



**Wojciech Słomski**

AEH w Warszawie  
Warsaw, Poland

## O dekonstrukcji */ About deconstruction*

### Summary

From general assumptions concerning the method of reading the text, a series of detailed implications, important both for philosophy and for social, and political reality are drawn by Derrida. One of the binary oppositions, which Derrida submits to deconstruction, is the opposition between literalism and a metaphor. Also, that opposition, according to the French thinker, after a closer examination turns out to be a myth. According to popular belief, the literal meaning of the expression takes precedence over all metaphorical use in the sense that it is the foundation upon which the metaphorical use is built. From this point of view, a metaphor is supposed to be at most an addition and an ornament, and if it is supposed to be used in philosophy, it is only in exceptional circumstances, and to facilitate the understanding of the content that the philosopher tries to explain in any way possible in a language devoid of metaphors. In accordance with the assumptions of deconstruction, Derrida reverses this order and the concept, traditionally considered subservient to its opposition, puts in the first place. First of all, he notices that a metaphor does not belong to the language of philosophy, but to the colloquial language. We could expect that in order to understand the meaning of a metaphor in a philosophical text, we should translate it into a natural language in which we will be able to discover its literal meaning. Derrida believes that the process of reaching that literality we can admittedly begin, i.e., for any philosophical metaphor we can indicate some other term that comes off as literal, however, the term, after a closer analysis, also turns out to be a metaphor for which we need to find another expression that comes off as literal, etc. The difference between a philosophical metaphor and a natural expression comes down to the superficial impression of literalness, while, as a matter of fact, the natural expressions turn out to be old, "worn-out", as Derrida expresses, metaphors.

**Key words:** Deconstruction, Postmodernism, Post-structuralism.

## METAFORA

Z ogólnych założeń dotyczących metody lektury tekstu Derrida wyciąga szereg szczegółowych konsekwencji, istotnych tak dla filozofii, jak i dla rzeczywistości społecznej i politycznej. Jedną z par opozycji, którą Derrida podaje dekonstrukcji, jest opozycja pomiędzy dosłownością a metaforą. Również i ta opozycja, zdaniem francuskiego myśliciela, po bliższym zbadaniu okazuje się mitem. Według potocznego mniemania, dosłowne znaczenie wypowiedzi (czy też użycie znaku w jego dosłownym znaczeniu) ma pierwszeństwo wobec wszelkich użyci metaforycznych w tym sensie, że stanowi podstawę, na której nabudowane zostaje użycie metaforyczne. Z tego punktu widzenia metafora ma być co najwyżej dodatkiem i ozdobnikiem, a jeżeli zostaje użyta w filozofii, to jedynie w wyjątkowych okolicznościach oraz po to, aby ułatwić zrozumienie treści, które filozof usiłuje tak czy owak wyłożyć w języku pozbawionym metafor. Zgodnie z założeniami dekonstrukcji Derrida odwraca ów porządek i pojęcie uznawane tradycyjnie za podporządkowane swemu przeciwieństwu stawia na pierwszym miejscu. Zauważa on przede wszystkim, że na pierwszy rzut oka metafora nie należy do języka filozofii, lecz do języka potocznego (będącego również pierwotnym twórczym dziełem literackiego): „zdaje się, że w ogóle metafora wymaga użycia języka filozoficznego, a przynajmniej zastosowania języka zwanego naturalnym w dyskursie filozoficznym, czyli użycia języka naturalnego jako języka filozoficznego”<sup>1</sup>. Moglibyśmy zatem oczekiwać, że chcąc zrozumieć sens metafory w tekście filozoficznym, powinniśmy ją przełożyć na język naturalny, w którym następnie będziemy potrafili odkryć jej dosłowne znaczenie. Derrida sądzi, że proces docierania do owej dosłowności możemy wprawdzie rozpocząć, tzn. dla każdej metafory filozoficznej wskazać jakieś inne określenie sprawiające wrażenie dosłownego, jednak określenie to po bliższej analizie również okazuje się być metaforą, dla której musimy znaleźć kolejne wyrażenie sprawiające wrażenie dosłownego itd. Różnica pomiędzy metaforą filozoficzną a wyrażeniem naturalnym sprowadza się do powierzchownego wrażenia dosłowności, podczas gdy w istocie wyrażenia naturalne okazują się być starymi, „zużytymi”, jak wyraża się Derrida, metaforami (przy czym określenie „zużyty” również jest w tym kontekście metaforą).

