

Maria Gołębiowska

Derridiańska próba opuszczenia obszaru metafizyki

Jacques Derrida tworzy swoją filozofię w dyskusji z myślicielami, których poglądy zyskały uznanie we współczesnej zachodnioeuropejskiej tradycji filozoficznej (czy też lingwistycznej), a ich teksty uważane są niemal za kanoniczne. Derrida podejmuje więc dyskusję przede wszystkim z Husserlem i Heideggerem, ale także z przedstawicielami różnych szkół lingwistycznych (de Saussure, szkoła praska, Hjelmslev). Konfrontując swoje poglądy z poglądami innych, te ostatnie podaje w wątpliwość (ujawnia na przykład mityczny charakter myślenia logocentrycznego, to jest myślenia, w którym *ratio* jest najwyższą instancją). Sam zaś proponuje nie tyle bezdyskusyjne rozstrzygnięcia, które musiałyby się opierać na jakiejś autorytatywnej i nieodwołalnej instancji, co raczej – postulaty i oparte na nich pewne domniemania, których celem jest danie do myślenia czytelnikom jego tekstów. Przez fakt, że jego myśl powstaje w dyskusji z pewną filozoficzną i lingwistyczną tradycją, wpisuje się on jako myśliciel w tę tradycję (na przykład filozoficznych rozważań nad pismem, badań semiotycznych, czy też szeroko pojętego strukturalizmu w naukach o kulturze), pomimo swoich deklaracji o całkowicie nowatorskim charakterze własnej koncepcji.

Model struktury, jaki próbuje Derrida opisać, dotyczy języka znaków, pisma, które próbuje utrwalić ślady. Ślady są to derridiańskie odpowiedniki znaków z tradycji semiotycznej i lingwistycznej, na przykład u de Saussure'a, którego rozważania o języku są dla Derridy punktem wyjścia dla opisu śladu jako specyficznego znaku. Znaczące śladu odsyła nie do znaczonego (Derrida używa za Husserlem określenia znaczone transcendentalne), ale również do innego znaczącego, do tego, co określa, przedstawia, nie zaś jest określane i przedstawiane jako pewna realność pozaznakowa. Ślad zatem jest znakiem, który odsyłać może jedynie do innego znaku i podobnie jak znak w tradycji lingwistycznej podlega procesowi różnicowania i powtarzania¹.

Derrida projektując swój model badawczy, model pisma-języka znaków jako jedynej rzeczywistości, pozbawia tę rzeczywistość odniesienia zewnętrznego,

¹ Zob. J. Derrida: *De la grammatologie*. Paris 1972, s. 102–103.

wobec czego mogłaby ona być fikcyjna. Jako jedyna rzeczywistość – ta, do której można mieć dostęp – rzeczywistość znaków zamknięta w umownym systemie języka, może się wydawać rzeczywistością prawdziwą, ostateczną instancją, pozostaje jednak fikcją. Może się zdawać, że język sam o sobie może orzekać prawdziwie. Jednak gra pisma, wymiana śladów, jak i śladowy charakter znaków, zacierających się w nieskończonym odnoszeniu się znaczącego do znaczonego, wyklucza możliwość orzekania prawdy. Derrida – w roli tego, kto poznaje – sytuuje siebie pomiędzy wartościami prawdy i fałszu, tam, gdzie znosi się ich opozycja. Może więc jedynie przyjąć, że opis języka i jego działanie w ruchu, w grze, o których można powiedzieć, że są metapisemne – są prawdopodobne. Prawdopodobieństwo takie nie jest czymś dającym się zmierzyć i przewidzieć, gdyż struktura gry pisma nie daje mu punktu odniesienia w postaci prawdy. Jest to prawdopodobieństwo mityczne, o którym wnioskuje się zgodnie z rozumowaniem przez analogię, określającym obszar nie tego, co prawdziwe, lecz tego, co możliwe. Jest to rozumowanie zgodne z tak zwaną mitologiką² (termin Lévi-Straussa przejęty i rozpowszechniony przez Edmunda Leacha), w której niezawodnym sposobem rozumowania jest właśnie wnioskowanie przez analogię. Wnioskowanie takie (A tak jak B) ma charakter metaforyczny, a w mitologice zajmuje miejsce wnioskowania przyczynowo-skutkowego i staje się prawomocnym sposobem dowodzenia³, zgodnie z którym można mówić nie tyle o prawdopodobieństwie logicznym, co u wspomnianym prawdopodobieństwie mitycznym. Filozofia w rozumieniu tradycyjnym, metafizyka obecności zajmuje się określaniem tylko tego, co jest prawdą, czyli nie jest fikcją. Derridiańskie odpowiedzi na pytania filozoficzne próbują natomiast wskazać to, co w ogóle jest możliwe do zaistnienia w uniwersum opisu, co można powołać dzięki pismu. Nie mogąc orzekać o stopniu prawdziwości opisu czy jego aproksymacji do prawdy (jako że opis odnosi się jedynie do innego opisu, którego nie można odnieść do żadnej rzeczywistości pozajęzykowej, to jest nieopisywanej), Derrida przyznaje w ten sposób prymat mythosowi w miejsce logosu tradycyjnej zachodniej metafizyki.

Próba dekonstrukcji zachodniej metafizyki

Derridiańska dekonstrukcja jest pewnym zamierzeniem względem zachodniej metafizyki, a zarazem jest metodą badania tekstów przekazanych przez tradycję, czy też metodą w ogóle odczytywania tekstów. Można się dopatrzeć pewnych analogii dekonstrukcji z heideggerowską destrukcją, przekazanej

² J. Derrida: *L'écriture et la différence*. Paris 1967, s. 415.

