

ALEKSANDER KOPKA
(UNIwersytet Jagielloński)

O LOGOCENTRYZMIE, CZYLI WSTĘP DO ZROZUMIENIA FILOZOFII JACQUES'A DERRIDY

To, że historia idealizacji, czyli «historia ducha» lub historia jako taka, jest nieodłączna od historii phone, przywraca tej ostatniej całą moc zagadki.

Jacques Derrida, *Głos i fenomen*

Jacques Derrida jest częstokroć postrzegany jako filozoficzny heretyk. To określenie można uznać za trafne, zważywszy na szeroko opisywaną i stosowaną przez niego w praktyce strategię dekonstrukcyjną. Zgodnie z rzeczoną strategią Derrida demaskuje wątpliwość metafizycznych fundamentów, która to objawia się w sercu kanonicznych dzieł filozofii Zachodu. Skoro na fundamentach tych stawiane były na przestrzeni wieków kolejne systemy filozoficzne, to ukazanie niekoherencji i słabości ich podstawy jest równoznaczne z wydobyciem na światło dzienne kryzysu dziejącego się w samym źródle metafizycznej myśli. Z tej perspektywy Derrida nie jest myślicielem, który dąży do restytucji metafizyki w jakiejś konkretnej, a zapomnianej formie (jak chociażby czynił to Martin Heidegger), poddając krytyce jej obecny charakter, lecz podważa totalitarne aspiracje jakiegokolwiek metafizycznego projektu.

Te totalitarne aspiracje metafizyki stały się przedmiotem dociekań Derridy już w początkowym okresie jego akademickiej kariery i temu też w głównej mierze poświęcił on swe pierwsze dzieła takie jak *Głos i fenomen* (1967) czy *O gramatologii* (1967). Załączek uwypuklonych w nich też został już zresztą zawarty przez francuskiego myśliciela dużo wcześniej (1962) – we wstępie do francuskiego tłumaczenia *O pochodzeniu geometrii* Edmunda Husserla.

Derrida prezentuje w tych tekstach diagnozę metafizyki. Diagnozę, która opisuje jej właściwy charakter, określany przez autora *O gramatologii* mianem „logocentrycznego”. Ów logocentryzm ma stanowić najpotężniejszą siłę, jaką zrodziła myśl Zachodu, dążącą do podporządkowania wszelkiego namysłu *logosowi*, jako źródłowej prawdzie i wszechczasowej obecności. To podporządkowanie przejawia się w wywyższeniu mowy względem pisma, które to w historii metafizycznego dyskursu jest poddane ekskluzji, a niepokoje i efekty jakie pismo wyzwała są tłumione i marginalizowane. Derrida stwierdza, że wraz z kwestią języka, która mimowolnie staje się horyzontem problemowym całej epoki logocentrycznej, w ciele metafizyki narastał kryzys, który osiągnął swą kulminację i szuka swego rozwiązania. Pismo, będąc zarzewiem tego kryzysu, coraz wyraźniej wymyka się z roli pomocniczej wobec języka, roli zewnętrznej powłoki czy nietrwałego duplikatu¹:

Pismo winno ulegać zatarciu w obliczu pełni żywego słowa, doskonale przedstawionego w przezroczystości zapisu, bezpośrednio obecnego dla podmiotu, który mówi, i dla tego, który odbiera sens, treść i wartość².

Derrida mówi o konieczności takiego ruchu, który uprzywilejowuje substancję foniczną tak, aby system słyszenia własnej mowy wziął we władanie całą historię, kreując tym samym ideę początku świata; który opierałby się na różnicy między wnętrzem a zewnątrzem, między transcendentalnością a empiryzmem, między mową a pismem. Ta przemoc skupiona przy substancji fonicznej – *phone* – wpisuje się w szerszą ekonomię i jest nieunikniona w naszych dziejach:

Ze zmiennym i w istocie niepewnym powodzeniem ruch ten zmierzał na pozór – niczym ku swemu *telos* – ku ograniczeniu pisma do funkcji wtórnej i instrumentalnej: do postaci przekładu pełnej i w pełni *obecnej* mowy (obecnej dla siebie, dla swego znaczonego, dla innego – co warunkuje sam wątek obecności w ogóle), do techniki na usługach języka, do roli *porte-parole*, tłumacza pierwotnej mowy, chronionej przed tłumaczeniem³.