## LITERATURA

Jedną z konsekwencji tej tezy jest zatarcie się różnicy pomiędzy filozofią a literaturą. Można byłoby oczywiście przypisać literaturze wartość równie doniosłą co filozofii, Derrida wyraźnie jednak podkreśla, że zadaniem literatury nie jest ani zastąpienie filozofii, ani poszerzenie jej granic, lecz jedynie ciągle przypomnianie o retoryczności języka. W dodatku Derrida wcale nie odrzuca rozróżnienia pomiędzy twórczością literacką a analizą filozoficzną, pomiędzy pisarzem a filozofem. Dzieło literackie powinno bowiem ograniczać roszczenia filozofii właśnie poprzez przypomnianie filozofom, że materia językowa stanowi dla filozofa pokusę i że ulegając tej pokusie łatwo może on zaprzeczyć swemu własnemu powołaniu. „Istnieją typy tekstów, momenty w tekście – pisze Derrida – opierające się

1 J. Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, „Pamiętnik Literacki” 1977, nr 3.

transcendentnej lekturze lepiej od innych i jest to trafne nie tylko w przypadku literatury w nowoczesnym znaczeniu”<sup>2</sup>.

## PISMO

Kolejną parą opozycji, której Derrida poświęcał dużo uwagi, jest przeciwieństwo pomiędzy mową a pismem. Derrida podjął rozważania na temat pisma na samym początku swojej drogi twórczej, można zatem domniemywać, że to właśnie refleksja nad opozycją pomiędzy mową a pismem doprowadziła go do sformułowania idei dekonstrukcji. Na podstawie lektury tekstów Lévi-Straussa, w których etnolog ten opisywał stosunek południkowo-amerykańskich Indian do słowa pisanego, poddał on mianowicie w wątpliwość potoczne wyobrażenie, jakoby mowa poprzedzała pismo, które z kolei miałyby być w stosunku do mowy tworem biernym, służącym jedynie utrwaleniu treści przekazywanych przez mowę. Ów potoczny sposób rozumienia tej opozycji sprawia, że jeden z jej członów jesteśmy skłonni traktować jako dominujący, drugi zaś jako podporządkowany. Derrida sądzi jednak, że wyobrażenie to jest błędne i należy odwrócić hierarchię. Pismo jest nie tylko od mowy niezależne, lecz wobec niej pierwotne, tzn. poprzedza mowę i niezależnie od niej oddziałuje na nasz sposób postrzegania rzeczywistości. Rzecz jasna stwierdzenia tego nie należy rozumieć dosłownie, oczywiście jest bowiem, że wiele kultur nie posługiwało i nadal nie posługuje się pismem, a historycznie rzecz biorąc, pismo zostało wynalezione wtórnie wobec mowy i z założenia stanowić miało jej wierny zapis. Z chwilą jednak, kiedy pismo zostało wynalezione i zaczęło pełnić w kulturze funkcję, którą pełni do dzisiaj, porządek został odwrócony: to pismo jest tym, co w największym stopniu warunkuje nasze postrzeganie świata i sposób, w jaki się ze sobą komunikujemy.

## PRAWDA

Jedną z najważniejszych cech kultury europejskiej jest logocentryzm<sup>3</sup>, czyli przekonanie o istnieniu obiektywnej prawdy, którą jesteśmy w stanie poznać dzięki istnieniu kryterium prawdy. Z przekonania tego wyłania się pragnienie znalezienia absolutnej podstawy poznania, gwarancji pewności, swoistego „centrum”, wokół którego można uporządkować znaczenia pojęć, eliminując z nich wszelką zmienność. Owo „centrum” staje się następnie punktem odniesienia dla swego przeciwieństwa, które zostaje mu podporządkowane i zepchnięte na margines, co z kolei staje się źródłem opresji i przemocy. Przekonanie to należy do podstawowych twierdzeń zachodniej metafizyki i determinuje cały nasz stosunek do rzeczywistości. Jeżeli zatem podważamy lub odrzucamy pojęcie prawdy w jakimkolwiek sensie tego słowa, wówczas *de facto* poddajemy w wątpliwość całą europejską metafizykę. Pismo odgrywa w kulturze europejskiej tak znaczącą rolę właśnie ze względu na to przekonanie o istnieniu prawdy jako zgodności pisma z czymś, co