³ Zob. E. Leach: *Culture and Communication. The Logic by Which Symbols Are Connected*. Cambridge 1976.

przez tradycję, zawartości starożytnej ontologii (która potem po przekształceniach stała się obok teologii częścią metafizyki, tak jak rozumie to Heidegger). Podobnie jak Heidegger, Derrida pragnie wskazać pochodzenie podstawowych pojęć ontologicznych, co miałyby polegać na wydobywaniu ich „metryk urodzenia”. Dekonstrukcja, podobnie jak destrukcja u Heideggera, nie ma na celu zanegowania ontologicznej tradycji⁴, co raczej zakreślenie granic jej oddziaływania, zamknięcie jej obszaru i wskazanie sposobów opuszczenia tego obszaru.

Dekonstrukcja praktykowana przez Derridę dotyczy zatem przede wszystkim filozofii zachodnioeuropejskiej – metafizyki obecności, która wyznacza pewną epokę w dziejach kultury zachodniej i związana jest ściśle z grecką pojęciowością, przyswojoną potem przez myśl chrześcijańską, a charakteryzującą się kreacjonizmem i infinityzmem, a także z myśleniem według kategorii opozycyjnych⁵, czego przedstawicielem według Derridy był również Hegel z koncepcją *Aufhebung*.

Krytyka Derridy dotyczy zatem idei bytu obecnego wraz z dającym się wyznaczyć absolutnym jego początkiem i wiecznym trwaniem. Działanie dekonstrukcyjne wymierzone jest przeciw pojęciu ontologicznej pełni, opierającej się na instancji obecności i autorytecie logosu. Celem przede wszystkim jest zdekonstruowanie opozycji filozofii i mitu jako następstwa opozycji logos-mythos, ujawnienie mitycznego charakteru kategorii logosu. Zniesienie przeciwieństwa logiki i mitu ma prowadzić do ujawnienia mitu racjonalności (zachodnioeuropejskiego mitu logosu i *ratio*), to jest tego, że racjonalność w metafizyce ma charakter mityczny⁶. Derrida wprost nie afirmuje filozofii czy filozofowania, opartego na porządku rozumowania mitologicznego (pojęcie Lévi-Straussa i Leacha) w miejsce logicznego, uprawia je natomiast praktykując dekonstrukcję. Ta praktyka dekonstrukcji rozbija system metafizyki od wewnątrz, zwracając uwagę na sprzeczności i niedostatki dotychczasowej krytyki heideggerowskiej, ale również z zewnątrz, próbując do owego systemu metafizyki zastosować kategorie i kryteria dekonstrukcji. Generalny rys tej dekonstrukcji dobrze widać, gdy Derrida powołując się na twierdzenie Goedela o niezupełności⁷, przyjmuje nierozstrzygalność pewnych problemów, a kategorie własnej myśli uznaje za nierozstrzygalniki (znamie, ślad, rozplenienie, *simulacrum*...). Owe nierozstrzygalniki (*indécidables*) to takie pojęcia, wobec których zatarte są opozycje dotychczasowego, zachodnioeuropejskiego sposobu myślenia, o ich wartości logicznej bowiem nie można rozstrzygać. Derrida pragnie zatrzeć granicę między zewnętrżnością (tekst dekonstruowany, to jest badany) a wewnętrżem (opis badania tekstu) dekonstrukcyjnej praktyki, między jej przedmiotem

⁴ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przekład B. Baran. Warszawa 1994, s. 32.

⁵ *De la grammatologie*, wyd. cyt., s. 24.

⁶ *Positions*. Paris 1972, s. 72.

⁷ Por. *La dissémination*. Paris 1967, s. 248–249.

a samym działaniem. Praktyka dekonstrukcji zachodniej metafizyki wyrasta bowiem z tejże metafizyki i przejmuje od niej pewne pojęcia (heraklitema różnica), stosuje nabyte w ten sposób narzędzia dekonstrukcji do pracy na obszarze właśnie metafizyki. Dlatego praktyka dekonstrukcji sama okazuje się przykładem i powołaniem do życia pewnego sposobu filozofowania (czyli pracy z tekstem), którego porządkiem byłby porządek samego procesu dekonstrukcji jako pracy z tekstem (filozofia bowiem wraz z całą swoją tradycją jest dla Derridy zbiorem tekstów). W ten sposób system lub łańcuch nierozstrzygalników Derridy umieszczony ponad bytem i innymi kategoriami metafizyki⁸, dekonstruując siatkę ich powiązań, tworzy nowy porządek. Nierozstrzygalniki składają się na infrastrukturę należącą do struktury, do ogólnego systemu⁹ dekonstrukcyjnego postępowania. I tu staje się jasne, że Derrida nie może uwolnić się od potrzeby systematyczności, okazuje się ona bowiem istotnym filozoficznym wymogiem. Gasché uważa, że burząc system zachodniej metafizyki, Derrida podaje w wątpliwość samą systematyczność, a zarazem prezentuje warunki możliwości (i niemożliwości) systematyczności systemu filozoficznego w ogóle. Potwierdza bowiem na nowo, że całość systemu opartego na pewnych założeniach porządkuje się w prawdy filozoficzne, które w ramach systemu zyskują wewnętrzną spójność, tak że zarazem mogą spełniać filozoficzne życzenie samopojmowalności¹⁰.

