla Husserla pismo oderwane od kontekstu nadającej sens subiektywności umożliwiała kryzys europejskiego ducha. Husserl przypisuje pismu dokładnie tę rolę, jaka zarezerwowana była u Levinasa dla dyskursu mówionego. Dla fenomenologa pismo sprawia, że podmiot przestaje panować nad własnymi twórcami, otwierając możliwość rekontekstualizacji źródłowo jednoznacznych znaczeń. Jak jednak pokazuje Derrida, w ramach fenomenologii pismo umożliwia zarazem konstytucję idealnych, powszechnie obowiązujących znaczeń. Levinas ujmuje pismo właśnie jako ujednoznaczniające zatarcie pierwotnej an-archii języka. Pismo wpisane jest w porządek uobecnienia. W obu przypadkach pojmowane jest ono jako pole wyobcowania podmiotu z jego pierwotnej relacji ze znaczeniem, choć ta ostatnia wykładana jest diametralnie inaczej. Wobec tych zaskakujący różnic i podobieństw zarówno Levinasowi, jak i Husserlowi można postawić pytanie o konieczność konstytucji pisma.

⁶⁰³ Tamże, s. 77, 277.

Skąd bierze się konieczność zabezpieczania w żywiole wtórnym czy przemocowym wyróżnionego sensu mowy? Wspomniana konieczność może być interpretowana w dwójnasób, od strony ontologicznej lub etycznej. Posługując się dystynkcjami znanymi z „Całości i nieskończoności”, można pytać o usprawiedliwienie oraz o uzasadnienie możliwości pisma. Odpowiedź na pierwszy wariant pytania polegałaby na ujęciu warunków możliwości pozwalających na pisemne oderwanie znaczeń od kontekstu mowy. Jest to pytanie przynależące do kontekstu fenomenologii transcendentnej. Drugi wariant pytania, idąc śladem myśli Levinasa pyta o etyczną konieczność pisania. Ponieważ filozofie Husserla i Levinasa są splotem etycznych oraz ontologicznych aspektów, sformułowane podwójne pytanie przecina oba te języki. Jak wykazuje Derrida, w przypadku Husserla pismo stanowi suplement pełni obecności potrzebny, aby ustanowić poprzedzający je prymat mowy. Ów suplement od początku warunkuje jedność obecności na jej najbardziej pierwotnym poziomie. Pismo jest tym, co nieustannie rozsądza obecność podmiotu dla siebie. Od strony etycznej zaś przestrzeń pisma jest wyrazem odpowiedzialności filozofującego podmiotu za ludzkość. Tutaj owo pisemne rozsądzenie tożsamości podmiotu brane może być za etyczny imperatyw ciążyący na filozofującym człowieku.

W przypadku filozofii Levinasa etyczne usprawiedliwienie pisma opiera się na konieczności ustanowienia powszechnych praw pozwalających udzielić odpowiedzi więcej, niż jednemu Innemu. Pismo jest motywowane trzecim. Od strony ontologicznej pismo stanowi zaś odzyskanie an-archiczności Mówienia. Przystawia ono wywłaszczające znaczenie relacji etycznej. Owo przyswojenie stanowi warunek relacji etycznej. Levinas może bowiem jedynie w piśmie waloryzować porządek Mowy. Pismo ujednoznacza kontekst Mówienia, stanowi jego odzyskanie. Bez pisma an-archiczne Mówienie nie mogłoby zostać wysłowione. Jego możliwość nie mogłaby zostać wyartykułowana jako zobowiązanie ciążyące na podmiocie jako takim. Mówienie bez pisma ułatwiałoby się w zawsze przygodnych okolicznościach. Jak czysty empiryzm pozbawione byłoby filozoficznego języka. W istocie prymat Mówienia pozostawałby wówczas absolutnie niewysłowiony. To zaś oznaczałoby absolutną przemoc wobec Innego. Etyka nie mogłaby stanowić przewodniego sensu heterologicznego otwarcia. Wtórne, pisemne ograniczenie kontekstu Mowy umożliwia etykę jako filozofię pierwszą. Etyka potrzebuje więc ontologiczno-pisemnego ujednoznacznienia. Pismo stanowi zdradę mówienia, zdradę, która jest konieczna dla etyki jako filozofii pierwszej. Uniwersalizuje ono zawsze konkretny, jednostkowy kontekst Mówienia. Tak rozumiana zdrada jest, jak zaznaczałem, żywiołem myślenia filozoficznego. Levinas pisze: „Zdrada, za której cenę wszystko – nawet

to, co niewysłowione – ukazuje się i dzięki której możliwa jest niedyskrecja wobec niewysłowionego, czyli tego, co stanowi prawdopodobnie właściwe zadanie filozofii”⁶⁰⁴

Wspomniana przez Levinasa niedyskrecja przechowywana jest w piśmie. Na przecięciu pisma i mowy możliwe jest związanie ze sobą milczenia i mowy charakteryzującej relację etyczną. Zarówno pismo jak i mowa muszą zostać u Levinasa pomyślane jako pola wzajemnie się warunkujące oraz ograniczające. Czyste pismo, podobnie jak czysta mowa, nie byłoby możliwe do wysłowienia. Nie mogłyby stanowić zatem ani rozerwania, ani wykroczenia poza ontologiczny paradygmat filozofii zachodniej. Pomimo więc, że język Levinasa jako skierowany w stronę Innego nieustannie zrywa z własnymi naiwnościami, naiwne utwierdzenie Mowy musi pozostać nienaruszone. Zakwestionowanie pierwotności żywego języka groziłoby bowiem unieważnieniem etyczności Levinasowskiej heterologii. Konsekwencją owego zakwestionowania jest zaś destrukcja całej filozofii Levinasa. Etyka ustanowiona jest w oparciu o niekwestionowany, niepoddający się badaniu przywilej żywego języka. Fakt, jednak, że ów priorytet Mowy może zostać utwierdzony jedynie w piśmie, pozwala wskazać na etyczną wykładnię tego ostatniego.

Pismo rozsadza Mówienie, nieustannie zarazem przebudzając podmiot oraz wytwarzając usypiające go iluzje. Począwszy od pisma należy myśleć rozsądzenie spójności życia. Jeżeli bowiem, zgodnie z filozofią Levinasa, Powiedziane stanowi reprezentację pierwotnego znaczenia, także pismo winno odtwarzać niespokojny rytm Mowy. Pisemna repetycja kontekstu żywej, etycznej rozmowy z Innym została już wskazana. Wydarza się ona w dyskursie Levinasa, nieustannie poddającym w wątpliwość podstawy własnych rozważań, stale przebudzającym się z naiwności ontologicznych. Przebudzenie to przychodzi z horyzontu innej myśli niż własna Levinasowi. Myślą tą jest oczywiście dekonstrukcja Derridiańska, którą, jak zaznaczałem, Levinas uznaje za przebudzenie z dogmatyzmu „[...] który nadal drzemie w głębi umysłu uważanego za krytyczny”⁶⁰⁵. Ponieważ teraz relacja etyczna z Innym określona została od strony metaforyki czuwania, dekonstrukcja jawić się może jako myśl, która przebudza stanowisko Levinasa ku jego heterologicznemu znaczeniu. Derrida w „Przemocy i metafizyce” kwestionując rozstrzygnięcia „Całości i nieskończoności”, wskazał na problem przemocy ontologicznej, pisma oraz niemożliwość wysłowienia inności Innego. Levinas, choć afirmuje rozstrzygnięcia „Przemocy i metafizyki”, nie rozpoznaje jednak owej etyczności

⁶⁰⁴ Tamże, s. 17

⁶⁰⁵ E. Levinas, *Myślenie bytu i problem innego*, dz. cyt., s. 206.

języka, pozostając przy stwierdzeniu, że pismo stanowi, co prawda konieczny, lecz zawsze niesprawiedliwy gest zdrady wobec inności Innego.

Etyka Levinasa domaga się jednak zakwestionowania naiwnego wyróżnienia porządku Mowy. Uprzywilejowując bowiem bezpośredni kontakt z Innym, dopuszcza się ona niesprawiedliwości wobec nieobecnego trzeciego, do którego Mowa może docierać jedynie za pośrednictwem pisma. Podobnie więc jak każdy filozoficzny język, filozofia Levinasowska musi poddawać się dekonstrukcji. W przeciwieństwie jednak do koncepcji silnie zakorzenionych w paradygmacie metafizyki obecności, dekonstrukcja jest wymogiem etyki odpowiedzialności. Levinas uwewnętrznia dekonstrukcję we własnej koncepcji, uznając język za skierowany w stronę Innego. Etyka afirmuje wydarzenie dekonstrukcji. Radykalizacja stanowiska Levinasa była bowiem motywowana pogłębieniem odpowiedzialności za Innego. Tak rozumiana etyka może dostarczać również wykładni wydarzenia dekonstrukcji. Odtąd dekonstrukcja pomyślana może być jako ruch odpowiedzialności wobec Innego.

3.4. „En ce moment même dans cet ouvrage me voici”: sprawiedliwość pisma

Drugim po „Przemocy i metafizyce” tekstem Derridy poświęconym Levinasowskiej etyce jest esej „En ce moment même dans cet ouvrage me voici” („W tym oto momencie w tym dziele oto jestem”). Co istotne, Derrida nie dekonstruuje już Levinasowskiej filozofii odnosząc rozstrzygnięcia autora „Całości i nieskończoności” do innej koncepcji zarazem heterogenicznej i dzielącej fundamentalny system rozróżnień. „En ce moment même” pozostaje tekstem skupionym niemal wyłącznie na rozstrzygnięciach i gestach właściwych filozofii Levinasowskiej. Wspomniany tekst opublikowany został pierwotnie w zbiorówce „Textes pour Emmanuel Levinas”⁶⁰⁶. Stanowi on wyraz wdzięczności za dar, jaki stanowi dla dekonstrukcji Levinasowska etyka. Dar jest zarazem tematem rozważań Derridy nad Levinasowską filozofią. Derrida tematyzuje zatem w jednym tekście swoją własną sytuację wobec stanowiska Levinasa oraz ujmuje przewodni motyw jego filozofii. Tematyzując dar, pokazując, w jaki sposób darowanie dekonstruuje etykę Levinasowską, Derrida ujmuje samą dekonstrukcję jako wpisaną w wydarzenie daru. Dekonstrukcja ulokowana zostaje wewnątrz Levinasowskiej logiki etycznego otwarcia ku Innemu uzyskując swoją etyczną wykładnię. Nie jest to jednak

⁶⁰⁶ Por. przypis J. Derrida, *En ce moment meme dans cet ouvrage me voici*, [w:] tenże, *Psyche. Invention de l'autre*, Editions Galilee, Paris 1999, s. 159.

interpretacja raz na zawsze utwierdzająca tożsamość dekonstrukcji. Dar jako bezwarunkowe, rozgrywające się poza świadomością otwarcie ku Innemu, nie jest możliwy do uchwycenia w ontologiczno-metafizycznych wykładniach. Jest on zawsze darem dla Innego, czymś darowanym w obliczu niezapowiedzianej inności. Zarazem skierowany jest on ku Innemu oraz warunkowany jego innością.

Nawet jeżeli dekonstrukcja odnajduje swój własny, etyczny charakter wewnątrz idiomu Levinasowskiego, pozostaje ona przede wszystkim heterologią. Pomimo że Derrida posługuje się niemal wyłącznie rozróżnieniami właściwymi etyce Levinasowskiej, nie pisze on o jednym tożsamym ze sobą podmiocie, nie uprzywilejowuje wyraźnie jednego sposobu relacji z transcendencją. Relacja z Innym nie rozgrywa się już wyłącznie w żywej, bezpośredniej relacji z twarzą Bliźniego. Wydarza się w piśmie, gdzie niemożliwe jest już uobecnienie Bliźniego. Derrida wydobywa z tekstu Levinasa wielogłos zapomniany przez autora „Całości i nieskończoności”. Wewnętrzna tekstowi Levinasa dekonstrukcja nie jest dziełem jednego podmiotu wychodzącemu ku Innemu, ale wielu subiektywności często przecinających się i niemożliwych do jednoznacznego zidentyfikowania. Sam tekst Derridy ma postać wielogłosu. Głos narratora zwraca się do drugiej osoby. Osoba ta nie jest jednoznacznie identyfikowana. Z jednej strony może być to sam Levinas, któremu Derrida jest wdzięczny za dar jego filozofii pozwalającej całościowo i w sposób pozametaficzny ująć dekonstrukcję. Z drugiej jest to czytelnik, który odczytując tekst Derridy, zostaje wezwany do podjęcia zobowiązania wobec Innego. Trzecim adresatem tekstu Derridy jest sam absolut, wielki Inny, absolutna transcendencja pozwalająca ustanowić i pomyśleć podmiot. Czwartym adresatem jest kobieta, czy raczej figura kobiecości, która w pewnym momencie przejmuje narrację, wysławiając problematykę heterologicznej etyki od strony marginalizowanej przez Levinasa. Co istotne, Derrida nie zwraca się raz do jednej osoby po to, by następnie pisać do kogoś innego. Przeciwnie, w każdym fragmencie swojego tekstu pisze on do Innego, jednocześnie do każdego z wymienionych podmiotów naraz. Choć Derrida zwraca się w swoim tekście do drugiej osoby, czyni to w ramach dyskursu publicznego, gdzie każdy podmiot może stać się adresatem słów dekonstrukcjonisty. Omawiany esej stanowi przykład tekstu jednocześnie empirycznego i transcendentalnego pisma. Kierowany jest on bowiem jednocześnie ku jednostkowemu, konkretnemu podmiotowi oraz opowiada o kondycji subiektywności jako takiej. Czterej wyżej wymienieni adresaci wyodrębnieni są zatem jedynie abstrakcyjnie. Odgrywają oni rolę figur reprezentujących nieskończoną, zawsze utajoną i dyskretną mnogość możliwych podmiotów.

Z perspektywy późnej koncepcji gościnności autorstwa Derridy szczególne znaczenie ma jednak ostatni z wymienionych adresatów. Derrida, nawiązując do rozstrzygnięć „Całości i nieskończoności”, zaznacza, że to kobieta umożliwiła ustanowienie domostwa i przyjęcie Innego. Zarazem w samym tekście Levinasa kobiecość pozbawiona jest reprezentacji. W tekście Levinasa podmiot wychodzący ku Innemu opisywany jest za pomocą metafor odnoszących się do płci męskiej. Różnica seksualna poddana jest przez Levinasa przewodzącej jej różnicy między Tym Samym a Innym. Kobieta będzie dla Derridy Levinasowskim trzecim, innym Innego pozbawionym własnego języka, intymnym, niewysłowionym oraz warunkującym pomyślenie Bliźniego jako Innego. Opisany wcześniej, dekonstrukcyjny charakter tekstu Levinasa, wypływa z dyskretnego, utajonego sensu kobiecości. To tutaj Derrida odnajduje zaznaczaną już w „Przemocy i metafizyce” jedność mowy i milczenia. Taka interpretacja Levinasowskich rozstrzygnięć pozwoli późnemu Derridzie na sformułowanie koncepcji gościnności.

Kluczowym zdaniem Derridiańskiego tekstu jest wyrażenie „*il aura obligé*”. Zdanie to przetłumaczyć można jako „(On) zobowiąże”. Autor używa tutaj czasu *futur antérieur*, wskazującego na przyszłą czynność uprzednią w stosunku do innej czynności⁶⁰⁷. Zobowiązanie jest zarazem przyszłe oraz uprzednie wobec przyszłości niezaplanowanej, nieprzewidzianej. Tym samym, Derrida już na początku swojego tekstu wskazuje na retrospektywno-prospektywny aspekt odpowiedzialności za Innego. Odpowiedzialność ta jest zarazem uprzednia wobec aktów podmiotu oraz jest dziełem przyszłości, zobowiązaniem, które należy dopiero podjąć. Aby oddać ów retrospektywno-prospektywny charakter zobowiązania, Derrida niejednokrotnie pisze wspomniane zdanie w cudzysłowie, wrywając je z kontekstu. „(On) zobowiąże” jest frazą wyrażającą czyste zobligowanie, przekraczające każdy konkretny kontekst. Pozbawione kontekstu zdanie byłoby jednak niezrozumiałe. Stąd wypływa konieczność wpisania zobligowania w kontekst. O ile zobligowanie nie jest niczym pierwotnie ograniczonym do jednego, konkretnego kontekstu, każda jego aplikacja z konieczności pociąga za sobą okrojenie jego ponadkontekstualności. Aby podjąć zobowiązanie, należy dokonać jego iteracji w jednostkowym kontekście. Iteracja zaś jest zarazem powtórzeniem oraz często dyskretną i niemal niezauważalną transformacją. Konsekwencje owej ponadkontekstualności dotyczą zarówno nadawcy, jak i odbiorcy owego imperatywu. Zwracając się do drugiej osoby

⁶⁰⁷W kwestii istotności czasu *futur antérieur* u Derridy por. Michał Krzykowski, *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii (1979-2014)*; PWN, Warszawa 2017; S. Crithley, *The Ethics of Deconstruction*, dz. cyt., s.115-116; K. Oliver, *The „Slow and Differentiated*, [w:] Z. Direk, L. Lawlor (red), *Companion to Derrida*, Wiley Blackwell, Chichester 2014 s. 105-121. Szczególnie ostatnia pozycja podkreśla istotność *futur antérieur* w kontekście dekonstrukcyjnej sprawiedliwości.

Derrida, pisze: „»On zobowiąże« bez nazywalnego podmiotu, bez określenia, atrybutu, bez przeszłości ani przyszłości, możliwych do zidentyfikowania na tej stronie, w tym dziele, w momencie, w którym słyszysz siebie obecnie to czytającego”⁶⁰⁸

Derrida podejmuje kwestię terażniejszości podmiotu przyjmującego etyczne zobowiązanie. Nie jest to jednak terażniejszość zamknięta w sobie i jasno identyfikowalna. Przeciwnie, podjęcie zobowiązania odmyka metafizyczny paradygmat obecności. To zaś z uwagi na odniesienie ku pismu. Zobowiązana subiektywność nie wie, kto jest zobowiązującym podmiotem. Derrida uchyla się przed jednoznaczną identyfikacją podmiotu nakazującego zobowiązanie. Pisze on jedynie sygnaturę przypominającą inicjały zobowiązującego podmiotu, E. L.. Derrida wstrzymuje się jednak przed uznaniem Levinasa za podmiot obligujący. Zaznacza on, że zobowiązanie jest raczej Levinasowi dane⁶⁰⁹. Terażniejszość przyjmującego zobowiązanie podmiotu jest więc odniesiona ku kontekstowi, którego nie może on przyswoić. Słyszac swój własny, wewnętrzny głos, czytający podmiot nie wie, kto zobowiązał go do jakiego rodzaju odpowiedzialności wobec kogo. Zdanie „On zobowiąże” wyraża zatem ambiwalencję etyki Levinasa, która odpowiedzialności przypisuje rolę powszechną, nie precyzując jednoznacznie ani treści odpowiedzialności, ani jej zakresu. Przyjęcie zobowiązania zależne jest od przekraczającego antycypację, jednostkowego aktu odpowiedzi na nie. Terażniejszość przyjęcia zobowiązania jest rozdarta między kontekstem mowy, wewnętrznego dyskursu, jaki podmiot kieruje sam ku sobie, a pisemnym odniesieniem ku inności Innego. Jest więc hetero-autoafekcją.

Omawiany esej pokazuje, że Derrida nie ignoruje problematyki terażniejszości. Obecność mowy odniesiona zostaje jednak ku rozsadzającemu ją kontekstowi pisma. Jedynie w różnicy między mową a pismem anonować może się powszechność zobligowania do odpowiedzialności za Innego. Odpowiedzialność ta, choć, jak pismo jest interkontekstualna, dotyczy zawsze jednostkowego przypadku. Realizowana jest każdorazowo przez konkretny podmiot wobec Innego. Ponieważ Inny myślany jest teraz począwszy od jego heterogeniczności, subiektywność zobowiązana jest każdorazowo inaczej wcielić w życie powszechny imperatyw odpowiedzialności. Dyskurs wewnętrzny, w którym podmiot słyszy sam siebie, jest teraz koniecznym, sytuacyjnym zawężeniem powszechnego, wyrażonego na piśmie zobowiązania. Ujmowany jest jedynie jako moment przekraczającego autoreferencję

⁶⁰⁸ J. Derrida, *En ce moment*, dz. cyt., s. 160.

⁶⁰⁹ Tamże, s. 161.

podmiotu odniesienia do Innego. Podmiot myślany jest począwszy od darowania inności Innego.

Jak zaznaczałem, problematyka daru stanowi jeden z głównych tematów eseju Derridy. Dar jest zawsze darem Innego. Wyrażenie to wskazuje na podwójny, pasywno-aktywny sposób wydarzania się daru. Z jednej strony dar jest darowaniem inności. Ponieważ Inny z definicji jest niepoznawalny, darowanie Innego oznacza przekroczenie możliwości wymiany. Inny jest darowany, ponieważ nigdy nie jest przewidziany w ramach żadnych projektów czy antycypacji dokonywanych przez podmiot. Darowanie jest sposobem wydarzenia się inności Innego. Jednocześnie zgodnie z rozstrzygnięciami Levinasowskiej etyki, ów dar inności ustanawia jednostkową, otwartą przed Innym podmiotowość. Pole własnych władz podmiotu warunkowane jest przez momenty do niego nieprzynależące. W ten oto sposób określić można drugi sposób interpretacji daru Innego. Dar jest czymś właściwym Innemu. Darowanie dokonuje się jako oddanie Innemu jego należności. Podmiot daruje to, czego nie jest niepodzielnym posiadaczem. Jego aktywność wypływa nie z suwerennego aktu woli, ale z bierności wobec poprzedzającego go wstrząsu darowania Innego.

Z tej sytuacji podmiotu wezwanego ku odpowiedzialności Derrida wyprowadza aporetyczność daru. Zgodnie z rozstrzygnięciami Levinasowskimi dar winien być darowany w sposób nieoczekujący wzajemności⁶¹⁰. Jedynie przekraczając krąg wymiany ekonomicznej, dar może być bezwarunkowy i czysty. Derrida, hiperbolizując tezy Levinasa, uznaje, że bezwarunkowość daru posuwać musi się aż ku odmowie rozpoznania daru jako daru. Kiedy podmiot wie, co daruje, znając zarazem adresata swojego daru, wydarzenie darowania zostaje wpisane w przestrzeń ekonomicznej wymiany. Już bowiem sama wiedza o darowaniu daru unieważnia jego czystość. Podmiot wiedzący o własnym darze przyswaja go. Przynajmniej zaś samo jest już rekompensatą za dar. Identyfikując dar jako dany, uruchamia się już porządek symboliczny włączający to, co darowane w ekonomię wymiany. Podmiot nie mogąc nic wiedzieć o darze, nie będąc świadomym własnego aktu darowania, nie może owego aktu włączyć we własny horyzont przeżyć. W konsekwencji warunek możliwości daru jest zarazem warunkiem jego niemożliwości. Derrida w jednym z innych swoich tekstów pisze: „Innymi słowy, miara możliwości wydarzenia jest dana przez jego niemożliwość. Dar jest możliwy jedynie jako niemożliwy”⁶¹¹. Dar w momencie, gdy się zdarza dekonstruuje swoją własną

⁶¹⁰ por. S. Crithley, *The Ethics of Deconstruction*, dz. cyt., s. 108-110.

⁶¹¹ J. Derrida, *Derrida J., Une certaine possibilité de dire l'événement*, [w:] tenże, G. Soussana, A. Nouss, *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida, L'Harmattan, Paris 2001*, s. 93.

możliwość⁶¹². Aby być możliwy, winien on pozostać ślepy, poza porządkiem wzroku i wiedzy. Nie może się podporządkować ontologii. Derrida zaznacza, że: „Odkąd stawiam pytania i stawiam warunki, idealna sytuacja niewiedzy zostaje zerwana”⁶¹³. Darowanie winno być zatem niewdzięczne, absolutnie pozbawione wzajemności. Opisywane przez Derridę darowanie nie może dotyczyć ani żadnego identyfikowalnego obiektu, ani żadnej czynności wykonywanej przez podmiot. Pomyślenie daru na podstawie darowanego obiektu, nieuchronnie wtrącałoby bowiem dar w ontologiczną pewność. Z drugiej strony darowanie bez darowanego jest niemożliwe. Stąd wypływa ciężąca na podmiocie wina. „Jeżeli zwracam w sposób pewny, bezbłędny, jestem winny. Jeżeli nie zwracam, dając poza rozpoznaniem i uznaniem, ryzykuję winę”⁶¹⁴.

Podobnie jak pismo, darowanie związane jest z ryzykiem popełnienia błędu. Ów błąd, czy, mówiąc językiem moralnym, wina jest jednak wymogiem tak pisma, jak i daru. Ryzyko omyłki, stanowiąc warunek powszechnie obowiązujących, idealnych, ludzkich dzieł, jest nieuniknione. Zdaniem Derridy jest ono bardziej aprioryczne i starsze niż wszelkie możliwe do pomyślenia *a priori*⁶¹⁵. Derridiańska wykładnia daru odwraca klasyczne, metafizyczne pytanie o relację podmiotowości z innością⁶¹⁶. Nie pyta on już, w jaki sposób w ustanowionych strukturach ontologicznych pomyśleć można inność, ale poddaje w wątpliwość uprzednią przejrzystość owych struktur. Możliwość daru jest jednocześnie możliwością dekonstrukcji. Dekonstrukcja daru Innego ma zatem wyraźnie heterologiczny charakter. Język etyki Levinasowskiej pozwala wyłożyć możliwość ustanowienia prawa oraz pola własnego podmiotowi z zewnątrz owego pola. Inność nie jest już z góry wpisana w proces przyswajania świata.

⁶¹² Ów dekonstrukcyjny, aporetyczny charakter daru wyraża Agata Bielik-Robson określając dar w jednym ze swoich tekstów trującym prezentem: „Dar jest więc trującym prezentem, ponieważ stawia obdarowanego w sytuacji bez wyjścia: musi on pamiętać o tym, co samo pragnęło ulec zapomnieniu; musi próbować powtarzać to, co w swej unikatowej pojedynczości opiera się wszelkiej repetycji; musi chcieć zwrócić w odruchu wzajemności to, co absolutnie wspaniałomyślnie zrywa więzy wszelkiej obligacji” (A. Bielik-Robson, *Trujący prezent Jacques’a Derridy. Od krytyki do fenomenologii daru*, dz. cyt., s. 81). Autorka w przytoczonym tekście zmierza ku wydobyciu z tak rozumianej, aporetycznej sytuacji momentów pozytywnych pozwalających pomyśleć niemożność daru uzgadniając ją z wzajemnością rekompensaty. Niniejsza praca idzie w innym kierunku podkreślając zakwestionowanie władz podmiotu jakie przynosi dar. Zakwestionowanie to, zgodnie z eks-apropriacyjnym ruchem dekonstrukcji, w jednym i tym samym momencie uruchamia ekonomię i uniemożliwia jej hegemonię.

⁶¹³ J. Derrida, *Gościnność nieskończona*, tłum. P. Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2004, nr 3(9), s. 257-261, s. 257.

⁶¹⁴ J. Derrida, *En ce moment meme*, dz. cyt., s. 163.

⁶¹⁵ Tamże.

⁶¹⁶ Tamże, s. 166.

Dar umożliwia wszelkie dające się pomyśleć prawo. Darujący podmiot jest oskarżony, nie mogąc powołać się na żadną usprawiedliwiającą go instancję. Innymi słowy, darowanie jest programowo nieprawomocne. Uprawomocnić dar oznaczałoby znaleźć ku niemu rację, podstawę. Gest ten na powrót sytuowałby dar w ontologicznej ekonomii własnego, znosząc w konsekwencji heterologiczny sens darowania. Aporetyczność daru nie jest jednak wyłącznie przeszkodą dla jego wydarzania się. Określa on w sposób pozytywny kondycję darującego podmiotu. Dar winien pozostać z gruntu i u źródła nieusprawiedliwiony i nieprawomocny.

Pod względem temporalnym dar jest wpisany w retrospektywno-prospektywny ruch pisma. Z jednej strony poprzedza on podmiot. Zawsze założony jest jako absolutnie przeszły. Z drugiej strony jest on darem udzielanym Innemu przyszłemu, niemożliwemu do uobecnienia. Podobnie jak znak, możliwy jest do wysłowienia jedynie wewnątrz własnej iteracji. Iterowalność daru oznacza zaś zarazem powtórzenie oraz poróżnienie. Ujmując dar na podstawie wypracowanej w ramach swoich wczesnych prac iterowalności, Derrida zarazem zrywa z kluczowymi tezami Levinasa oraz potwierdza owe tezy. Zerwanie realizuje się jako waloryzacja marginalizowanej przez Levinasa przestrzeni pisma. Derrida wykląda jednak pismo od strony etycznej. Podkreślenie etyczności pisma pozwala utrzymać silnie heterologiczne znaczenie myśli Derridy. To bowiem pismo odnosi się ku absolutnemu, niemożliwemu do uobecnienia Innemu. Derrida silniejszy niż Levinas naciska kładzie na figurę trzeciego. Trzeci rozumiany zarówno jako jednostka absolutnie nieskończona, przekraczająca ontologiczne przyswojenie inności, jak i inny Innego wymuszający usymetrycznienie relacji z Bliźnim, nie jest dostępny w ramach bliskości kontaktu z twarzą. Trzeci jednocześnie rozrywa spójność ontologiczną oraz motywuje sprawiedliwość stanowiącą warunek ontologii. Pełni on, podobnie jak pismo, podwójną, rozsadzającą życie funkcję.

Dekonstrukcja darowania pozwala w nowym świetle postawić uprzednio przedstawiony problem hetero-autowykładni dekonstrukcji. Z jednej strony dar jest dla Derridy zawsze darem Innego wobec podmiotu. Podobnie jak sama dekonstrukcja, jest on każdorazowo założony jako uprzedni, wydarzający się bez zaangażowania i ingerencji ze strony suwerennego podmiotu. Tutaj anonsuje się retrospektywny, bierny charakter dekonstrukcji wydarzającej się jeszcze zanim czytelnik dokona dekonstrukcji tekstu. W odpowiedzi na dar Innego podmiot może ukształtować swoje apropriacyjne możliwości. Z drugiej strony, bierność dekonstrukcji może zostać wysłowiona jedynie za sprawą aktywno-prospektywnej ingerencji dekonstruktora w tekst. Przekładając wczesnodekonstrukcyjny słownik na heterologiczno-etyczne rozważania późnego Derridy, ów aktywny aspekt ująć można jako gest wzięcia odpowiedzialności za

poprzedzający podmiot dar Innego. Dar musi zostać podjęty, powtórzony. Dekonstruowany podmiot bierze odpowiedzialność za inność poprzedzającą go, nieprzynależącą już do horyzontu jego władz. Powtarza i afirmuje własną otwartość ku Innemu, stając się podmiotem zarazem dekonstruowanym i dekonstruującym. Różnica w stosunku do paradygmatu metafizyki obecności polega teraz na tym, że rządzący metafizyką obecności, retrospektywno-prospektywny sens pisma wykładany jest nie od strony dokonywanego z góry oswojenia inności Innego. Inność Innego jest teraz afirmowana w języku niesprowadzającym się do waloryzacji obecności. Dekonstrukcja staje się etycznym zobowiązaniem wobec Innego. Heterologiczno-etyczne stanowisko Derridy nie zmierza już ku marginalizowaniu, oswojeniu czy wyparciu inności, lecz ku wzmocnieniu jej nieoswajalności.