2 J. Derrida, *This Strange Institution Called Literature*, cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 191.

3 W pierwszym okresie swojej twórczości Derrida używał pojęcia logocentryzmu, potem zamienił je na „fallogocentryzm”. Pojęcie to pierwotnie oznaczało dominację pierwiastka męskiego nad żeńskim.

samym pismem nie jest. Idea utrwalona w formie pisma łatwiej wszak poddaje się sprawdzaniu i krytyce niż myśl przekazywana ustnie. Pismo stanowi warunek *sine qua non* postępu w nauce, to jednak sprawia, że kultura europejska stała się zależna od pisma, pismo zaś przekształciło się w narzędzie władzy. Fakt ten miał i ma nadal istotne implikacje dla naszej kultury. Przede wszystkim stanowi on źródło etnocentryzmu, uznajemy bowiem kultury, w których nie wynaleziono pisma, za upośledzone i niższe względem naszej własnej kultury.

Teza, że pismo jest wcześniejsze niż mowa, oznacza dla Derridy, że znak nie jest prostym zapisem idei, tzn. to nie sama idea leży u jego podłoża. Każdy tekst składa się faktycznie z dwóch tekstów, z których pierwszy jest tym, co bezpośrednio dane i co sprawia, że traktujemy tekst jako odnoszący się do idei, drugi natomiast podyktowany jest szczególną logiką pisma. Logika ta sprawia, że właściwym źródłem znaczenia znaku nie jest ani jego odniesienie do przedmiotów świata rzeczywistego, ani relacja opozycji wobec innych znaków w obrębie systemu językowego, lecz właśnie pismo.

Z kolei opozycję pomiędzy tożsamością a różnicą można wyjaśnić na przykładzie lektury tekstu. Jak zauważa J. Culler, możliwe jest mianowicie właściwe i błędne odczytanie tekstu. W przypadku prawidłowego odczytania treść świadomości zgadza się z tekstem, a więc jest z nim „tożsama” w tym sensie, że stanowi rodzaj umysłowego odzwierciedlenia treściowej zawartości tekstu. W przypadku odczytania błędnego pojawia się natomiast różnica pomiędzy treścią świadomości a treścią tekstu. Zauważmy, że również w tym przypadku mamy do czynienia z jedną z opozycji pojęciowych, które Derrida tak chętnie poddawał krytyce. W obrębie opozycji pomiędzy odczytaniem właściwym a odczytaniem błędnym również jeden z członów traktowany jest jako dominujący, bowiem w klasyczna lektura zakłada, że odczytanie właściwe jest „lepsze”, bardziej „wartościowe” niż odczytanie błędne.

Na jakiej jednak podstawie potrafimy rozstrzygnąć, że jedno odczytanie jest właściwe, a inne błędne? Przecież pomiędzy odczytaniem tego samego tekstu przez różnych ludzi a nawet przez tego samego człowieka w różnych momentach dają się stwierdzić istotne różnice. Według Derridy, nie tylko nie ma żadnego sposobu odróżnienia odczytania błędnego od właściwego i nie tylko nie potrafimy ocenić, na ile dane zrozumienie odbiega od odczytania właściwego, lecz wszystkie możliwe odczytania są odczytaniem błędnymi. Derrida nie kwestionuje możliwości odczytania właściwego, uważa jednak, że odczytanie to jest jedynie szczególnym przypadkiem odczytania błędnego i nie przybliża nas w większym stopniu do „prawdy” niż wszelkie inne błędne odczytania. Co więcej, paradoksalnie Derrida nie zaprzecza wcale możliwości uchwycenia prawdy, przyznaje bowiem, że w każdym błędnym odczytaniu kryje się ślad prawdy. Odrzuca natomiast możliwość lektury rozumianej jako dążenie do odczytania właściwego, do uchwycenia jakiegось jednego, wyróżnionego sensu, który w tekście zawarł jego autor.

Pogląd ten pociąga za sobą pewne implikacje dla instytucji politycznych, jeżeli bowiem odcinamy się od pojęcia prawdy, to tym samym rezygnujemy z posługiwania się pojęciem normy. To z kolei podważa wszelkie próby instytucjonalnego

ustanawiania norm poprzez negowanie wszystkiego, co z punktu widzenia normy miałyby być błędem, odstępstwem czy nieistotną marginalizacją<sup>4</sup>. Polityczne konsekwencje rozważań Derridy wydają się zresztą dość oczywiste, bowiem dualistyczne myślenie o świecie, stosowanie opozycji pojęciowych, w obrębie których jeden człon zawsze dominuje nad drugim, nie ogranicza się bynajmniej jedynie do metafizyki, lecz obejmuje i przenika całą naszą kulturę. Myślenie takie staje się źródłem opresji wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z normą: w życiu społecznym, politycznym, ekonomicznym, estetycznym i psychicznym. Filozofia, którą dąży do zniesienia tradycyjnej metafizyki, dąży równocześnie do przecięcia opresji zrodzonej przez tę metafizykę.