Dekonstrukcyjna praktyka o tyle jest zatem filozofią, o ile pojmuje siebie i wyznacza drogę następnym swym posunięciom zgodnym z systematycznością własnego postępowania – nawet jeżeli ta systematyczność polega na zaskakiwaniu i suspensie. Dekonstrukcja piórem Derridy opisuje siebie, to jest swoją pracę z tekstami zachodniej metafizyki i niemożliwe jest jej oddzielenie od własnego przedmiotu. Nawet jeśli odcina się od siebie samej, różni się, różnicuje, i tak w ten sposób potwierdza własną systematyczność, będącą atrybutem tego, co filozoficzne, czyli – potwierdza własny system filozofii, filozofii wciąż i bezustannie działającej w procesie dekonstruowania, którą dlatego lepiej nazywać filozofowaniem – tym, co ma charakter stałego działania się. Mówię: filozofowaniem, gdyż w przypadku myśli Derridy, trudno mówić o założeniach (niezbędnych w systemie filozoficznym), lepiej chyba o postulatach. Założenia metafizyki jako to, co naturalnie przynależne porządkowi ludzkiego myślenia, Derrida podważył wskazując na metaforyczny charakter greckiej pojęciowości jako początku zachodniej filozofii¹¹. Założenie jako takie rości sobie prawo do obiektywności, podczas gdy okazuje się być powołane

⁸ R. Gasché: *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. London 1986, s. 177.

⁹ Tamże, s. 178.

¹⁰ Tamże, s. 239.

¹¹ *Marges de la philosophie*. Paris 1972, s. 213.

przez mityczne, życzeniowe myślenie, w którym mit natury spotyka się z mitem rozumu i racjonalnego dowodzenia. Słowo „postulat” zawiera w sobie przypuszczalną prawdziwość, którą trzeba sprawdzić, a o której nie wiadomo, czy jest sprawdzalna. Na postulatach opierają się fikcje teoretyczne, nie ukrywające swego życzeniowego i mitycznego charakteru. Służą one początkowemu opisowi, który w trakcie konfrontowania z praktyką ma być weryfikowany, podobnie jak i one. Teksty Derridy – sam opis praktyki dekonstrukcji, dokonany przez niego – jako specyficzna praktyka dekonstrukcji dyskursu metaforyki i tekstów filozoficznych, potwierdzają derridiańskie postulaty, ich zasadność, czyli zdolność opisu. Derridy fikcja teoretyczna nie powołuje światów możliwych, ale opisuje własny, arbitralnie i konwencjonalnie przyjęty, świat języka-pisma. Postuluje opis tego, co jedynie nadaje się do opisania – uniwersum opisu. A opis, który sam siebie arbitralnie powołuje i potwierdza zgodnie z konwencjami własnego języka bez możliwości ustalenia warunków prawdziwości to literatura. Fikcja teoretyczna ściśle i konsekwentnie odnosząca się do tego, z czego się składa, do opisu i pisma, też jest literaturą. Derridiańskie filozofowanie nad pismem rozumianym jako wszelki językowy system znakowy zatrzymuje się tam, gdzie fikcja nie może przestać być fikcją, nie istnieje bowiem kryterium prawdy i nie ustalono kryterium prawdziwości (jako aproksymacji do prawdy). A zarazem – jako fikcja literacka, rodzaj literatury (rodzaj literacki?) rozmyślającej nad samą sobą, filozofia może jednak utracić ów charakter fikcji (fikcja rozumiana jako zmyślenie, to jest fałsz przeciwstawiony prawdzie orzekanej o rzeczach realnie istniejących). Może ona bowiem zmierzać ku ustaleniom roszcującym sobie prawo do systematyczności filozoficznej. Ustalenia te w grze dyskursu dają jedynie możliwość przypuszczeń, systematycznych domniemań. Derrida podkreśla to używając często zamiast trybu orzekającego, oznajmującego – trybu przypuszczającego. Dlatego filozofowanie Derridy może kończyć się (z racji braku absolutnych odniesień i ze względu na doraźność rozstrzygnięć) zawsze bez ostatecznych ustaleń, finitystycznego zamknięcia – domniemaniami, gotowymi na zakwestionowanie, na ciągły udział w wymianie zdań w tekstach dyskursu i na fikcyjność tekstualności jako praktyki mnożenia śladów, powielania *simulacrum*¹².

Polemika z heideggerowską koncepcją zamknięcia metafizyki

Derrida uwalnia język, którego logiczne skrępowanie wydawało się trwałe w filozofii. Wypełnia wolę Nietzschego – metafizyczne uwolnienie języka i gramatyki jest zarazem uwolnieniem myśli¹³, a ruch języka-pisma w wymianie

¹² F. Laruelle: *Les philosophies de la différence*. Paris 1986, s. 44.

¹³ *Marges de la philosophie*, wyd. cyt., s. 212.

dyskursów pociąga za sobą taneczny, opisywany przez Nietzschego, ruch myśli, przyznającej się u Derridy do swojej teoretycznej i filozoficznej fikcyjności, gwarantującej otwartość własnego systemu. Jednym z postulatów derridiańskiej myśli jest wniosek o zamknięcie metafizyki, postawiony na forum dyskursu zachodniej filozofii. Nie jest to powtórzenie heideggerowskiej opinii o konieczności zamknięcia dotychczasowej ontologii i uczynienia z bycia kategorii teoretycznej (ontologicznej).

Derrida uznaje dekonstrukcyjną pracę Heideggera za niepełną, nie jest ona według niego zamknięciem metafizyki, ale jej kontynuacją – przede wszystkim dlatego, że różnica ontyczno-ontologiczna między byciem a bytem nie jest wykroczeniem poza system ontologii. Po drugie dlatego że Heidegger nie porzuca kategorii obecności, którą Derrida uważa za centralną kategorię zachodniej metafizyki. Obecność to stały atrybut bytu, początku zawsze obecnego, wyznaczający opozycję między tym, co istnieje, a tym, co nie istnieje, a w rezultacie – opozycyjność w ogóle. Według Derridy nie można wyjść poza doraźną obecność kogoś piszącego i czegoś pisanego ku obecności stałej¹⁴, a więc ku jakiejś idealnej postaci bytu, ani jej opisać, ale również nie można w miejsce bytu umieścić bycia trwale obecnego – kategorii heideggerowskiej.