Ponieważ subiektywność zobowiązana do darowania, postawiona jest w sytuacji wyczerpania własnych władz poznawczych, jest ona w sposób niemożliwy do zniesienia oskarżona. Jako od źródła oskarżona, niesprawiedliwa, zawsze pozostaje ona jednostkowa i niezastępowalna. Momentem ustanawiającym identyczność podmiotu nie jest samoświadome zwrócenie się ku samemu sobie, ale wyrażenie „oto jestem” („me voici”), wysławiana otwartość na przychodzenie Innego jako Innego. Oskarżenie kierowane przez Innego w stronę Ja, ze względu na swoje nieprzewidziane, pozaontologiczne znaczenie, nie może zostać scedowane na żadną inną jednostkę. Bliźni jako absolutnie Inny wtrąca podmiot w jego bycie, którego nie można z siebie zrzucić. Stąd wypływa konieczność problematyzacji Levinasowskiej etyki. Derrida zauważa, że autor „Inaczej niż być” nie pisze o sobie jako o jednostkowym podmiocie zobligowanym przed Innym. Odkrywa on zobowiązanie, które może zostać podjęte przez każdy konkretny podmiot. Stąd wypływa konieczność powtórzenia „oto jestem”. Derrida zaznacza, że Levinas, pisząc „me voici” cytuje to wyrażenie⁶¹⁷. Cytowalność umożliwia uniwersalizację odpowiedzialności. Jedynie dzięki zawieszeniu bezpośredniej referencji pomyśleć można powszechność wezwania do odpowiedzialności. Jednostkowość „oto jestem” jest jednostkowością Innego. Ponieważ została ona wysłowiona we własnym powtórzeniu, pierwotny, źródłowy kontekst odpowiedzialności został już zatarty.

Tekst Levinasa przechowuje zatem jedynie ślad syngularności już zawsze przeszłej. Podobnie jak w ramach konstytucji obecnego dla siebie podmiotu transcendentalnego, także Levinasowski, absolutnie jednostkowy podmiot moralny ustanawiany jest za sprawą powtórzenia. Ów powtórzeniowość podmiotu, jak wykazuje Derrida od „Głosu i fenomenu” aż

⁶¹⁷ Tamże, s. 168.

po „En ce moment même”, warunkowana jest odniesieniem ku śmierci. Obecność podmiotu mówiącego „oto jestem” przed Innym jest ukrywaniem zapomnienia o jego inności. Skrywanie to jest, jak wykazywał Derrida już przy okazji analizy formy obecności podmiotu transcendentalnego, uprzednie wobec wszelkiego możliwego wyjawienia. Tajemnica jest nieredukowalna, niemożliwa do rozszyfrowania i odkrycia. Warto w tym miejscu przypomnieć analizowany uprzednio tekst Levinasa o enigmie. W kontekście rozważań Levinasowskich tajemnica związana była z dyskretnym wycofywaniem się inności Drugiego człowieka w ramach kontaktu z jego twarzą. Derrida, myśląc w sposób radykalnie heterologiczny przesuwając owo wycofanie ku wnętrzu podmiotowości uznając, że ta możliwa jest jedynie dzięki skrywaniu tajemnicy nieobecności Innego. W „Głosie i fenomenie” owo tajemnicze odniesienie do nieobecności określone zostało jako relacja subiektywności z jej śmiercią. Teraz jednak tajemnica okazuje się skrytością Innego zewnętrznego wobec Ja. Levinasowskie „oto jestem” nie jest tożsame z obecnością dla siebie subiektywności transcendentalnej właśnie dlatego, że wysławiane jest wobec Innego. Etyka Levinasa nie marginalizuje prądródłowej nieobecności, ale afirmuje ją, uznając za moment moralnej intrygi nieskończoności.

Z heterologiczno-etycznej perspektywy mówiąc „oto jestem” podmiot nie odnosi się zatem do własnej śmierci, ale do śmierci Innego w Tym Samym. Inny darujący absolutne zobowiązanie to Inny dostępny jedynie we własnej nieobecności, pozbawiony własnego, żywego głosu, uśmiercony i złożony w piśmie niczym w krypcie. Odniesienie do śmierci nie jest zatem pierwotnie jak u Heideggera, odniesieniem ku skończoności własnego jestestwa. Jest śmiercią Innego we mnie. Naczelny imperatyw etyki Levinasowskiej, przykazanie „nie zabijesz” płynące z twarzy Drugiego człowieka oznaczające niemożliwą możliwość zawładnięcia innością, jest zatem w interpretacji Derridy warunkiem ustanawiającym sprawiedliwy, otwarty na Innego podmiot. Sprawiedliwa subiektywność otwarta na darowanie inności Innego może przechowywać jedynie ślad owej śmierci⁶¹⁸. To owa śmierć Innego we mnie jest zaznaczoną w „Przemocy i metafizyce” jednością milczenia i mowy. Pismo jest bowiem dyskursem martwym, nieożywianym już przez żywą intencję podmiotu nadającego znaczenie. Darowanie rozpoczyna się od podjęcia odpowiedzialności za owo milczenie.

⁶¹⁸ Podkreślając ów wątek uśmiercenia wewnątrz tożsamości podmiotu, Agata Bielik-Robson opisuje podmiot późnej dekonstrukcji w oparciu o kondycję marana. Maran to ten, kto przeżył za cenę wyrzeczenia się żydowskiej tożsamości, ten, kto może świadczyć i mówić o judaizmie pod warunkiem zdrady tejże tradycji. Maran przechowuje więc w sekrecie swoją judaistyczną tożsamość (por. Agata Bielik-Robson, *Świadek, ocalały, i maran w poetyce świadczenia Derridy*, dz. cyt., s. 23)

Odpowiedź ta nie przywraca jednak nigdy do życia tego, co martwe, lecz pozwala trwać i przeżywać tekstowi poza śmiercią jego autora.

Derrida uznaje, że tekst Levinasa nie jest spójnym, jednorodnym wyłożeniem sytuacji podmiotu otwartego ku Innemu. Opowiadając o Innym, przechowując w sobie śmierć inności, Levinasowski pismo otwarte jest ku mnogości nieprzewidzianych przez samego autora odczytań. Dokonywana przez Levinasa transgresja nie jest przekroczeniem opresyjnego, zawłaszczającego języka ontologicznego ku jakiejś pozaontologicznej, pozajęzykowej przestrzeni czystej etyki. Jak zwraca uwagę Crithley: „Nie istnieje żadne proste i radykalne przewyciężenie ontologicznego czy logocentrycznego języka przez etycznie Mówienie, etyczność jest raczej momentalnym zakłóceniem *logosu*”⁶¹⁹. Etyka realizuje się w nieprzewidzianym przejściu od jednego opresyjnego, ograniczonego kontekstu ku innemu. Nieuwarunkowane wezwanie ku odpowiedzialności zarazem przekracza każdą partykularną sytuację oraz z konieczności musi być każdorazowo usytuowane.

Jako zacytowana, terażniejszość wezwania zostaje upojęciowiona. Upojęciowienie to nie musi oznaczać jednak prostego zniesienia tego, co empiryczne. Język myślany jest bowiem przez Derridę począwszy od daru udzielanego Innemu. Jak wykazywał Derrida w „Głosie i fenomenie” to powtórzeniowe odniesienie ku nieobecności Innego, ustanawia możliwość przedjęzykowej obecności. Jako zacytowany zwrot „oto jestem” ma eks-apropriacyjne znaczenie. Jest zarazem wywłaszczeniem subiektywności z jej stanu posiadania oraz ustanowieniem transkontekstualnej, powszechnej formy podmiotowości. W konsekwencji terażniejszość odpowiedzialności przed Innym niesie ze sobą naddatek niewpisujący się jednoznacznie w ontologiczne *a priori*. Rozpoznana przez Derridę już w „Introduction” infinityzacja wewnętrzna skończonej subiektywności jest teraz myślana począwszy od daru Innego. Terażniejszość nigdy nie domyka się więc w samej sobie.

Aby przybliżyć ów rozspojone znaczenie otwartej przed Innym terażniejszości, Derrida cytuje dwa fragmenty podrozdziału „Inaczej niż być” zatytułowanego „Sceptycyzm i racjonalność”. W pierwszym z nich Levinas opisuje siłę spójnego języka filozoficznego, zdolnego przewyciężyć każde empiryczne zakwestionowanie jego władzy. Levinas pisze: „Filozofia zachodnia i państwo, choć zrodziły się z bliskości, odrzucają sceptycyzm

⁶¹⁹ S. Crithley, *The Ethics of Deconstruction*, dz. cyt., s. 124.

w dyskursie należącym do *tego, co powiedziane*, i do bycia, do ontologii: historia zachodniej filozofii odrzucała sceptycyzm, odrzucając zarazem transcendencję”⁶²⁰

Znaczący jest fakt, że Levinas myśli o języku filozoficznym jako narzędziu sprawowania władzy. Ta zaś opiera się na możliwości refutacji sceptycyzmu. Odparcie sceptycyzmu oznacza możliwość zawładnięcia całością możliwego empirycznego pola. Nic nie może wymknąć się absolutnej, niekwestionowanej władzy języka filozoficznego zawsze z góry myślącej warunki tego, co empiryczne. Kto więc włada językiem, określając hegemonię porządku symbolicznego, zdolny jest zawładnąć wszystkim, co daje się wysłowić. Władza ta uśmierca nieprzewidywalność Innego, uznając go za *de iure* możliwego do przyswojenia. Każda partykularna wypowiedź z góry potwierdza uprzywilejowany sens ontologicznego języka władzy, w którym została wysłowiona. Levinas uznaje, że jego własna filozofia poddaje się tak rozumianej refutacji:

I czy nawet w tej chwili (*en ce moment même*) nie zamykamy wyjścia, które w całym tym eseju próbujemy otworzyć, czy prezentowanego tu stanowiska nie odgradzamy zewsząd murem? Wyjątkowe słowa, za pomocą których wypowiadamy ślad przejścia i ekstrawagancję zbliżenia – Jeden, Bóg – stają się terminami, zostają włączone do słownika i oddane do dyspozycji filologów, zamiast zbijać z tropu język filozoficzny. Nawet ich wybuchowość zostaje opowiedziana⁶²¹

Dyskurs Levinasa, wysławiając przerwanie Powiedzianego, potwierdza jego władzę. Etyka staje się narzędziem ontologicznej przemocy. W istocie uśmierca ona inność Innego, o której opowiada. Co więcej, artykułując w języku filozoficznym jego przerwanie, Levinas wzmacnia ów język sprawiając, że ten uodparnia się na możliwość jego zakłócenia. Ostatecznie an-archiczna odpowiedzialność przed Innym zostaje wchłonięta przez homogenizujący rozum. Refutacja sceptycyzmu zdaje się bardziej przebiegła niż sceptycyzm. Powiedziane zawsze może ostatecznie ogłosić triumf nad Mówieniem. Moment, w którym przerwanie zostaje wysłowione, jest wydarzeniem przywrócenia spójności *logosu*. Przywrócenie to nie odbywa się jednak nigdy bez zakłóceń. Język zawiera naddatek wobec jego logocentrycznej wykładni. Próby przyswojenia podstaw racjonalności nie mogą zostać ostatecznie, raz na zawsze zrealizowane. Kierowany w stronę Innego dyskurs każdorazowo wymyka się sam sobie, pozostając otwarty na inny kontekst. Okazjonalność Mówienia sprawia, że Bliźni jako Inny nie może zostać podporządkowany homogenizującym narracjom. Stąd też rodzi się konieczność

⁶²⁰ E. Levinas, *Inaczej niż być*, s. 281.

⁶²¹ E. Levinas, *Inaczej niż być*, dz. cyt., s. 282; tenże, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le livre de poche, Paris 2006 s. 262.

przemocy podporządkowującej go partykularnej racjonalności. Aplikacja porządku logosu uciekać musi się do władzy państwowej. Państwo urzeczywistnia to, czego rozum nie może dokonać jedynie za sprawą środków mu właściwych. Możliwość przemocy zaczyna się tam, gdzie kończą się możliwości filozofii. Wiąż między aparaturą państwową a filozofią zawiązuje się w miejscu, w którym spójność języka, pomimo rozbudowanych i wyrafinowanych argumentacji filozoficznych jest przerwana.

To dzięki sprzymierzeniu filozofii i Państwa, filozofii i medycyny przezwyciężone zostaje zerwanie dyskursu. Rozmówcy, który nie respektuje reguł logiki, grozi więzienie lub dom dla obłąkanych. Albo też musi się poddać autorytetowi pana i kuracji aplikowanej przez lekarza: przemoc, racja stanu lub podejście lekarskie zapewniają racjonalizmowi logiki powszechność, a prawu podległą mu materię. Dyskurs odzyskuje zatem swój sens za pomocą represji lub leczenia, za pomocą usprawiedliwionej przemocy graniczącej z możliwą niesprawiedliwością, jaką stanowi sprawiedliwość represyjna. To dzięki Państwu Rozum i wiedza są silne i wydajne⁶²²

Konieczność przywołania władzy państwowej wskazuje na swego rodzaju nadmiarową możliwość ukrytą wewnątrz zachodniej racjonalności. Pomimo ponawianego, spójnego odrzucenia sceptycyzmu, partykularny kontekst spotkania z Innym kwestionuje filozoficzną spójność. Fakt, że filozofii nie udaje się w sposób ostateczny i absolutny odzyskać wyrw we własnym języku jedynie za pomocą środków owego języka, świadczy o tkwiącym w języku odniesieniu ku Innemu. Powyższy cytat rozjaśnia również kwestię przemocy podejmowaną w „Przemocy i metafizyce”. Ontologiczna przemoc, o której wspominał Derrida, nigdy nie jest całkowicie i bez reszty ontologiczna. Zawsze potwierdzać musi się w konkretnym porządku publicznym, wchodząc w sojusz z tą czy inną władzą. Porządek uniwersalny w optyce zarówno Derridy, jak i Levinasa ustanawiany jest w ramach jego konkretnej aplikacji. Omawiani myśliciele dalecy są jednak od prostego i jednoznacznego oskarżania wszelkiej władzy państwowej o przemoc i niesprawiedliwość. W przytoczonym fragmencie „Inaczej niż być” Levinas pisze o „usprawiedliwionej przemocy” jako o „sprawiedliwości represyjnej”. Tym samym zdaje się on potwierdzać tezy Derridy z „Przemocy i metafizyki” o tym, że sprawiedliwość możliwa jest jedynie za cenę przemocy. Sama jednak obecność przemocy w ramach z pozoru tylko spójnego porządku filozoficznego świadczy o przerwaniu porządku Powiedzianego. Przerwanie to dokonuje się każdorazowo w ramach konkretnej aplikacji uniwersalnego dyskursu. Wydarza się ono również w samym tekście Levinasa jako

⁶²² E. Levinas, *Inaczej niż być*, dz. cyt, s. 283.

kierowanym w stronę Innego. Derrida wskazuje, że Levinas kilka stron dalej powtarza wyrażenie „en ce moment même” tym razem wskazując na wywłaszczający charakter języka skierowanego ku Innemu.

Jednak nawet ostateczny dyskurs, w którym dają się wypowiedzieć wszystkie dyskursy, mogą przerwać, gdy wypowiadam go przed kimś, kto go słucha, i kto znajduje się poza Powiedzianym, poza tym, co dyskurs wypowiada i poza wszystkim, co ogarnia. Przykładem tego jest dyskurs, który wypowiadam w tej chwili (*en ce moment même*). To odnoszenie się do rozmówcy nieustannie dziurawi tekst, który dyskurs snuje, tematyzując i wszystko w siebie wplatając. Skoro tak, nawet totalizując bycie, dyskurs jako Dyskurs zaprzecza samej pretensji do totalizowania⁶²³

Derrida, interpretując przytoczone strony „Inaczej niż być” zaznacza, że terażniejszość otwarcia ku Innemu, jest jednocześnie spajająca i rozspajająca. Powtórzenie zwrotu „en ce moment même” wskazuje na tę podwójną funkcję podmiotu odpowiadającego przed Innym. Czasowość „oto jestem” jest, zdaniem Derridy czasowością pisma, niepokrywającego się ze sobą⁶²⁴. Otwarcia na Innego dokonującego się piśmie nie można domknąć w jednej, jasno identyfikowanej terażniejszości. Przyswojenie Innego wydarza się wraz z otwarciem ku jego inności. Nie oznacza to jednak porażki Levinasowskiego projektu. O ile w „Przemocy i metafizyce” Derrida wskazywał, że Levinasowi brakuje narzędzi teoretycznych pozwalających wykroczyć poza fenomenologiczne uprzywilejowanie obecności, w „En ce moment même” uwzględniając wypracowaną przez Levinasa koncepcję śladu, wyraźnie wykazuje pierwszeństwo wywłaszczającego aspektu odpowiedzialności przed aspektem przyswajającym.

Jednoczesność przyswojenia i wywłaszczenia jest zatem wpisana w dzieło Levinasa. Zostaje zapisana na kartach jego książek. Eks-apropriacyjny moment nie może zostać zatem domknięty w terażniejszości samoświadomego podmiotu. Jest terażniejszością rozplenioną, dotyczącą zawsze więcej niż jednego podmiotu. Owo rozplenienie jest zarazem otwarciem sceny pisma. Dar Innego przekazywany na piśmie nie może być zawłaszczony przez transcendentálny, suwerenny podmiot. Jednoczesność rozerwania i spojenia świadomości jest zarazem: terażniejszością Levinasa piszącego swoje dzieło; terażniejszością powtarzaną w jego tekstach, uprzednią wobec każdego dzieła; terażniejszością czytelnika powtarzającego

⁶²³Tamże, s. 283-284.

⁶²⁴ Analizując tekstualny charakter Derridańskiej interpretacji Levinasa Crithley zauważa, że pismo Levinasa jest spleceniem ze sobą tekstualności a atekstualności (por. S. Crithley, *The Ethics of Deconstruction*, dz. cyt., s. 121)

w ramach własnego, światowego kontekstu zobowiązanie, do którego wzywa Levinas oraz terażniejszością przyszłą, zobowiązaniem, które jeszcze należy podjąć. Obecność zostaje zatem rozerwana za sprawą odniesienia do kontekstu odczytania Levinasowskiego pisma. Tekst Levinasa nie jest przypięty do żadnego konkretnego kontekstu. To zaś oznacza, że przyswojenie inności Innego jest każdorazowo spóźnione wobec wywłaszczenia podmiotu.

Co więcej, Levinas pisze w zupełnie innym trybie niż ten właściwy czysto poznawczym rozważaniom. Tekst Levinasa zwraca się bezpośrednio do Innego. Nie jest zatem neutralnym i przejrzystym opisem fenomenów odpowiedzialności czy darowania. Odczytanie zobowiązania wobec Innego wymaga nie tyle kompetencji poznawczych, ile otwartej postawy moralnej podmiotu zobligowanego przed Innym⁶²⁵. Aby zatem właściwie wyłożyć odpowiedzialność przed Innym, należy już uprzednio być odpowiedzialnym podmiotem. Tematyzacja daru już zakłada wydarzenie darowania. Derrida obrazuje ów responsywność dyskursu Levinasa, rozważając jego stwierdzenie, że odpowiedzialność jest „prawdopodobnie istotą języka”⁶²⁶.

Tezę tę z jednej strony ująć można jako powrót ku tożsamościowej ontologii. Odpowiedzialność za Innego miała bowiem przekraczać poziom istoty i bycia. Derrida zwraca jednak uwagę na fakt, że Levinas używa wyrażenia „prawdopodobnie”. Odpowiedzialność jako istota języka nie wyraża teraz tego, co jest, ale to, co być powinno. Jest określona na podstawie moralnego imperatywu. Odpowiedzialność jako istota języka nie jest stale obecnym, dostępnym do przyswojenia znaczeniem dyskursu. To od odpowiedzialnej postawy przyjmującego zobowiązanie podmiotu zależy możliwość podtrzymania etycznego otwarcia ku inności Innego. Innymi słowy, odpowiedzialność jako istota języka zawsze może zostać zapoznana, zatarta. Nie przemawia za nią już żadna apodyktyczna racja⁶²⁷. Jest krucha jak ślad inności Innego, który zawsze może zostać zinterpretowany począwszy od niekwestionowanej władzy Tego Samego. Gdyby Inny dany był z apodyktyczną pewnością, Levinasowska etyka odpowiedzialności pozostawałaby ontologią Tego Samego. Od czytelnika tekstów Levinasa zależy zatem podtrzymanie przekazywanej przez niego odpowiedzialności.

⁶²⁵ Tekst Levinasa, jak słusznie zauważa Lorenc, stanowi więc pewnego rodzaju apel (por. W. Lorenc, *Hegel i Derrida*, dz. cyt., s. 166)

⁶²⁶ Cyt za J. Derrida, *En ce moment même*, dz. cyt., s. 173.

⁶²⁷ Począwszy od owej nieapodyktycznej natury języka interpretować można kwestię sekretu, tajemnicy oraz świadczenia. Jedną z najciekawszych propozycji dotyczących świadczenia u Derridy jest przywoływany już tekst Agaty Bielik-Robson (por. A. Bielik-Robson, *Świadek, ocalały, i maran w poetyce świadczenia Derridy*, dz. cyt.)

W ten oto sposób Derrida wypracowuje wykładnię często powracającego w jego późnych pismach zwrotu. Idzie tu o zwrot *peut-être* (być może). To z pozoru banalne, potoczne i łatwo pomijalne wyrażenie pełni w późnych rozważaniach Derridy kluczową rolę. Pozwala ono bowiem na odniesienie transcendentálnych, powszechnych struktur czy rozstrzygnięć ku polu empirycznemu⁶²⁸. Odniesienie to nie jest jednak prostą aplikacją. W polu tego, co jednostkowe rozstrzyga się uniwersalność uniwersalnego. Fakt, że odpowiedzialność jest „prawdopodobnie” istotą języka, oznacza teraz, że jedynie w konkretnym, sytuacyjnym kontekście decyduje się sama istotność istoty. Nie istnieje więc żadna nadrzędna racja określająca to, w jaki sposób interpretować należy odpowiedzialność za Innego. Ponadto, ponieważ odpowiedzialność za Innego wydarza się w retrospektywno-prospektywnej przestrzeni pisma odniesionej, z jednej strony ku zobowiązaniu przychodzącemu z przeszłości, z drugiej ku nieprzewidzianej przyszłości, możliwość podtrzymania odpowiedzialnej istoty języka nigdy nie jest zabezpieczona przez żadne poznawcze procedury. Podobnie jak różnia, odpowiedzialność nie posiada własnej zabezpieczonej poznawczo istoty⁶²⁹. To więc, co daruje tekst Levinasa, to nie ta czy inna treść, nie to czy inne rozstrzygnięcie co do etyki, filozofii, metafizyki czy języka. Tekst Levinasa daruje czytelnikowi jego absolutną odpowiedzialność, którą winien on podjąć tu i teraz, czytając tekst. Derrida, zwracając się do drugiej osoby pisze: „Ty jesteś autorem tekstu, który tu czytasz, z pewnością, można tak powiedzieć, jednak pozostajesz w absolutnej heteronomii. Jesteś odpowiedzialny za innego, który czyni się odpowiedzialnym. Który cię zobowiąże”⁶³⁰

Retrospektywno-prospektywna temporalność dekonstrukcji ujęta zostaje w Levinasowskich kategoriach etycznej otwartości na inność Innego⁶³¹. O ile wczesne rozważania Derridy uwikłane w ontologiczny język fenomenologii nie znajdowały języka, aby wysłowić odpowiedzialność filozofa za ludzkość, późna myśl autora „Głosu i fenomenu” wyraźnie wskazuje na uprzedniość poziomu preskryptywnego wobec deskrypcji⁶³². Język

⁶²⁸ W oparciu o zwrot „peut-etre” Derrida wprowadza koncepcję „symptomatologii” skupionej na rozważaniu konkretnych, dyskretnych i jednostkowych pęknięć uniwersalnego dyskursu. (por. J. Derrida, *Une certaine possibilité de dire l'évènement*, dz. cyt.)

⁶²⁹ Na ów związek wczesnych *différance* z późnymi analizami Derridy zwraca uwagę Matthias Fritsch, (por. M. Fritsch, *Deconstructive aporias: quasi-transcendental and normative*, dz. cyt., s. 460)

⁶³⁰ J. Derrida, *En ce moment meme*, s. 176.

⁶³¹ Dekonstrukcja zakorzeniona w tekście Levinasowskim pozwala więc pomyśleć wspólnotę ludzką nie opartą na ontologicznym prawie własnego. Widać już dlaczego przytaczaną wcześniej tezę Lorenca o braku istotnej różnicy dla dekonstrukcji między humanizmem Heideggera oraz Levinasa można uznać za nieadekwatną (por. W. Lorenc, *Hegel i Derrida*, dz. cyt., s. 225)

⁶³² O owej różnicy między późną a wczesną dekonstrukcją pisze Matthias Fritsch (por. M. Fritsch, *Deconstructive aporias: quasi-transcendental and normative*, s. 460-466). Autor artykułu wykładając jednak wczesną dekonstrukcję jako stanowisko skupione na infrastrukturach, zapoznaje fakt, że już wczesna dekonstrukcja

Levinasa pozwala w nowym świetle postawić problem heterologicznej otwartości na Innego. Odtąd otwartość ta nie tylko stanowi o sensie wszelkiego języka i inteligibilności, ale staje się moralnym wymogiem. Dekonstrukcja jest więc wydarzeniem odpowiedzialności za Innego. Aby odpowiedzieć przed Innym, należy dekonstruować tekst, rozsądzać jego pozorną monolityczność, zakorzeniać go w jednostkowym, konkretnym kontekście⁶³³. Nieprawomocność daru Innego nie prowadzi ku całkowitemu milczeniu obdarowanego podmiotu, nie jest aporią paraliżującą możliwość etycznego działania. Przeciwnie, należy podtrzymywać nieprawomocność odpowiedzi udzielanej Innemu, aby moc odpowiedzieć na jego wezwanie w możliwie najbardziej sprawiedliwy sposób. Przewodnym motywem dekonstrukcji staje się odtąd odpowiedzialność przed Innym.

Tak rozumiana dekonstrukcja nie ma jednoznacznie identyfikowalnego autora. Odpowiedzialność nie domyka się w jednym tekście. Tekst bowiem każdorazowo przekracza swoje własne granice. Jest rozsadzany przez Innego życiem. Zarówno odpowiedzialność, jak i dekonstrukcja zakorzenione są w zobowiązującym Innym, którego zobowiązanie należy podjąć⁶³⁴. Dekonstrukcja jest dziełem tekstów Levinasa oraz Husserla, pozwalających wysławić odpowiedzialną i dekonstrukcyjną istotę języka. Bez odwołania do języka Husserla, niemożliwe byłoby pomyślenie odpowiedzialności za Innego jako wyprzedzającej ontologiczną apropiację. Późne, etyczne rozważania Derridy nie mogą więc zostać przyswojone bez odwołania się do kontekstu wczesnych jego odczytań fenomenologii transcendentalnej⁶³⁵. Dzięki wspomnianemu odwołaniu pomyśleć można odpowiedzialność jako warunek możliwej zrozumiałości świata. Zarówno jednak teksty Husserla, jak i Levinasa mogą jednak przebudzać dekonstrukcję jedynie dzięki momentom utajonym, niejawnym i marginalizowanym.

Owym marginalizowanym momentem w tekście Levinasa jest figura kobiety. Sama kobiecość w „Całości i nieskończoności” określona została jako wstępny warunek etycznej relacji z Innym. To dzięki kobiecie ustanawiane jest domostwo, w którym przyjąć można

wskazuje, w sposób co prawda mało bezpośredni, na uprzedniość porządku preskryptywnego wobec deskryptywnego.

⁶³³ Na ów intersubiektywny charakter doświadczenia dekonstrukcyjnej lektury zwraca uwagę Burzyńska pisząc: „[...] pisanie i czytanie jest zawsze rodzajem intymnego doświadczenia – naznaczonego paradoksami spotkania z nieobecnym Innym, którego dotkliwą nieobecność usilnie i na wszelkie sposoby pragniemy odzyskać nawet jeśli nasze wysiłki z góry skazane są na porażkę” (A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, Polityka i Performatyka*, dz. cyt., 615)

⁶³⁴ Dekonstrukcja nie jest więc filozofią nieodpowiedzialności, wzywającej do bierności wobec różnicowania się tekstu. Takie stanowisko wygłasza między innymi przytaczany już wcześniej Lorenc (por. W. Lorenc, *Hegel i Derrida*, dz. cyt., s. 232)

⁶³⁵ Za ową tezę przekonująco argumentuje wspomniany artykuł Matthiasa Fritsch’a (M. Fritsch, *Deconstructive aporias: quasi-transcendental and normative*, dz. cyt.)

Bliźniego jako Innego. Domostwo dystansuje podmiot od nieprzewidywalnego świata żywiołów. Subiektywność podporządkowuje sobie świat życia za cenę uruchomienia pola ekonomicznego, w którym żywioł może być traktowany jako zasób, którym jednostka rozporządzać może wedle własnej woli. Odtąd podmiot może planować i przewidywać. Wraz z ustanowieniem domostwa życie jednostki przestaje być ograniczone do tu i teraz rozkoszowania. Staje się otwarte, rozsądzone od środka i przebudzone ku relacji z Innym. W „Całości i nieskończoności” dopiero owo dystansujące otwarcie umożliwia relację z absolutną, niepoznawalną transcendencją w twarzy Bliźniego. Pomimo owego otwarcia życia, relacja z kobietą nie jest jeszcze relacją etyczną. Jest ona, zgodnie z rozstrzygnięciami Levinasa, „mówieniem bez nauczania, językiem milczącym, porozumieniem bez słów, ekspresją zachowującą sekret”⁶³⁶. Owa milcząca relacja z kobietą jest przedmiotem rozważań Derridy⁶³⁷. Autor „Głosu i fenomenu” po raz kolejny z zadziwiającą konsekwencją podejmuje wątek zaznaczony przez niego wcześniej. Już bowiem w „Przemocy i metafizyce” pisał Derrida, że „[...] *Całość i nieskończoność* posuwa swoje poszanowanie asymetrii do tego stopnia, w jakim niemożliwe nam się zdaje, z istoty niemożliwe, żeby napisała ją kobieta”⁶³⁸

W istocie Levinas wysławia kluczową dla własnej filozofii różnicę między Innym a Tym Samym na podstawie metafor męskich. Maskulinistyczna metaforyka pozwala na wyłączenie prymarnego znaczenia różnicy między Tym Samym a Innym za cenę neutralizacji różnicy seksualnej. Różnica seksualna zostaje zatem podporządkowana różnicy metafizycznej. Jak trafnie zauważa Crithley: „[...] czyniąc różnicę seksualną wtórną w stosunku do różnicy etycznej oraz oznaczając tę ostatnią męskim zaimkiem, drugorzędny status różnicy seksualnej staje się synonimem drugorzędnego statusu pierwiastka żeńskiego”⁶³⁹. Milczący sens kobiecości nie jest zatem, jak chciał Levinas, opisem przedjęzykowych fenomenów właściwych każdemu podmiotowi. Jest on raczej rezultatem strategii Levinasa podporządkowującej wszelką relację intersubiektywną metafizyczno-etycznej relacji z twarzą. Kobieta jest zatem Levinasowskim trzecim, niewysłowionym i marginalizowanym w ramach jego tekstu. Co więcej, wedle rozstrzygnięć Levinasowskich, pozbawiona własnego języka kobiecość daruje podmiotowi domostwo. Choć to dom reprezentuje przestrzeń ekonomicznej wymiany, sam gest ustanowienia domostwa nie rozgrywa się jeszcze w polu ekonomicznym.