## ZNAK

Derrida podejmuje także polemikę ze strukturalistyczną koncepcją znaku. Przypomnijmy, że koncepcję tę sformułował Ferdinand de Saussure, a jej główna teza głosi, że znaczenie znaku nie wynika z jego odniesienia do żadnych rzeczywistych przedmiotów (nawet w sensie ich odzwierciedlenia w umyśle), lecz powstaje w wyniku opozycji znaku do innego znaku będącego jego przeciwieństwem. I tak pojęcie „prawda” rozumiemy jedynie dzięki temu, że pozostaje ono w opozycji do pojęcia „fałsz”, pojęcie „przeszłość” dzięki temu, że pozostaje w opozycji do pojęcia „przyszłość”, pojęcie „kultura” dzięki temu, że pozostaje w opozycji do pojęcia „natura” itd. Zdaniem Derridy jednakże, każdy znak pozostaje w opozycji zarówno wobec swojego bezpośredniego przeciwieństwa, jak i wobec innych znaków systemu językowego. I tak, znak „zwierzę” pozostaje w opozycji do znaków „roślina”, „skała”, „woda”, „niebo” itd. Znaczenie znaku nie jest zatem tak proste, jak chcieli strukturaliści. Pojedynczy znak wytwarza wokół siebie pewną przestrzeń znaczeniową obejmującą cały szereg innych znaków i sięgającą w zasadzie w nieskończoność. To z kolei oznacza, że język nie jest już systemem podporządkowanym określonej strukturze, w obrębie której znaczenia poszczególnych znaków zostają jasno określone. Język staje się amorficznym tworem złożonym ze znaków, których znaczenia możemy rozumieć w jedynie sposób cząstkowy i ulotny. Nie istnieje język jako obiektywne medium porozumiewania się. Język nie jest narzędziem pozwalającym wyrażać określone treści, stał się natomiast bytem samoistnym, kierującym się własnymi regułami, niezależnymi od nadawcy komunikatu. Tezę tę należy odnieść także do języka nauki: nie istnieje jednolity dyskurs naukowy, a raczej wiele dyskursów, których forma zależy od założeń leżących u ich podstaw i które nieustannie wchodzą ze sobą w rozliczne interakcje, nawzajem się przenikając i modyfikując.

W jaki jednak sposób powstawać mogą znaczenia znaków, skoro język nie jest już systemem odniesień ani do świata rzeczywistego, ani do samego siebie? Rozwiązanie narzuca się tutaj samo przez się: skoro „metafizyka obecności” okazuje się mitem, w dodatku mitem szkodliwym i niebezpiecznym, prowadzącym bowiem do społecznej opresji, oczywiste wydaje się, że należy oprzeć filozofię na fundamencie, który ową metafizykę pozwoli poddać krytyce. Aby rozwiązać ten