Wielką zasługą Heideggera było, według Derridy, zerwanie z fonocentryzmem, czyli wypowiadaniem, obecnym w głosie bytem, na rzecz bycia, którego głos jest niemy, milczący, bezdźwięczny, pozbawiony słowa mogącego ująć bycie. Ów głos bycia już na początku jest afoniczny. Jest to zerwanie między pierwotnym sensem bycia a słowem, sensem a głosem, głosem bycia a *phone* – dźwiękiem wypowiadaniem, artykułowaniem¹⁵.

Dla Derridy wprowadzenie różnicy ontyczno-ontologicznej świadczy o Heideggerowskim zerwaniu z metafizycznym myśleniem według tego, co sprzeczne, czyli wykluczające się i dopełniające zarazem (byt i bycie dopełniają się bowiem, lecz nie wykluczają). Ma to być zarazem zerwanie z myśleniem za pomocą opozycji, z opozycyjnością w myśleniu zgodną z logiką arystotelesowską (zasada sprzeczności i zasada wyłączonego środka) – w tym z opozycją znaczonego i znaczącego. U Heideggera sens bycia jest określony i opisany przez ontologię jako byt, byt jest zatem znaczącym bycia. Jednak bycie, jego sens, nie jest dla Heideggera znaczone – wnioskuje Derrida, skoro Heidegger przemilcza w stosunku do bycia takie określenie. Wydaje się, że bycie u Heideggera wymyka się w ogóle ruchowi znaku, że sens bycia nie jest ani sensem pierwotnym, ani podstawowym czy transcendentalnym¹⁶. Znaczenie transcendentalne zostaje zatem usunięte z metafizyki – jak zauważa Derrida – przez Heideggera, ponieważ sens bycia, który mógłby zająć miejsce owego znaczenia

¹⁴ St. Cichowicz: *Dwa źródła idealności. Epoka ciała*. „Teksty” 1977, nr 2, s. 217.

¹⁵ *De la grammatologie*, wyd. cyt., s. 36.

¹⁶ Tamże.

transcendentalnego, skrywa się pierwotnie, nigdy nie pojawia się w całej pełni. Derrida uważa, że bycie, tak jak Heidegger je ujmuje w ramach zachodniej filozofii (i językoznawstwa), nie jest znaczoną nie dającym się zredukować do czegoś poza sobą, będącym ostateczną instancją odniesienia dla znaczącego, ale że wyrasta ono z systemu języków, a tym, co je wyróżnia, jest własność odsłaniania się i skrywania¹⁷. Heideggerowskie pytanie o sens bycia prowadzi nieuchronnie do postawienia sensu bycia pod znakiem zapytania, podania go w wątpliwość. Nie dające się ująć całościowo bycie, prowadzi Heideggera dalej – do przekreślenia bezokolicznika „być”, który usiłuje ująć bycie całościowo, abstrakcyjnie, generalnie opisać to, co jedynie odsłania się (i skrywa) jednostkowo. Skrywany sens bycia ujawnia się najlepiej w językowej formie trzeciej osoby liczby pojedynczej czasu teraźniejszego słowa „być”¹⁸, w formie „jest”, która potwierdza jednostkowość odsłaniania się i ma bliższy związek z byciem jako przedmiotem substancjalnym, danym do dyspozycji w doświadczeniu. Przekreślenie słowa „być” to dla Derridy jednocześnie pozostawienie pod liniami przekreślenia, zacierającej się, ale jednak czytelnej obecności domniemanego znaczonego transcendentalnego. W ten sposób ulega zatarciu, dając się odczytać, podlega zniszczeniu, ukazując się, sama idea znaku¹⁹. Derrida pragnie dopełnić heideggerowski projekt zamknięcia ontologii, zatrzeć znamiona znaczonego transcendentalnego i opozycyjności w myśleniu, a zarazem wskazać to, co zostaje ze znaku, kiedy przekształca się w znaczące znaczącego – w ślad. Przekreśla więc heideggerowskie „jest”²⁰, i gestem tym jednocześnie zaciera i wyjawia cechy śladu, ulegającego zatarciu, ale i pojawieniu się. Słowo „jest” bowiem wciąż wзира spoza linii przekreślenia – pomimo przekreślenia, zanegowania jest ono, to znaczy – nie zostało usunięte. Według Derridy jest to dobry przykład tego, co nazywa on śladem specyficznym znakiem, który odsyła do innego śladu przekreślenie (odsyła do słowa jeszcze nieprzekreślonego, to odsyła do myśli heideggerowskiej, ta zaś do tradycji metafizycznej, na którą składają się opisy – złożone ze znaków pewnego języka jako systemu).

Derrida korzystając ze wskazówek Heideggera przyjmuje, że tradycyjną ontologię można zburzyć pytając ją o jej stosunek do problemu czasu²¹. Nie pyta on o sens bytu lub sens bycia, jak Heidegger, lecz o czas – jego konstytucję i rozumienie – przede wszystkim dlatego, że jego własna kategoria, różnia, daje się najlepiej charakteryzować w odniesieniu do przestrzeni i czasu. Pozostaje ona w ciągłym działaniu, w ruchu różnicowania, a daje się zaobserwować jako rozsuniecie przestrzenne i zwłoka czasowa. Heidegger uważa, że jego kategoria

¹⁷ Tamże, s. 37.

¹⁸ *Marges de la philosophie*, wyd. cyt., s. 243.

¹⁹ *De la grammatologie*, wyd. cyt., s. 38.

²⁰ Zob. np. tamże, s. 65.