⁶³⁶ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 177.

⁶³⁷ Temat związku kobiecości oraz języka filozoficznego podejmowany jest przez Derridę między innymi także w „Ostrogach” (por. Derrida J., *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, oficyna, Łódź 2012)

⁶³⁸ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt., s. 66

⁶³⁹ S. Crithley, *The Ethics of Deconstruction*, dz. cyt., s. 134.

Relacja z kobietą jest relacją założycielską, nie można pomyśleć przestrzeni ekonomicznej poza ową relacją. Kobiecość zostaje włączona do owego pola *post factum*. Derrida pisze:

Mówiąc innymi słowy: różnica seksualna (a zatem, jak mówi On, kobiecość) uczyniona wtórna poprzez odpowiedzialność całkiem innego, utrzymuje się, jako inna, w polu ekonomicznym tego samego. Włączona do Tego samego, jest ona tam w tym samym momencie wykluczona: zamknięta w środku, domknięta w immanencji krypty, inkorporowana w Mówieniu, które wypowiada (coś) całkiem innego⁶⁴⁰

Dar kobiecości pozostaje absolutnie nieodwzajemniony, zapoznany i zatarty. W tym samym momencie, kiedy ekonomia zostaje ustanowiona, jest ona zarazem przekraczana. Kobiecość jako włączona w immanencję życia rozsadza owo życie od środka. Relacja z kobietą spełnia zatem wymogi, jakie w interpretacji Derridiańskiej stawia Levinasowska etyka. Jest to relacja z Inną pozbawioną swojego własnego języka, darującą w sposób pozaekonomiczny oraz jednocześnie ustanawiającą przestrzeń wymiany. Istotny jest fakt, że owa relacja wydarza się jeszcze przed właściwą relacją etyczną. Etyka jest zatarciem uprzedniej wobec niej etyczności. Relacja etyczna jest już źródłowo powtórzeniem uprzedniej wobec niej, niemej relacji z ustanawiającą dom kobiecością. Choć zatem etyka pozwala wyłożyć heterologiczne otwarcie ku absolutnej inności Innego, dla Derridy nadal pozostaje ona osadzona w powtórzeniu właściwym dekonstrukcyjnej heterologii. Etyka zinterpretowana zostaje na podstawie o podwójności pisma. Z jednej strony jest ona, niczym dar kobiecości, absolutnie zewnętrzna wobec wszelkiego języka pozwalając pomyśleć ów język na podstawie otwarcia ku nadchodzącej inności. Z drugiej zaś strony, została ona zawsze już uprzednio uwewnętrzniona w tekście, zapoznana i zatarta.

Z tej perspektywy wyłożyć można dekonstrukcyjne znaczenie filozofii Levinasa. Różnica między tezami „Całości i nieskończoności” a rozstrzygnięciami „Inaczej niż być” przedstawiona została uprzednio jako różnica między relacją wydarzającą się w ramach ukonstytuowanego już domu a odpowiedzialnością rozgrywającą się przed jakimkolwiek schronieniem. Ponieważ jednak to kobiecość ustanawia dom, nie podporządkowując się ekonomicznej wymianie, przedekonomiczna relacja z Innym została już wskazana w „Całości i nieskończoności”. Nie została ona jednak właściwie wysłowiona z uwagi na represyjność języka Levinasowskiego. W konsekwencji zarówno „Całość i nieskończoność”, jak i „Inaczej niż być” opisują tę samą, każdorazowo podwojoną i rozdartą, wydarzającą się w tym samym

⁶⁴⁰ J. Derrida, *En ce moment même*, dz. cyt., s. 197

momencie relację z Innym. „Inaczej niż być” powtarza zatem wcześniej utajoną, niejawną praetyczną relację z kobiecością.

Późne dzieło Levinasa jest zatem tyleż radykalizacją jego stanowiska, co cofnięciem się ku uprzednio istniejącej, strukturalnej otwartości. Dynamikę stanowiska Levinasa ująć można znów w oparciu o reprezentowaną przez tryb *futur anterieur* retrospektywno-prospektywną charakterystykę dekonstrukcji. Z jednej bowiem strony radykalizm etycznego zobowiązania, o którym opowiada „Inaczej niż być” za sprawą figury kobiety tkwił w programie etycznym Levinasa od samych początków. Co więcej, jest on uprzedni wobec samego sformułowania etycznych rozważań Levinasa. Radykalna etyka odpowiedzialności wydarza się przed fenomenem, który Levinas opisał jako relację etyczną. Mogła ona zostać wydobyta na światło w rozważaniach, które w bardziej radykalny i dogłębny sposób tematyzowały heterologiczność etyki odpowiedzialności. Levinasowskie uprzywilejowanie żywej mowy jest gestem zarazem niesprawiedliwym i koniecznym. Jest ono niesprawiedliwe, ponieważ podporządkowuje relację z trzecim, innym Innym, absolutnie niepoznawalnym i przekraczającym horyzont przewidywań, relacji z Drugim, Bliźnim, który już został przyswojony przez Tego Samego. Z drugiej strony gest ten jest etycznie konieczny, ponieważ bez niego etyka nie mogłaby zostać wypowiedziana. Trzeci musi zostać uśmiercony, włączony w tożsamość Tego Samego. Powtórzenie jest więc warunkiem języka Levinasa. Z pewnością opisywana uprzednia późniejszość jest, zdaniem Derridy, właściwa wszelkiemu dyskursowi. Jednak język Levinasa w przeciwieństwie do języka filozofii logocentrycznej nie rości sobie pretensji do stabilizacji owego ruchu dekonstrukcji. Przeciwnie, dekonstrukcja staje się wymogiem etyki. Za sprawą myślenia subiektywności jako u źródła zakwestionowanej możliwa jest afirmacja dekonstrukcji w ramach etyki.

Przedstawione rozważania pozwalają wyłożyć złożony związek między życiem, śmiercią, refutacją sceptycyzmu oraz odniesieniem ku wspólnocie filozofujących podmiotów w ramach koncepcji Derridy. Derrida właściwie od początku swojej drogi myślowej aż po jej kres nie przestaje wykazywać, że życie, przytomność podmiotu możliwe są jedynie jako zmieszane ze śmiercią. Teza ta, jak wykazywałem uprzednio, nie ma jednak jednoznacznie funeralnego znaczenia. Derrida nie uśmierca podmiotu, aby wykazać prymarność uśmiercającego go życia. Przeciwnie, podmiot żyje poza własnym życiem, w piśmie, które go

poprzedza i przeżywa, które sprawia, że teraźniejszość subiektywności jest rozsadzona i niemożliwa do zebrania⁶⁴¹.

Podobnie o życiu subiektywności myśli późny Levinas, dla którego jest ono nieustannym przebudzaniem się ze zbyt naiwnych i homogenizujących wykładni. Obaj filozofowie zgadzają się, że życie zebrane w księdze, raz na zawsze opisane, wypowiedziane i przewidywalne równe jest śmierci jednostkowego podmiotu. Aby pomyśleć życie, konieczne jest radykalne zakwestionowanie jego ontologicznych podstaw. Sceptycyzm wprowadzający niepewność i chwiejność w zbyt pozornie przejrzystą obecność podmiotu jest zatem warunkiem życia.

Ów sceptycyzm w ramach wykładni transcendentalnych brany był jednak za stanowisko uśmiercające prawdziwie filozoficznego ducha ludzkości. Jak wykazywałem w pierwszym rozdziale, późna myśl Husserla stanowić miała odpowiedź na empiryczno-sceptyczną niepewność, w jaką popadła kultura europejska. Konsekwencją sceptycznych stanowisk jest zerwanie ogólnoludzkiej, ponadpartykularnej więzi między badającym świat podmiotem, a jego następcami oraz poprzednikami. Dlatego też każdy empiryzm zawężający powszechne obowiązywanie ludzkich tworów do jedynie partykularnego kontekstu ma charakter sceptyczny. Dla Husserla sceptycyzm stanowił jedynie imitację filozofii czerpiącą swoje siły z rozdarcia między źródłowym, sensotwórczym życiem podmiotu a jego naiwnymi, obiektywistycznymi wykładniami. Sceptycyzm jest tworem pasożytniczym, żywiącym się negowanym przez niego duchem ludzkiej racjonalności. Tak jak pismo nie jest możliwe do pomyślenia bez poprzedzających go intencji, tak sceptycyzm możliwy jest jedynie za sprawą żywego rozumu ludzkiego. Myśl sceptyczna jest zatem nie-filozofią uśmiercającą żywego, transdziejowego ducha ludzkości. Ten zaś nie może dopuszczać w swoim łonie żadnej różnorodności niepodporządkowanej harmonijnemu rozwojowi ducha ludzkości.

Derrida i Levinas biorą jednak ową sceptyczną chwiejność za ślad nadmiaru tkwiącego w żyjącym podmiocie. Życie nie może obejść się bez rekontekstualizacji, bez an-archii wprowadzanej przez Innego. Innymi słowy, przeciwnie do Husserla uważają oni, że zróżnicowanie wyprzedza i umożliwia sensotwórczą aktywność subiektywności⁶⁴². Zróżnicowanie to, ze względu na jego nieoswajalność kwestionuje jedność podmiotu.

⁶⁴¹ W oparciu o ów fenomen przeżycia Agata Bielik-Robson rozwija swoją witalistyczną interpretację stanowiska Derridy (por. A. Bielik-Robson, *Świadek, ocalały, i maran w poetyce świadczenia Derridy*, dz. cyt.)

⁶⁴² Słusznie zauważa Mościcki komentując późnego Derridę, że „Dynamiczne życie «domaga się» aporii jako właściwego sposobu mówienia o nim, oddania sprawiedliwości jego komplikacji” (P. Mościcki, *Myśl niemożliwego*, dz. cyt., s. 21)

Sceptyczne wątplenie pozwala transcendować życie, ustanawiając w konsekwencji własną obecność. Francuskich filozofów nie można więc wprost określić mianem sceptyków. Podobnie jak Husserl uznają oni sceptycyzm za stanowisko niesamodzielne, mogące zostać wysłowione jedynie w ramach ustanowionego już języka filozoficznego. Niesamodzielny charakter mają jednak w ich oczach również stanowiska właściwie filozoficzne. Jedynie w kontekście tych stanowisk sceptycyzm może mieć sens. Jest on niezbędnym momentem inwencji, otwierającym język filozoficzny ku jego nowym interpretacjom.

Derrida jednak w przeciwieństwie do Levinasa silniej podkreśla konsekwencje sceptycznego zakwestionowania władz podmiotu. Heterologia etyczna Derridy nie zapomina o lekcjach udzielanych przez transcendentalizm fenomenologiczny. Sceptyczne zakwestionowanie władz podmiotu oznacza uśmiercenie intelektualnego dziedzictwa ludzkości tak, jak pojmował je Husserl. Derrida wykazywał w „Głosie i fenomenie”, że odniesienie podmiotu do jego formy obecności jest jednocześnie stosunkiem do jego własnej śmierci. Stąd też obecność ustanawiana jest dzięki prapismu zarazem pozwalającego pomyśleć obecność idealną oraz zakładającym rozpad obecności faktycznej. W ten oto sposób podmiot może żyć dzięki swojej własnej śmierci. Z drugiej strony, w „En ce moment même” Derrida wyraźnie pokazuje, że ustanowienie formy obecności zakłada odniesienie ku zapoznanemu kontekstowi śmierci Innego we mnie. Forma obecności zostaje zakorzeniona w ramach relacji intersubiektywnej wykraczającej poza jej logocentryczne wykładnie. Ponieważ opisywany, ambiwalentny gest umożliwia jednocześnie ustanowienie obecności podmiotu oraz odnosi ową obecność ku Innemu, empiryczno-sceptyczne wykroczenie poza metafizyczny paradygmat ku różnorodności nie stanowi już zerwania więzi wspólnotowych. Przeciwnie, pozwala on zawiązać z Innym żywą, transdziejową więź. Śmierć Innego we mnie, wydarzając się jeszcze przed ustanowieniem świadomości, przebudza ową świadomość pozwalając jej otworzyć się ku radykalnej, heterologicznej nieadekwatności⁶⁴³. Ponieważ pisemnie przekazywanego dziedzictwa ludzkości nie można doświadczać inaczej niż poprzez śmierć innego piszącego podmiotu, filozof, którego zadaniem jest podtrzymywanie międzyludzkiej, transdziejowej więzi, winien brać odpowiedzialność za wspomnianą śmierć Innego. Dyskurs filozoficzny z konieczności zakorzeniony jest w milczeniu pisma, w literze martwej, przechowującej

⁶⁴³ W przytaczanym już kilkakrotnie artykule o „dehumanizacji fenomenologii” Łaciak zaznacza, że wczesny Derrida ostatecznie nie dokonuje „transcendentalizacji” śmierci podmiotu (por. P. Łaciak *Jacques’a Derridy dehumanizacja fenomenologii*, dz.cyt., 62-64). W moim przekonaniu właśnie późne rozważania Derridy w ramach których rozważa on śmierć od strony etycznej, wzięte mogą być za próbę wyciągnięcia radykalnych konsekwencji z zaznaczanej we wczesnych jego pracach śmierci podmiotu.

niemożliwy do ostatecznego wyjawienia i rozjaśnienia sekret. Filozof mówiąc, przechowuje ów sekret. W ten oto sposób sceptyczna nietrwałość stanowi warunek filozofii.

Myśl Derridy może być po raz kolejny, tym razem od strony etycznej, wyłożona jako krytyka krytyki. Podtrzymując i powtarzając krytyczne ruchy filozofii transcendentalnych, nie zwalnia ona zarazem jednostki z konieczności decydowania, rozstrzygnięcia i sądzenia. Zaznaczony przez Derridę probalibistyczny charakter odpowiedzialności jako istoty języka oddawać ma właśnie nadmiar krytycznego momentu w stosunku do ontologicznej podstawy, w którą zostaje wpisany w myśli transcendentalnej. Istota języka nigdy nie zostaje ugruntowana raz na zawsze ze względu na fakt, że jest ona myślna jako zobowiązanie przychodzące od nieobecnego podmiotu. Jest istotą właściwą Innemu. Istotą, którą można podjąć dopiero w odpowiedzialnym przyswojeniu. Owo odpowiedzialne przyswojenie nie może się jednak obyć bez zakwestionowania zastanego języka. Filozof winien filozofować w idiomie, którego nigdy, całkowicie nie jest zdolny opanować. W języku, który nie jest jego własny. Sceptyczna śmierć ducha ludzkiego została już uwewnętrzniona w jego życiu za sprawą pisma rozumianego jako dar Innego. Paradoksalnie powracanie do owego zawsze przeszłego wydarzenia pozwala na nowo ustanowić relację z zewnętrżnością. Zapośredniczona przez pismo relacja intersubiektywna zawiązuje się w tym samym momencie, kiedy zdaje się zerwana. Odtąd nieustająca krytyka własnych władz staje się moralnym wymogiem dla podmiotu.

Performatywna sprzeczność, którą Derrida rozpoznał w łonie fenomenologii transcendentalnej deklaratywnie ugruntowującej niepodzielną obecność podmiotu i zarazem *de facto* wykraczającej poza ową obecność, wpisana zostaje więc, dzięki Levinasowskiej etyce, w relację intersubiektywną. Owa konieczność wychodzenia poza obecność w momencie jej ustanowienia opisana została w niniejszej pracy jako odpowiedzialność fenomenologa za ludzkość. Pomimo szeregu zerwań i odstępstw od fenomenologicznych rygorów, Levinasowska etyka w wykładni dekonstrukcyjnej zdaje się myśleć utajony, marginalizowany i zarazem najbardziej żywotny aspekt fenomenologii transcendentalnej. Levinas istotnie, prawdopodobnie podąża śladem Husserlowskiej odpowiedzialności.

Oddając sprawiedliwość Husserłowi, w jednym z fragmentów „Inaczej niż być” Levinas wiąże ze sobą lekcje udzielane przez fenomenologa z koncepcją śladu. Co istotne, niesprowadzalny do obecności ślad Innego nie redukuje samotności, krytycznie nastawionego

do swoich władz, samotnie filozofującego podmiotu. Transcendentalne zwrócenie się ku samemu sobie jest momentem w intrydze otwarcia ku innemu filozoficznemu idiomowi.

Husserl nauczył nas, że redukcja naiwności domaga się niezwłocznie nowych redukcji, że zaletą intuicji jest dostarczanie nam idei bezzasadnych i że jeśli filozofowanie polega na ustalaniu absolutnych początków, filozof musi zacierać ślady swoich własnych kroków oraz nieustannie, w niekończącym się metodologicznym dreptaniu, ścierać ślady samego zacierania śladów. Naiwność filozofa domaga się, poza autorefleksją, krytyki przeprowadzanej przez *innego* filozofa, chociaż on także robi nierozważne kroki i nie jest w stanie ostatecznie uzasadnić własnego mówienia. Filozofia wywołuje w ten sposób dramat między filozofami oraz intersubiektywny ruch, który nie przypomina dialogu współpracujących naukowców, ani nawet dialogu platońskiego, raczej przypominającego dramat niż będącego samym dramatem. Zarysowuje się on na gruncie innej struktury. Z empirycznego punktu widzenia przybiera formę historii filozofii, gdzie pojawiają się wciąż nowi rozmówcy, którzy muszą mówić od nowa, gdzie jednak dawni filozofowie również na nowo zabierają głos, aby odpowiedzieć na dotyczące ich interpretacje i gdzie, mimo braku owej «pewności poruszania się» – lub z jej powodu – nikt nie może sobie pozwolić na osłabienie uwagi lub brak ścisłości⁶⁴⁴

Przytoczony fragment „Inaczej niż być” wpisując dynamikę śladu w prowadzoną przez filozofów rozmowę, pozwala zinterpretować problematykę historyczności filozofii w duchu odpowiedzialności za Innego. Sam Levinas nigdy nie podjął się wyraźnego i dogłębnego rozwinięcia tej problematyki. Podtrzymywane przez niego uprzywilejowanie kontekstu rozmowy z Bliźnim, które rozgrywa się ponad kontekstem historycznym, zdaje się ograniczać możliwość etycznej interpretacji dziejów filozofii. Ponadto Levinas aby wydobyć pozaontologiczny sens relacji etycznej, przeprowadza hiperbolizujący opis owej relacji. Owa hiperbolizacja prowadzi autora „Inaczej niż być” ku silnemu podkreśleniu opresyjnego, homogenizującego charakteru myślenia ontologicznego. W swych głównych dziełach Levinas skupia się zatem przede wszystkim na wyrażeniu heterogeniczności własnego stanowiska wobec przemocy Tego Samego. Jeżeli jednak heterologicznie pojęta etyka stanowić ma jednocześnie warunek dla myślenia ontologicznego, z tekstu Levinasa można wyczytać inną, bardziej skrytą i niejawną hiperbolę. Ową drugą stronę pisma Levinasa wynajduje w swoich tekstach Derrida.

W zacytowanym tekście autor nie proponuje już hiperbolizacji jednoznacznie oskarżającej tradycję filozoficzną o przemoc. Hiperbola nie jest już pozaontologiczna. Levinas

⁶⁴⁴ E. Levinas, *Inaczej niż być*, dz. cyt., s. 40.

wzmacnia krytyczny gest filozofii transcendentальной, uznając go za moment kluczowy dla możliwości namysłu filozoficznego. Ponieważ odniesienie ku sobie jest każdorazowo otwarte na inność, filozofujący podmiot nie może już w sposób absolutnie samodzielny i ostateczny dokonać krytyki własnych władz. Władze te nie przynależą już bowiem niepodzielnie do samoświadomego podmiotu. Filozofujący podmiot zaciera ślady innych koncepcji, przyswajając je. Jednak jedynie jako zatarty ślad może wydarzać się jako ślad. Paradoksalnie samodzielne filozofowanie włączone jest w odniesienie ku innemu jako Innemu. Istotny jest tutaj również aspekt inwencji, nieustannego wynajdywania nowych sposobów mówienia. Nie równa on jednak naiwnemu waloryzowaniu pozornie nowych koncepcji czy stanowisk. Nie jest apologią mód intelektualnych. Zakwestionowanie przychodzić może bowiem z przeszłości, która na nowo wzywać może filozofa ku reinterpretacji własnego stanowiska. W konsekwencji krytyka nie zostaje ograniczona jedynie do obecności dla siebie filozofującego, odpowiedzialnego podmiotu. Jego terażniejszość jest raczej rozerwana przez starszą od podmiotu przeszłość oraz nieprzewidzianą przyszłość. Owa hiperbola krytyki spajająco-rozrywającej więzi międzyludzkie pozwala utrzymać z jednej strony samotność filozofującego podmiotu, z drugiej zaś otworzyć ów podmiot ku krytyce płynącej spoza jego własnego horyzontu myślowego. Filozofia Levinasa w interpretacji dekonstrukcyjno-heterologicznej może być więc pojmowana jako próba nietranscendentalnego zakorzenia krytyczno-filozoficznych procedur w odniesieniu do wspólnoty.

Taka interpretacja stanowiska Levinasa sama pozostaje jednak zakorzeniona w koncepcjach różnych od jego filozofii. Uznając relację etyczną za właściwe, choć nierozpoznane znaczenie krytyki filozoficznej, zbliża się owo stanowisko zarazem ku koncepcji Husserla oraz Derridy, który, jak wykazywałem, w oczach samego Levinasa zbyt mocno przywiązany był jeszcze do sposobu myślenia właściwego transcendentalizmowi⁶⁴⁵. Dokonuje się zdrady własnej koncepcji Levinasa, uznając w istocie, że powtarza ona i wydobywa na jaw wątki już uprzednio obecne w ramach fenomenologii transcendentальной. Zdrada ta jest jednak, czego nie przestaje podkreślać Levinas, koniecznym momentem podtrzymania odpowiedzialnej relacji etycznej. Z tej perspektywy filozofia Levinasowska okazuje się daleka

⁶⁴⁵ Trzecim stanowiskiem w ramach którego zakorzenione są poglądy tak Derridy jak i Levinasa jest myśl Eugena Finka. Bez wątplenia Finkowska koncepcja pojęć operacyjnych bliska jest zarówno dekonstrukcji jak i Levinasowskiej koncepcji śladu. To Fink interpretując fenomenologię Husserlowską wykazywał, że posługuje się ona pojęciami, których nie jest w stanie wyeksplikować na własnym gruncie (por. por. E. Fink, *Operative Concepts in Husserl's Phenomenology*, tłum. W. McKenna [w:] *Apriori and the World. European Contributions to Husserlian Phenomenology*, red. W. McKenna, R. M. Harlan, Martinus Nijhoff Publishers, London, Haga, Boston 1981). Z tej perspektywy przytoczony wyżej fragment „Inaczej niż być” o myśleniu znajdującym się na śladzie innego filozofa może być interpretowany jako radykalizacja stanowiska Finka.

od stanowiska waloryzującego dialog. Etyka nie jest dialogiem, lecz stanowiskiem afirmującym język Innego w jego nieprawomocności. Filozof winien mówić i pisać w języku, który przyswaja, oraz kwestionować zarazem sam gest owego przyswojenia.

W kontekście przedstawionych rozważań wyłożyć można różnicę między stanowiskiem Derridy oraz Levinasa. Myśl każdego z filozofów wykształca się za sprawą wywłaszczającego odniesienia ku innej koncepcji. Odniesienie to nie jest jednak ani polemiką, ani spójnym, jednoznacznym i harmonijnym rozwijaniem fundamentalnych założeń danej koncepcji. Nie jest również poszerzeniem horyzontu rozumienia⁶⁴⁶, nie jest też po prostu zwyczajną wymianą poglądów rozgrywającą się na neutralnym, przejrzystym gruncie filozoficznej argumentacji. Stanowiska Levinasa i Derridy wykształcają się pierwotnie w obcym im środowisku. Są poniekąd inkubowane w łonie nieredukowalnie innej myśli. Derrida odnajduje w etyce Levinasowskiej ruch dekonstrukcji. Może on wyłożyć dekonstrukcję jako motywowaną sprawiedliwością wobec Innego. Aby to uczynić, winien on uprzednio poddać w wątpliwość te aspekty myśli Levinasowskiej, które ograniczają dekonstrukcyjną otwartość. Gest ten jednak dekomponuje etykę Levinasowską na jej własnym gruncie. Levinas zaś uświadamiając sobie coraz silniej heterologiczność etyki, zbliża ją coraz bardziej ku dekonstrukcji. Aby jednak zachować uprzywilejowany status odpowiedzialności przed Drugim, ogranicza on heterologiczną anarchiczność pisma, wciąż utrzymując prymat języka Mówionego oraz marginalizując różnicę seksualną. Ogranicza on więc anarchiczność dekonstrukcji własnej myśli. Dla Levinasa język pisany może być zatem jedynie abstrakcyjnym, oderwanym od żywego kontaktu z twarzą suplementem bezpośredniej odpowiedzialności za Innego. Pismo jest jedynie niesamodzielnym powtórzeniem właściwej relacji odpowiedzialności. Dla Derridy zaś ów suplement, pozwalając pomyśleć język mówiony, jest czysto heterologicznym wydarzeniem darowania inności Innego.

Obie koncepcje jako źródłowo odniesione ku heterogenicznej wobec nich przestrzeni, nigdy nie uzyskują ostatecznego panowania nad swoim własnym polem teoretycznym. Ich autowyklądnia każdorazowo realizowana jest w opowieści o Innym. Opowieść ta przekształca zarazem ich rozważania. W istocie Derrida, pisząc o darze, kobiecości oraz języku u Levinasa wykląda własną myśl, zakorzeniając ją w kontekście Levinasowskiej etyki dokonując

⁶⁴⁶ w kwestii różnicy między stanowiskiem dekonstrukcji a hermeneutyką Gadamera por. P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, dz. cyt., s. 85-141; P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, dz. cyt., 80-82, 91-93.

w rezultacie transformacji jej zasadniczych tez⁶⁴⁷. Levinas zaś podkreślając heterologiczność etyki, kwestionuje swoje wcześniejsze rozstrzygnięcia. W obu przypadkach odniesienie ku niemożliwej do przyswojenia innej koncepcji jest kondycją stanowiska heterologicznego prowadzącą ku utrzymywaniu się w stanie permanentnego zakwestionowania. Dekonstrukcja jest warunkiem możliwości i niemożliwości etyki Levinasa, etyka Levinasa jest zaś warunkiem możliwości i niemożliwości dekonstrukcji. Chiazm, o którym pisał Levinas w swoim eseju o Derridzie, pozostaje nieredukowalną kondycją obu omawianych koncepcji.

Ów chiazm nie jest jednak ograniczony jedynie do relacji między omawianymi stanowiskami. Pozostaje on nieredukowalny wewnątrz owych koncepcji, ze względu na fakt, że te stanowią retrospektywno-prospektywne powtórzenie relacji intersubiektywnej. Zakorzeniając dekonstrukcję w heterologiczno-etycznej pojętej relacji intersubiektywnej możliwe jest powtórne postawienie pytania prawo, własność, oraz historyczność filozofii. Późne dzieła Derridy podejmują właśnie wspomniane zagadnienia. Pozatranscendentalna wykładnia owych zagadnień pozwala Derridzie *explicito* wyłożyć znaczenie dekonstrukcji.

3.5. Sprawiedliwość poza prawem. Dekonstrukcja jako gościnność.

Już samo sformułowanie pytania o uzasadnienie możliwości sformułowania prawa na podstawie rozstrzygnięć etyki Levinasowskiej może budzić zastrzeżenia. Wszak Derrida już w „Przemocy i metafizyce” zaznacza, że filozofia Levinasowska nie może proponować żadnej teorii wartości moralnej ani nie jest zdolna ugruntować możliwości formułowania norm moralnych:

[...] nie zapominajmy, że Levinas nie chce nam proponować praw czy reguł moralnych, nie chce określić *jakiejś* moralności, lecz istotę relacji etycznej w ogóle. Skoro jednak owo określenie nie podaje się za *teorię* Etyki, chodzi o jakąś Etykę Etyki. W tym wypadku zapewne jest sprawą poważną to, że nie mogłaby ona ustąpić miejsca *jakiejś* określonej etyce, jakimś określonym prawom, nie przecząc sobie i nie zapominając o sobie⁶⁴⁸

⁶⁴⁷ O owym sposobie interpretowania przekształcającym to, co interpretowane pisał Derrida między innymi w „Widmach Marksa” przedstawiając swoją koncepcję widmoontologii (por. J. Derrida, *Widma Marksa*, dz. cyt., s. 93)

⁶⁴⁸ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, dz. cyt., s. 188.

Etyczność Levinasowska rozgrywa się ponad możliwym do pomyślenia systemem praw. Żadne bowiem prawo nie jest w stanie pomieścić nieuwarunkowanego charakteru inności Innego. Wskazywana wcześniej nieprawomocność rozstrzygnięć Levinasa oznacza w istocie, że inność Innego nie jest w mocy żadnego dającego się pomyśleć prawa. Derrida wykazuje jednak, że przemoc prawa jest nieodłączna od języka jako takiego. Ustanowienie prawa redukującego transcendencję Innego wpisane jest zatem w etykę Innego z chwilą, gdy ta uznaje rozmowę za przewodni sposób oddania sprawiedliwości Innemu. Zgodnie więc z Derridiańską interpretacją Levinasowskiej etyki odpowiedzialności należy pomyśleć prawo nie na podstawie założenia o możliwości przyswojenia każdej napotkanej przez podmiot inności, lecz począwszy od nadmiaru heterologicznego zróżnicowania. Sam Levinas nigdy w wyraźny sposób nie wyeksplikował problematyki prawa z perspektywy zewnętrznej wobec niego Inności, ograniczając się do uznania symetrii prawa za wypływającą z obecności trzeciego. Zgodnie jednak z rozstrzygnięciami Derridy co do konieczności myślenia etyki Levinasa wewnątrz przyswojenia prawa, relacja z Innym winna być myślana począwszy od relacji z trzecim. Ten nie jest po prostu dodany po fakcie do intymnej relacji między Ja a Bliźnim, lecz określa jej warunek możliwości.

Późne teksty Derridy poruszające problematykę gościnności, prawa, sprawiedliwości i przemocy stanowią właśnie taką interpretację przestrzeni prawa, począwszy od przerastającej go inności trzeciego. Noszą one niezatarty ślad etyki Innego. Derrida określa dekonstrukcję jako nieodłączną od sprawiedliwości wobec Innego. Prawo i powszechność nie mają już znaczenia ontologiczno-epistemologicznego, lecz moralne. Widoczna jest tutaj prowokacyjność dekonstrukcji. O ile bowiem w „Przemocy i metafizyce” Derrida uznawał, że aby etyka mogła zostać pomyślana, winna ona już zakładać, neutralne etycznie, transcendentalno-ontologiczne struktury, w swoich późniejszych tekstach wyklada on prawo od strony moralnej. Derrida nie dokonuje jednak prostego zwrotu ku stanowisku tożsamym z poglądami Levinasa. Etyczne wyłożenie powszechności prawa wypływa z podkreślanej przez Derridę, wewnętrznej prawu nierozstrzygalności. Ta zaś stanowi miecz obosieczny. Prawo nie podporządkowuje się obecności, nie ma ono jednoznacznego, raz na zawsze ustalonego sensu. Prawo jest, by użyć sformułowania Malabou⁶⁴⁹, plastyczne, przybiera formy, których nie sposób jednoznacznie zidentyfikować. Tak jak etyczna wykładnia prawa winna zakładać jego neutralny etycznie, ontologiczny sens, tak ontologia możliwa jest do wyłożenia jako przestrzeń

⁶⁴⁹ Sama jednak autorka „Plastyczności u zmięchu pisma” nie uznaje pozaontologicznego, etycznego charakteru plastyczności traktując niemożliwość Innego wyłącznie w sposób negatywny.

poprzedzana ruchem sprawiedliwości. Przewrotność gestu Derridy polega na tym, że w ramach jego wykładni zarazem ontologia staje się bardziej etyczna niż Levinasowska etyka (określając etyczność jako taką, otwartość na Innego jako Innego), etyka zaś okazuje się prawdą i sensem ontologii (ze względu na pierwotnie performatywność tej ostatniej).