4 Por. J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, New York 1982, s. 85 i nast.

problem, Derrida wprowadza pojęcie różni. Innymi słowy, Derrida proponuje zastąpienie europejskiego logocentryzmu czymś, co byłoby jego przeciwieństwem i co jednocześnie stanowiłoby podstawę logiki dekonstrukcji. Funkcją taką pełnić ma kategorię, którą sam Derrida określił francuskim słowem „différance”, a co na język polski przełożone zostało jako „różnia”<sup>5</sup>. Wyraz „différance” jest w języku francuskim neologizmem powstałym poprzez zastąpienie litery „e” w wyrazie „différence” (oznaczającym różnicę) literą „a”. „Différance” i différence” różnią się więc jedynie jedną literą, przy czym, co podkreślał Derrida, obydwa wyrazy wymawia się tak samo. Zastąpienie „e” przez „a” i stworzenie w ten sposób pozornego błędu ortograficznego było zabiegiem celowym, bowiem Derrida pragnął w ten sposób zwrócić uwagę na nieprzystawalność pisma i mowy. Argumentował on, nie istnieje pismo całkowicie fonetyczne, bowiem każdy tekst pisany zawierać musi znaki niefonetyczne umożliwiające odczytanie jego sensu (np. znaki interpunkcyjne, odstępy między wyrazami itp.). Niekiedy niesłyszalna jest nawet różnica pomiędzy dwoma zapisanymi fonemami, czego przykładem w języku francuskim są właśnie wyrazy *différence* i *différance*. Derrida wskazuje, że różnica ta daje się napisać i wypowiedzieć, ale nie daje się ani usłyszeć, ani zrozumieć. Jest ona różnicą, ale nie wprowadza żadnego nowego znaczenia ani nie zmienia niczego w znaczeniu już obecnym w słowie *différence*. „Otóż okazuje się – wyjaśnia Derrida – rzekłbym przez przypadek, że różnica graficzna (*a* w miejsce *e*), owa znamienna różnica zachodząca między dwiema na pozór dźwiękowymi notacjami, różnica między dwiema samogłoskami pozostaje wyłącznie graficzna: daje się zapisać lub odczytać, ale nie daje się uchwycić słuchem”<sup>6</sup>. Ów pozorny błąd ortograficzny możemy więc potraktować jako rodzaj metafory wyrażającej stosunek Derridy do języka. Metafora ta ma dla zrozumienia poglądów Derridy znaczenie absolutnie fundamentalne: określenie „différance” wskazuje mianowicie na wykraczanie „różni” zarówno poza porządek tego, co zmysłowe (pisma), jak i tego, co inteligibilne. „Ale jeśli z tego punktu widzenia różnica między *e* i zaznaczona w *différ*()nce wymyka się wzrokowi i słuchowi, to fakt ten poddaje być może szczęśliwie myśl, że w tym miejscu należy się odwołać do pewnego porządku nie należącego już do zmysłowości”<sup>7</sup>. Ów niedający się ani dostrzec, ani pomyśleć porządek jest bardziej pierwotny niż różnica pomiędzy zmysłowością i intelektem, jest płaszczyzną, na której różnica ta dopiero się konstytuuje. Porządek ten nie jest tożsamy z różnią, lecz, mówiąc słowami Derridy, „wyłania się w trakcie różni”.

## RÓŻNIA

Czym zatem w gruncie rzeczy jest różnia? Przyznać należy, że pojęcie to należy do najbardziej niejasnych lub wręcz tajemniczych pojęć w całej filozofii Derridy. Sam Derrida mówił zresztą wprost, że „różnia” nie jest pojęciem i nie może być

- 5 Autorką polskiego odpowiednika différence jest Joanna Skoczylas, tłumaczka eseju Derridy *Différance*. Por. J. Derrida, *Różnia*, tłum. J. Skoczylas, w: *Drugi współczesnej filozofii*, pod re. M. Siemka, Warszawa 1978, s. 374 i nast. Bogdan Banasiak, autor tłumaczenia *O gramatologii*, przełożył ten termin jako „różnicowość”. Por. J. Derrida, *O gramatologii*, Warszawa 1999. Pojawiały się także inne propozycje, jednak termin „różnia” obecnie najbardziej się upowszechnił.
- 6 J. Derrida, *Różnia (différance)*, tłum. J. Skoczylas w: *Drugi współczesnej filozofii*, pod re. M. Siemka, Warszawa 1978, s. 375.
- 7 Tamże, s. 377.