²¹ *Marges de la philosophie*, wyd. cyt., s. 33.

bycia skierowana przeciw prymatowi bytu w filozofii zachodnioeuropejskiej, kieruje się również przeciw potocznej koncepcji czasu, tej, dla której punktem wyjścia była obecność, i której wierna była metafizyka od Arystotelesa po Hegla i Bergsona. Taka potoczna koncepcja czasu zaznacza dominację obecności i trwale związana jest z metafizyką. Okazuje się jednak, że tej potocznej koncepcji czasu nie można przeciwstawić żadnej innej, ponieważ czas w całości przynależy do koncepcji metafizycznych. Chcąc powołać inną koncepcję spostrzega się szybko, że jest ona budowana z określeń metafizycznych lub ontoteologicznych²². Zachwianie metafizyki, jakiego dokonuje Heidegger, może być rozumiane dzięki systemowi pojęciowemu tej właśnie metafizyki. Wszystkie opozycje, którymi posługuje się ta heideggerowska destrukcja (według Derridy – dekonstrukcja), porządkują się wokół centralnej osi oddzielającej autentyczne od nieautentycznego, czasowość początkową od projektowanej i zanikającej czasowości bycia, aktualne od potencjalnego. Opozycje te wydają się metafizyczne, ponieważ wyznaczają to, co początkowe, i to, co pochodne względem koniecznego i nieuniknionego początku – *arche*²³, kategoria początku jako tego, co źródłowe, jest zaś bezpośrednio związana z tradycją metafizyczną i przynależy do niej.

U Heideggera to, co początkowe, czyli autentyczne, jest określone jako właściwe, to znaczy bliskie (dostępne) i terażniejsze (aktualizujące się), a umieszczone jest tuż obok obecności w sobie²⁴. Bycie wyprzedzające byt nie ucieka od obecności bytu, ale odsłania się jako bycie obecne, choć nie-obecne samo w sobie. Bycie, które ukazuje się w sobie, może być objaśnione tylko przez odniesienie do czasu terażniejszego ujmowanego jako obecność²⁵. W potocznej koncepcji czasu obecność jest terażniejszością, a przeszłość i przyszłość są określane jako terażniejszości przeszłe i terażniejszości przyszłe. Kategoria obecności przynależąca do ontologii wymusza na tym, co odnosi się w ogóle do obecności (nawet jako jej negacja, nie-obecność) uwikłanie w ontologię, metafizyczne uzależnienie powodujące, że nie-obecność zawsze jest myślana w formie obecności lub jako pewne jej przekształcenie²⁶.

Bycie, które nie może ująć przed obecnością bytu, pozostając z konieczności w jej bliskości, według Derridy powinno być określane inaczej. Powinno bowiem móc określić zarówno swoją czasowość, jak i własny charakter bycia bez ponownego poddawania się kategoriom metafizyki, na których nieuchronny powrót – wraz z pojawieniem się *Dasein* – przysłał Heidegger. I nie można pytać tu: co będzie w miejscu obecności, bo wówczas ona właśnie powraca,

²² Tamże, s. 73.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 74, przypis.

²⁵ Tamże, s. 35.

²⁶ Tamże, s. 37.

choćby jako własna negacja. Problemem Heideggera według Derridy jest niemożność opuszczenia tekstu metafizyki w ramach wymiany tekstów dyskursu. Wymiana pojęć, kategorii dokonuje się u Heideggera wewnątrz tekstu metafizycznego. I tak, w przypadku obecności Heidegger operuje dwoma tradycyjnymi rozumieniami tego pojęcia: obecnością jako taką (*Anwesenheit*) i obecnością jako teraźniejszością, mającą charakter czasowy (*Gegenwärtigkeit*). Zawęża on pierwsze rozumienie obecności do tego, co początkowe²⁷, co pierwotne – do bytu. *Dasein* będące bytem, któremu dano możliwość poznania własnego bycia, pozbawione dostępu do obecności jako takiej, dysponuje jedynie teraźniejszością, która zawsze ma wymiar doczesny. Oddzielenie bycia obecnego w teraźniejszości od bytu jako obecności stworzyło szansę wykroczenia poza metafizykę, szansę, której – jak uważa Derrida – nie wykorzystał Heidegger, nie uczynił on bowiem punktem odniesienia dla bycia różnicy ontyczno-ontologicznej, „bezmiejsca” pomiędzy byciem a bytem. Odnosząc się do kategorii bytu i obecności w rozumieniu tradycyjnej grecko-zachodnio-europejskiej filozofii, zniweczył własny projekt nauki regionalnej. Obecność zawsze zajmująca środek, miejsce centralne, jest bowiem zasadą organizującą, która nie daje możliwości wymknienia się jej, umieszczenia na marginesie czy na peryferiach. Według Derridy nie chodzi Heideggerowi o zaproponowanie innego sposobu myślenia – co najwyżej o myślenie czegoś innego: tego, co nie mogło być myślane inaczej. W tej myśli o niemożliwości tego, co inne, powinna się pojawić pewna różnica, pewna decentralizacja, która nie byłaby już pozycją jakiegoś nowego centrum. Inne centrum byłoby inną teraźniejszością (jako obecnością). Owa zmiana miejsca, przeciwnie, nie może być rozważana jako nieobecność, to znaczy inna obecność. Przemieszczenie takie niczego by nie zastępowało²⁸. Derrida wskazuje tu – przy traktowaniu nieobecności jako obecności (co powoduje stały powrót centrum i scentralizowanej struktury) – konieczność porzucenia dialektycznej negacji, jako sposobu myślenia o historii filozofii i tego, co w ogóle diachroniczne. Hegłowska dialektyka uznaje bowiem inną teraźniejszość za negację teraźniejszości przeszłej, odnowionej w *Aufhebung*, i tam ukazującą swoją prawdę²⁹.