Rozważania Derridy na temat etyczności pozostają nieuchronnie rozpięte między fenomenologią transcendentálną Husserla a etyką Levinasa. W „Force de loi” Derrida daje wyraz tej podwójnej przynależności określając możliwość dekonstrukcji poprzez z jednej strony dekonstruowalność prawa, z drugiej zaś niedekonstruowalność sprawiedliwości. Drugi ze wspomnianych punktów pozwala wyróżnić etykę odpowiedzialności jako przewodnią wobec transcendentálnej identyfikacji podstawy. Pomimo fundamentalnych trudności, jakie napotyka Levinasowska etyka, jej zasadniczy motyw nie poddaje się dekonstrukcji. Etyczne otwarcie ku Inności nie może zostać zdekonstruowane, ponieważ z definicji nie przybiera ono raz na zawsze ustalonej formy. Pozostaje ono przy tym zasadniczym motywem dekonstrukcyjnych zabiegów.

W swoich późnych pismach Derrida wyraźnie przechodzi od wykazania wewnętrznej dyskursowi logocentrycznemu nierozstrzygalności, ku uznaniu owej nierozstrzygalności za sposób wydarzania się odpowiedzialności za absolutnego, nieuwarunkowanego Innego⁶⁵⁰. Zdarzająca się dekonstrukcja nie jest dyskursem pesymistycznym czy nihilistycznym, ale językiem obietnicy otwartej ku Innemu wychodzącemu poza teleologiczną narrację Husserla. We wspomnianych tekstach Derrida podkreśla wątki anonsowane już w „Głosie i fenomenie”. Uznaje on, że prawo jest ludzkim wytworem. Jest to jednak wytwór szczególny, ponieważ akt założycielski prawa jest niemożliwą do uprawomocnienia decyzją. Prawo wywłaszcza podmiot, nigdy nie będąc mu w absolutny sposób własne. Tak scharakteryzowana sprawczość podmiotu nie jest możliwa do opanowania. Tworzone przez subiektywność prawa wymykają się jej władzom. Odpowiedzialność wyprzedza i przekracza porządek poznania.

Aby przybliżyć zaznaczony wyżej charakter prawa, Derrida w „Force de loi” przywołuje angielski idiom *to enforce the law*⁶⁵¹. Przed przejściem do omówienia pojawiających się w „Force de loi” kwestii przemocy, prawa i sprawiedliwości zaznaczyć należy z pozoru marginalne kwestie, takie jak zagadnienie idiomatyczności czy własności języka. Po pierwsze, Derrida używa idiomu na wyrażenie tkwiącej w prawie przemocy.

⁶⁵⁰ Na owo przejście ku „pozytywnej myśli zdarzenia” zwraca uwagę Burzyńska (por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, Polityka i Performatyka*, dz. cyt., 376-377)

⁶⁵¹ J. Derrida, Derrida J., *Force de loi, Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris 1994, s. 17.

Partykularność języka, redukowana każdorazowo w ramach procedur transcendentálnych, wskazuje na ponadjednostkowe znaczenie prawa. Prawo obowiązujące podmioty bez względu na ich jednostkowe, własne cechy, strzeżone jest przez partykularny idiom. Margines strzeże więc swego centrum, narzucając i wymuszając prawo. Gest ten znany jest już z „Głosu i fenomenu”. W idiomie „Force de loi” istotne są jednak dwa aspekty wprowadzające w język dekonstrukcji znaczenie moralne. Po pierwsze zwrot *to enforce the law* oznaczający tyle, co „zaaplikować prawo” podkreśla zarazem tkwiący w prawie aspekt siły, mocy. Wskazuje on na przestrzeń prawa jako naznaczoną przemocą. Prawo odniesione jest ku moralnemu charakterowi ludzkich działań. Po drugie, Derrida, wygłaszając wykład stanowiący pierwszą część „Force de loi” zaznacza, że zobowiązany jest mówić do swego audytorium w języku angielskim, w języku, w którym jest on ugoszczony na konferencji. Zobowiązany jest więc mówić w języku, który nie jest jego własny ze względu na adresatów wystąpienia. Prawo mówienia w obcym języku zostało Derridzie narzucone.

Derrida zaznacza ponadto, że został wezwany do podjęcia kwestii związku między dekonstrukcją a sprawiedliwością. Zarówno dekonstrukcja, jak i sprawiedliwość przychodzą od strony Innego. Nawiedzają one goszczący je dyskurs Derridy. Kwestia sprawiedliwości, samookreślenia się dekonstrukcji wobec przyjęcia Innego nie jest sprawą jedynie dekonstrukcji. Dekonstrukcja każdorazowo zobowiązana jest odpowiadać na zewnętrzne wobec niej wezwanie. Nie wytwarza ona nigdy własnej wykładni w sposób autonomiczny. Po raz kolejny daje o sobie znać wywłaszczony charakter dekonstrukcji. Należy podkreślić fakt, że mówienie o Innym w obcym języku brane jest przez Derridę za wymóg sprawiedliwości. Przemoc egzekwująca prawo, na którą wskazuje omawiany idiom, nie jest zatem w sposób jednoznaczny opresyjna oraz niesprawiedliwa. Przeciwnie, w „Force de loi” Derrida wykazuje, że sprawiedliwość domaga się aplikacji i egzekucji prawa. Przedstawione, wstępne rozważania określają zawarty w zwrocie *to enforce the law* związek między przemocą a prawem. Angielski idiom, oznaczający tyle, co zastosować, zaaplikować prawo, podkreśla, że aplikacja ta nigdy nie jest realizowana na neutralnym, czystym gruncie. Jest ona naznaczona przemocą, narzucana jako zewnętrzna, obca i niemożliwa do absolutnego przyswojenia instancja. Wspomniana wcześniej sprawiedliwość represyjna, o której wspomina Levinas w jednym z fragmentów „Inaczej niż być” okazuje się wymogiem odpowiedzialności przed Innym.

Aby przybliżyć ów przemocowe znaczenie prawa, Derrida interpretuje tekst Waltera Benjamin pt. „Przyczynek do krytyki przemocy”. Derrida nawiązuje do Benjaminowskiego tekstu z kilku powodów. Po pierwsze, w tekście tym, Benjamin, wbrew tradycji oświeceniowej,

uznaje prawo za oparte na założycielskiej przemocy. Stąd, zdaniem Benjamina, „mityczny” charakter prawa. Derrida zaznacza, że niemieckie „Gewald”, którym posługuje się tutaj Benjamin, oznacza zarazem przemoc oraz usprawiedliwioną siłę⁶⁵². Przemoc w interpretacji Benjamina nie jest więc jedynie nieprawym dążeniem do realizacji partykularnych interesów jednostki. Pozwala ona rozstrzygnąć, co jest prawomocne, a co prawomocności się wymyka. Przykładem tego rodzaju przemocy jest, zdaniem Benjamina, pokój zawarty po wojnie, gdzie ustanawia prawa, które obowiązują odtąd każdy podległy im podmiot w sposób równy. Innymi słowy, równość wobec prawa oparta jest na hegemonii porządku prawnego, która dzierzona jest przez konkretną, polityczną siłę.

Prawo może usprawiedliwić się jedynie dzięki fundującej je sile. Jego początek stanowi arbitralna decyzja. Wedle Derridy, ów decyzyjny sens ustanowienia prawa wskazuje, że jego początek znajduje się poza nim samym. Tworząc prawo, nie można powołać się na żadne uprzednie normy czy wartości. Podmiot rewolucyjny, burzący stary porządek i ustanawiający nowy, stawia się przed prawem, które nie jest jeszcze obecne⁶⁵³. Decyzja o wytworzeniu prawa pozostaje poza wszelką jurysdykcją. Przemoc ta nie może być więc określona ani jako sprawiedliwa, ani jako niesprawiedliwa, pozostając pozbawiona usprawiedliwiającego ją fundamentu⁶⁵⁴. Pozostaje ona anarchiczna, poza wszelką zasadą. Jednocześnie gest ustanowienia prawa ma charakter krytyczny. Jest on bowiem rozstrzygającą decyzją wynoszącą powszechnie obowiązujące normy ponad partykularne interesy jednostek. W optyce Benjamina jednak owa krytyczna decyzja jest bezpodstawna.

Jedynie *ex post* prawo może uprawomocnić akt własnego ustanowienia. Wytwarzane prawo usprawiedliwia się, inkorporując w swoim wnętrzu przekraczającą je decyzję. Początkowo nieusprawiedliwialna, krytyczna decyzja zyskuje na gruncie prawa swój fundament. Co więcej, ów fundament przedstawiany jest w ustanowionej przestrzeni prawa jako porządek naturalny i uprzedni w stosunku do wszelkich aktów prawnych. Krytyczna decyzja, rozdzielająca i ustanawiająca prawo jest każdorazowo wewnątrz owego prawa zacieraana tak, że nie sposób zidentyfikować już momentu wydarzenia ustanowienia prawa. Wewnątrz już ustanowionego prawa moment rewolucyjny traci zatem swój radykalnie rewolucyjny, wydarzeniowy sens, stając się jedynie miejscem wcielenia ponaddziejowego porządku. Z perspektywy prawa już ustanowionego ciągłość historii zdaje się nienaruszona.

⁶⁵² Tamże, s. 19.

⁶⁵³ Tamże, s. 90.

⁶⁵⁴ Tamże, s. 33.

Moment rewolucyjny narusza wspomnianą ciągłość w sposób dyskretny. Zawsze istnieje możliwość takiej interpretacji, która łączyłaby rewolucyjną wyrwę w historii. Paradoksalnie, to właśnie rewolucyjność decyzji ustanawiającej prawo uniemożliwia jej absolutnie jednoznaczną identyfikację. Przemoc założycielska nie jest jedynie brutalną, twardą siłą wymuszającą posłuszeństwo normom. Jej znaczenie jest znacznie bardziej subtelne. Decyzja założycielska jest bowiem na tyle radykalna, że zdolna jest przededefiniować istniejący uprzednio porządek interpretacji świata. To na owej zdolności nowego wyłożenia porządku naturalnego polega siła rewolucyjnej decyzji. Przemoc kamufluje swój przemocowy sens. W konsekwencji źródła prawa skrywa niewiedza. Ta ostatnia nie wynika już z niedostatków ludzkich władz poznawczych, ale z nadmiaru, jaki niesie za sobą sama możliwość ustanowienia powszechnie obowiązujących norm. Jest to zatem niewiedza strukturalna, wynikająca ze znaczenia prawa i jego wydarzeniowego ustanowienia⁶⁵⁵.

Ów opóźniająco-różnicujący charakter ustanowienia prawa nie jest jedynie symptomem iluzji maskującej jego empiryczność. W empirycznym wydarzeniu tkwi możliwość infinityzacji. Wydarzenie jest rewolucyjne, ponieważ nie sposób go w jednoznaczny sposób zidentyfikować i usytuować w czasie. Co więcej, rewolucyjne przewodnictwo jest możliwe tylko w sytuacji, kiedy może ono zostać przejęte w ramach innego empirycznego momentu. Moment emancypacyjny pozostaje otwarty. Zawsze mogą na niego powołać się inne jednostki. Jako takie prawo jest w dekonstrukcji.

Kolejnym aspektem wskazującym na dekonstrukcję prawa jest problematyczność Benjaminowskiego rozróżnienia na przemoc fundującą i konserwującą porządek prawny. Zdaniem Benjamina, aparat państwowy ucieleśniający ustanowione już formy prawa, obawia się rewolucyjnej fundującej przemocy. Dopuszczenie możliwości przemocy jednostki, nawet wówczas, gdy cele jednostek nie zagrażają bezpośrednio celom prawnym, jest z perspektywy prawa niepożądane ze względu na tkwiącą w przemocy możliwość ustalenia innego porządku niż obecny. Benjamin pisze: „[...] przemoc, którą nie rozporządza aktualne prawo stanowi dla niego zagrożenie – bynajmniej nie za sprawą celów, do których mogłaby być użyta, lecz za sprawą samego swego istnienia poza sferą prawa”⁶⁵⁶

Hegemon ucieleśniający prawo, zmuszony jest wciąż podtrzymywać swoją pozycję za pośrednictwem przemocy konserwującej. Za przykład przemocy konserwującej prawo uznaje

⁶⁵⁵ Tamże, .s 88.

⁶⁵⁶ W. Benjamin, *Przyczynek do krytyki przemocy*, tłum. A. Lipszyc, [w:] *Języki przemocy*, wyb. Ł. Musiał, Nauka i Innowacje, Poznań 2014, s. 127

Benjamin przemoc policyjną, która egzekwując prawo, podtrzymuje jego niekwestionowany status. Prawo bronione jest przed jego własnym źródłem, ponieważ to niesie za sobą możliwość destrukcji już ustanawiającego porządku. Benjamin uznaje jednocześnie, że przemoc konserwująca prawo musi je każdorazowo na nowo interpretować. Przemoc policyjna, rozumiana jako przykład przemocy konserwującej, nie jest jedynie prostą aplikacją porządku prawnego, lecz dziełem inwencji. Ponadto, jak zauważa Derrida, owa przemoc nie ogranicza się do prostej obecności. Nie interweniuje bowiem w każdym przypadku złamania umowy społecznej. Pozostaje niczym widmo, niekoncentrujące się w danym miejscu i czasie, lecz nawiedzające stosunki społeczne. Jest każdorazowo reprezentowana, od źródła powtórzona.

Ta widmowość pozwala Derridzie zdekonstruować rozróżnienie na konserwujący oraz fundujący charakter przemocy. Niepodporządkowana obecności przemoc nie rozgrywa się w jednym, ściśle określonym momencie. Gest fundujący prawo jest każdorazowo zanieczyszczony własnym powtórzeniem. Przemoc jest źródłowo reprezentująca. Są to oczywiście tezy zgodne z wykładnią wypracowaną w Derridiańskich analizach fenomenologii transcendentalnej. Uznanie przemocy konserwującej za re-fundującą prawo wskazuje na dekonstrukcyjne znaczenie tego ostatniego. Jeżeli bowiem prawo jest każdorazowo fundowane na nowo, reinterpretowane, a sam ów gest reinterpretacji jednocześnie umożliwia i wykracza poza legitymizację, prawo dekonstruuje się zawsze, kiedy jest aplikowane. Benjamin dostrzega zresztą tę dekonstrukcyjną naturę prawa, pisząc o osłabieniu prawa przez przemoc konserwującą. Pisze on: „[...] wszelka przemoc podtrzymująca prawo na dłuższą metę sama pośrednio osłabia reprezentowaną w niej przemoc, ustanawiając prawo, tłumiąc wrogie, przeciwstawne sobie postacie przemocy”⁶⁵⁷

Prawo, pozostając nieufne wobec sił, które go zrodziły, osłabia się, konserwując swój własny porządek. Benjamin zbyt mocno przywiązany jednak do rozróżnienia na przemoc rewolucyjną i przemoc konserwującą nie dostrzega, że owo dekomponujące prawo osłabienie działa już u jego źródła. Nie może, zdaniem Derridy, istnieć jeden czysty początek prawa, który z czasem ulegałby degradacji. Przemoc ustanawiająca prawo i nieograniczona do partykularnych celów indywiduum jest już od początku powtórzona.

Derrida przenosi Benjaminowskie badania nad porządkiem publicznym na poziom rozważań o formie obecności. Prezentowane w „Force de loi” tezy dotyczą języka jako takiego. Stanowią one rozwinięcie znanej już z „Głosu i fenomenu” czy „O gramatologii” koncepcji

⁶⁵⁷ Tamże, s. 146.

prapisma. Prawo, wedle Derridy, opiera się na warstwach tekstualnych, nie jest dane nigdy raz na zawsze ulegając nieuchronnie poddających je w wątpliwość transformacjach⁶⁵⁸. Krytyka transcendentalna, antycypując podstawę poznania, w istocie dokonuje rewolucyjnego gestu, który następnie zostaje wpisany w zidentyfikowaną już i wyłożoną podstawę. Z perspektywy dekonstrukcyjnej interpretacji Benjamina, transcendentalizm stanowi więc stanowisko oparte o przemoc wytwarzającą porządek hegemoniczny. Ustanawiane *post factum* prawo ma charakter narracyjny. Fundująca prawo przemoc nie jest więc nagą, brutalną siłą, ale zdolnością do wytwarzania obowiązujących narracji. Tak rozumiane prawo, roszcząc sobie pretensje do powszechności, domaga się każdorazowego ukontekstowania, które jest efektem decyzji powołującej je i zacieranej wewnątrz jego przestrzeni. Decyzji tej nie sposób już wypowiedzieć w żadnym dostępnym języku. Wewnątrz prawa tkwi więc nieredukowalne milczenie. Stąd, jak pisze Derrida, jego „mistyczny” charakter⁶⁵⁹.

Mistyczne znaczenie prawa obrazuje inny tekst Derridy, mianowicie „Przed Prawem” komentujący opowiadanie Kafki o tym samym tytule. Na boku pozostawiam tutaj, skądinąd błyskotliwe, tezy dotyczące literatury i jej związku z powszechnością. Interesuje mnie przede wszystkim problem związku uniwersalności prawa z jego genezą. O ile w „Force de loi” Derrida, analizując rozróżnienia Benjamina koncentruje się przede wszystkim na pojęciu prawa od strony przemocy aparatu państwowego, który za pośrednictwem przemocy ustanawia takie, a nie inne normy, komentując opowiadanie Kafki dekonstrukcjonista podejmuje zagadnienie prawa od strony quasi-transcendentalnej. O ile tekst Benjamina jest wyłożeniem prawa od strony partykularyzmu siły, opowiadanie Kafki w oczach Derridy pozwala ujawnić jego związek ze sprawiedliwością.

Wspomniany tekst przedstawia historię człowieka ze wsi udającego się ku bramom prawa strzeżonym przez strażnika. Ten nie wpuszcza człowieka, który całe życie spędza na czekaniu przed wspomnianą bramą. Pod koniec swojego życia człowiek ze wsi dowiadyuje się, że choć prawo otwarte jest dla każdego, brama, przed którą czekał, przeznaczona była jedynie dla niego. Dla Derridy kluczowe znaczenie ma fakt, że w opowiadaniu Kafki prawo zakazuje do siebie wstępu. Ów zakaz jest, w interpretacji Derridy, konstytutywny dla prawa. Aby dotrzeć do wnętrza prawa, należy je złamać. Derrida odnosi ów, wskazywany przez opowieść Kafki,

⁶⁵⁸ J. Derrida, *Force de loi*, dz. cyt., s. 35.

⁶⁵⁹ Tamże, s. 33.

paradoksalną naturę prawa ku kwestii jego genezy. Prawo, pozostając poza porządkiem świata faktycznego, nie może zacząć w konkretnym momencie historii.

Powszechność prawa wyklucza jakikolwiek jego faktyczny początek. Zarazem jednak prawo wytwarzać musi narrację chroniącą jego ponadhistoryczny sens. Narracja o prawie wydarza się na jego granicy, przed prawem, w dystansie rozdzielającym poszczególne losy człowieka stojącego przed bramą prawa od powszechności. Opowieść o prawie jest zatem historią o nieposiadaniu historii, historią aporetyczną, zakazaną przez samą strukturę prawa. Derrida pisze: „Opowieść o zakazie jest zakazaną opowieścią”⁶⁶⁰.

Z pozoru historia Kafki zdaje się opowiadać o prawie w kontekście jego aplikacji. Prawo zostało już ustanowione, strażnik przed bramą strzeże jedynie porządku już obecnego. Jednak ponieważ warunkiem prawa jest zakaz wstępu do niego, zakaz pełnego uobecnienia istoty prawa, w istocie „Przed Prawem” opowiada o możliwości ustanowienia prawa, które od początku winno być pomyślane jako już uprzednio ustanowione. Człowiek spędzający swoje życie przed bramą prawa pokłada nadzieje w jego uobecnieniu w przyszłości. Przyszłość zdaje się jednak równie odwleczona, co przeszłość źródła prawa. Podobnie jak w przypadku rozpoznanego już w „Introduction” problemu pisma, które jednocześnie ustanawiało prawo oraz jedynie powtarzało idealność jako już uprzednio uformowaną, również esej „Przed Prawem” wykazuje, że początek prawa dostępny jest jedynie w jego konkretnej iteracji. Teraz jednak Derrida wskazuje wyraźnie, że z owym powtórzeniowym znaczeniem wiąże się pewien tajemniczy, mistyczny zakaz uchwycenia początków prawa. Wspomniany zakaz rozgrywa się zawsze na marginesie prawa. Ani w jego wnętrzu, ani w absolutnym zewnątrz, w miejscu, które pozwalając je ustanowić, nie jest objęte jego władzą. Prawu potrzeba zewnętrznych strażników, stojących przed nim. Strażników, którzy strzegąc, przekraczają to, co strzeżone. Daje tutaj o sobie znać problem empiryczno-transcendentalnego statusu prawa.

Trzeba wejść w relację jedynie z przedstawicielami prawa, jego przykładami, jego strażnikami. A ci są tyleż posłańcami, co zawalidrogami. Musimy pozostać w niewiedzy, co do tego, kim, czym, albo gdzie jest prawo, nie możemy wiedzieć, kto to jego lub co to jest, gdzie i jak się ukazuje, skąd przychodzi i skąd przemawia⁶⁶¹

⁶⁶⁰ J. Derrida, *Derrida J., Przed Prawem*; tłum. Jacek Gutorow, [w:] *Teorie literatury XX wieku: antologia*, Znak, Kraków 2006, s. 430

⁶⁶¹ Tamże, s. 430.

Niewiedza co do genezy i źródeł prawa jest efektem jego ustanowienia. Choć prawo pozbawione jest trwałego, niezmiennego fundamentu, to owo nieufundowanie pozwala mu trwać.

Tak więc to, co pozostaje ukryte i niewidzialne we wszelkim prawie, jest zapewne samym prawem, czymś, co nadaje prawom ich moc prawną, ich bycie-w-prawie. To pytanie i to poszukiwanie są nieuchronne i sprawiają, że podróż ku miejscu i pochodzeniu prawa jest nieunikniona. Prawo udziela się, stawiając opór i nie zdradzając własnego pochodzenia i umiejscowienia. Ta cisza i ta nieciągłość tworzą zjawisko prawa⁶⁶²

Tak rozumiane prawo ma wywłaszczający sens. Człowiek z opowiadania Kafki zużywa wszystkie swoje zasoby, aby do prawa dotrzeć. To jednak nie może nigdy prezentować się we własnej osobie. Dotyczy konkretnego losu ludzkiego, pozostając zarazem poza zasięgiem władz jednostki. Niemożliwe do tematyzacji przecięcie wywłaszczonej jednostki i wywłaszczającej powszechności stanowi o możliwości pomyślenia prawa. Zarówno zdolność człowieka do panowania nad prawem, jak i samo prawo, rozumiane jako dzieło człowieka, mają charakter pozapoznawczy. Wbrew zatem myśli krytyczno-transcendentalnej żadna refleksja, żaden rodzaj samowiedzy nie mogą odkryć przed subiektywnością źródeł i początku prawa. Jego warunkiem jest gest bezwarunkowego zawierzenia i poświęcenia ze strony człowieka. Człowiek z opowiadania Kafki spędza resztę swojego życia przed bramą prawa, wiedziony nie apodyktycznymi racjami, lecz nadmiarem zobowiązania wobec prawa.

Ta ostatnia teza zbliża transcendentalną, Kantowską wykładnię prawa z Kierkegaardowską interpretacją sytuacji Abrahama przedstawioną w „Bojaźni i drzeniu”⁶⁶³. Dla Kierkegarda gest poświęcenia Izaaka nie może być usprawiedliwiony w ramach dyskursu moralnego, gdzie obowiązują te same, powszechne normy dla wszystkich podmiotów. Abraham wezwany przez Boga do popełnienia mordu na swoim synu nie może usprawiedliwiać się w żywiole przejrzystych i spójnych dla wszystkich praw. Co więcej, nie może on w ogóle opowiedzieć o własnej sytuacji, ponieważ włączenie wezwania przez Boga w przekazywalny dyskurs oznaczałoby zrzeczenie się odpowiedzialności za owo wezwanie. Został on wybrany przez Boga, absolutnego i nieskończonego Innego jako ta oto jednostka. Opowieść o owym wezwaniu równałaby się unicestwieniu owego wezwania. Abraham musi więc dochować tajemnicy, która czyni go zarazem jednostką wyrwaną z żywiołu powszechności⁶⁶⁴. Derrida

⁶⁶² Tamże, s. 420.

⁶⁶³ J. Derrida, *The Gift of death*, tłum. D. Wills, University of Chicago Press, Chicago, London 1995, s. 93.

⁶⁶⁴ Figura Abrahama może być więc interpretowana z perspektywy maraniczności. Abraham zobowiązany jest dochować zobowiązania nie wyjawiając go, niesie więc ze sobą sekret. Zobowiązany jest do milczenia. W kwestii

zaznacza jednak, że Abraham nie wybiera po prostu milczenia. Mówi on nie wprost, odpowiadając co prawda jednak tak, aby dochować tajemnicy⁶⁶⁵.

Obie analizowane przez Derridę opowieści łączy charakterystyczny sposób unikającego mówienia niedotykającego wprost i bezpośrednio właściwego tematu. Tematyzacja prawa czy Abrahamowego wezwania objęte są zakazem, który jeżeli zostanie złamany, unieważni samo zobowiązanie, którego strzeże. Z pozoru zakaz, jakim objęte jest prawo z opowiadania Kafki oraz zakaz użycia języka przez Abrahama wydają się wzajemnie heterogeniczne. Wszak w pierwszym idzie o wierność ponadosobowemu porządkowi prawa, w drugim zaś o wierność wobec nieskończonego Boga wzywającego Abrahama ponad równością etycznych praw. Jednak z chwilą, gdy ów pierwszy porządek nie może zostać już określony na podstawie stałej, identyfikowalnej obecności, stając się nieusprawiedliwiony oraz przerastający ludzkie możliwości apropryjne, odpowiedzialność przed prawem może być interpretowana jako zaskakująco zbieżna z losem Abrahama. Jak zauważa Derrida, powszechnie obowiązujące prawo domaga się bezwarunkowego poświęcenia momentów, które wiążą człowieka ze światem empirycznym. Moralność nigdy nie może spełnić swojego własnego wymogu podporządkowania czynów ludzkich uniwersalnym prawidłom, pozostając zawsze odniesiona ku poświęcanej, wyłączonej empiryczności. Każdy czyn etyczny skierowany jest w stronę konkretnego Innego. Wyklucza on zatem pozostałe podmioty. Moment partykularny nie jest nigdy po prostu zredukowany, lecz odniesiony do przestrzeni konstytutywnej dla prawa niewiedzy. Niewiedza ta zaś domaga się przekroczenia ekonomicznego przyswojenia. Jeżeli prawo w postaci transcendentalnego fundamentu na nowo, powtórnie ustanawia prymat ekonomii, dokonuje ono owego powtórzenia nie pomimo partykularyzmu subiektywności, ale za sprawą wyłączenia tkwiącego w tym, co empiryczne. Ponieważ owo wyłączające poświęcenie, nie zaś poznawcze procedury czy redukcje są, wedle interpretacji Derridy, warunkiem dostępu do prawa, Kierkegaardowska teza o uniwersalnym poziomie etycznym przekraczanym przez wiarę Abrahama, musi ulec redefinicji. W istocie Kierkegaard akceptuje logocentryczną wykładnię prawa nie problematyzując jej. Abraham przekracza prawo etyczne rozumiane tak, jak rozumiał je Kant. Kafkowskie opowiadanie przedstawia jednak diametralnie inną interpretację odniesienia człowieka do prawa. Brama prawa z opowiadania Kafki, choć uniwersalna, przeznaczona była dla tego, jednego człowieka. Podobnie jak Abraham

maraniczności u Derridy por. A Bielik-Robson, *Świadek, ocalały, i maran w poetyce świadczona Derridy*, dz. cyt., s. 20-22

⁶⁶⁵ J. Derrida, *Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by Nie Wiedzieć)*, tłum. K. Liszka, M. Pawlikowska, [w:] *Czytanie Derridy*, dz. cyt., s. 75.

odpowiadający przed Bogiem jako niezastępowalna, wybrana jednostka, także człowiek z opowiadania Kafki stoi przed bramą prawa sam. Co więcej, jak Abraham nie jest on w stanie poznać, uobecnić sobie instancji go wzywającej. Wobec owego braku możliwości poznania skazany jest na milczenie. W interpretacji Derridy zarówno Abraham, jak i człowiek odniesiony ku źródłom prawa w istocie odnoszą się ku momentom przerastającym jednostkowy los człowieka. Odpowiedzialność ta czyni podmiot jednostkowym i uruchamia dyskurs zorientowany wokół milczenia, sekretu i tajemnicy. Jedynie przekraczając prawo, można je ustanowić. Derrida nie neguje tezy Kierkegaarda o konieczności przekroczenia istniejących norm w akcie wiary. Bierze on jednak owo przekroczenie za początek niemożliwego do uobecnienia prawa.