zdefiniowana, nie podejmował zatem prób przedstawienia jej dokładnej charakterystyki. Różnia może być określona jedynie w sposób negatywny, podobnie jak teologia określa przymioty Boga. Kategoria ta nie odnosi się jednak do żadnej rzeczywistości transcendentnej, lecz jedynie do znaku (każdego znaku, także znaków pozajęzykowych) i jego znaczenia. „W ramach powieściowości – pisał – zgodnie zresztą z klasycznymi wymogami, mona by powiedzieć, że *différance* oznacza przyczynowo konstytutywną, wytwórczy i źródłowy, proces rozszczepiania i podziału, którego wytworami lub ukonstytuowanymi skutkami byłiby różni lub różnice, *différentes* lub *différences*”<sup>8</sup>. Derrida wskazywał ponadto, że znak w pewnym sensie przywołuje przedmiot przez siebie oznaczany, tzn. zostaje użyty podczas nieobecności tego przedmiotu i w jego zastępstwie. Przedmiot ten nie zostaje jednak bezpośrednio przywołany, a więc to nie „przywołanie” przedmiotu przez znak umożliwia rozumienie znaczenia znaku. Pomiedzy znakiem a przedmiotem istnieje więc pewien dystans, pewien rodzaj przesunięcia, do którego odnosi się jedno ze znaczeń wyrazu „*différance*” (w języku francuskim czasownik *différer* znaczy zarówno „różnić się”, „nie być identycznym z”, jak i „odwlekać”, „odkładać w czasie”). Z drugiej strony za de Saussurem Derrida pojmował znaczenie znaku jako wypadkową jego różnicujących odniesień do innych znaków w obrębie systemu, jeżeli jednak pragniemy pojmować znaczenie wyłącznie jako efekt opozycji wobec innych znaczeń, to powstaje pytanie o pierwotną przyczynę czy też pierwotny warunek wszelkich różnic umożliwiających znaczenie znaku. Różnia pełni więc w jego filozofii funkcję takiego właśnie pierwotnego warunku. Jest pewną bezpostaciową przestrzenią, w której rodzą się wszelkie różnice i która sama nie jest różnicą, bo nie może być odniesiona do niczego, co nie jest nią samą. Różnia warunkuje wszelkie rozróżnienie, a ponieważ nie potrafilibyśmy myśleć, gdybyśmy nie dysponowali systemem zróżnicowanych znaczeń, poprzedza także wszelkie myślenie. Derrida konkluduje więc: „Nie istnieje istota różni, albowiem (jest) ona czymś, czego nie tylko nie da się ująć jako takie w nazwie albo w swym pojawieniu, lecz czymś, co zagraża powadze samego jako takiego w ogóle, powadze obecności rzeczy samej w sobie w jej istocie. Z tego, że nie ma istoty właściwej różni, wynika, że nie ma ani bycia, ani prawdy gry prowadzonej przez pismo o tyle, o ile do gry włącza się różnię”<sup>9</sup>.

Pojęcia nie mają określonych znaczeń, przez co przestają pełnić funkcję narzędzi umożliwiających nam orientację w świecie. Ich znaczenia „rozsiewają” się (*dissemination*), a przyczyną tego stanu rzeczy jest właśnie różnia. Pojęcia niejako wyłaniają się z różni, zmierzając w stronę własnej tożsamości (a więc ustalonego i zrozumiałego znaczenia), nigdy jednak stanu pełnej tożsamości nie osiągając. Różnia sprawia, że dane pojęcie pojawia się jako wyróżnione, czyli właśnie jako pojęcie, opóźnia jednak moment, w którym pojęcie nabrałoby ostatecznego znaczenia. W rezultacie dotarcie do ostatecznego znaczenia znaku, odkrycie tego, co czego znak się odnosi, do leżącej pod nim idei okazuje się niemożliwe. Nie potrafimy myśleć o świecie bezpośrednio nawet nie tylko w tym sensie, byśmy byli w stanie dotrzeć myślą bezpośrednio do przedmiotu, lecz nawet idee pozostają dla nas dostępne jedynie za pośrednictwem znaków.

8 Tamże, s. 374.

9 Tamże, s. 400.

Ustalenia te Derrida stosuje następnie do lektury klasycznych tekstów filozoficznych. Dekonstruując owe tekstu, dochodzi do wniosku, że wszystkie one prowadzą do wniosków sprzecznych z tym, co starają się udowodnić. Przykładem jest jego dekonstrukcja fenomenologii Husserla. Dekonstruując teksty Husserla, wskazuje on na istnienie pewnej płaszczyzny pierwotnej wobec myślenia logicznego, czyli właśnie różni, która tworzy podstawę całej husserlowskiej fenomenologii i umożliwia jej autorowi dokonanie całego szeregu pojęciowych rozróżnień. To z kolei umożliwi mu sformułowanie wobec twórcy fenomenologii poważnych zarzutów. Derrida zarzucił Husserlowi m.in. brak refleksji nad językiem jako pewnym historycznym dziedzictwem, przede wszystkim zaś podważył zasadność husserlowskich rozróżnień pojęciowych. Fenomenologia, jego zdaniem, jest „wstrząsana jeżeli nie wręcz kwestionowana od wewnątrz”. Końcowa konkluzja jest również pesymistyczna: fenomenologia wyrasta wprost z „metafizyki obecności” i jako taka jest obarczona wszystkimi słabościami, które z założenia miała przewycięzać<sup>10</sup>.

---

10 R. Tyranowski, *Fenomenologiczne tropy dekonstrukcji Jacques'a Derridy*, „Preteksty” 2001 nr 4, s. 77 i nast.