U Heideggera zatem, pomimo uczynienia z bycia (tego, co nie jest pełną i dającą się ująć obecnością) punktu odniesienia dla bytu (jego obecności ujawniającej się w pełni) i zapośredniczenia bytu w bycie, wprowadzania mediacji różnicowania różnicy ontyczno-ontologicznej (*das Seyn*) w związek między tym, co obecne (bytem), a teraźniejsze (byciem danym *Dasein* jako przedmiot poznania), pozostaje trwała więź między byciem a prawdą. Jawność samego bycia jest rzeczywistą istotą prawdy³⁰. Bycie w teraźniejszości skazane

²⁷ Tamże, s. 75.

²⁸ Tamże, s. 41.

²⁹ Tamże, s. 42.

³⁰ K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 199.

na skończoność i dziejowość, dane *Dasein* – jako horyzont rozumienia bytu, jakim jest *Dasein* – samo skrywa się za nim. Bycie jest prawdą, która tak jak *Dasein* uwikłana jest w dziejowość, a więc i w teraźniejszość jako moment tej dziejowości. Pytanie o bycie to pytanie o prawdę, o nieskrytość bycia i prawdy. Choć prawda bycia u Heideggera skrywa się, choć dana jest tylko w prześwicie i nie ujawnia się w jasności światła (w pełni – jak prawda bytu) – ma charakter pierwotny i odwoływawczy, jest punktem odniesienia. Charakter odwoływawczej instancji ma także dla prawdziwości wypowiedzi (przedstawienia), utożsamianej – począwszy od klasycznej definicji prawdy – z prawdziwością w ogóle. Derrida wobec takiego prymatu prawdy w myśli heideggerowskiej, uznaje jego koncepcje nie za zerwanie z dotychczasową ontologią i porzucenie obszaru zachodnioeuropejskiej metafizyki (wraz z tradycyjną ontologią i teologią), lecz za kontynuację zachodniej metafizyki, w tym heglowskiej dialektycznej negacji pozwalającej w porządku *Aufhebung* ujawnić się prawdzie. Aby więc zerwać z ontologią, nie tyle w dialektyce *Aufhebung*, ale wykroczyć poza nią, należy myśleć myślą, która być może nie jest już ani prawdziwa, ani obecna, w której znaczenie i wartość prawdy podane są w wątpliwość. Negacja dialektyczna, pozwalająca Heglowi na spekulacje i odnowienie filozofii, z czego korzysta Heidegger, okazuje się według Derridy w oczywisty sposób pozostawać w obrębie metafizyki obecności i potocznej koncepcji czasu³¹.

Derridiański postulat wyjścia poza tekst metafizyki

Derrida postulujący konieczność wyjścia poza tekst metafizyki, czyli opuszczenie jej obszaru, w wyniku swoich poszukiwań odnajduje tekst inny, odmienny, do którego prowadzi ślad heideggerowskiej różnicy ontyczno-ontologicznej, ruch bezustannego różnicowania, a zarazem zapośredniczania bytu i bycia (*das Sein*). Nazwa tej różnicy (*das Seyn*) jest pochodną nazwy bytu i bycia, a powstała przez wymianę jednej głoski. Analogicznego gestu wymiany głoski dokonuje Derrida, kiedy odnosząc się do różnicy u Heraklita, Hegla czy też Nietzschego lub Heideggera, próbuje wskazać to, co różni różnice, jest różnicowaniem różnic, a co on sam nazywa różnią. Taka zmiana obszaru – odnoszenie się do tego, co pośredniczy, łączy i dzieli, do tego, co samo jest odnoszeniem obecnego i nieobecnego, obecności i jej zaprzeczenia – gwarantuje według Derridy zamknięcie (*la clôture*) dotychczasowej metafizyki.

Nie jest to jednak obszar zewnętrzny wobec obszaru ontologii czy wyraźnie odgraniczony – Derrida znosząc opozycyjność w myśleniu zachodniej filozofii, usuwa bowiem opozycję zewnętrżności i wnętrza (w tym, tego, co opisywane, do

³¹ *Marges de la philosophie*, wyd. cyt., s. 42.

tego, co opisuje), a więc i własnego myślenia wobec myśli zachodniej. Dla Derridy różnica wraz z tym, co ją samą różnicuje, pozostawia ślad w tekście metafizyki, rozbijając, dekonstruuje go i uruchamiając wymianę fragmentów tego tekstu i innych w ramach dyskursu pisma jako językowego systemu znaków (śladów). Początek, pierwotność tego śladu, sposób wpisania go w tekst metafizyczny jest według Derridy tak trudny do pomyślenia, że trzeba to wpisanie określić jako jednoczesne zatarcie, zmazanie tego śladu. Ślad pojawia się tam jako swoje własne zatarcie. I przynależy do śladu samego zacierania się, ukrywania tego, co mogłoby ten ślad utrzymać w obecności. Ślad ten na obszarze metafizyki nie jest ani dostrzegalny, ani niedostrzegalny³². Różnica ontyczno-ontologiczna i różnia, która jest jej dziejowym rozpostarciem się³³, ulega w tekście metafizycznym zatartciu, ale nie zapomnieniu, jak to jest w przypadku zapomnienia różnicy bytu w bycie lub przy określaniu bytu w odniesieniu do obecności, a dostrzeganiu obecności w tym, co terazniejsze. Ślad różnicy w swoim ruchu pojawiania się i zacierania chroni ją przed zniknięciem w zapomnieniu, a po nim ślad różni różnicującą i pozostawiającą ślady – ślad śladu wciąż daje znać o ruchu różnicowania. Ruch ten wraz ze swymi śladami pozostaje na obszarze ontologii, ale ponieważ ślad nie może pojawić się, ani być nazwany jako taki, to znaczy w swojej obecności, trudno do niego stosować kategorie metafizyczne³⁴, byłoby to bowiem włączeniem go do porządku obecności. Ślad, różnia swobodnie pojawia się i zaciera na obszarze filozofii zachodnioeuropejskiej, dając świadectwo swojej grze, ruchowi dekonstrukcji zachodzącej na tym obszarze. Dzięki temu, że ślad nie włącza się do scentralizowanego porządku obecności, różnia narzuca związek z tym, o czym nie można wiedzieć, co wykracza poza alternatywę obecności i nieobecności. Derrida tę inność niepoznawalną uznaje za wykraczającą poza świadomość i znajduje dla niej analogię w określeniu Freuda – w nieświadomości jako tym, co jest zupełnie wyłączone z wszelkich procesów uobecniania³⁵.