Owa hiperboliczność sprawiedliwości opisana może być za pomocą proponowanej przez Derridę, nieprzetłumaczalnej na język polski formuły *tout autre est tout autre*. Zdanie to odczytane może być w dwójnasób. Z jednej strony interpretować można je jako quasi-tautologię. Wówczas znaczyłoby tyle, co „Całkowicie Inny jest całkowicie Inny”. Można je też jednak rozumieć jako „Każdy Inny jest całkowicie Inny”. W pierwszym, tautologicznym wariacie formuła ta podkreśla radykalną heteronomię Innego. Tylko na pozór stwierdza ona prostą tożsamość. Prymarnym charakterem Innego jest tutaj bowiem jego inność. Nie jest on nigdy tożsamy z samym sobą, całkowicie różni się od siebie samego. Nie jest tym, za kogo się podaje. Nie można jego inności wyklądać od strony metafizycznej, uprzywilejowującej tożsamość i obecność. Nie jest on warunkowany możliwością przyswojenia go. W drugim sformułowaniu omawianego zdania podkreślany jest empiryczno-transcendentalne znaczenie Innego. Każdy Inny, każdy jednostkowy Inny jest całkowicie Inny. Wzywa on do każdorazowego wysiłku redefinicji języka przyjęcia. Tak Derrida opisuje ów wymóg odpowiedzialności na los Innego:

Każdy inny jest całkowicie inny [tout autre est tout autre]. Pojęcia inności [l'alterite] i jednostkowości konstytuują zarówno pojęcie zobowiązania, jak i odpowiedzialności. W rezultacie pojęcia odpowiedzialności, decyzji czy zobowiązania skazane są a priori na paradoks, skandal, aporię. Paradoks, skandal i aporia same w sobie nie są niczym innym, jak ofiarą, obnażeniem myślenia konceptualnego w jego granicach, w jego śmierci i skończoności. Gdy tylko zetknę się z innym, z jego wzrokiem, ze spojrzeniem, z jego prośbą, miłością, żądaniem czy wezwaniem, wiem, że mogę odpowiedzieć jedynie, poświęcając etykę, składając w ofierze to, co również zobowiązuje mnie do odpowiedzi wszystkim innym, w ten sam sposób, w każdej chwili. Dając śmierć i zdradzając, nie muszę wcale sięgać po nóż, ani zwracać ostrza w stronę mego syna na górze Moria. Dniem i nocą, w każdej chwili, na wszystkich górach Moria tego świata, tak właśnie

postępuje, podnoszę dłoń przeciw temu, co kocham i powinienem kochać, przeciw tym, którym winien jestem absolutną wierność. Abraham jest wierny Bogu tylko poprzez absolutną zdradę, zdradzając swych najbliższych, zdradzając niepowtarzalność każdego z nich, a w szczególności – jedyne i ukochane syna; jeśli pozostałby im wierny, wierny własnemu synowi, zdradziłby absolutnie innego: Boga, jak kto woli⁶⁶⁶

Derrida dokonuje tutaj wyraźnego powiązania heterologii oraz etyki. Absolutnie, radykalnie Inny jest Drugim człowiekiem, wobec którego podmiot jest absolutnie zobowiązany. Dekonstrukcjonista dodaje: „W momencie podejmowania każdej decyzji i w chwili zetknięcia z *innym jako całkiem innym*, każdy inny prosi nas, byśmy zachowali się jak rycerze wiary”⁶⁶⁷. Przedstawione rozważania pozwalają wyłożyć zaznaczaną wcześniej bliskość między stanowiskiem Kierkegaarda oraz stanowiskami transcendentálnymi. Ponieważ uniwersalny porządek prawny może być aplikowany jedynie w kontekście konkretnej, empirycznej sytuacji odpowiedzialności przez Innym jako Innym, który nie jest już możliwy do całościowego ujęcia w polu transcendentálnych warunków, motywowane sprawiedliwością prawo każdorazowo domaga się konkretnej, nieprzewidzianej w jego ramach aplikacji. Podmiot jest więc przytłoczony nadmiarem. Goszcząc Innego, zdradza inną, absolutną Inność. Zdrada jest zatem wpisana w sens relacji etycznej⁶⁶⁸. W istocie każdy akt odpowiedzialności jest czynem Abrahamowym. Domaga się poświęcenia, nieufundowanego na niczym poza decyzją o zawierzeniu Innemu. Derrida przedstawia tu etyczno-polityczną diagnozę. Z pewnością, zgodnie z tezami Kierkegaarda, Abraham powinien zostać potępiony przez nowoczesne, oparte na prawach społeczeństwo. To samo jednak nowoczesne społeczeństwo, aby zagwarantować sobie funkcjonowanie za pośrednictwem swego systemu ekonomiczno-politycznego skazuje miliony osób na śmierć⁶⁶⁹. Równość wobec prawa może być ustanowiona jedynie w hegemonii partykularnej siły politycznej. W sprawiedliwym społeczeństwie zawsze istnieje niesprawiedliwie traktowany margines. To dzięki owemu marginesowi prawa mogą funkcjonować jako niewzruszone. Derridzie nie zamierza oczywiście relatywizować żadnych

⁶⁶⁶ Tamże, s. 81.

⁶⁶⁷ Tamże, s. 87.

⁶⁶⁸ Pisząc o Derridiańskiej etyce heterologicznej, Derek Attridge wyróżnia dwie kluczowe składowe owej etyki. Po pierwsze uznaje on za Derridę, że każdy ludzki wybór zakłada poświęcenie innej osoby. Po drugie owo wykluczenie nigdy nie może zostać usprawiedliwione (D. Attridge, *Reading and responsibility*, dz. cyt., s. 64)

⁶⁶⁹ Dekonstrukcja okazuje się w tym kontekście myślą wypływającą z poświęceniowego kontekstu nowoczesnych społeczeństw, gdzie stopień zapośredniczenia ludzkich czynów przekracza możliwość rozpoznania ich konsekwencji. Konsekwencją wspomnianego zapośredniczenia może być rozmycie odpowiedzialności za niesprawiedliwość. Nadmiar odpowiedzialności do jakiego wzywa Derrida stanowi więc próbę ocalenia pojęcia odpowiedzialności pomimo poznawczych niedostatków. W kwestii polityczno-społecznych konsekwencji późnej myśli Derridy por. *Jacques Derrida, The Last European*, „SubStance”, 2006, nr 110, s. 140-171.

zbrodni ani rozmywać odpowiedzialności w ogólnych, abstrakcyjnych rozważaniach. Przeciwnie, dekonstrukcja wskazuje, że niesprawiedliwość, nieczyste sumienie wpisane są w kondycję sprawiedliwego podmiotu. Dekonstrukcja uwrażliwia na margines nieobjęty teleologicznymi narracjami emancypacyjnymi⁶⁷⁰.

Podkreślić należy również istotność zagadnienia śmierci Innego, o jakim wspomina Derrida w przytoczonym wyżej fragmencie. Derrida zaznacza bowiem wyraźnie, że odpowiedzialność wobec Drugiego jest uśmierceniem trzeciego. Owa śmierć trzeciego jest zarazem „[...] ofiarą, obnażeniem myślenia konceptualnego w jego granicach, w jego śmierci i skończoności”⁶⁷¹. Znane z „Głosu i fenomenu”, konstytutywne dla formy obecności odniesienie subiektywności do śmierci zostaje więc wyłożone od strony etycznej. Odniesienie do śmierci jest wpisane w odpowiedzialność wykraczającą poza poznawcze możliwości jej uchwycenia. Zgodnie z przytaczanymi już rozstrzygnięciami Levinasa, zabójstwo jest wydarzeniem niemożliwego, ujarzmieniem inności, która ujarzmić się nie daje. Dlatego śmierć Innego we mnie oznacza zarazem śmierć innego Innego oraz aparatu konceptualnego niezdolnego już przyswoić nieskończonej mnogości absolutnie różnych od siebie jednostek. Niemożność ta warunkuje ustanowienie pola aropriacyjnych władz podmiotu.

Derrida konsekwentnie kontynuuje zaznaczany wyraźnie w „Kresie człowieka” oraz „Przemocy i metafizyce” wątek związku kresu i domknięcia. Teraz jednak wyraźnie usprawiedliwia on śmierć filozofii od strony etycznej. Co istotne, Derrida nie wzywa do porzucenia myślenia filozoficznego, lecz usprawiedliwia owo myślenie, poczawszy od jego skończoności. Śmierć filozofii jako wypływająca z niemożliwej do spełnienia odpowiedzialności w istocie podtrzymuje konieczność krytycznej czujności filozofa⁶⁷².

Niewiedza co do źródeł prawa nie jest jedynie niedostatkiem poznawczym, niewymagającym żadnej ingerencji podmiotu. Przeciwnie, jest ona samym zaangażowaniem podmiotu w relację z Innym jako trzecim. Dopiero ten decyzyjny, niepoprzedzony żadną

⁶⁷⁰ Szczególnie zdecydowany wyraz nieufności wobec naiwnych, teleologicznych narracji daje Derrida w „Widmach Marksa” polemizując z Francisem Fukuyamą (por. J. Derrida, *Widma Marksa*, dz. cyt. s. 101-118)

⁶⁷¹ J. Derrida, *Darować śmierć*, dz. cyt., s. 81.

⁶⁷² Derrida pisze o owej konieczności w tekście „O apokaliptycznym tonie, przyjętym niedawno w filozofii”:
„Nie możemy i nie wolno nam - to jest prawo i przeznaczenie – porzucić *Oświecenia*, innymi słowy, tego co narzuca jako owo enigmatyczne pragnienie czujności, trzeźwego czuwania [*veille*], wyjaśnienia, krytyki oraz prawdy, ale prawdy zarazem takiej, która trzyma w sobie pewne pragnienie apokaliptyczne, tym razem pod postacią pragnienia jasności i objawienia, w celu demistyfikacji czy, jeśli wolicie, dekonstrukcji dyskursu apokaliptycznego samego w sobie, a wraz z nim wszystkiego, co spekuluje na temat wizji zbliżania się końca, teofanii, paruzji, sądu ostatecznego” (J. Derrida, *O apokaliptycznym tonie, przyjętym niedawno w filozofii*, [w:] tenże, *O apokalipsie*, tłum. I. Boruszkowska, K. Wojtasik, eperons-ostrogi, Kraków 2018, s. 84)

wiedzą akt otwiera i umożliwia poznawcze, uniwersalistyczne nastawienie do świata⁶⁷³. Bez niego poznawcza aktywność ryzykuje przemocą brutalnie zawłaszczającą Innego. Zawłaszczając Innego, powszechność przestaje być powszechna, stając się wówczas naiwnym partykularyzmem. Opisaną hetero-tautologię można unieważnić, traktując ją jako beztreściową formułę. Metafizyk z łatwością mógłby zatrzeć czy pominąć heterologiczne wezwanie. Sam jednak gest owego unieważnienia nie może jednak nigdy sam się usprawiedliwić, nie może usprawiedliwiać przemocy wobec Innego. Należy stale przypominać o nieusprawiedliwionym charakterze ustanowienia metafizycznej formy obecności. Zastrzeżenie to dotyczy również etyki Levinasowskiej wypowiadającej się w kwestionowanym na jej gruncie metafizycznym języku. Levinas posługuje się dokładnie tym samym językiem, który poddaje w wątpliwość. Jednak performatywna sprzeczność, o jaką oskarżony może być język Levinasa jest brana za znaczenie wszelkich ludzkich działań.

Przedstawione rozważania pozwalają na nowo postawić pytanie o sceptycyzm i jego racjonalną refutację. Z jednej strony Kiekegaardowski Abraham przedstawia postawę antyfilozoficzną. Jest on jednostką, która odmawia mowy, odmawia partycypowania we wspólnym logosie. Jego odpowiedzialność polega na samotnym milczeniu. Abraham ucina wszystkie więzi łączące go ze światem bliźnich, aby odpowiadać przed Bogiem. Samotność Abrahama nie jest jednak ograniczona jedynie do jego egoizmu. Odmawia on partycypowania w żywiole języka nie ze względu na próbę apologii własnej jednostkowości. Wówczas skazany byłby na porażkę, musząc myśleć w ten czy inny sposób własną samodzielność w filozoficznym samoodniesieniu. Abraham milczy ze względu na dochowanie wierności absolutnej, niewyraźnej transcendencji stanowiącej motyw sceptycznej postawy Abrahama. Transcendencja czyni go odpowiedzialną jednostką, obciążając brzemieniem sekretu, którego ten nie może już zrzucić. Indywidualność Abrahama wymykająca się pojęciu rodzi się w obliczu absolutnie Innego.

Ponieważ warunkiem prawa jest odniesienie jednostki ku przerastającej jej niewiedzy, sceptyczny moment jest początkiem prawa i języka. To on motywuje otwartą na Innego jednostkę do ustanowienia powszechnych reguł, do partycypowania w języku. Kantowskie prawo jest w istocie reakcją na odpowiedzialność za przerastającą ją inność. Należy mówić, formułować reguły, maksymy i normy ze względu na ową jednostkową odpowiedzialność przed tym, co przekracza jednostkę. Sceptycyzm uśmiercający żywego ludzkiego ducha,

⁶⁷³ Derrida podkreślał to pierwszeństwo aktu wiary między innym w wykładzie „Uniwersytet bezwarunkowy” (por. J. Derrida, *Uniwersytet bezwarunkowy*, tłum K. M. Jaksender, eperons-ostrogi, Kraków 2015)

uniemożliwiający transdziejową komunikację, degradujący właściwe, źródłowe, filozoficzne myślenie nie ma już tylko negatywnego charakteru. Moment sceptyczny rozbija tożsamość, pozwalając jednocześnie ustanowić ją jako rozplenioną, poróżnioną i skazaną na konieczność etycznych aporii. Postawa sceptyczna zachowująca milczenie i odmawiająca prawomocności rozumowi staje się warunkiem pomyślenia uniwersalnego prawa. Możliwości przyswajające podmiotu są mu zatem darowane. Dar ten jest zarazem darowaniem nieobecnego, śmierci trzeciego. Inny daruje jednostce śmierć, ponieważ uśmiercenie jest warunkiem naszej sprawiedliwości i prawa. Bez owej założycielskiej, fundującej przemocy niemożliwy byłby żaden etyczny czyn. Sceptycyzm i jego refutacja uzyskują tutaj swoją nową, etyczną interpretację. Sceptyczna postawa w istocie pobudza jednostkę ku mówieniu.

Przedstawione rozważania pozwalają wyłożyć drugie po „być może” wyrażenie często używane w późnych tekstach Derridy mianowicie „jak gdyby” (*comme si*). O ile pierwsze ze wspomnianych wyrażen pozwala uempiryczyć istotę podkreślając konieczność każdorazowego podejmowania odpowiedzialności za darowany przez Innego język, sformułowanie „jak gdyby” nadaje transcendentálny sens partykularnej narracji⁶⁷⁴. Zawiesza ono bezpośredniego referenta wyrażenia⁶⁷⁵. Tryb „jak gdyby” pozwala pomyśleć prawo, którego fundament jest mistyczny, trzyma w zawieszeniu ostateczne rozstrzygnięcia, wyraża się jedynie w przypuszczeniu, domniemaniu, nie odsłaniając w sposób ostateczny tajemniczego fundamentu prawa. Jednocześnie uruchamia on warunkującą prawo narracyjność. Można zatem uznać sposób użycia przez Derridę omawianego wyrażenia za wskazujący na rewolucyjność jednostkowej opowieści. Przewroty myślowe, rewolucje ustanawiające nowe, choć odwieczne prawa polegają na myśleniu, jak gdyby dane prawo było od zawsze istotą i fundamentem świata. Oba wyrażenia określają empiryczno-transcendentálny sens procesu dekonstrukcji. Uniwersalna narracja odniesiona jest ku empirycznym powiernikom, którzy być może stanowią o jej przyszłości. Partykularna opowieść natomiast może być pojęta, jak gdyby stanowiła o przewodnim sensie analizowanego zagadnienia. Oba omawiane wyrażenia opisują wydarzenie dekonstrukcji. Różnią czy prapismo były terminami wskazującymi z jednej strony na partykularny, konkretny kontekst. W tym sensie były one być może istotą języka, obecności czy logocentryzmu. Z drugiej strony terminy te wynoszone były do rangi quasi-

⁶⁷⁴ Napięcie między ultra a quasi transcendentálnymi wątkami dekonstrukcji zaznaczone wcześniej w przytoczonym artykule (M. Doyon, *The Transcendental Claim of Deconstruction*, dz. cyt.) może zostać wyłożone od strony różnicy między „być może” a „jak gdyby”. Podczas gdy tryb „jak gdyby” reprezentuje quasitranscendentálny sposób myślenia, „być może” wskazuje na aspekt ultratranscendentálny.

⁶⁷⁵ Omawiane sformułowanie pełni również istotną rolę w Derridiańskiej interpretacji Kantowskiej teorii estetycznej. W tej kwestii zob. P. Dybel, *Lektury Subwersywne*, dz. cyt., s. 95-112)

transcendentalnej podstawy racjonalności. Derrida posługiwał się nimi, jak gdyby mogły one stanowić o otwarciu pola warunków możliwości wszelkiego dającego się pomyśleć bytu.

Wspomniana dwuznaczność pracuje w etyce Levinasowskiej. Levinas myślał etykę jednocześnie jako radykalne zobowiązanie wobec jednostkowego Innego, rozgrywające się poza wiedzą, oraz jako moment otwierający możliwość wiedzy, *logosu* i prawa. Odpowiedzialność za konkretnego, jednostkowego Innego jest powszechną kondycją jednostki ludzkiej jako takiej, jak gdyby każdy pojedynczy Inny domagał się niemożliwej do skonceptualizowania odpowiedzi.

Jak zaznaczałem, późna heterologio-etyczna myśl Derridy za sprawą zakorzenienia w terminologii etycznej Levinasa dokonuje skoku od wykazywanej w jego wcześniejszych pracach, interpretacji wewnętrznej logosowi, konstytutywnej prawu niewiedzy, ku wyraźnemu uznaniu owej niewiedzy za charakter ruchu sprawiedliwości. Przedstawione rozważania pozwalają przybliżyć Derridiańskie odróżnienie sprawiedliwości od prawa. Sprawiedliwość polega na afirmacji momentu ustanowienia prawa. Ten zaś nie tylko przekracza przestrzeń prawną, ale również obecność jako taką. Derrida unika z jednej strony obiektywistycznego, neutralnego wyłożenia prawa, z drugiej zaś strony nie uznaje prawa za oparte jedynie na geście suwerennego jego ustanowienia. Oba te stanowiska pozostają nadal zakorzenione w metafizyce zachodniej myślącej prawo jako oparte na obecności. W pierwszym przypadku jest to obecność bezosobowego porządku, w drugim zaś suwerena zdolnego narzucić prawo. Ponieważ jednak przestrzeń prawna opiera się na niewiedzy, jej geneza nie może zostać podporządkowana obecności. Prawo jest dziełem Innego. Sprawiedliwość jest więc zwrócona ku poszczególności Innego zarazem rozsadzającej i ustanawiającej prawo. Pomimo bezpodstawności, nie jest ono jedynie wyrazem arbitralnej woli suwerena, stając się sposobem przyjęcia Innego motywowanym w pierwszej kolejności jego nieoswajalną innością. Stąd właśnie wypływa jego dekonstruujący się charakter. Inny jest z perspektywy przestrzeni prawa ustanowionego niemożliwy. Nie można go ani poznać, ani objąć zasięgiem poznawczym. Jednak owa niemożność staje się, paradoksalnie, źródłem prawa. Derrida pisze: „Zainteresowanie dekonstrukcji, jej siły i jej pragnienia, polega na pewnym doświadczeniu niemożności, to znaczy [...] innego, doświadczeniu innego jako inwencji niemożliwego, innymi słowy, jako jedynej możliwej inwencji”⁶⁷⁶

⁶⁷⁶ J. Derrida, *Force de loi*, dz. cyt., s. 78.

Przyjęcie innego oznacza inwencję reinterpretującą raz ustanowiony porządek. Inwencja nie jest *creatio ex nihilo*, lecz wynalezieniem na nowo inności już uprzednio tkwiącej w zastanym świecie. Jako wynajdująca innego po raz pierwszy, wpisuje się zarazem od razu w możliwość powtórzenia. Derrida zaznacza: „Raz wynaleziony, jeśli tak można powiedzieć, wynalazek nie zostaje wynaleziony, jeśli w strukturze pierwszego razu nie mieści się już powtórzenie, ogólność, powszechna dostępność, a więc upublicznienie”⁶⁷⁷. Inny jest zarazem myślany jako uprzedni wobec przyswojenia świadomościowego oraz jako jego efekt. Jest zatem efektem jego wynajdywania przez psyche, która jest efektem inwencji Innego.

Sprawiedliwość określana poprzez gest przyswojenia Innego jest wydarzeniem niemożliwego, prawo zaś lokuje się w porządku możliwości. Ponieważ jednak to niemożność Innego otwiera porządek prawa, to ostatnie powinno oddawać sprawiedliwość nie-porządkowi sprawiedliwości. Znana z wcześniejszych prac Derridy teza o warunkach niemożności i możliwości wiedzy zostaje tutaj wzmocniona. Pole możliwości podmiotu i niemożność Innego są symetryczne. To, co niemożliwe ustanawia i wyprzedza możliwość, która teraz jawi się jako wtórna⁶⁷⁸. Inny jest nieuwarunkowany, ponieważ nie mieści się on już w porządku możliwości.

Derrida, dokonując dekonstrukcji zachodnieuropejskiej wykładni powszechności obstawiał przy uznaniu tak rozumianej, paradoksalnej i niemożliwej sprawiedliwości za warunek prawa. Znana z „Przemocy i metafizyki” teza o odpowiedzialności za Innego jako prawie prawa zostaje zinterpretowana od strony heterologii etycznej. Przestrzeń prawna winna przekraczać swoje własne granice, stając się afirmacją niemożliwego. Choć owego „prawa prawa” nie można sformułować w żadnym języku, choć zawsze dyskretne i „mistyczne” nie poddaje się żadnej ontologicznej wykładni, to ono przewodzi i określa możliwość każdego języka. Jednocześnie nie istnieje żadna prosta przestrzeń poza-prawa, ku której zmierzać by miała afirmacja Innego⁶⁷⁹.

⁶⁷⁷ J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie innego*, tłum. M. P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wyb. R. Nycz, Baran i Suszyński, Kraków 1997, s. 95.

⁶⁷⁸ Matthias Fritsch w artykule na temat związku między wczesną a późną dekonstrukcją wyróżnia dwa główne sposoby interpretacji aporetyczności u późnego Derridy. Pierwsza z nich nazwana została interpretacją semantyczną. W ramach tej interpretacji stwierdza się, że odpowiedzialność za Innego wymaga od podmiotu dwóch wzajemnie sprzecznych postaw: warunkowej i bezwarunkowej. Druga z nich, funkcjonalna uznaje, że jeden z porządków (warunkowy lub bezwarunkowy) wyprzedza i umożliwia drugi. (por. M. Fritsch, *Deconstructive aporias: quasi-transcendental and normative*, dz. cyt., s. 444). Niniejsza praca skłania się oczywiście ku stanowisku funkcjonalnemu.

⁶⁷⁹ Warto na marginesie zaznaczyć, że identyfikowana przez Derridę aporetyczność czynów moralnych może przywołać na myśl omawianą przez Michała Pawłowskiego za Wolniewiczem Wittgensteinowską antynomię prakseologiczno-moralną zgodnie z którą z jednej strony, wedle moralnego imperatywu, należy niedostatki

W eseju „Liczne tak” Derrida zaznacza, że tytułowe „tak” kierowane ku Innemu nie podporządkowując się żadnemu metajęzykowi jest zakładane przez każdą wypowiedź⁶⁸⁰. Jest ono źródłowym performatywem wykraczającym jednak poza intencje samoświadomego podmiotu. Sytuuje się wewnątrz i na zewnątrz każdej wypowiedzi. Rozgrywa się ono zawsze w dwójako rozumianym, retrospektywno-prospektywnym powtórzeniu, wydarzając się, jak pisze Derrida „[...] za każdym razem pierwszy raz”⁶⁸¹. Transcendencja ku radykalnej inności wydarza się zatem każdorazowo jako twórcze przetworzenie porządku logocentrycznego. Wykazywana przez Derridę, ontologiczna niemożność odpowiedzialności za Innego, nie unieważnia rozstrzygnięć Levinasa, lecz stanowi preludeum do radykalnej, pozaontologicznej afirmacji owego dzieła.

Sprawiedliwość wykładana w sposób heterologiczny może być, zdaniem Derridy, doświadczana jedynie w aporiach⁶⁸². W „Force de loi” Derrida przytacza kilka ze wspomnianych aporii sprawiedliwości. Za przewodnią obiorę tutaj tę dotyczącą kwestii wolności subiektywności. Owa aporia stanowi bowiem doskonale wprowadzenie w problematykę gościnności będącą najpełniejszą charakterystyką heterologii etycznej.

Z jednej strony Derrida postrzega wolność jako warunek sprawiedliwości czynu dokonywanego przez podmiot. Czyn może mieć znaczenie moralne tylko jako działanie dokonywane w sposób nieprzymuszony. Stara, metafizyczna suwerenność podmiotu okazuje się teraz moralnym wymogiem odpowiedzialności. Jednak, jak precyzuje Derrida, czyn sprawiedliwy winien być wdrożeniem prawa. Sprawiedliwy akt domaga się w tym wypadku podążania za prawem. Prosta aplikacja prawa oznaczałaby jednak zniesienie wolności podmiotu. Ten stałby się jedynie przekazicielem norm z góry dostępnych i niewymagających żadnej interwencji. Sprawiedliwość domaga się czegoś więcej niż jedynie prostej aplikacji prawa. Jej wymogiem jest decyzja na nowo interpretująca prawo. Derrida pisze:

Aby decyzja była sprawiedliwa i odpowiedzialna, trzeba, by w swoim właściwym momencie, jeżeli taki jest, była ona zarazem uregulowana i bez reguły, konserwująca prawo i wystarczająco dekonstruująca czy zawieszająca prawo, aby móc w każdym wypadku wynajdywać je na nowo, na

naszego języka przewycięzać, z drugiej natomiast strony, z punktu widzenia prakseologicznego, nie ma sensu tego robić ze względu na nieprzewycięzalny niedostatek owego języka. (por. M. Pawłowski, *O granicy poznania metafizycznie i einzyczifatem*, dz. cyt., 72). Podobieństwo to jest tym bardziej znaczące, że Wittgenstein interpretowany jest przez Pawłowskiego jako myśliciel krytyczny, myślący granice poznania.

⁶⁸⁰ J. Derrida, *Liczne tak*, tłum. P. Mościcki, Principia XLI-XLII (2005), s. 6

⁶⁸¹ Tamże, s. 16

⁶⁸² J. Derrida, *Force de loi*, dz. cyt., s. 38.

nowo usprawiedliwiać, wynajdywać przynajmniej w reafirmacji, w nowym i wolnym potwierdzeniu jego zasady⁶⁸³

Nie można mówić o sprawiedliwości ani w przypadku aktu bezrefleksyjnie aplikującego prawo, ani w przypadku absolutnej działalności poza prawem. W pierwszym wypadku mielibyśmy do czynienia jedynie z prostą kalkulacją, w drugim, z działaniem wprost niesprawiedliwym wobec Innego. Odpowiedzialny podmiot prawa zawsze znajduje się na jego granicy, na marginesie, gdzie żadne metafizyczne zabezpieczenia nie mogą już w sposób niepowątpiewalny usprawiedliwić jego decyzji. Ponieważ prawo jest sposobem przyjęcia Innego, powinno ono być ono każdorazowo na nowo reafirmowane przed Innym. Podmiot sprawiedliwy egzystuje w nierozstrzygalności, która jest warunkiem sprawiedliwej decyzji. Dekonstrukcja jest stanowiskiem afirmującym wolność podmiotu. Ta ostatnia możliwa jest do pomyślenia jedynie jako dekompozycja z góry znanych projektów czy kalkulacji. Podmiot wolny, zdolny do sprawiedliwych i odpowiedzialnych działań to zatem podmiot zdolny do dekonstrukcji. Wbrew zbyt pośpiesznym krytykom dekonstrukcji, ta nie zatrzymuje się w wieloznaczności paraliżującej, unieważniającej z góry wszelkie działanie⁶⁸⁴. Nierozstrzygalność wzywać ma więc do decyzji bez alibi, koniecznej, ponieważ nieugruntowanej w żadnym metafizycznym fundamencie.

Taka wykładnia jest zbieżna z zastrzeżeniami Derridy co do traktowania dekonstrukcji jako metody. Dekonstrukcja nie może proponować żadnej znanej z góry przewidywalnej interpretacji tekstu, wymagającej jedynie prostej aplikacji. W tym sensie jest ona odpowiedzialną praktyką. Tę odpowiedzialność dekonstrukcji Derrida obrazuje w wykładzie „Inny kurs”:

Gdy droga jest dana, gdy z góry wiadomo, którądy iść, decyzja jest już podjęta – można by równie dobrze powiedzieć, że nie ma żadnej decyzji do podjęcia: jest za to nieodpowiedzialność, spokojne sumienie i realizowanie programu. [...] Należałoby to więc uznać i przestać prawić z urzędu o moralnej i politycznej odpowiedzialności. Warunkiem możliwości tej rzeczy, czyli odpowiedzialności, jest rozumiane w określony sposób *doświadczenie możliwości tego, co niemożliwe: próba aporii*, dzięki której można wynaleźć jedyny możliwy wynalazek – wynalazek niemożliwy [...]⁶⁸⁵

⁶⁸³ Tamże, s. 51.

⁶⁸⁴ Taki pogląd zdaje się wyrażać Lorenc w swojej książce o Heglu i Derridzie (por. W. Lorenc, *Hegel i Derrida*, dz. cyt.)

⁶⁸⁵ J. Derrida, *Inny kurs*, dz. cyt., s. 44-46.

Powyższy cytat może służyć zarazem jako opis dekonstrukcyjnej praktyki czytania tekstów, jak i sytuacji podmiotu przyjmującego Innego. Suwerenność jest zawsze zagrożona z dwóch stron. Z jednej strony, podmiot wykładając się od strony prawa, pozbywa się własnej suwerenności stając się jedynie strażnikiem bezosobowego porządku. Z drugiej strony, jako od źródła otwarty ku wyprzedzającej go, anarchicznej inności Innego, unieważnia on swoją autonomię na rzecz niemożliwego do objęcia nieredukowalnego zróżnicowania. Owo niemożliwe zróżnicowanie doprowadzone do skrajności, uniemożliwiłoby jednak przyjęcie Innego. Całkowicie pozbawiony możliwości syntezy różnorodności podmiot nie miałby wówczas do dyspozycji żadnego języka, pozwalającego przyjąć Innego. Podmiot musi więc negocjować między homogenizującym porządkiem prawa a anarchicznością obcego⁶⁸⁶. Suwerenność podmiotu jest efektem jego eks-apropriacyjnego znaczenia. Podmiot jest wrzucony w swoją graniczną sytuację⁶⁸⁷. Sytuuje się pomiędzy absolutnym zamknięciem we własnej, monologicznej autonomii a absolutnym rozdarciem własnej tożsamości. Dokonując etycznej decyzji, odkrywa i wynajduje co prawda swoją własną autonomię, lecz jako nieusprawiedliwioną, jako poprzedzaną przez inność Innego. Wówczas staje się ona momentem koniecznym do przyjęcia Innego. Autonomia podmiotu nie należy do niego.

Analiza prawa pozwala wyłożyć heterologiczno-etyczną koncepcję gościnności. Rozwijając swoje analizy Derrida po raz kolejny podąża śladem Levinasowskich rozstrzygnięć. Dekonstrukcjonista wydobywa jednak motywy i tematy stosunkowo rzadko pojawiające się u Levinasa, interpretując na ich podstawie główne wątki dzieła autora „Całości i nieskończoności”. Termin „gościnność” używany jest przez Levinasa zdawkowo, pozostając najczęściej synonimem relacji etycznej. Jednak zdaniem Derridy gościnność oddaje ambiwalentną sytuację podmiotu zdolnego zarazem do przyjęcia Innego oraz skupienia się w swojej własnej, wewnętrznej przestrzeni domostwa. Stawką Derridiańskich rozważań jest wykazanie, że metafizyczno-ontologiczna przestrzeń „u siebie” poprzedzana jest przez wywłaszczeniową relację sprawiedliwości. W tym celu Derrida uznaje rozdźwięk pomiędzy

⁶⁸⁶ Na ów inwencyjny charakter dekonstrukcji zwraca uwagę Markowski zaznaczając, że musi się ona z jednej strony odnosić do znanych schematów i konwencji, z drugiej zaś „[...] rezygnować z chęci podporządkowania innego jakimkolwiek obrachunkowi” (M. Markowski, *Efekt inskrypcji*, dz. cyt., 177)

⁶⁸⁷ Na to graniczne usytuowanie podmiotu zwraca uwagę również Reinhard pisząc o opierającym się o psychoanalizę Lacanowską projekcie politycznej teologii bliźniego: „Neuroza i psychoza stanowią dwa asymetryczne modele porażki miłości do bliźniego: neurotyk staje się autonomicznym podmiotem pragnienia, odwracając się od niemożliwości nakazu miłości bliźniego, osoba psychotyczna natomiast nie potrafi osiągnąć podmiotowości, ale jest w stanie doświadczać innego jako radykalnie innego, kocha bliźniego w nie w sposób mądry, ale aż za dobrze” (K. Reinhard, w *stronę politycznej teologii bliźniego* [w:] S. Žižek, E.L. Santner, K. Reinhard, *Bliźni*, tłum. E. Ulińska, PWN 2013, s. 58.)

tezami „Całości i nieskończoności” a „Inaczej niż być” za dwustronną, powtórzoną charakterystykę jednego wydarzenia gościnności.