Derrida stwierdza tym samym, że logocentryzm dąży do utrzymania w zapomnieniu pisma, do jego wygnania. Pytanie o pismo poprzedzone byłoby zawsze pytaniem o sens, o początek lub cel, o pierwszą instancję, na której mocy możemy rozstrzygać o wartości pisma. Dla logocentryzmu właśnie *arche* i *telos* stanowią punkty odniesienia, wokół których organizowany jest jego system.

¹ J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 25–26.

² Idem, *Pozycje*, tłum. A. Dziadek, Katowice 2007, s. 26.

³ Idem, *O gramatologii*, op. cit., s. 27.

Skoro kwestia języka stała się, jak już wyżej nadmieniliśmy, horyzontem problemowym całej epoki logocentryzmu, to chcący ją poruszyć dyskurs nie może ominąć problematyki znaków, z których każdy język jest złożony. Rzec można więcej – problemy znaku i pisma, których metafizyka nie była w stanie w pełni zaanektować, są kluczowe dla całego namysłu dekonstrukcyjnego. Derrida uważa, że kwestia znaku najdobitniej ukazuje charakter i zamierzenia logocentryzmu. Aby omówić to dokładniej, przyjąć musimy pewną roboczą definicję znaku. Znak byłby zatem czymś, co występuje w miejsce nieobecnej rzeczy, by na nią wskazywać z odległości. Rzec rozumiemy tu przez desygnat. Aby znak mógł na niego wskazywać, musi wcześniej odnosić się do pojęcia, idei lub znaczenia tej rzeczy. W innym przypadku na każdą rzecz przypadłaby jeden znak – wtedy nigdy jednak nie mielibyśmy do czynienia z językiem⁴:

Znak nigdy nie jest zdarzeniem, jeśli zdarzenie oznacza niezastąpioną i nieodwracalną niepowtarzalność empiryczną. Znak, który zaistniałby tylko „raz”, nie byłby znakiem. Znak czysto idiomatyczny nie byłby znakiem. 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 być powtarzane jako takie mimo wszelkich zniekształceń, jakie to, co zwie się zdarzeniem empirycznym, każe mu z koniecznością znosić, i poprzez te zniekształcenia⁵.

Korzystając z terminologii wprowadzonej przez Ferdinanda de Saussure’a możemy stwierdzić, że znak składa się ze znaczącego (*signifiant*) i znaczonego (*signifié*). Są one nierozdzielne – ich jedność czyni znak znakiem. Nie bez powodu de Saussure mówi o nich, że to dwie strony tej samej monety. Zachowanie w obrębie pojęcia znaku radykalnego rozróżnienia między *signifiant* i *signifié*, a także równości *signifié* i znaczenia, pozwala myśleć o pojęciu *signifié* w jego prostej obecności dla myśli i o jego niezależności od języka, czyli od systemu *signifiants*⁶. Tym samym ustalić można obecność czegoś, co Derrida nazywa znaczonego transcendentalem (*signifié transcendental*) – tym, co stanowić ma dla metafizyki fundament, źródłowym znaczonego, do którego odnoszą się wszelkie metafizyczne pojęcia, których prawdziwości i zrozumiałości jest on gwarantem.

⁴ G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, tłum. V. Szydłowska-Hmissi, Warszawa 2009, s. 25.

⁵ J. Derrida, *Głos i fenomen*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 84.

⁶ Idem, *Pozycje*, op. cit., s. 21.

Które nie odsyłałoby samo z siebie, ze swej istoty do żadnego *signifiant*, wykraczałoby poza łańcuch *signifiants* i w pewnej chwili samo przestałoby funkcjonować jako *signifiant*⁷.

W oparciu o pojęcie transcendentального znaczonego realizowana jest taktyka pogłębiania różnicy między znaczoną a znaczącą w ogóle, aż do absolutnej nieredukowalności, tak aby *logos* – jako presemiotyczna instytucja regulująca prawdziwość każdego sensu – mógł być ze sobą w pełni tożsamy. Stanowi on zatem swego rodzaju centrum logocentrycznej struktury języka. Takie centrum daje niezachwiany grunt, który utwierdza system w pewności i uodparnia go na skutki gry *signifiants*:

Opierając się na tym, co nazywamy centrum, a co mogąc być zarówno na zewnątrz jak i wewnątrz, otrzymuje bez różnicy imiona początku lub końca, *arche* lub *telos*, zawsze *ujmuje* się powtórzenia, podstawienia, przekształcenia, permutacje w pewną historię sensu – czyli historię w ogóle – której początek zawsze można wskrzesić, albo koniecznie antycypować w postaci obecności⁸.