Czas i przestrzeń w koncepcji derridańskiej

Derrida odrzuca czasowość jako to, co odnosi się do zawsze terazniejszej obecności. Z potocznego rozumienia czasu, mającego tak wiele następstw w dziejach metafizyki, pozostawia dla własnej koncepcji pisma i śladu – związek czasu i przestrzeni. Więź taka ma za podstawę stosunek czasu do ruchu. Stąd

³² Tamże, s. 76.

³³ *Różnia*. Przekład J. Skoczylas. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Warszawa 1978, s. 402.

³⁴ *Marges de la philosophie*, wyd. cyt., s. 77.

³⁵ *Różnia*, wyd. cyt., s. 400.

pochodzą próby przestrzennego, linearnego przedstawiania czasu, które są zarazem rysowaniem linii w przestrzeni, pozostawianiem śladów. Upływający czas przyrównuje Derrida do pisma, jego linii i śladów, kreślonych w przestrzeni. Linearne przedstawienie czasu składa się z punktów – zapisów teraźniejszości, jej momentów, których jednak nie można od siebie oddzielić. W ten sposób teraźniejszość – punkt, który ma być jednocześnie początkiem i granicą, zaczątkiem i własnym końcem – rozplywa się wśród innych powtarzanych punktów, innych teraźniejszości. Teraźniejszość zatem nie może być tutaj punktem odniesienia, zapis teraźniejszej obecności, mający ją potwierdzić, znika na tej rysowanej linii. Nie zatrzymuje obecnego momentu, nie zatrzymuje czasu, nie jest w nim ani początkiem, ani końcem, ani granicą, nie jest więc także – jako dający się zatrzymać moment czasu – trwałym punktem odniesienia³⁶. Derrida wskazuje tu na sprzeczność tkwiącą w potocznej koncepcji czasu i jej linearnym przedstawieniu rozumianym jako zbiór punktów na prostej – następujących po sobie momentów teraźniejszości i obecności. Pytanie o początek tej linii, punkt początkowy, jest dla Derridy pytaniem o początek pisma. Bowiem to pismo właśnie pozostawia rysunek linii czasu w przestrzeni, a ponieważ nie odnosi się ono do niczego poza sobą, powtarza siebie, zatem cytuje swoje teksty i zwielokrotnia ślady. Powtarzalny ruch pisma jest ruchem powracającym. Przypomina on ruch kolisty, w którym pierwszy punkt, pierwszy rys, pozostawienie pierwszego śladu, coś, co można by uznać za początek, zaciera się, ściera, będąc jednocześnie w nieuniknionym powrocie własnym końcem. Celem tego ruchu pisma, a zarazem czasu, byłby powrót do tego samego punktu, który nie może przestać być naraz początkiem i końcem. Taki skończony ruch koła wciąż się odnawia, koniec nieskończenie powtarza się zaczynając i zaczyna na końcu³⁷. Ograniczenie do punktu – czy to obecności początkowej, czy też obecności w ogóle, wyznaczającej to, co teraźniejsze – zostaje usunięte, a wraz z nim opozycja między tym, co aktualne (obecne), a tym, co potencjalne (przyszłe). To bowiem, co jest możliwe, możliwe jest o tyle, o ile było już kiedyś zaktualizowane. Zniesienie punktowego ograniczenia tego, co teraźniejsze i obecne, jest otwarciem go na potencjalność. Potencjalność ta jednak dopełniona jest już zaktualizowaniem w kole powtórzeń pisma-języka. Czas u Derridy jest czasem pisma i jego dziejów – pisemnych świadectw zaświadczających jednak tylko o piśmie i o jego dziejowości, gdyż ślady pojawiające się i zacierające wśród powtórzeń prowadzą jedynie ku sobie samym.

Przestrzenne uwikłanie czasu i czasowe uwikłanie przestrzeni dotyczy w koncepcji Derridy przede wszystkim różni. Różnia sprawią, że ruch znaczenia możliwy jest jedynie wtedy, gdy każdy element zwany potocznie obecnym,

³⁶ *Marges de la philosophie*, wyd.cyt., s. 69.

³⁷ Tamże.

odnosi się do czegoś innego niż on sam, zachowując w sobie znamię elementu przeszłego i pozwalając, aby odcisnęło się na nim znamię jego stosunku do elementu przyszłego. Ślad odnosi się zarówno do tego, co nazywamy przyszłością, jak i do tego, co nazywamy przeszłością, ustanawiając to, co jest nazywane terażniejszością. Czyni tak tylko przez stosunek do tego, co terażniejszością nie jest – do przyszłości lub przeszłości ujętych jako zmodyfikowana terażniejszość. Aby terażniejszość mogła być określona jako „teraz”, musi ją oddzielać od tego, co nią nie jest. Ten sam odstęp, który ustanawia terażniejszość, musi również dokonać podziału samej terażniejszości, dzieląc w ten sposób wszystko, co da się pomyśleć na jej podstawie, wszystkie byty, między innymi różnicując substancję lub podmiot. Ów ustanawiający się, dzielący się dynamicznie odstęp można nazwać rozsunieniem – przestrzennym stawaniem się czasu lub czasowym stawaniem się przestrzeni – czyli zwłoką. Właśnie ta konstytucja terażniejszości, zaprzeczająca pojęciu źródłowości, złożona ze śladów retencyjnych i protencyjnych, jest różnią³⁸.