Różnicę między wspomnianymi etapami myśli Levinasowskiej wyłożyć można od strony dwuznaczności zawartej w używanym przez Derridę francuskim słowa *hôte* oznaczającego zarówno gościa, jak i gospodarza. Podobną zbieżność wykazują też terminy *l'hospitalite* oraz *l'hostilité* oznaczające kolejno: gościnność, oraz wrogość. Wspomniane wieloznaczności oddają sytuację podmiotu przyjmującego Innego. Decydując się przyjąć Innego subiektywność nigdy, nie może być pewna adekwatności owego przyjęcia. Przyjęcie Innego zawsze zakładać winno ustanowienie domostwa oraz praw nim rządzących. Wydarza się w ekonomicznym przyswojeniu, które zakłada z góry pozycję gospodarza jako suwerena posiadającego dom i rozporządzającego jego zasobami. Uznanie podmiotu za gospodarza zbieżne jest z tezami znanymi z „Całości i nieskończoności”. Paradoksalnie jednak tak jednostronnie rozumiana gościnność służyć może wyniesieniu Ja ponad inność Innego. Podmiot może stawiać się w pozycji gospodarza, aby zawłaszczyć przestrzeń przyjmującą. Wówczas subiektywność przyjmowałaby Innego, jedynie pozorując gościnę i podtrzymując swoje roszczenia suwerenności⁶⁸⁸.

Aby uodpornić gościnność na wspomniane niebezpieczeństwo narcystycznego, egocentrycznego przyjęcia, Derrida zaznacza, że moralna konieczność ustanowienia suwerenności nie wypływa wprost z uzasadniającej samą siebie, monologicznej władzy podmiotu. Motywowana jest ona trzecim, Innym innego. Trzeci zaś, zgodnie z rozstrzygnięciami etyki Levinasowskiej, każdorazowo towarzyszy spotkaniu z twarzą. Sytuując się jako gospodarz, podmiot przyjmuje Innego za cenę zdrady trzeciego. Podmiot przyjmując własną autonomię jako dar śmierci Innego, zarazem ustanawia suwerenność oraz poddaje ją w wątpliwość. Jego autonomia jest sposobem udzielania odpowiedzi Innemu. Forma obecności podmiotu nie jest możliwa bez przyjęcia daru Innego wykraczającego poza horyzont obecności podmiotu. Derrida zaznacza, że „moja decyzja nigdy nie może być moja. Jest ona każdorazowo decyzją Innego we mnie. Ja jestem w pewien sposób pasywny w decyzji”⁶⁸⁹. Podmiot jest zatem pierwotnie bierny, receptywny. Jako odpowiedzialny lokuje się w odpowiedzi udzielanej Innemu⁶⁹⁰. Derrida, analizując Levinasowską filozofię pokazuje, że

⁶⁸⁸ Na ten aspekt zwraca uwagę Slavoj Žižek w kontekście filozofii Levinasowskiej pisząc: „Kwestionowanie siebie jest zawsze z definicji rewersem uprzywilejowania siebie: zawsze jest coś fałszywego w szacunku dla innych, opartym na podważaniu własnego prawa do istnienia” (Žižek, *Bliźni i inne potwory: w obronie przemocy etycznej*, [w:]; tenże, E. L. Santner, K. Reinhard, *Bliźni*, dz. cyt., s. 202).

⁶⁸⁹ J. Derrida, *Une certaine possibilité de dire l'événement*, dz. cyt., s. 102.

⁶⁹⁰ J. Derrida, *Le mot d'accueillir*, [w:]; tenże, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris 1997, s. 53.

subiektywność, zanim jeszcze skupi się w domostwie, otrzymuje możliwość przyjęcia ze strony Innego. Gospodarz jest zatem gościem, darujący gościnę, sam uprzednio winien ją otrzymać⁶⁹¹. Przed ekonomicznym rachunkiem przyjmującym Innego na zasadach ustanowionych przez pana domu, racjonalność i rozum są receptywne wobec nadmiaru inności⁶⁹². Podmiot jest ujarzmiony i podporządkowany Innemu⁶⁹³. Derrida wykazuje więc, że rozbieżności między tezami „Całości i nieskończoności” uznającej subiektywność za gospodarza witającego Innego, a „Inaczej niż być”, gdzie podmiot opisywany jest jako zakładnik, są efektem wyłączeniowości podmiotu. Derrida pisze:

Hiperboliczna transgresja rozdziela immanencję wobec siebie, ów podział odsyła zawsze do przedźródłowej eks-własności lub eks-apropriacji, która czyni z podmiotu gospodarza (*un hôte*) oraz zakładnika (*un otage*), kogoś, kto znajduje się, *przed* wszelkim zaproszeniem, wybrany, zaproszony i nawiedzony u siebie jako u innego, kto jest *u siebie u innego*, w *u siebie* danym – lub raczej pożyczonym, udzielonym, wyłożonym przed wszelką umową [...] ⁶⁹⁴

Subiektywność jest zatem wygnana we własną wewnętrzną, która została jej udzielona w sposób nieuprawomocniony. Nie ma ona nigdy żadnego własnego miejsca, w którym mogłaby spocząć. „Widma Marksa” nazywają tę radykalną asymetrię między Ja a Innym, efektem wizjera⁶⁹⁵. Podmiot jest widziany, sam nie widząc obserwującego. Wnętrze subiektywności jest wystawieniem na wzrok Innego, przed którym nie sposób się zasłonić. Jak wspomniałem, nawiedzenie to ma sens przedźródłowy. Owa przedźródłowość opisana została przez Derridę w wykładzie „O duchu”. Nie zagłębiając się w subtelne i złożone analizy Derridy na temat kwestii struktury pytania o bycie, ducha, widma, odrywając więc wypowiedź Derridy od jej Heideggerowskiego kontekstu należy zaznaczyć jedynie istotność owej przedźródłowości. Derrida pisze:

Heterogeniczna od źródła – można to rozumieć zarazem, jednym razem, w trzech sensach: 1. Heterogeniczna począwszy od źródła, źródłowo heterogeniczna; 2. Heterogeniczna w stosunku do tego, co nazywa się źródłem, inna niż źródło, i do niego nieredukowalna; 3. Heterogeniczna *oraz* lub *jako* u źródła, heterogeniczna od źródła (1 i 2), ponieważ będąca źródłem źródła⁶⁹⁶

⁶⁹¹ Tamże, s. 81.

⁶⁹² Tamże, s. 91.

⁶⁹³ Tamże, s. 101.

⁶⁹⁴ Tamże, s. 173.

⁶⁹⁵ J. Derrida, *Widma Marksa*, dz. cyt., s. 26, 169

⁶⁹⁶ J. Derrida, *O duchu*, tłum. B. Brzezicka, PWN, Warszawa 2015, s. 123.

Przed-źródłowość oznacza więc, że źródło zostaje przemieszczone, stając się wtórne, możliwe jedynie w swojej niemożliwości, możliwe jako wpisane w porządek inny od niego samego. Wewnętrzność subiektywności, jako udzielona przez Innego możliwa jest dzięki momentowi innemu niż podstawa. Ponieważ subiektywność nie ustanawia się za sprawą własnej, autonomicznej mocy, również jej decyzja o przyjęciu Innego nie należy wyłącznie do niej. Derrida utrzymuje decyzyjny sposób prawa, unikając przy tym uznania owej decyzji za swobodny gest suwerena.

Nawiedzenie Innego w subiektywności jest przed-źródłowe za sprawą uśmiercanego trzeciego, którego nie można już uznać za podstawę przeżyć subiektywności. Uśmiercenie to nie jest jednak absolutne i ostateczne. W czynie etycznym, sprawiedliwym wobec Innego, przechowywana jest również sprawiedliwość wobec trzeciego. Skoro bowiem subiektywność zdolna była do poświęcenia, oddania się Innemu, być może będzie w stanie oddać sprawiedliwość również uśmierconemu trzeciemu. Skoro odpowiedzialność stanowi prawo prawa motywujące uniwersalność, roszczenia trzeciego nie znikają wraz z jego uśmierceniem, ponieważ uśmiercenie to jest realizacją etycznego imperatywu, który dotyczyć może również podmiotów zapomnianych. Odpowiedzialność przed Innym przechowuje to, co uśmierca. Nadmiar pragnienia, o którym pisał Levinas w „Całości i nieskończoności”, w interpretacji dekonstrukcyjnej jest pamiętaniem o zapomnianej śmierci trzeciego.

Trzeci przeżywa własną śmierć, zostawiając swój ślad w postaci wezwania do odpowiedzialności. Żyje jako powtórzony. Dlatego też Derrida uznaje, że tak rozumiane, przed-źródłowe nawiedzenie Innego ma charakter widmowy. Ponieważ wraz z twarzą podmiot nawiedzany jest przez trzeciego, relacja intersubiektywna nie wyczerpuje się w tu i teraz kontaktu z Innym. Zawsze nawiedza ją inny Inny. Derrida myśli Levinasowskiego Bliźniego począwszy od nieobecności trzeciego, która może zjawiać się jedynie dzięki retrospektywno-prospektywnemu powtórzeniu. W tekście o apokalipsie Derrida pisze: „Drugi to ten rzeczywisty, lecz jako ktoś będący uprzednio, a także mający dopiero nadejść, ktoś jeszcze nieobecny albo ten, kogo już nie ma, nie może zaistnieć w terażniejszości naszej *opowieści*”⁶⁹⁷

W tym sensie, jak pisze Derrida, twarz jest nieredukowalnie mnoga⁶⁹⁸. Mnogość ta nie jest jednak nigdy możliwa do policzenia. Pisząc o widmach, Derrida używa przytaczanego już sformułowania *plus d'un* oznaczającego zarówno: „więcej niż jeden”, jak i „nie więcej niż

⁶⁹⁷ J. Derrida, *O apokaliptycznym tonie*, dz. cyt., s. 101.

⁶⁹⁸ J. Derrida, *Le mot d'acueillir*, dz. cyt., s. 190.

jeden”⁶⁹⁹. Identyfikacja widm nie jest możliwa za sprawą itrelowalności widma. Widmo jest tym, co powraca. Widmo jest zarazem ucieleśnione oraz wymykające się identyfikacji. Jest ono, podobnie jak znak możliwe w iteracji. Podobnie jak znak jest ono śladowe. „Cielesność oraz zjawiskowość nadają duchowi jego widmową widzialność, ale natychmiast znikają w jego pojawieniu się, w samym nadejściu powracającej zjawy lub powtórnym zjawieniu się widma”⁷⁰⁰. Podczas gdy cielesność twarzy myślana jest jako cielesność jednego Innego obecnego przed Ja oraz rozbijającego formę obecności, cielesność widma jest mnoga, zróżnicowana i rozbita. Dotyczy przynajmniej dwóch ciał, „źródłowego” przychodzącego spoza horyzontu oczekiwań podmiotu, zapomnianego, zatartego niczym ślad oraz tego, co jako obecne jest ponownie przyswojone. Ponieważ powracając, widmo jest różne od siebie samego, nie sposób już zidentyfikować jego jednoznacznej formy. Widmo nie jest ani żywe, ani martwe, ani czysto cielesne, ani duchowe. Przechodzi przez wszystkie metafizyczne dystynkcje. Uruchamiając metafizykę obecności, nie podporządkowuje się jej. Nie mieści się w obecnościowej wykładni czasu, przychodząc jako niezapowiedziane spoza terażniejszości.

Derrida wprowadza figurę widma, wzmacniając heterogeniczność Innego wobec świadomości. Ponieważ Inny myślany jest w jako absolutnie różny, nie posiada on żadnej własności ani właściwości. Sprawiedliwość wobec widma jest niepewna samej siebie⁷⁰¹. Inny u Levinasa, dostępny w tu i teraz kontaktu z twarzą może zawsze zostać pochwycony przez metafizykę transcendentálną myślącą warunki jawienia się obiektu dla świadomości. Widma zaś nie sposób pochwytać w terażniejszości. Jest zjawą, nawiedzającą w sposób nieprzewidywalny⁷⁰². „[...] widmo jest tym, co powraca. Nie sposób kontrolować jego nadchodzenia i odchodzenia, ponieważ zaczyna *ono od powrotu*”⁷⁰³ Wchodząc w relację z widmem każdy projekt, każda wiedza, którą można przyswoić, jest niewystarczająca. Należy więc usłyszeć inaczej jedno ze zdań „Inaczej niż być”, które głosi, że „Duch jest wielością indywiduów”⁷⁰⁴. Duch oznacza teraz widmo myślane począwszy od trzeciego, każdorazowo innego Innego.

Różnica między wczesnym stanowiskiem Levinasa a jego późnymi rozważaniami zostaje zatem wpisana w dekonstrukcję, pozwalając jej wysłowić heterogeniczność Innego

⁶⁹⁹ J. Derrida, *Widma Marksa*, dz. cyt., s. 16.

⁷⁰⁰ Tamże, s. 24.

⁷⁰¹ W kwestii związku między widmowością a etyczno-społeczno-polityczną sprawiedliwością u Derridy por. Benjamin R. Chang H., *Jacques Derrida, The Last European*, dz. cyt., s. 159-168.

⁷⁰² J. Derrida, *Le mot d'acueillir*, dz. cyt., s. 191-192.

⁷⁰³ J. Derrida, *Widma Marksa*, dz. cyt., s. 32.

⁷⁰⁴ E. Levinas, *Inaczej niż być*, dz. cyt., s. 214

w języku etyki. Co istotne, Derrida nie uprzywilejowuje żadnego z etapów filozofowania Levinasa. Z jednej strony, dostrzega on, że konieczne jest ustanowienie domostwa, suwerenności podmiotu. Podkreśla więc istotność analiz znanych z „Całości i nieskończoności”. Z drugiej strony właściwa istota sposobu konstytuowania się domostwa ujawniana jest w „Inaczej niż być”, gdzie Levinas porzuca konieczność konstytuowania się suwerenności podmiotu. Prawa domu ustanawiane są poza jego granicami. Wówczas dopiero podmiot domostwo postrzegać może jako coś, co zostało mu darowane przez uprzednio marginalizowaną kobietę. Derridiańska analiza poglądów Levinasa nie jest ani jednoznacznie strukturalna, ani genetyczna. Z jednej strony strukturalne pęknięcie, obecne już w „Całości i nieskończoności” motywuje Levinasa do redefinicji swych własnych poglądów. Levinas wysławia absolutną inność, zakładając suwerenność podmiotu w domostwie, co w konsekwencji unieważnia nieskończony charakter Innego. Levinas powinien zgodnie z własnymi tezami, pomyśleć Innego inaczej. Zobowiązanie to realizowane jest w „Inaczej niż być lub ponad istotą”. Analiza Derridy nie jest jednak czysto strukturalna, ponieważ jak wykazywałem, zasadnicza wykładnia relacji etycznej ulega w „Inaczej niż być” odwróceniu. W konsekwencji struktura Levinasowskiej filozofii pozostaje zawsze niedomknięta i otwarta. Wspomniane pęknięcie Levinasowskiej myśli jest jej warunkiem możliwości i niemożliwości. Sposób analizy Derridy nie jest również genetyczny. Derrida nie uznaje bowiem, że za sprawą radykalizacji własnego stanowiska Levinas w „Inaczej niż być” dociera do głębszej, bardziej pierwotnej charakterystyki relacji etycznej. Przeciwnie, rozstrzygnięcia „Całości i nieskończoności” pozostają w mocy w świetle późnych rozważań Levinasa. W omawianym wcześniej eseju „En ce moment même” Derrida wykazuje konieczność powtórzeniowego ujęcia filozofii Levinasa. Poddana iteracji etyka Levinasa jest otwarta na nieprzewidziane w niej zróżnicowanie. Levinas w świetle dekonstrukcji kwestionuje swoje wcześniejsze rozważania, ponieważ zakwestionowanie to wpisane było w jego filozofię już w „Całości i nieskończoności”.

Z pewnością omawiane zagadnienia mogą być wyłożone w duchu zaproponowanej przez Gasche koncepcji infrastruktur. Stanowisko to nie wyjaśnia jednak dwóch kluczowych z perspektywy niniejszej pracy aspektów dekonstrukcji. Po pierwsze, nie oddaje ono szyperbolizowanego sensu krytycznego nastawienia w dekonstrukcji. Nie eksplikuje bowiem złożonego związku między kwestionowaniem analizowanych w tekstach Derridy stanowisk a ich afirmacją. Nie proponuje również żadnej przewodniej interpretacji dekonstrukcji. Nie mówi nic o motywacji dekonstrukcji, jej powinności czy znaczeniu. Co więcej, nie pokazuje

również relacji między ową przewodnią interpretacją a koniecznością posługiwania się językiem, który pozostaje dla dekonstrukcji nieadekwatny. Późny Derrida wyraźnie wskazuje, że jedynie ujmując dekonstrukcję w dekonstruowanych, stanowiskach wynaleźć można jej znaczenie. W kontekście prezentowanych rozważań owymi stanowiskami są oczywiście etyka Levinasa oraz transcendentalizm Husserlowski.

Sam Gasche w jednej ze swoich ostatnich prac polemizuje z wykładnią dekonstrukcji jako krytyki krytyki w oparciu o „Force de loi”. Gasche uznaje, że dekonstrukcja nie jest ani krytyką, ani krytyką krytyki, ponieważ nie jest ona podejmowana w imię krytycznych wartości⁷⁰⁵. Krytyka czy to rozumiana jako transcendentalne poszukiwanie podstaw poznania, czy to jako Benjaminowska krytyka przemocy powinna być odróżniona od dekonstrukcji, ponieważ opiera się ona na zabezpieczeniu bezpieczeństwa i pewności dokonywanych przez siebie rozróżnień. Dekonstrukcja zaś wykazuje nieredukowalne zanieczyszczenie decyzji i rozróżnień krytycznych⁷⁰⁶. W konsekwencji: „[...] dekonstrukcja jest odpowiedzialnością – odpowiadaniem, po pierwsze i przede wszystkim, innemu w jego inności – przez wszelką krytyczną separacją, podziałem i decyzją”⁷⁰⁷

Zdanie to jest adekwatne w stosunku do koncepcji Derridy jedynie częściowo. Z pewnością, dekonstrukcja, zgodnie z deklaracjami Derridy jest odpowiedzialnością wobec Innego. Nie ulega też wątpliwości, że wspomniana przez Gasche inność Innego pojawia się przed wszelką krytyczną decyzją. Jednak, jak wielokrotnie zaznacza Derrida, inność pomyśleć można jedynie wewnątrz krytycznych rozróżnień, wydobywając i wzmacniając ich nieugruntowany sens. Zarazem zanieczyszczenie i poróżnienie przestrzeni rygorystycznie rozdzielanych w filozofii transcendentalnej jest warunkiem krytycznego gestu. Iteracja nie unieważnia tego, co iterowane, lecz wskazuje na jego pozaobecnościowe znaczenie. Dekonstrukcja nie proponuje zatem żadnego stanowiska wprost lokującego się ponad analizowanymi przez Derridę rozróżnieniami. Inny, choć nieuwarunkowany przyjmowany jest każdorazowo wewnątrz ustalonego już porządku prawnego. To zaś oznacza, że dekonstrukcja motywowana innością Innego musi operować na języku, który jest dekonstruowany. Zanieczyszczenie krytycznych różnic wykazuje, że wobec niemożliwego Innego każdy język, również ten dekonstrukcyjny, jest niesprawiedliwy.

⁷⁰⁵ R. Gasche, *Critique, Hypercriticism, Deconstruction*, [w :] tenże, *The Honor of Thinking*, Stanford University Press, California, 2007, s.22.

⁷⁰⁶ Tamże, s. 36.

⁷⁰⁷ Tamże, s. 36.

W istocie Gasche odgraniczając dekonstrukcję od operacji krytycznych, podejmuje krytyczną decyzję o odseparowaniu od siebie krytyki i dekonstrukcji. W jego interpretacji dekonstrukcja staje się praktyką niezależną i zewnętrzną wobec dekonstruowanych języków. W konsekwencji Gasche nie tłumaczy, w jaki sposób dekonstrukcja każdorazowo potrzebuje innego języka, niż jej własny. Choć w swoich pracach Gasche protestuje przeciw uznaniu dekonstrukcji za filozofię neutralnego, nie tłumaczy on równocześnie konieczności zaangażowania się dekonstrukcji w język filozoficzny. W interpretacji Gasche dekonstrukcja jest jedynie samą sobą. Nie pozwala się wpisać w tradycyjne stanowiska i rozróżnienia. Nie stanowi ona zatem ich rozbicia od wewnątrz.

Przedstawianej tutaj interpretacji znacznie bliżej jest do wykładni zaprezentowanej przez Pawła Dybla. Dybel określa dekonstrukcję jako jeden z wariantów stanowiska subwersywnego. Autor odróżnia subwersję od krytyki, zaznaczając, że podczas gdy ta ostatnia polega na rozstrzygnięciu i osądzeniu danych poglądów z perspektywy rozumnej i jednoznacznej podstawy, subwersja jest wykazaniem chwiejności wywracanego stanowiska. Dybel pisze: „Obierając tę strategię, demonstruje się, że kwestie, których dotyczą, mogą zostać ujęte całkiem inaczej, jeśli tylko wyjdzie się od innych założeń i uwzględni innego rodzaju czynniki”⁷⁰⁸

Autor podkreśla zarazem, że w odróżnieniu od postawy krytycznej subwersja nie kończy się negacją czy wykazaniem nieprawomocności krytykowanych stanowisk. Subwersja „[...] żywi się tym, co opatruje znakiem zapytania”⁷⁰⁹. O ile stanowiska krytyczne wykazywały ograniczoną prawomocność rozważań pozostających na naiwnym, epistemicznym poziomie tematyzując zarazem głębszy ontologiczno-epistemologiczny poziom bytu, dekonstrukcja ujęta od strony strategii subwersji nie dociera już do żadnego metapoziomu, z perspektywy którego ująć można poddawane w wątpliwość stanowiska. Utrzymuje je ona za to w ich wewnętrznej nierozstrzygalności. Nie istnieje i nie może istnieć, zdaniem Derridy, żaden metapoziom pozwalający uzgodnić sprawiedliwość wobec Innego oraz przemoc, jaką w tym samym momencie wyrządza się trzeciemu. Tak ujęta strategia subwersyjna, jest, zdaniem Dybla, bardziej radykalna niż (post) oświeceniowe nurty krytyczne.

Dekonstrukcja działa wewnątrz zewnętrznego wobec niej języka bez nadziei na dialektyczne pojednanie wnętrza i zewnątrz. Proces destabilizacji rozróżnień krytycznych nie

⁷⁰⁸ P. Dybel, *Lektury subwersywne*, dz. cyt., s. 12.

⁷⁰⁹ Tamże, s. 13.

jest wykładni dekonstrukcji irrelevantny. Uczestniczy ona w nim i jedynie za jego sprawą jest w stanie sformułować własną wykładnię. Derrida wykazuje zarazem, że destabilizacja jest warunkiem pomyślenia instancji krytykującej. Dopiero z perspektywy rozsądzonej, dekonstruującej się krytyki pomyśleć można ruch dekonstrukcji. Tak rozumiana dekonstrukcja określona może być jako krytyka krytyki, unikając przy tym zarzutu wtórnego dopasowania stanowiska Derridy do koncepcji poddawanych w ramach owego stanowiska w wątpliwość. Myśleć dekonstrukcję jako krytykę krytyki nie oznacza dostosowywać dekonstrukcję do wartości krytycznych, ale pomyśleć te wartości z perspektywy subwersywno-etycznej afirmacji Innego. Krytyka krytycznego gestu dokonywana jest przez Innego. Nie jest ona już kolejnym szczeblem samoodniesienia podmiotu krytykującego własne władze, ale rozsadzającą tożsamość podmiotu afirmacją inności Innego. Aby przyjąć Innego, konieczny jest krytyczny gest ustanowienia powszechnych praw, te jednak są momentalnie kwestionowane wobec widmowej obecności trzeciego. Aby jednak wyrazić owo zakwestionowanie, konieczny jest język odwołujący się w shiperbolizowany sposób do oświeceniowej tradycji samokrytyki podmiotu. Krytyka krytyki może być myślana począwszy od heterologicznej iteracji zakorzenionej w języku etyki Levinasowskiej i interpretowanej jako iteracja Innego w obliczu trzeciej osoby. Podmiot krytykujący i krytykowany pozostają we wzajemnej heteronomii. Aby odpowiedzieć na tak shiperbolizowaną krytykę, należy posługiwać się obcym językiem, którego przyswojenie jest zawsze nieadekwatne.

Z jednej strony dekonstrukcja posiłkować winna się krytycznymi rozróżnieniami Husserla czy Levinasa. Jedynie wewnątrz owych rozróżnień dekonstrukcja może mieć miejsce. Są to jednak rozróżnienia poddawane w wątpliwość na jej gruncie. Dekonstrukcja wydarza się w obcym języku, nie będąc zarazem zdolna do uwewnętrznienia owego dyskursu. Jak w przytaczanym już, przewodnim zdaniu „Jednojęzyczności Innego”, dekonstrukcja ma tylko jeden język, choć nie jest on nigdy językiem jej własnym. Owa niemożliwość całkowitego przyswojenia języka myślana jest przez Derridę jako warunek wszelkiej dyskursywności. Nie prowadzi ona jak w transcendentalnej wykładni sceptycyzmu, ku milczeniu. To nieugruntowany charakter motywuje wszelki język. Ten zaś możliwy jest do pomyślenia w różnicy między żywą mową a niemym, choć ożywiającym mówienie pismem. Dekonstrukcja nie osłabia nieprawomocności wszelkiego podmiotu, lecz przechowuje w stale niepewnym samego siebie języku sekret i tajemnice Innego⁷¹⁰.

⁷¹⁰ Fakt, że pomimo uznania niemożliwej do zmazania zdrady Innego w dyskursie Derrida nadal decyduje się na używanie języka prowadzi Agatę Bielik-Robson ku uznaniu, że marańska kondycja dekonstrukcji oznacza

Ponieważ spośród analizowanych tutaj koncepcji to język Levinasa afirmuje konieczność ciągłej dekonstrukcji, nieustannego, bezprzedmiotowego wybudzania się ze snu rozumu, to w nim dekonstrukcja może odnaleźć swoją wykładnię. Może to jednak uczynić, wykazując nietożsamy, poróżniony sens Levinasowskich rozróżnień. Warunkiem przewodnictwa etyki Levinasowskiej dla dekonstrukcji jest zakwestionowanie jego jednorodności i spójności. Etyka Levinasowska jest w wykładni Derridy heterologiczną radykalizacją krytycznych gestów. Dekonstrukcja, zgodnie z rozstrzygnięciami Dybla żywi się koncepcjami poddawanyimi w wątpliwość. W przypadku Levinasa owa pasożytniczość dekonstrukcji jest warunkiem pomyślenia kwestionowanej koncepcji. Dekonstrukcja odnajduje swoją wykładnię w oparciu o teorię już uprzednio afirmującą dekonstrukcyjne gesty. Choć więc heterologiczne stanowisko pozostaje nieprawomocne z perspektywy tradycyjnej, metafizycznej pojęciowości, teraz owa nieprawomocność wykładana jest jako efekt sprawiedliwości wobec Innego. W „Widmach Marksa” Derrida pisze: „Trzeba ciągle pamiętać, że to właśnie za sprawą przerażającej możliwości tego niemożliwego pojawia się pragnienie sprawiedliwości – sprawiedliwości *poprzez* prawo [*le droit*], ale także *poza* prawem”⁷¹¹

Zagadnienie gościnności domaga się jednak jeszcze wyłożenia jego temporalności. Gdyby bowiem metafizyczna obecność pozostała nadal prymarnym sposobem myślenia czasu, niemożność przyjęcia Innego, pozostałaby niemożliwym, nieprawomocnym zewnątrz języka. Wówczas dyskursywna afirmacja Innego byłaby absolutnie nie do pomyślenia. Ponieważ przyjęcie Innego jest językowe, wyłożenie czasowego wymiaru wydarzenia gościnności musi poruszać problem związku między językiem a zdarzeniem.

Wedle Derridy zdarzenie jest jednocześnie nieprzewidywalne, rozrywające kurs historii oraz absolutnie jednostkowe⁷¹². Tak rozumiane wydarzenie nie może podporządkować się z góry ustanowionemu sposobowi mówienia o nim. Gdyby bowiem struktury językowe pozostawały nienaruszone, zdarzenie nie byłoby możliwe. Wszystko zostałoby już z góry przewidziane. Zdarzenie wytwarza się w mówieniu o nim⁷¹³. To zaś oznacza, że nie sposób go zidentyfikować jako obecnego. Usytuowane wydarzenia w obecnościowej wykładni czasu

przywrócenie niewinności podmiotowi oraz osłabienie ciężącej na nim winy. (por. A. Bielik-Robson, „Świadek, ocalały, i maran w poetyce świadczona Derridy”, dz. cyt., s. 35). Jak jednak wykazywałem, dekonstrukcja nie osłabia winy ciężącej na podmiocie, ale myśli ową winę nie jako porażkę języka, lecz jako jego warunek. Gest afirmacji niemożliwości wewnątrz dekonstrukcji oznacza właśnie udzielanie zawsze nieprawomocnej odpowiedzi. Gdyby Derridzie szło jedynie o umniejszenie wstydu podmiotu za własną zdradę Innego, ostrze aporii zostałyby ostatecznie stępione.

⁷¹¹ J. Derrida, *Widma Marksa*, dz. cyt., s. 279

⁷¹² J. Derrida, *Une certaine possibilité de dire l'événement*, dz. cyt., s. 89.

⁷¹³ J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie Innego*, dz. cyt., s. 85.

oznaczałoby unieważnienie jego rewolucyjności. Nie może ono zdarzać się w żadnym identyfikowalnym „teraz”.

Dar zachodziłby jedynie w momencie, kiedy paradoksalna chwila (w sensie, w jakim Kierkegaard mówił o paradoksalnej chwili decyzji, która jest szaleństwem) rozrywa czas. W tym sensie nie byłoby nigdy czasu daru. W każdym razie czas, „obecność” daru nie jest już możliwa do pomyślenia jako terażniejszość, to znaczy jako obecność podporządkowana syntezie temporalnej⁷¹⁴

Opisana już decyzyjność ustanowienia wszelkiego języka pozwala pomyśleć wydarzenie poza możliwością identyfikacji w polu empirycznym. Aby się wydarzać, nie musi ono być rozpoznawalne w formie obecności. Podobnie jak pismo, wydarzenie oznacza dyskretne otwarcie ku nieobecności niemożliwej do sprowadzenia do horyzontu obecnościowego. Dyskurs przychodząc jako spóźniona odpowiedź na wydarzenie, jest zarazem momentem jego wydarzenia. To opóźnienie może być opisane za pomocą jednego z fragmentów „Zmierzchu bożyszcz” Nietzschego⁷¹⁵.