Zatem wszelkie działania archeologiczne czy eschatologiczne dążą do tego, aby osadzić myśl na gruncie tego *signifié transcendental*. Tym samym historia sensu przedstawia pewien łańcuch oznaczeń owego źródłowego znaczonego:

Historia metafizyki, jak i historia Zachodu, byłaby historią tych metafor i metonimii. Jej formą macierzystą [...] byłoby określenie bytu jako obecności, we wszystkich znaczeniach tego słowa. Można by wykazać, że wszelkie określenia fundamentu, zasady lub centrum zawsze oznaczały inwariant jakiejś obecności (*eidōs*, *arche*, *telos*, *energeia*, *ousia* [istota, egzystencja, substancja, podmiot], *aletheia*, transcendentalność, sumienie Bóg, człowiek itd.)⁹.

Bez źródłowego znaczonego różnica między znaczącą a znaczoną byłaby więc nie do utrzymania, a wszelkie znaczone byłoby zagrożone wygnaniem w świat zmysłów. Jedyne ratunkiem jest zatem czysto inteligibilna źródłowość, z którą bezpośredni związek ma każde znaczone¹⁰. Warstwa znacząca jest wobec tego wtórna, nie ma wpływu na charakter znaczonego, z którym się łączy. To oznacza, że w procesie przenoszenia sensu – takim jak choćby przekład filozoficznego dzieła – znaczące nie wpływa na charakter

⁷ Ibidem, s. 21.

⁸ Idem, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński. Warszawa 2004, s. 484.

⁹ Ibidem, s. 485.

¹⁰ Idem, *O gramatologii*, op. cit., s. 34.

znaczonego, nie zakłóca bezpośredniego dostępu do sensu. Powinno mieć zatem charakter neutralny i zaledwie instrumentalny. Ta metafizyczna taktyka utrzymania inteligibilnej czystości znaczonego objawia się w dyskursie na wiele sposobów. Głównymi cechami tegoż metafizycznego dyskursu są: uprzywilejowanie słowa „być”, a dokładniej rzecz biorąc, odmiany tego słowa w trzeciej osobie liczby pojedynczej, jako podstawowego składnika każdego języka, dwuelementowa budowa znaku i hierarchiczna struktura myślenia jawiąca się jako łańcuch binarnych opozycji pojęciowych, w których jedno pojęcie jest w silniejszej wobec drugiego pozycji:

[...] w klasycznej opozycji filozoficznej nie mamy do czynienia z pokojowym współistnieniem jakiegoś *vis-à-vis*, ale z mającą charakter przemocy hierarchią. Jeden z terminów kieruje drugim (aksjologicznie, logicznie itd.), zajmuje wyższe miejsce¹¹.

Takie binarne opozycje to na przykład obecność i nieobecność, inteligibilne i empiryczne, forma i materia, znaczone i znaczące. Jako że opozycje te funkcjonują w relacji przestrzennej, czyli uprzywilejowane pojęcie okupuje wewnątrz, natomiast pojęcie zdominowane jest do niego w stosunku zewnętrzności, to wzorem wszystkich przeciwieństw jest opozycja wnętrza i zewnątrz¹².

Wróćmy tymczasem do tej logocentrycznej przemocy, wewnątrz której umiejscowione jest to, co potwierdza żywą obecność, a której poddana zostaje para mowy i pisma. Wspomnieliśmy już, że metafizyka zawiera w sobie konieczność uprzywilejowania substancji dźwiękowej.

Phone jest wobec tego substancją znaczącą, która jest dana świadomości jako najsilniej złączona z myślą pojęcia *signifié*. Z tego punktu widzenia głos jest samą świadomością. Kiedy mówię, to nie tylko mam świadomość bycia obecnym w tym, co myślę, ale też utrzymywania *signifiant* jak najbliższej mej myśli; mam też świadomość „pojęcia”, *signifiant*, które nie ginie w świecie, które słyszę, gdy tylko je wypowiem, które wydaje się zależeć od mojej czystej i wolnej samoistości, i nie wymaga użycia żadnego instrumentu, żadnego akcesorium, żadnej siły pobranej ze świata¹³.

Phone jest zatem całkowicie przezroczyste i odsyła bezpośrednio do znaczenia, zacierając samo siebie tak, że jawi się nam ono jako znaczące nie-zewnętrzne, a więc nieprzypadkowe. Uwypuklony zostaje pierwotny związek *logosu* z *phone*

¹¹ Idem, *Pozycje*, op. cit., s. 41.