Derrida przyjmując od Husserla rozumienie czasu jako tego, co konstytuowane, ma odmienny pogląd na miejsce tej konstytucji. W roli tej zamiast husserlowskiej świadomości występuje pismo. Derrida jednocześnie pojmuje husserlowską retencję i protencję jako to, co umożliwia czasowanie – pojawianie się odstępów w czasie jako pojawianie się różnicowania czasowego – a także ustalanie porządku pojawiania się śladów w piśmie, które przez to zyskują miano retencyjnych, uprzednich lub protencyjnych, następnych. Czasowanie to nie daje się sprowadzić do dialektycznej komplikacji terażniejszości, rozumianej jako powracająca do siebie, na sobie skupiona i skupiająca w sobie ślady retencyjne i otwarcia protencyjne³⁹. Derrida idzie jeszcze dalej odwołując się – nie jak Husserl do świadomości, której atrybutem jest obecność – ale do tego, co inne niż świadomość, do nieświadomości. Wraz z innością nieświadomości ma się do czynienia nie ze zmodyfikowanymi horyzontami terażniejszości, mijającej lub nadchodzącej, ale z przeszłością, która nigdy nie była obecna i nigdy taką nie będzie, której przyszłe nadejście nigdy nie będzie wytworzeniem czy odtworzeniem w formie obecności. Pojęcie śladu, niewspółmierne z pojęciem retencji, czyli powrotem tego, co było obecne, nie może być pojęte (podobnie jak różnia) na gruncie terażniejszości, obecności tego, co obecne⁴⁰. Różnia pojawia się w miejscu odsunięcia terażniejszości od niej samej, rozsunienia, w wyniku którego nie można wskazać tego, co jest teraz, a jedynie to, co znajduje się pomiędzy tym, co mogłoby być terażniejsze, a tym, co terażniejsze już lub jeszcze być nie może. Ten ruch różnicowania terażniejszości otwiera zarazem moment zwany „teraz” na ciągłą aktualizację potencjalności, jak i na potencjalność aktualności w kole czasu pisma.

³⁸ *Różnia*, wyd. cyt., s. 389.

³⁹ Tamże, s. 401.

⁴⁰ Tamże.

Derridiańskie zamknięcie (*la clôture*) zachodniej metafizyki na obszarze języka, na którym odbywa się praktyka dekonstrukcji, to zarazem koniec metafizyki humanistycznej i antropologii, koniec podmiotu jako złudzenia podmiotowości. Udziałem metafizyki była iluzja podmiotowości jako zupełnego oddzielenia się od przedmiotu. U Derridy charakter podmiotowy mógłby mieć pierwszy poruszyciel pisma, ale skoro go nie ma⁴¹, skoro różnia wydaje się starsza od czegokolwiek innego – przynajmniej daje się określić jako to, co starsze, uprzednie wobec później stworzonych pojęć metafizycznych⁴² – nie ma w ogóle podmiotu, rozumianego w tradycyjny, metafizyczny sposób. Określenie „ja” u Derridy zostaje zastąpione określeniem „my”, a „my” powstało z relacji „ja” do tego, co inne, nazywane „nie-ja”. Zatem mamy i świadomość (ja, czyli siebie), i nieświadomość (nie-ja) uzależnienia nas od pisma i uzależnienia pisma od nas. W nas pismo pozostawia swoje ślady i my pozostawiamy ślady w piśmie, posługując się nim. Kres podmiotowości jest u Derridy końcem humanistycznej wizji człowieka. Derrida przywołuje stwierdzenia Nietzschego o rozróżnieniu człowieka wyższego od nadczłowieka. Koniec humanistycznej metafizyki to koniec pewnego pojmowania człowieka, co Derrida nazywa wprost kresem człowieka⁴³. Dla Derridy jedynym atrybutem człowieka wydaje się być jego skończoność. Nadczłowiek jako wykroczenie poza antropologię i tradycyjną metafizykę powinien być nieskończony, co trzeba tu rozumieć: nie zamykany w definicji, ale określany przez swój stosunek do telosu, skończoności i tego, co istotne.

Derrida pragnie opuścić zamknięty obszar zachodniej metafizyki, ale – co trzeba przypomnieć – ów obszar ma być poddawany zabiegom dekonstrukcji. Praktyki te zaś, jak wspomniano, nie mają prowadzić do zanegowania, to jest do usunięcia, owej tradycji. Jest ona, i ma być obecna, ale w postaci derridiańskiego śladu. Zatem jest widoczna spoza linii przekreślenia, które stawia dekonstrukcyjna praktyka. Tradycja ta zamknięta na swoim obszarze wraz z własnymi tekstami jest zawsze dostępna badaniu, co znaczy w przypadku myśli Derridy – dekonstrukcję jako poddawanie w wątpliwość, aby odkryć (przypisać?) im nowe znaczenie w historii filozofii jako historii pisma i aby dać do myślenia ich czytelnikom.

⁴¹ Por. *De la grammatologie*, wyd. cyt., s. 100–101.

⁴² *Różnia*, wyd. cyt., s. 403.

⁴³ *Marges de la philosophie*, wyd. cyt., s. 162–163.