Błąd przyczyn urojonych. – Punktem wyjścia marzenie senne: jakiemuś określone mu wrażeniu, wywołanemu na przykład dalekim wystrzałem działowym, przypisuje się następnie przyczynę (nieraz całą powieść, w której marzący jest bohaterem). Wrażenie trwa tymczasem dalej, gdyby na sposób odgłosu: czeka niejako, aż popęd przyczynowy pozwoli mu wysunąć się na czoło – już nie w roli przypadku, lecz „sensu”. Wystrzał armatni przejawia się w sposób przyczynowy, w pozornym odwróceniu czasu. Tego, co późniejsze, umotywowania doznaje się najpierw, często z tysiącem szczegółów, przesuwających się ni to błyskawicą, poczem strzał... Cóż się stało? Wyobrażenia wywołane pewnym stanem wytłumaczyliśmy sobie fałszywie jako przyczynę tegoż. – Na jawie postępujemy w istocie tak samo. Większość naszych odczuwań ogólnych: wszelkiego rodzaju przeszkoda, ucisk, natężenie, wybuch w działaniu i przeciwdziałaniu narządów, w szczególności zaś stan nerwu sympatycznego – podnieca nasz popęd przyczynowy: chcemy mieć powód takiego lub owakiego usposobienia – dobrego lub złego usposobienia. Nie wystarcza nam nigdy proste stwierdzenie samego faktu, iż jesteśmy w tem lub innym usposobieniu – dopiero wtedy godzimy się z tym faktem – uświadamiamy go sobie, gdy damy mu jakieś umotywowanie. – Wspomnienie, które w takich razach bez naszej wiedzy działać zaczyna, wywołuje dawniejsze stany podobnego rodzaju oraz skojarzone z nimi interpretacje przyczynowe – nie ich przyczynowość. Zarazem wiara, iż wyobrażenia, towarzyszące procesy świadomościowe były przyczynami, budzi

⁷¹⁴ J. Derrida, *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991, s. 21.

⁷¹⁵ Myśl Nietzschego jest bez wątpienia jedną z dwóch największych inspiracji dla Derridiańskiej myśli zdarzenia oraz koncepcji symptomatologii. Obok Nietzschego istotny jest tutaj również kontekst psychoanalizy Freudowskiej, który w niniejszej pracy pomijam. W kwestii symptomatologii Derridy por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, dz. cyt., s. 398-404.

się wraz ze wspomnieniem. W ten sposób powstaje przyzwyczajenie do określonej interpretacji przyczyn, które zbadaniu przyczyny w istocie przeszkadza, a nawet je wyklucza⁷¹⁶

Odczytując przytoczony fragment w duchu Derridiańskim należy pozbyć się tkwiących tam metafizycznych założeń. Skoro bowiem zarówno na jawie, jak i we śnie działa ten sam mechanizm wstecznego poszukiwania interpretacji, sama granica między jawą a snem nie jest już pewna. Jak słusznie bowiem zauważa Peter Sloterdijk Derrida „[...] zawiesza granicę między myśleniem a snieniem, tj. dopuszcza wzajemne przenikanie się tych dwóch aktywności mentalnych”⁷¹⁷. Wydarzenie nie zdarza się po prostu w świecie realnym, zewnętrznym w stosunku do podmiotu po to, by następnie zostać zawłaszczone w ramach wykładni subiektywności. Derrida dokonuje transcendentalizacji mechanizmu opóźnionej interpretacji. Wspomniana przez Nietzschego wsteczna interpretacja przyczyn obrazuje różnicująco-opóźniający ruch dekonstrukcji, gościnności i prawa⁷¹⁸. Zdarzenie następuje jako niezapowiedziane, nieprzewidziane w dostępnej podmiotowi narracji. Przychodząc spoza horyzontu przewidywań, ma ono postać nieuwarunkowanego, absolutnego daru Innego. Aby przyjąć dar, przyswoić sobie inność zdarzenia, podmiot dokonuje wstecznej interpretacji własnej narracji. Zdarzenie zostaje oswojone. Podmiot zaś śnić może dalej uznając, że nic radykalnie nieprzewidzianego się nie zdarzyło. Zdarzenie zostało zinterioryzowane w życiu psychicznego podmiotu i w konsekwencji unieważnione. Zdarzeniowość zdarzenia podwaja się na zdarzenie oswojone wewnątrz śniącej narracji oraz na absolutną zewnętrżność, której jedynie ślad dostępny jest podmiotowi. Derrida pisze, po raz kolejny zaznaczając swój dług wobec Levinasa, że jest to „Niesłuchanie trudna do pomyślenia idea jedności jako momentalnie iterowanej, idea jednostkowości jako momentalnie, jak powiedziałyby Levinas, zaangażowanej w substytucję”⁷¹⁹. Teraźniejszość zdarzenia jest zatem od początku poróżniona, jednocześnie oswojona, przewidziana we własnym podmiotowi świecie, oraz, w tym samym momencie, radykalnie zewnętrzna w stosunku do owego świata.

W omawianym eseju Derrida wprowadza pojęcie symptomatologii, która oparta jest na analizowanym przy okazji eseju „En ce moment même” wyrażenia *peut-être*. Wydarzenie może być rozpoznane jedynie jako dyskretny, zapomniany oraz uprzedni wobec już wytworzonej

⁷¹⁶ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, vis-à-vis, Kraków 2016, s. 38-39.

⁷¹⁷ P. Sloterdijk, *Co zdarzyło się w XX wieku*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2021, s. 178.

⁷¹⁸ Szerzej na temat związku między dekonstrukcyjną koncepcją zdarzenia a filozofią Nietzschego pisze Lawlor (por. L. Lawlor, *The Flipside of Violence, or Beyond the Thought of Good Enough*, dz. cyt., s. 569-570)

⁷¹⁹ J. Derrida, *Une certaine possibilité de dire l'évènement*, dz. cyt., s. 98.

narracji symptom. Symptom to empiryczny nadmiar niemieszczący się w sposób całkowity i jednoznaczny w zastanej narracji. Wytworzenie opowieści opisane może być z perspektywy drugiego analizowanego zwrotu tj. „jak gdyby”, który pozwala z jednostkowego symptomu uczynić nową, rewolucyjną narrację. Posługując się przykładem zaczerpniętym z analizowanego fragmentu Nietzschego, podmiot traktuje wystrzał, który być może miał miejsce, jak gdyby był on już od początku przewidziany w śnie. Wspomniane podwojenie wydarzenia jest związane z rozróżnieniem na „być może” i „jak gdyby”. Nadejście absolutnej jednostkowości zarazem empirycznej oraz transcendentalnej wydarza się jako empiryczny symptom odnoszący zastany język ku jego empirycznemu źródłu, oraz jako transcendentalny początek wszelkiej narracji. Podobnie jak pismo, zdarzenie jest zarazem jednostkowe, partykularne, ograniczone, zewnętrzne wobec podmiotu oraz transcendentalne, powszechne i najbardziej subiektywności własne.

Ponieważ różnicująco-odwlekający mechanizm śnienia stanowi warunek zrozumiałości świata, nie może być już niczym własnym podmiotowi. Powracamy znów do egzorcyzmowanego przez Kanta świata „urojeń i mamideł”, gdzie rozum nie jest pewny „swych roszczeń ani swego posiadania”⁷²⁰. W istocie Derrida uznaje, że „Sen jest także miejscem gościnnym dla żądania sprawiedliwości, jak i dla najbardziej niezłomnych mesjanistycznych nadziei”⁷²¹. Zdarzenie dane jest podmiotowi skrywając się. W wydarzenie wpisane jest jego radykalne zapomnienie⁷²².

Możliwość dekonstrukcji afirmującej owo zapoznane zdarzenie zależy teraz od możliwości rozpoznania zdarzenia jako zdarzenia. Podmiot dekonstrukcyjny nie ma już możliwości wyjścia z jaskini, przebudzenia z łudzącego go marzenia sennego i rozpoznania zdarzenia samego w sobie. Dekonstrukcja proponuje praktykę odmienną od filozoficznego gestu przebudzenia ze świata pozorów. Ponieważ zdarzenie jest podwojone poza obecnością, afirmacja niedostatków, pęknięć i nieciągłości jest (co prawda zawsze niedoskonałą, lecz jedyną możliwą) afirmacją wydarzenia. Celem dekonstrukcji nie jest odsłonięcie właściwej formy zdarzenia czy daru, lecz poddanie w wątpliwość wszelkiej koherencji ślepej na zdarzeniowość. Wspomniana wcześniej subwersja jest jedyną dostępną strategią otwarcia ku zdarzeniu.

⁷²⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 257.

⁷²¹ J. Derrida, *Fichus. Wykład Frankfurcki*, tłum. P. Sadzik. Ostrogi, Kraków 2021, s. 31- 32.

⁷²² J. Derrida, *Donner le temps*, dz. cyt., s. 31

Strategia ta skazana byłaby jednak na porażkę, gdyby faktycznie, jeszcze przed dekonstrukcją pojętą zdarzenie nie dekonstruowałoby spójności władz poznawczych jednostki. Od myślenia daru w oparciu o czasowość należy przejść do myślenia darzącego czasu. Derrida dokonuje takiego gestu, odwołując się do przeprowadzonej w „Głosie i fenomenie” analizy wewnętrznej świadomości czasu Husserla. Zdarzenie nie jest ulokowane w czasie, ponieważ określa czas, który wykracza poza formę obności. Podobnie jak dar, czas nie jest niczym istniejącym, niczym co może zostać ostatecznie zawłaszczone przez podmiot. Nie prezentuje się on doświadczeniu, dając się, skrywa się przed przyswajającym podmiotem. Poznawalne mogą być jedynie obiekty w czasie istniejące i fałszujące warunkującą temporalizację, podobnie jak znajomość aktu darowania oraz tego, co darowane unieważnia je samo. W darowanym czasie podmiot jest absolutnie bierny, wystawiony na różnicujący ruch. Obecność warunkowana jest wymykającą się jej różnicą. Dar jest momentalnie podwojony.

Znana z „Głosu i fenomenu” interpretacja Husserlowskiej wewnętrznej świadomości czasu uznająca każdą terażniejszość za goszczącą inność uzyskuje teraz heterologiczno-etyczną interpretację. Myśląc o czasie jako przepływie, dokonuje się metaforycznego przeniesienia tego, co uwarunkowane na poziom nieuwarunkowanej podstawy. Owo przeniesienie zinterpretowane zostaje teraz jako transcendentalna przemoc. Każda wykładnia czasowości możliwa jest dzięki fundującej ją przemocy. Ukryta wewnątrz porządku obecności iteracja okazuje się teraz re-fundowaniem prawa, Benjaminowską przemocą ustanawiającą i konserwującą prawo. Inny warunkujący czas nie przychodzi już z porządku obecności. Czas jest zatem przyjmowaniem różnorodności we wnętrzu subiektywności ustanowionym dzięki temu zróżnicowaniu. Syntezująca władza świadomości jest efektem poprzedzającego ją Innego. Horyzonty konstytucji, idea w sensie Kantowskim były śladem poróżnionego czasu. Poróżnienie to w ramach późnych rozważań Derridy myślane jest jako otwarcie ku kontekstowi intersubiektywnemu. Czas jest więc od początku związany z heterologiczno-etycznie rozumianą przestrzenią intersubiektywną. Nie jest już dziełem jednego podmiotu w swoim wnętrzu syntezującym różnorodność danych zmysłowych, ale właśnie odrywaniem się od własnej, solipsystycznej suwerenności. Czas jest otwarciem ku Innemu jako Innemu. Został on darowany podmiotowi. Wszelka gościnność możliwa jest jedynie począwszy od owego darowanego czasu⁷²³. Stąd „zwichnięty”, rozpojony charakter czasowości w dekonstrukcji, znany z „Widm Marksa”: „Czas wypadł z ram, zboczył z kursu, biegnie poza samym sobą,

⁷²³ Na ów charakter darowanej czasowości zwraca uwagę M. Fritsch (por. M. Fritsch, *Deconstructive aporias: quasi-transcendental and normative*, dz. cyt., s. 457)

nieprzystający do samego siebie”⁷²⁴. Każde „teraz” czasu niesienie ze sobą więcej niż podmiot jest w stanie przyswoić.

W niepowstrzymanej, niekontrolowanej *différance* rozwija się i rozpryskuje „tu-teraz”. To pośpieszne wytrącenie się – bez zwłoki, bez opóźnienia, ale i bez obecności – absolutnej jednostkowości, jednostkowej, gdyż ściśle zróżnicowanej i zawsze odmiennej, wiążącej się koniecznie, w swej *pilnej konieczności i nagłości*, z formą tego, co natychmiastowe [*l’instant*]. Istnieje tu bowiem *zobowiązanie* (obietnica, przyrzeczenie, wezwanie i odpowiedź na wezwanie itd.), nawet jeśli zwraca się ono ku temu, co ma dopiero nadejść. Zobowiązanie jest dane tu i teraz, zanim jeszcze – być może – potwierdzi się je decyzją. W ten sposób, nie czekając, odpowiada ono na wymóg sprawiedliwości. A ten z definicji nie cierpi zwłoki, jest nieustępliwy i bezwarunkowy. Nie ma *différance* bez inności, nie ma inności bez jednostkowości, nie ma jednostkowości bez tu-teraz⁷²⁵

Powyższy cytat doskonale obrazuje etyczne zobowiązanie podmiotu wypływające z poróżnienia czasu. Ze względu na niemożliwość do wyrażenia, zróżnicowany charakter czasu, każda deskrypcja jest ujednoznacznieniem nieredukowalnej różnicy. Ujednoznacznienie to ukazuje preskryptywną motywację wszelkiego opisu⁷²⁶ wymagającego dyskursywnego, powtarzającego suplement obecności. Język warunkowany przez prapismo, widmo czy ślad jest rozsunięciem czasu, jego nieprzystawianiem do siebie samego. Wybuchoł ku niesprowadzalnej do obecności przyszłości i przeszłości.

To podwójne, retrospektywno-prospektywne odniesienie widoczne było już w ramach wczesnych rozważań Derridy. Źródło idealności może być dostępne jedynie *post factum*, jako zatarte w tym, co umożliwia. Przyszłość zaś nie jest możliwa do przewidzenia ze względu na stałą konieczność rekontekstualizacji pisma. W etycznych rozważaniach obie te temporalne charakterystyki odniesione zostają ku widmu Innego. Inny być może już uprzednio nawiedził podmiotowość. Dlatego należy, bez zwłoki udzielać mu odpowiedzi. Ponieważ jednak nie jest możliwe sformułowanie żadnej ontologiczno-metafizycznej teorii gościnności, ponieważ nigdy

⁷²⁴ J. Derrida, *Widma Marksa*, dz. cyt., s. 42.

⁷²⁵ Tamże, s. 62.

⁷²⁶ Zagadnienie to związane jest z rozróżnieniem na konstatywy i performatywy. Opracowanie tego istotnego dla dekonstrukcji zagadnienia przekracza ramy niniejszej pracy. Dodajmy tylko skrótowo, że celem Derridy rozważań nad performatywnością było wyzwolenie jej z ram z góry nakreślonej konwencji. Tak o performatywności wypowiadał się Derrida w „Psyche”: „Dekonstrukcja o której mówię, odkrywa i afirmuje, pozwala nadejść innemu w tej jedynie mierze, w jakiej nie tylko jest performatywna, ale też nieustannie stara się zakłócić warunki istnienia performatywów i tego, co bezpiecznie odróżnia je od konstatacji” (J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie Innego*, dz. cyt., s. 106) Upraszczając wywody Derridy uznać można zatem, że każda konstatacja ma już charakter quasiperformatywny, performatyw zaś staje się istotnie performatywny wykraczając poza umowę czyniącą go możliwym.

nie wiemy, czym jest gościnność, pozostaje ona kwestią przyszłości⁷²⁷. Inny jako niemożliwy zawsze będzie domagać się bardziej sprawiedliwego przyjęcia. Oznacza to, że gościnność nie nigdy nie może stać się obecna, pozostając nieredukowalnie przyszła⁷²⁸.

Derrida odróżnia dwa rodzaje przyszłości. Pierwszy dotyczy czasu, który może stać się teraźniejszością. Tę przyszłość Derrida określa jako *le futur*. Jest to porządek możliwy do przewidzenia i przyswojenia. Poprzedzany jest on jednak przyszłością bardziej radykalną i nieprzewidywalną, *l'à-venir*. Derrida wydobywa aspekt przychodzenia przyszłości. Przychodząca przyszłość nie może zostać przewidziana. Wobec przychodzenia przyszłości subiektywność pozostaje bierna, otwarta na niezapowiedziane zdarzenie. Przychodzenie przyszłości domaga się od podmiotu decyzji afirmującej nieantycypowalność. Przyjmując Innego jako Innego, subiektywność nie może z góry, w całości rozpoznać warunków jego przyjęcia. Derrida pisze: „»Przyjdź« nie zwraca się ku żadnej tożsamości dającej się określić z wyprzedzeniem. Jest ono dryfem [*une dérive*] niedającym się wywieść z tożsamości żadnego określenia.”⁷²⁹

Gościna związana jest z obietnicą dochowania wierności w przyszłości, nad którą podmiot już nie może panować. Podobnie jak Abraham podmiot składa obietnice dochowania wierności Innemu bez możliwości negocjacji warunków owej wierności. Jedynie więc otwierając się na przyszłość poza przewidywaniami, możliwe jest uszanowanie Innego w jego inności. Odniesienie ku przy-szłości jest zarazem odniesieniem ku sprawiedliwości poza prawem. Absolutna, radykalna gościnność ma charakter mesjański. Niezapowiedziana przyszłość zostaje otwarta począwszy od partykularnego momentu wzięcia odpowiedzialności za uniwersalny imperatyw przyjęcia Innego. Wobec braku absolutnie przejrzystego, spójnego metajęzyka, Innemu należy każdorazowo udzielać partykularnej, ograniczonej odpowiedzi. Mesjańska odpowiedź nie może przybrać jednej, spójnej eschatologicznej postaci. Wówczas stałaby się ona nieuprawnioną obroną egoizmu Ja. Mesjanizm, który proponuje Derrida, nie jest żadnym wyrównaniem rachunków ani żadnym zbawieniem. Jest on „oczekiwaniem bez horyzontu oczekiwań”⁷³⁰. Jest on pozbawiony objawienia, bez raz na zawsze określonej

⁷²⁷ Jak zauważa Mościcki w przytaczanym już artykule o późnym Derridzie, myśl autora „O gramatologii” może być interpretowana jako odnowa myślenia utopijnego. (por. Mościcki, *Myśl niemożliwego*, dz. cyt., s. 22). Mościcki podkreśla jednak topograficzny wymiar dekonstrukcji i jej myślenia u-topii, miejsca niemożliwego, marginalizując konstytutywne dla gościnności odniesienie do przyszłości.

⁷²⁸ J. Derrida, *Hostipitality*, tłum. B. Strocker, F. Morlock, „Angelaki. Journal of theoretical humanities”, December 2000, vol. 5, s. 14.

⁷²⁹ J. Derrida, *O apokaliptycznym tonie*, dz. cyt., s. 124-125.

⁷³⁰ J. Derrida, *Widma Marksa*, dz. cyt., s. 268.

empirycznej inkarnacji⁷³¹. Otwarcie na przyszłość wewnątrz momentu empirycznego nazwane zostało w „Introduction” infinityzacją w skończoności. Każdy empiryczny moment, w każdej terażniejszości może otwierać przestrzeń mesjańskiej obietnicy wobec Innego⁷³². Obietnica ta nie jest jednak możliwa bez uniwersalizacji momentów empirycznych. Podobnie jak wczesne dzieła Derridy, także jego etyczno-heterologiczne rozważania zmierzają ku pomyśleniu uniwersalności otwartej na warunkujące je zróżnicowanie: „Owa gościnność, otwarta na zdarzenie i wyczekująca go *jako* sprawiedliwości, jest absolutna jedynie wtedy, gdy strzeże własnej uniwersalności”.⁷³³

Przedstawione rozważania pozwalają odpowiedzieć na pytanie o etyczność dekonstrukcyjnej heterologii. Derrida w „Force de loi” dokonuje identyfikacji dekonstrukcji jako ruchu sprawiedliwości. Dekonstrukcjonista przedstawia zarazem trzy tezy rozjaśniające ową identyfikację⁷³⁴. Po pierwsze, dekonstrukcyjność prawa czyni dekonstrukcję możliwą. Prawo u źródła jest nieufundowane, opierając się każdorazowo na zacieranej w jego obrębie decyzji. W tym sensie, teksty Derridy stanowią powtórzenie uprzedniego wobec nich, ruchu samodekonstrukcji prawa. Teza ta współgra z omawianym, znanym z „Listu do japońskiego przyjaciela” stwierdzeniem, że dekonstrukcja jest tym, co zdarza się jeszcze przed ingerencją dekonstrukcyjną⁷³⁵. Podczas gdy pierwsza z tez stanowi parafrazę jego wcześniejszych rozstrzygnięć, druga z nich świadczy o etycznym skoku, jakiego dokonuje późny Derrida. Uznaje on bowiem niedekonstruowalność sprawiedliwości za warunek dekonstrukcji. Niedekonstruowalność prawa oznacza niemożność poddania Innego takim samym, destruującym zabiegom, jakim poddawane są tradycyjne pojęcia metafizyczne. Innymi słowy, dekonstrukcja nie jest zdolna uodpornić się na Innego. Ten od zawsze stanowił widmo dekonstrukcji, jej niewyraźalny, nieuwarunkowany i absolutny motyw. Inny przewodzi więc dekonstrukcji. Stąd też trzecia z tez prezentowanych przez Derridę, najpełniej określająca motyw i zadanie dekonstrukcji. Dekonstrukcja rozgrywa się w różnicy między dekonstruowalnością prawa a niedekonstruowalnością sprawiedliwości.

Omówiona teza pozwala wskazać na różnicę między dekonstrukcyjną, odpowiedzialną strategią goszczenia Innego a filozofią transcendentálną zmierzającą ku identyfikacji

⁷³¹ J. Derrida, *Le mot d'accueillir*, dz. cyt., s. 121.

⁷³² Ów związek między terażniejszością a mesjańską obietnicą może być interpretowany jako dekonstrukcyjna interpretacja boskiej sprawiedliwości Waltera Benjamina (por. Benjamin R. Chang H., *Jacques Derrida, The Last European*, dz. cyt., s. 159)

⁷³³ J. Derrida, *Widma Marska*, dz. cyt., s. 270.

⁷³⁴ J. Derrida, *Force de loi*, dz. cyt., s. 35.

⁷³⁵ J. Derrida, *List do japońskiego przyjaciela*, dz. cyt., s. 121.

warunków możliwości subiektywności. Derrida w tekście o gościnności u Levinasa zaznacza bowiem, że nie ma prostego przejścia między poziomem prawno-politycznym a nieuwarunkowanym przyjęciem Innego⁷³⁶. Relacja etyczna, choć każdorazowo domaga się prawa, ustanowienia ekonomicznych reguł przyjęcia Innego, nigdy nie może stanowić fundamentu dla żadnej polityki. Między wtórnym, uwarunkowanym prawem a nieuwarunkowanym Innym istnieje niemożliwa do zasypania przepaść. Ów nieredukowalny rozdzźwięk nie ma jedynie negatywnego znaczenia. Motywuje on bowiem każde prawo do jego ciągłej redefinicji, skazując je na niewystarczalność. Dekonstrukcja jest więc zarazem tym, co każdorazowo wydarza się w kontakcie intersubiektywnym oraz tym, co powinno być każdorazowo na nowo afirmowane. Jest ona nieskończoną, niemożliwą do zaprojektowania i przewidzenia obietnicą uszanowania Innego w jego inności. Zarazem jednak inność ta winna być w ramach prawa zdradzona. Pisząc o gościnności u Levinasa, Derrida zaznacza, że owa zdrada ma quasi-transcendentalne znaczenie⁷³⁷.

Komentując gościnność u Levinasa, Derrida zaznacza, że to właśnie wierność wobec analiz fenomenologicznych prowadzi autora „Całości nieskończoności” ku ich zdradzie tj. ku wskazaniu na przestrzeń przyjęcia Innego przekraczającą tematyzację. Zdaniem Levinasa relacja etyczna określa generalną strukturę intencjonalności. Levinas odkrywa więc prawdę fenomenologii poddając w wątpliwość jej obecnościowo-dogmatyczne wątki. Zarazem między owym zerwaniem a samą fenomenologią nie ma i nie może być prostego przejścia, ponieważ Inny nie podporządkowuje się korelacji noetyczno-noematycznej. Derrida, idąc śladem Levinasa i Husserla, badając związki oraz nieredukowalny rozdzźwięk obu tych filozofii określa zarazem własną pozycję dekonstrukcji. Ta pozostaje niewierna w swojej wierności wobec dekonstruowanego tekstu. Zrywa ona z analizowanym dyskursem po to, by za nim podążać, aby afirmować jego otwierający margines. Tradycja filozoficzna jest niczym widmo, zawsze zróżnicowana. Zróżnicowanie to jest kondycją tradycji filozoficznej. Derrida pisze: „Gdyby czystość spuścizny była dana, naturalna, przejrzysta, jednoznaczna, gdyby nie domagała się interpretacji, a jednocześnie nie stawiała jej oporu, nie byłoby czego dzięki niej dziedziczyć”⁷³⁸

Wyłożenie pozaobecnościowego sensu filozofii nie jest już powrotem ku jej źródłom. Pociągać musi za sobą zdradę wobec jedności filozofii. Derrida zaznacza: „Najlepszym sposobem na wierność wobec jakiegoś dziedzictwa jest właśnie niewierność, czyli nie

⁷³⁶ J. Derrida, *Le mot d'acueillir*, dz. cyt., s. 200.

⁷³⁷ Tamże, s. 69.

⁷³⁸ J. Derrida, *Widma Marksa*, dz. cyt., s. 40.

przyjmowanie go dosłownie, jako całości, ale raczej badanie tego, czego w nim brakuje, i uchwycenie »momentu dogmatycznego«⁷³⁹

Dekonstrukcyjna sprawiedliwość, rozumiana jako prawo prawa hiperbolizuje krytyczne nastawienie filozofii transcendentnej. Owej hiperbolizacji domaga się odpowiedzialność. Prawo prawa poddaje w wątpliwość instancję krytyczną. W wykładzie pt. „Uniwersytet bezwarunkowy” tak opisywał Derrida zadanie dekonstrukcji:

Używając sformułowania „bardziej niż krytyczny”, rozumiem przez to „dekonstrukcyjny” (dlaczego nie powiedzieć tego wprost i bez niepotrzebnej straty czasu?). Mam tutaj na myśli prawo do dekonstrukcji jako bezwarunkowe prawo do stawiania pytań krytycznych, nie tylko o historię pojęcia człowieka, ale również o samą historię pojęcia krytyki, o formę i autorytet pytania, pytającą formę myślenia. Wynika z tego prawo by robić to afirmatywnie i performatywnie⁷⁴⁰

Zaznaczana ultrakrytyczność dekonstrukcji może zostać wyłożona na podstawie prezentowanej w „Force de loi” interpretacji tekstu o Benjaminie. Krytyka w jej tradycyjnym rozumieniu rozdziela, sądzi i ustanawia prawo. Ma ona zgodnie z tezami Benjaminina, charakter przemocy. Krytyka prawa, proponowana przez Derridę za Benjaminem byłaby zatem krytyką krytycznego gestu, dekonstruującą prawo, ukazującą zewnątrz ukryte w jego wnętrzu. Polega ona na podwójnym geście ustanowienia prawa i poddania go w wątpliwość na mocy jego nieufundowania. Skoro przemoc jest konieczna, aby ustanowić wszelkie dające się pomyśleć prawo, przemoc otwierająca się ku sprawiedliwości niedekonstruowanego Innego, skierowana powinna być ku opresyjności samego prawa. Jedynie podtrzymując bezpodstawność uniwersalnych narracji można poddawać w wątpliwość ich partykularność nie rezygnując z powszechnego zobowiązania kultury europejskiej⁷⁴¹. Krytyka krytyki jest praktyką sprawiedliwości przyjmującą Innego. Wezwanie sprawiedliwości wobec Innego wzywa zarazem do podtrzymywania tradycyjnej idei krytyki oraz kwestionowania jej założeń. Derrida pisze: „*Ten sam obowiązek* dyktuje konieczność kultywowania cnoty tej krytyki, krytycznej idei, krytycznej tradycji, ale także poddania jej, poza krytyką i kwestionowaniem, dekonstrukcyjnej genealogii, która dokonuje jej przemyślenia i wykracza poza nią, ale jej się nie sprzeniewierza”.⁷⁴²

⁷³⁹ J. Derrida, *Z czego jutro...*, dz. cyt., s. 11.

⁷⁴⁰ J. Derrida, *Uniwersytet bezwarunkowy*, dz. cyt., s. 18.

⁷⁴¹ Derrida wyraźnie zwraca uwagę na ów aporetyczny charakter dziedzictwa europejskiego w swojej rozmowie z Elisabeth Roudinesco (por. J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro...*, dz. cyt., s. 33)

⁷⁴² J. Derrida, *Inny kurs*, dz. cyt., s. 85.

Derrida dokonuje gestu odwrócenia transcendentalnej argumentacji. Z chwilą, gdy krytyka nie może usprawiedliwić sama siebie, poświadcza ona konieczność suplementacji własnej podstawy oraz odpowiedzi przed Innym. Każde pojęcie dekonstrukcji wzięte ze słownika metafizycznego ulega przekreśleniu, używane jest jako nad-użycie. Wspomniane nadużycie jest jednak kondycją sprawiedliwego, odpowiedzialnego podmiotu.

Pod względem temporalnym krytyka w jej transcendentalnym rozumieniu była antycypacją uprzednio obecnej, stale dostępnej podstawy. Dzięki wypełnieniu owej antycypacji krytyczny gest odróżnienia podstawy jawić mógł się jako odkrycie uprzednio istniejącej struktury podmiotowości. Rewolucyjność krytycznego gestu była wymazywana na podstawie o rezultatów, do których prowadziła. Dekonstrukcja interpretowana jako krytyka krytyki pokazuje, że to, co antycypowane przez krytykę nie jest możliwe do pełnego, adekwatnego uobecnienia. Antycypacja pozostaje więc mesjańską obietnicą skierowaną ku nieprzewidywalnej przyszłości. Tak rozumiana obietnica nie ma jasno ustalonej treści ani formy. Pozostaje odpowiedzialnością podtrzymującą pisemnie przekazane, wyłączone zobowiązanie. Z tej perspektywy zinterpretować można fenomenologię jako dyscyplinę odpowiedzialną, odpowiadającą na nieprzewidywalną przyszłość wspólnoty istot rozumnych. Świat urojeń, widm i mamideł jest zatem własną kondycją rozumu ludzkiego. Derrida, podtrzymując transcendentalną krytykę, wzywa zarazem do wierności wobec nieciągłości, asynchronii snu. To we śnie podmiot wystawiony jest ku widmom. Derrida pisze: „Jak gdyby sen był bardziej czujny niż czuwanie, nieświadomość bardziej myśląca niż świadomość, literatura i sztuki bardziej filozoficzne, a w każdym razie bardziej krytyczne niż filozofia”. Oddając sprawiedliwość widmom należy: „budzić się, kultywować czuwanie i czujność, pozostając przy tym czujnym wobec sensu, wiernym wobec pouczeń i jasności snu, zatroskanym tym, co każe przemyśleć sens, zwłaszcza wtedy, kiedy każde przemyśleć *możliwość niemożliwego*”⁷⁴³

Ta ultrakrytyczna myśl nie jest już Kantowskim poznaniem poznania, lecz performatywnym rozbijaniem każdej poznawczej spójności. Tworzeniem przestrzeni zdolnej przyjąć widmo. Imperatyw nieustannego przebudzania się określający kondycję rozumu widoczny był już u Levinasa w omawianym eseju „Od świadomości do czuwania począwszy od Husserla”. Dekonstrukcja dzieląc ową somnabuliczną trzeźwość myśli odnajduje

⁷⁴³ J. Derrida, *Fichus*, dz. cyt., s. 17.

własną tożsamość w tekście Levinasa. Jest snem Innego o Innym, otwarciem ku widmu trzeciego, którego nie jest już w stanie uchwycić żadna procedura poznawcza.

Zakończenie

W rozprawie przedstawiłem dekonstrukcję Jacques'a Derridy jako filozofię wykraczającą poza fenomenologiczno-transcendentalny horyzont pytania o warunki możliwości zrozumiałego świata. Wykroczenie to przybiera postać radykalizacji niejednoznaczności właściwych fenomenologii Husserlowskiej. W przekonaniu Derridy fenomenologia jest stanowiskiem zarazem kontestującym nieuwarunkowany sens obecności jako źródła poznania oraz utrzymującym pierwszeństwo źródłowości wobec nieźródłowych przeżyć. Zinterpretowałem za Derridą wspomnianą dwuznaczność na podstawie struktury śladu, który, pozostając zewnętrzny w stosunku do przyswajających władz podmiotu, pozwala zarazem ukonstytuować ów podmiot. Derrida nie uzgadnia więc ze sobą dwóch zaznaczonych aspektów fenomenologii transcendentalnej, ale interpretuje ich nierozstrzygalność jako kondycję skończonej subiektywności. Tę ambiwalentną pozycję dekonstrukcji zinterpretowałem jako jej heterologiczny, ultrakrytyczny i odpowiedzialny sens. Heterologiczne znaczenie dekonstrukcji wyłożyłem na podstawie tezy o absolutnym i nieredukowalnym charakterze inności Innego. Podmiot dekonstrukcji ustanawiany jest jako źródłowo powtórzona, wywłaszczona jednostka, odpowiadająca przed Innym. Jego autonomia przesunięta jest w dekonstrukcji w przestrzeń ukonstytuowanego pisma. Transcendentalne zadanie przyswojenia właściwej podmiotowi, nieuwarunkowanej struktury jego władz poznawczych nie jest więc zdaniem Derridy możliwe do zrealizowania. Zarazem dekonstrukcja rozumiana jako stanowisko ultrakrytyczne, wzmacnia sens transcendentalnego postawienia pod znakiem zapytania władz skończonej, ludzkiej jednostki. Krytyka nie jest w dekonstrukcji drogą ku suwerennej i nieuwarunkowanej podstawie poznania. Warunkuje ona pisemną kondycję podmiotu rozdartego między jego światowym usytuowaniem a quasi-transcendentalną możliwością wytwarzania powszechnie ważnych narracji. Ultrakrytyczny i empiryczno-transcendentalny sens podmiotu dekonstrukcji wydarza się konkretnie jako odpowiedzialność za ludzkość. Ta ostatnia oznacza dla Derridy otwartość na redefinicję raz ustanowionych, idealnych znaczeń. Odpowiedzialny podmiot usytuowany jest w odpowiedzi na destabilizującą jego autonomię inność. Derrida kwestionuje więc możliwość jednorodnych, spójnych teleologicznych narracji.

Wspomniana ultrakrytyczna, empiryczno-transcendentalna i odpowiedzialna wykładnia dekonstrukcji prowadzi ku redefinicji tradycji filozoficznej. Dzieje filozofii zachodniej stają się w optyce Derridiańskiej historią wydarzającej się oraz niemożliwej do zatrzymania

destabilizacji języka filozoficznego. Pomimo licznych prób, żadne ze stanowisk filozoficznych nie zrealizowało postulatu przyswojenia i ugruntowania właściwego oraz prawomocnego języka filozoficznego. Niemożność ta warunkowana jest zdaniem Derridy powtórzeniowym znaczeniem prapisma. Dekonstrukcja nie wieszczy jednak końca filozofii rozumianej jako ludzka aktywność skierowana ku ponadpartykularnej prawdzie. Nie jest ona stanowiskiem postmodernistycznym, przeczącym możliwości metanarracji. Warunkiem tej ostatniej jest, zgodnie z rozstrzygnięciami Derridy, postawienie partykularnego języka w miejsce nieobecnej podstawy. Uniwersalność oznacza otwarcie na nieoswajalną inność, wymagającą ustanawiania każdorazowo innych, radykalnych form krytycznej czujności. Tak rozumiana dekonstrukcja nie poszukuje już jednoznacznie identyfikowalnego źródła poznania, nie zbiera w całość rozproszonej historii języków i stanowisk, nie przypomina o zapomnieniu pierwotnie wydarzającego się bycia, lecz otwiera ku heterogeniczności Innego. Powszechność filozoficznych dyskursów wykładana jest przez Derridę jako retrospektowno-prospektywna otwartość na każdorazową reappropriację już ustanowionych, zastanych znaczeń.

Dekonstrukcja wydarza się na przecięciu przynajmniej dwóch dyskursów. Przecięcie to opisałem w pracy wskazując na możliwość usytuowaną rozstrzygnięć Derridy w kontekście filozofii Levinasowskiej. Etyczna koncepcja odpowiedzialności przed Innym pozwala wyłożyć ambiwalencję dekonstrukcji w pozalogocentrycznym języku. Levinas nie przedstawia już Drugiego człowieka jako *alter ego*, lecz jako jednostkę kwestionującą poznawcze władze Ja. Inny człowiek nie jest już korelatem przeżyć samoświadomej subiektywności, lecz śladem wycofującej się, absolutnej i nieskończonej Oności. Etyka Levinasa jest więc nie do pogodzenia z idealizmem transcendentalem, orzekającym o tożsamości warunków konstytucji i warunków poznania bytu. Pokazałem, że rozpoznawana w dekonstrukcji ambiwalencja fenomenologii transcendentalnej może być interpretowana jako ślad nieontologicznie rozumianej, afirmująco-kwestionującej relacji intersubiektywnej. Zakorzeniona w języku filozofii Levinasa dekonstrukcja jest w moim przekonaniu stanowiskiem heterologiczno-etycznym.

W pierwszym rozdziale rozprawy zaprezentowałem filozofię transcendentalną Husserla. Rozdział stanowił wstępne, przygotowawcze rozważania nakreślające horyzont problemowy transcendentalizmu. Wyłożyłem transcendentalizm jako filozofię refleksji. Opisałem transcendentalną filozofię krytyczną jako stanowisko waloryzujące metaforę ekonomiczną oraz prawodawczą. Podmiot transcendentalny opisany został, zgodnie z transcendentalnymi rozstrzygnięciami jako autonomiczny prawodawca zdolny w aktach

poznawczych przyswajając dany mu świat. Przedstawiłem następnie główne założenia i tezy fenomenologii transcendentальной Husserla. Analizując problematykę wewnętrznej świadomości czasu, wykazałem, że tematyzowany na gruncie filozofii Husserla podmiot, pomimo szeregu proponowanych przez autora „Idei” redukcji i radykalizacji, ostatecznie nie uchwytyje samodzielnego, żywego źródła poznania, pozostając rozdarty między ukonstytuowaną na podstawie modyfikacji retencjonalnych przeszłość a żywą, konstytuującą terażniejszość. Rozdział zakończyłem nawiązaniem do pracy Piotra Łaciaka omawiającej anonimowość w fenomenologii Husserlowskiej, zaznaczając przy tym, że nieredukowalne rozdarcie fenomenologii stanowić może punkt wyjścia dla heterologii etycznej Jacques’a Derridy.

W drugim rozdziale zaprezentowałem dekonstrukcję jako stanowisko heterologiczne. Pokazałem, w jaki sposób waloryzacja inności Innego możliwa jest do zidentyfikowania we wczesnych rozważaniach Derridy. Zinterpretowałem strategię dekonstrukcji jako powtórzenie retrospektywno-prospektywnej kondycji podmiotowości. Następnie omówiłem najważniejsze teksty Derridy poświęcone filozofii Edmunda Husserlowi. Na podstawie wspomnianych tekstów wyłożyłem ultrakrytyczną interpretację dekonstrukcji, wykazując zarazem, że rozpojony charakter podstawy poznania w fenomenologii transcendentальной umożliwia pomyślenie podmiotu jako wywłaszczonej i reaktywnej jednostki. Na końcu rozdziału zazaczyłem wypływającą z rozstrzygnięć dekonstrukcji możliwość odniesienia tez Derridy do filozofii Levinasa wyraźnie zrywającej z waloryzacją ekonomicznych i prawodawczych władz podmiotu.

W trzecim rozdziale przedstawiłem analizę późnych, etycznych tekstów Derridy. Ująłem dekonstrukcję jako stanowisko usytuowane w kontekście filozofii Levinasa. Etykę Levinasowską wyłożyłem jako stanowisko afirmujące proces dekonstrukcji. Wspomniana afirmacja dokonywana jest przez Levinasa poprzez reinterpretację podstawowych tez jego własnej filozofii. Etyka Levinasa jako motywowana śladem transcendencji Innego, zmuszona jest każdorazowo kwestionować raz przedstawioną narrację na temat Innego. Omówiłem główne założenia i rozstrzygnięcia etyki Levinasa, analizując jego najważniejsze teksty. Wykazałem następnie, że teksty Derridy poświęcone Levinasowi stanowią afirmatywno-kwestionującą lekturę dzieł autora „Całości i nieskończoności”. W końcowych partiach trzeciego rozdziału na podstawie późnych tekstów Derridy przedstawiłem pozatranscendentálną, heterologiczno-etyczną interpretację zagadnień takich, jak gościnność, dar czy sprawiedliwość.

W przeprowadzanych rozważaniach kluczową rolę odgrywała problematyka transcendentalnej refutacji sceptycyzmu. Pierwszy rozdział prezentował transcendentalną interpretację filozofii sceptyczno-empirycznych. Zgodnie ze wspomnianą interpretacją sceptycyzm jest nie-filozofią, uśmiercającą żywego ducha ludzkości. Wykazałem, że dla Husserla stanowiska empiryczne mają sceptyczny, nieugruntowany sens. Zdaniem fenomenologa empiryzm nie jest zdolny ani do ugruntowania możliwości uniwersalnego poznania, ani do zagwarantowania możliwości transdziejowego, ponadkulturowego przekazu sensu. Odróżniona od sceptyczno-empirycznych stanowisk, prawomocna, gruntowna filozofia fenomenologiczna, odpowiadając na kryzys nauk, przywracać miała możliwość konstytucji prawomocnych teorii naukowych. Stanowiła ona więc w oczach jej twórcy rygorystyczną naukę przywracającą sens poznawczemu życiu ogólnoludzkiej wspólnoty istot rozumnych.

W drugim rozdziale przedstawiłem dekonstrukcję jako stanowisko problematyzujące transcendentalną refutację sceptycyzmu. Moment kryzysu scharakteryzowałem za Derridą jako otwierający możliwość przekazu sensu. Pokazałem, że sceptyczno-empiryczna nietożsamość i chwiejność brane są Derridę za warunek możliwości pomyślenia zarówno idealnych, ponadpartykularnych znaczeń, jak i uchwytyjacej podstawę owych znaczeń, filozofii krytycznej. W konsekwencji krytyczne odróżnienie warunkowanego od warunkującego nie może zostać uzgodnione wewnątrz tożsamej, autonomicznej podstawy poznania w postaci samoświadomego i nieuwarunkowanego podmiotu. Przedstawiłem analizy znane z „Introduction” Derridy na temat infinityzacji obecnej w skończonym, jednostkowym podmiocie wykazując zarazem empiryczno-transcendentalne znaczenie dekonstrukcji.

W trzecim rozdziale wyłożyłem problematykę refutacji sceptycyzmu z perspektywy filozofii Levinasowskiej oraz późnych tekstów Jacques’a Derridy. Zdaniem pierwszego z wymienionych myślicieli sceptycyzm i jego refutacja są wyrazem diachronicznej różnicy między Powiedzianym a Mówieniem. W konsekwencji para sceptycyzm/transcendentalizm interpretowana jest przez Levinasa jako ślad zróżnicowanej, pozaontologicznej relacji intersubiektywnej. Rozgrywająca się w substytucji odpowiedzialność za Innego warunkuje możliwą dyskursywność. Levinas pozostaje jednak podobnie jak Husserl filozofem silnie waloryzującym kontekst żywej mowy. Wykazałem, że Derridiańska lektura dzieł autora „Inaczej niż być” kwestionuje ów przywilej Mowy względem pisma, nie negując przy tym pozaontologicznego sensu rozstrzygnięć Levinasa. Omawiając późne teksty, Derridy przedstawiłem tezę o wyróżnionym, etycznym znaczeniu pisma. Pokazałem, że z perspektywy dekonstrukcji jako empiryczno-transcendentalnej heterologii etyczne pismo stanowi o

otwartości subiektywności na kontekst relacji intersubiektywnej. Podmiot pisma wykładany jest przez Derridę jako odpowiedzialny za śmierć Innego. Empiryczno-sceptyczna bezpodstawność jest w konsekwencji etycznym sensem tak samej odpowiedzialności, jak i filozoficznych dociekań. Sceptycyzm uśmiercający, zdaniem Husserla, żywego, ludzkiego ducha jest więc warunkiem różnicowanej, nieoswajalnej i nieskończonej ludzkiej wspólnoty.

Zaprezentowane rozważania stanowią całościową interpretację znaczenia, motywu i granic Derridiańskiej dekonstrukcji. Nie zamykają one jednak drogi ku innym jej interpretacjom. W rozprawie ograniczyłem się jedynie do jednego z wielu kontekstów dekonstrukcji, której tożsamość ustanawiana jest każdorazowo w konkretnych, różnych od niej pismach. Przedstawiona ultrakrytyczna kondycja dekonstrukcji otwiera jednak możliwość interpretacji dekonstrukcji wychodzącej poza jej etyczne rozstrzygnięcia. Jak wykazałem w pracy, dekonstrukcja jako heterologia etyczna zdarza się każdorazowo poza własną tożsamością.

-

BIBLIOGRAFIA

CYTOWANE PRACE JACQUES'A DERRIDY :

Derrida J., *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris 1997.

Derrida J., Labarrière P. J., *Alterites. Avec des études de F. Gribal et S. Breton*, Editions Osiris, Paris 1986.

Derrida J., Dufourmantelle A., *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997.

Derrida J., *Χώρα / Chora*, tłum. M. Gołębiewska, KR, Warszawa 1999.

Derrida J., *Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by Nie Wiedzieć)*, tłum. K. Liszka, M. Pawlikowska, [w:] *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Chiazma, Wrocław 2005, s. 71-88.

Derrida J., *Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997.

Derrida J., *Derrida l'insoumis. Entretien avec Catherine David*, Le Nouvel Observateur, 9 września 1983.

Derrida J., *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991.

Derrida J., *Fichus. Wykład Frankfurcki*, tłum. P. Sadzik, Ostrogi, Kraków 2021.

Derrida J., *Force de loi, Le «Fondement mystique de l'autorité »*, Galilée, Paris 1994.

Derrida J., *Gościnnosc nieskończona*, tłum. P. Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2004, nr 3(9), s. 257-261.

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

Derrida J., *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS –Ulm 1964-165*, Éditions Galilée, Paris 2013.

Derrida J., *Hostipitality*, tłum. B. Strocker, F. Morlock, „Angelaki. Journal of theoretical humanities”, December 2000, vol. 5, s. 3-18.

Derrida J., *Inny kurs*, tłum. T. Załuski, PWN, Warszawa 2017.

Derrida J., *Introduction*, [w:] E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, tłum. J. Derrida, Presses Universitaires de France, Paris 1962.

Derrida J., *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, tłum. A. Siemek, „Literatura na świecie”, 1998, s. 24-111.

Derrida J., *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967.

Derrida J., *Liczne tak*, tłum. P. Mościcki, Principia XLI-XLII (2005), s. 5-16.

Derrida J., *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, KR, Warszawa 2002.

Derrida J., *Marges de la philosophie*, Les éditions de minuit, Paris 1972.

Derrida J., *Memoires pour Paul de Mann*, Éditions Galilée, Paris 1988.

Derrida J., *Pamiętnik ślepcy*, tłum. B. Brzezicka, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 402-420.

Derrida J., *Pismo filozofii*, tłum. K. Matuszewski, B. Banasiak, P. Pieniążek, Inter esse, Kraków 1993.

Derrida J., *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004.

Derrida J., *Przebaczyć. Nieprzebaczalne i nieprzedawnialne*, tłum. B. Baran, [w:] *Filozofia a Zagłada*, red. D. Jałowik, MOCAR, Kraków 2021.

Derrida J., *Przed Prawem*; tłum. Jacek Gutorow, [w:] *Teorie literatury XX wieku: antologia*, Znak, Kraków 2006, s. 413–443.

Derrida J., *Psyche. Inventions de l'autre*, Editions Galilee, Paris 1999.

Derrida J., *Psyche. Odkrywanie innego*, tłum. M. P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wyb. R. Nycz, Baran i Suszyński, Kraków 1997, s. 81-107.

Derrida J., *The Gift of Death*, tłum. D. Wills, University of Chicago Press, Chicago, London 1995.

Derrida J., *O apokalipsie*, tłum. I. Boruszkowska, K. Wojtasik, eperons-ostrogi, Kraków 2018.

Derrida J., *O duchu*, tłum. B. Brzezicka, PWN, Warszawa 2015.

Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, KR, Warszawa 1999.

Derrida J., *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, oficyna, Łódź 2012.

Derrida J., *Une certaine possibilité de dire l'événement*, [w:] tenże, G. Soussana, A. Nouss, *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, L'Harmattan, Paris 2001, s. 79-112.

Derrida J., *Uniwersytet bezwarunkowy*, tłum. K. M. Jaksender, eperons-ostrogi, Kraków 2015.

Derrida J., *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, PWN, Warszawa 2016.

Derrida J., Roudinesco E., *Z czego jutro... Dialog*, tłum. W. Szydłowska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016.

Derrida J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1967.

LITERATURA SEKUNDARNA :

Attridge D., *Reading and Responsibility. Deconstruction's Traces*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010.

Banasiak B., *Filozofia „końca filozofii”*, SPACJA, Warszawa 1995.

Banaszkiewicz A., *Kantowskie pojęcie poznania transcendentalnego*, [w:] *Idea transcendentalizmu*, red. P. Parusztowicz, M. Soina, IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 9-30.

Benjamin R., Chang H., *Jacques Derrida, The Last European*, „SubStance”, 2006, nr 110, s. 140-171.

Benjamin W., *Przyczynek do krytyki przemocy*, tłum. A. Lipszyc, [w:] *Języki przemocy*, wyb. Ł. Musiał, Nauka i Innowacje, Poznań 2014, s. 123-148.

Bielik-Robson A., *Świadek, ocalały, i maran w poetyce świadczenia Derridy*, „Teksty Drugie”, 2018, nr 3, s. 18-40.

Bielik-Robson A., *Do dekonstrukcji i z powrotem*, „Przestrzenie Teorii”, 2005, nr 5, s. 27-38.

Bielik-Robson A., *Eros, Mesjański witalizm i filozofia*, Universitas, Kraków 2012.

- Bielik-Robson A., *Trujący prezent Jacques'a Derridy. Od krytyki do fenomenologii daru*, [w:] *Fenomen daru*, red. A. Grzegorzczak, J. Grad, R. Koschany, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004, s. 79-91.
- Bernet R., Kern, I. Marbach E., *An introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1993.
- Brzezicka B., *Problematyka przekładu filozoficznego. Na przykładzie tłumaczeń Jacques'a Derridy w Polsce*, PWN, Warszawa 2018.
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja, Polityka i Performatyka*, Universitas, Kraków 2012.
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja i interpretacja*, Universitas, Kraków 2001.
- Caputo J. D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1987.
- Critchley S., *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999.
- Custer O., *A Certain Truth. Derrida's Transformation of the Kantian Heritage*, [w:] *Companion to Derrida*, red. Z. Direk, L. Lawlor, Wiley Blackwell, Chichester 2014, s. 42-56.
- De Boer T., *The Rationality of Transcendence: Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Brill, Amsterdam 1997.
- Dehnel P., *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Universitas, Kraków 2006.
- Depraz N., *Transcendentalna empiryczność fenomenologii*, tłum. A. Dwulit, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 97-131.
- Derridiana*, wyb. B. Banasiak, inter esse, Kraków 1994.
- Dastur F., *Derrida et la question de la presence: Une relecture de la "Voix et le phénomène"*, „Revue de métaphysique et de morale”, 2007, nr. 53, Presses Universitaires de France, s. 5-20.
Dostęp internetowy: <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2007-1-page-5.htm>

- Dastur F., *Play and Messianicity: The Question of Time And History in Derrida's Deconstruction*, [w:] *Companion to Derrida*, red. Z. Direk, L. Lawlor, Wiley Blackwell, Chichester 2014, s. 179-193.
- Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1997.
- Doyon M., *The Transcendental Claim of Deconstruction*, [w:] *Companion to Derrida*, red. Z. Direk, L. Lawlor, Wiley Blackwell, Chichester 2014, s. 132-149.
- Dybel P., *Lektury subwersywne, Filozoficzne eseje o literaturze i sztuce. Kant, Derrida, Lacan Freud i inni*, Universitas, Kraków 2022.
- Dybel P., *Oblicza hermeneutyki*, Universitas, Kraków 2012.
- Fink E., *The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism*, tłum. R. Elveton, [w:] *The Phenomenology of Husserl*, Chicago, Quadrangle Books, s. 73-147.
- Fink E., *Operative Concepts in Husserl's Phenomenology*, tłum. W. McKenna [w:] *Apriori and the World. European Contributions to Husserlian Phenomenology*, red. W. McKenna, R. M. Harlan, Martinus Nijhoff Publishers, London, Haga, Boston 1981.
- Filek J., *Filozofia jako etyka*, Znak, Kraków 2001.
- Frank D., *Przedmiot fenomenologii*, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 44-59.
- Fritsch M., *Deconstructive aporias: quasi-transcendental and normative*, „Continental Philosophy Review”, 2011, nr 44, s. 439-468.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.
- Gasche R., *The Tain of The Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge, London 1997.
- Gasche R., *Honor of Thinking. Critique, Theory, Philosophy*, Standford University Press, Stanford 2007.
- Gutorow J., *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2001.

- Habermas J.; *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*; tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Harvey I., *Derrida and the Issues of Exemplarity*, [w:] *Derrida: A Critical Reader*, red. D. Wood, Blackwell, Oxford 1992, s. 193-218.
- Husserl E., *Badania logiczne. Tom II*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Filozofia jako nauka ścisła*, tłum. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992.
- Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2008.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Aletheia, Warszawa 1993.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, vis-à-vis, Kraków 2017.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, IFiS PAN, Warszawa 2009.
- E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, tłum. G. Peiffer, E. Levinas, Paris 1966.
- Husserl E., *O pochodzeniu geometrii*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, red. J. Rolewski, S. Czerniak, IFiS PAN, Warszawa 1991, s. 9-38.
- Husserl E. *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989.
- Husserl E., *Logika formalna i logika transcendentna. Próba krytyki rozumu logicznego*, tłum. G. Sowinski, IFiS Pan, Warszawa 2011.
- Heidegger M., *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, tłum. J. Mizera, KR, Warszawa 2001.
- Johnson Ch., *Derrida*, tłum. J. Hołówka, Amber, Warszawa 1997.
- Judycki S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1990.

- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. P. Chmielowski, Hachette, Kraków 2009.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986.
- Kates J., *Essential History. Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, Northwestern University Press, Evanston 2005.
- Kates J., *Deconstruction as Scepticism*, [w:] *Fielding Derrida. Philosophy, Literary Criticism, History and the Work of Deconstruction*, Fordham University Press, New York 2008, s. 11-25.
- Kates J., *A Transcendental Sense of Death? Derrida and the Philosophy of Language*, „Comparative Literature Issue”, 2005, nr 120/5, Johns Hopkins Univeristy Press, s. 1009-1043.
- Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką*, Aletheia, Warszawa 2001.
- Kruszelnicki M., *Drogi francuskiej heterologii*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.
- Krzykawski M., *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii (1979-2014)*, PWN, Warszawa 2017.
- Laugier M., *Le concept de trace chez Levinas*, Philosophie 2015, dostęp internetowy: <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01194692>
- Lawlor L., *The Flipside of Violence, or Beyond the Thought of Good Enough*, [w:] *Companion to Derrida*, red. Z. Direk, L. Lawlor, Wiley Blackwell, Chichester 2014, s. 565-580.
- L. Lawlor, *Deconstruction*, [w:] *Companion to Derrida*, red. Z. Direk, L. Lawlor, Wiley Blackwell, Chichester 2014, s. 122-131.
- Lawlor R., *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 2002.
- Lisse M., *Déconstructions*, „Études françaises”, 2002, nr 38 (1-2), s. 59-76, dostęp internetowy: <https://doi.org/10.7202/008391ar>
- Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le livre de poche, Paris 2006.
- Levinas E., *Calość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2012.
- Levinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, KR, Kraków 1991.
- Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.

- Levinas E., *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, homini, Kraków 2006.
- Levinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, KLUWER ACADEMIC, Paris 2000.
- Levinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, IFiS PAN, Warszawa 2008.
- Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, homini, Kraków 2008.
- Levinas E., *La signification et le sens*, „Revue de Métaphisique et de Morale”, 1964, nr 2, s. 125-156.
- Levinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, VRIN, Paris 2001.
- Levinas E., *Imiona własne*, tłum. J. Margański, Aletheia, Warszawa 2000.
- Levinas E., *L'ontologie est-elle fondamentale?*, Revue de Métaphysique et de Morale, 56e Année, No. 1 (Janvier-Mars 1951), Presses Universitaires de France, s. 88-98.
- Łaciak P., *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
- Łaciak P., *Derrida a problem materialnego a priori*, „Sztuka i Filozofia”, 2001, nr 20, s. 5-20.
- Łaciak P., *Faktyczność transcendentальной subiektywności a poznanie a priori*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2009, nr 4(72), s. 353-370.
- Łaciak P., *Husserlowski transcendentalizm w ujęciu Jacques'a Derridy*, „Sztuka i Filozofia”, 1997, nr 14, s. 42-59.
- Łaciak P., *Jacques'a Derridy dehumanizacja fenomenologii*, „Principia”, 1999, tom 24-25, s. 39-68.
- Łaciak P., *Metoda fenomenologiczna a idealizm transcendentalny*, „Fenomenologia”, 2018, nr 16, s.41-65.
- Łaciak P., *Pismo a idealność i transcendentalność*, „Sztuka i Filozofia”, 1999, nr 16, s. 22-36.
- Łaciak P., *Ultratranscendentalizm Jacques'a Derridy jako poszukiwanie warunków niemożliwości*, [w:] *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. D. Bęben, A. J. Noras, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 173-186.
- Łaciak P., *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*, Baran i Suszczyński, Kraków 2001.

Lorenc W., *Fenomenologia jako filozofia skończoności i jako filozofia absolutu*, „Fenomenologia”, 2014, nr 12, s. 49-63.

Lorenc W., *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1994.

Maciejczak M., *Jedność systemowa w „Krytyce czystego rozumu” Immanuela Kanta*, [w:] *Idea transcendentalizmu*, red. P. Parusztowicz, M. Soina, IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 31-49.

Malabou C., *Plastyczność u zmięchu pisma. Dialektyka, destrukcja, dekonstrukcja*, tłum. P. Skalski, PWN, Warszawa 2018.

Markowski M. P., *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, homini, Bydgoszcz 1997.

Mary F., *La Déconstruction et le problème de la vérité*, „Les Études philosophiques”, 2013, nr 105, Presses Universitaires de France, s. 221-238, dostęp internetowy: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2013-2-page-221.htm>

Migasiński J., *Transcendentalizm Emmanuela Lévinasa*, [w:] *Wokół fenomenologii francuskiej*, red. I. Lorenc, J. Migasiński, IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 105-135.

Migasiński J., *W stronę fenomenologii nie zjawiskowej. Fragmenty pewnej historii*, PWN, Warszawa 2019.

Migasiński J., *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Leopoldinum, Wrocław 1997.

Mościcki M., *Myśl niemożliwego*, „Principia”, 2005, tom XLI-XLII, s. 17-28.

Moryń M., *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, IF UAM, Poznań 1998.

Nancy, J-N., *Critique, crise, cri (unser Zeitalter ist nicht mehr das eigentliche Zeitalter der Kritik)*, diacritik.com, dostęp internetowy: <https://diacritik.com/2016/05/13/jean-luc-nancy-critique-crise-cri-unser-zeitalter-ist-nicht-mehr-das-eigentliche-zeitalter-der-kritik/>

Nietzsche F., *Teoriopoznawcze wprowadzenie o prawdzie i kłamstwie w sensie pozamoralnym*, tłum. K. Wolicki, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 1980, nr 3 (51), s. 165-184.

Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, vis-à-vis, Kraków 2016.

- Norris Ch., *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybyśławski, Universitas, Kraków 2001.
- Oliver K., *The „Slow and Differentiated*, [w:] *Companion to Derrida*, red. Z. Direk, L. Lawlor, Wiley Blackwell, Chichester 2014, s. 105-121.
- Pawłowski M., *O granicy poznania metafizycznie i einzycyfatem*, PWN, Warszawa 2021.
- Plant B., *Perhaps... Jacques Derrida and Pyrrhonian scepticism*, „Angelaki Journal of theoretical humanities”, 2006, nr 3, s. 197-156.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2018.
- Rolland J., *Une logique do l'ambigüité*, [w:] E. Levinas, G. Petitdemange, J. Rolland, *Autrement que savoir*, Osiris, Paris 1987.
- Rorty R., *Dekonstrukcja*, tłum. A. Grzełiński, M. Wołk, M. Zdrenka, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 1997, nr 3(45), s. 183-223.
- Siemek M. J., *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, PIW, Warszawa 1982.
- Siemek M. J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, PWN, Warszawa 1977.
- Skarga B., *Tożsamość i Różnica*, Znak, Kraków 1997.
- Sloterdijk P., *Co zdarzyło się w XX wieku*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2021.
- Starzyński W., *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej. Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion*, IFiS PAN, Warszawa 2014.
- Szabat M., *Inny. Źródło wiedzy. Możliwości etyki heterologicznej na tle wybranych koncepcji myślicieli francuskich XX i XXI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018.
- Terzi P., „*The Very Place of Apparition*”: *Derrida on Husserl's Concept of Noema*, „Research in Phenomenology”, 2018, nr 48, s. 209-232.
- Terzi P., *The Relevance of Fink's Notion of Operative Concepts for Derrida Deconstruction*, „Journal of The British Society for Phenomenology”, 2019, nr 50(1), s. 50-67.
- Widma Derridy*, red. Bielik-Robson A., Sadzik P., Instytut Badań Literackich, Warszawa 2018.

Wood D., *Derrida and the Paradoxes of Reflection*, „Journal of the British Society for Phenomenology”, 1980, nr 11:3, s. 225-238.

Włodarczyk R., *Śladem linii chiazmu. Dialog Lévinas-Derrida*, [w:] *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Chiazm, Wrocław 2005, s. 25-33.

Vattimo G., *Adventure of difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, tłum. Ch. Balmires, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993.

Žižek S., Santner E.L, Reinhard K., *Bliźni*, tłum. E. Ulińska, PWN, Warszawa 2013.