¹² P. Łaciak, *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*, Kraków 2001, s. 13.

¹³ J. Derrida, *Pozycje*, op. cit., s. 23.

w oparciu o doświadczenie słyszenia własnej mowy. Z mowy żywej wymazana zostaje zewnętrzna przestrzenność. Głos nie ucieka w zewnętrzność przestrzeni, wręcz przeciwnie – poprzez samopobudzenie głosem owa zewnętrzność zostaje całkowicie zredukowana¹⁴. Wnętrze jest w stanie zwrócić się do siebie bez jakiegokolwiek zapośredniczenia. Dzięki temu logocentryzm, który wobec tego jest także fonocentryzmem, tworzy wrażenie, jakoby to mowa była najbliższej jak to tylko możliwe znaczonego, czy jest to czysto inteligibilny sens czy po prostu jakaś rzecz.

Głos *daje się słyszeć* – zapewne to właśnie nazywamy sumieniem – najbliższej siebie, daje się słyszeć jako absolutne zatarcie znaczącego: czyste samopobudzenie, które z konieczności występuje w postaci czasu i które nie czerpie spoza siebie – ze świata czy „rzeczywistości” – żadnego przygodnego znaczącego, żadnej substancji wyrażania obcej jego samoistności. To jedyne doświadczenie znaczonego, które wytwarza się samoistnie, z wnętrza siebie, a jednak – jako pojęcie znaczone – w żywiole idealności czy uniwersalności. To doświadczenie zatarcia znaczącego w głosie nie jest jakimś złudzeniem, ponieważ jest warunkiem samej idei prawdy [...]. W murach tego doświadczenia słowo przeżywane jest jako elementarna i nierozkładalna jedność znaczonego i głosu, pojęcia i przezroczystej substancji wyrażania¹⁵.

Już według Arystotelesa dźwięki wydawane przez głos są symbolami stanów duszy, a pismo to symbole symboli pod postacią dźwięków. Głos pozostaje w bezpośredniej bliskości z duszą. Jest on wytwórcą pierwszych znaczonych, które uzyskują specjalny status. Dusza bowiem odzwierciedla rzeczy na zasadzie naturalnego podobieństwa, czyli wrażenia w niej doznawane są swego rodzaju naturalnymi oznaczeniami. Między duszą i *logosem* ma zaś miejsce umowna symbolizacja, która bezpośrednio odnosiłaby się do naturalnego oznaczenia i mając charakter uniwersalny, stanowiłaby język czysto foniczny. Implikuje to nierozdzielność języka i duszy, języka i myśli o sensie czy nawet rzeczy samej¹⁶. Pismo zatem byłoby znaczącym znaczącego, symbolem symbolu dźwiękowego. Byłoby techniką na usługach języka:

Byłoby zawsze techniczne i przedstawiające. Nie miałoby żadnego konstytutywnego sensu. Ta pochodność jest właściwym źródłem pojęcia „znaczącego”¹⁷.

¹⁴ Idem, *O gramatologii*, op. cit., s. 234.

¹⁵ Ibidem, s. 42.

¹⁶ Ibidem, s. 31.

¹⁷ Ibidem, s. 32.

Pismo poprzez swój niefonetyczny charakter jest zagrożeniem tego, co nazwalibyśmy już żywą obecnością w oddechu, w akcji mowy i słyszeniu własnego głosu. Czyste pismo jest więc nośnikiem śmierci, w którym zaciera się sens i oddech. Jego rola, z przyczyn taktycznych, musi być marginalizowana. Stosunek pisma do języka nie jest stosunkiem nierozrywalnym. Język, którego nośnikiem jest tradycja ustna, może funkcjonować bez pisma. Taką rolę pismu przypisują Platon i Arystoteles. Ono samo wobec przymierza dźwięku i myśli zaledwie odwzorowuje sens, nie biorąc jednocześnie udziału w tworzeniu jednostek znaczeniowych. Skoro zatem pismo jest jedynie wtórnym sposobem uobecnieniem znaczenia – nie dość, że nie jest w stanie pokonać różnicy między znaczącym a znaczącym, to jest zaledwie obrazem tego, co przedstawia mowa żywa, jest na tej zasadzie efektem podwójnego zapośredniczenia – to można je usunąć z wnętrza metafizycznego systemu, z wnętrza języka. Nie będzie to związane z żadną szkodą dla prawdy:

Toteż wewnątrz tej epoki czytanie i pisanie, wytwarzanie i interpretacja znaków, tekst w ogóle, tekst jako tkanka znaków, dają się sprowadzić do postaci wtórnej. Poprzedza je prawda albo sens ukonstytuowane przez żywioł *logosu* i w tym żywiole. Nawet wówczas, gdy rzecz, „desygnat” nie pozostaje w bezpośrednim związku z *logosem* Boga stworzyciela, w którym zaczęła być sensem mówionym-myślanym, znaczone posiada bezpośredni związek z *logosem* w ogóle (skończonym czy nieskończonym), pośredni zaś ze znaczącym, czyli z zewnętrżnością pisma¹⁸.

W tym samym tonie wypowiada się Jean Jacques Rousseau, który dostrzega w mowie naturalny wyraz myśli, pismo natomiast jest jej obrazem, w którym obecność myśli w mowie staje się czymś pochodnym, co jednocześnie wypacza jej charakter. Pismo bowiem uzurpuje sobie prawo do podawania się za żywą obecność. Chce ją zastąpić znakiem, co oznacza, że mamy tak naprawdę do czynienia z zaprzeczeniem obecności, z nie-obecnością, z czymś sztucznym. W związku z tym sam fakt pojawienia się pisma nie był nigdy koniecznością, a co za tym idzie, jego nadejście było przypadkowe, było całkowicie zewnętrzne czy irracjonalne. Dzięki temu można ekskludować je zgodnie z metafizyczną zasadą hierarchii binarnych opozycji. To, co ma miejsce wewnątrz, a zatem żywa obecność, nie różnicuje się, wytwarzając tym samym swą nie-obecność, a zatem i swą śmierć. Owo zło przedstawienia, jakim jest pismo, nie zagrażałoby już tożsamości *logosu* jako żywej obecności. Metafizyka więc pozostaje, zdaniem Derridy, w naiwnym mniemaniu, że obecność poprzedza przedstawienie, a ono tylko próbuje ją restytuować. Ta restytucja żywej obecności stanowiłaby zatem dotychczas cel wszelkiej filozoficznej pracy.

¹⁸ Ibidem, s. 35.

Paradoksalnym jawi się fakt, że ta sama metafizyka, która dokonuje sądu nad pismem, jest wpisana w jego ruch, wydana na jego pastwę, a jej próby wspomnianej restytucji słowa żywego prowadzą ją na skraj aporii. Wedle Derridy słyszenie własnej mowy, która ma potwierdzać obecność *logosu* dla siebie, dostęp do sensu bez zapośredniczenia z zewnątrz, jest tyleż w swej absolutności niemożliwe, co jako pozór konieczne i wpisane w szerszą strukturę pisma. Sama mowa bowiem rozpoznana zostaje, tak jak i znaczące graficzne, jako rodzaj pisma, którego specyficzny przypadek stanowi. Z tej pozycji ochrona przez *logos* (podmiot, znaczone transcendentalne) tego, co własne, nie jest już możliwa – nie była zresztą nigdy możliwa. Logocentryzm był manipulacją. Ponieważ znaczone jest wpisane w strukturę śladu, traci swój domniemany niezależny charakter i dzieli się w procesie nieskończonej referencji, stając się tym samym częścią odnoszących się do siebie i konstytuujących nawzajem swój sens znaczących. Niemożliwy jest wobec tego powrót do transcendentalnego źródła nawet poprzez mowę (na drodze słyszenia własnego głosu), gdyż ta jest wydana strukturze śladu. To, co dotychczas zdawało się fundamentem, okazuje się fałszywym dnem, które pod sobą skrywa otchłań referencji i różnicujących znak powtórzeń – bez względu na to, czy mówimy tu o znaczącym fonicznym, czy graficznym – jednym słowem bezdenność śladu.

Pismo zatem nie pozwala na żadną reaktywację obecności dla siebie, rozwarstwia tę obecność, sprawiając, że podmiot pisma jest już zawsze w stosunku do siebie spóźniony, gdyż odnosi się nie bezpośrednio do siebie, a do śladu. Ten jest zaś przeszłością, która nigdy nie była urzeczywistniona w tym, co obecne. Ślad wymyka się kategoriom ontologicznym i fenomenologicznym¹⁹.

To właśnie Husserlowskiej fenomenologii Derrida we wczesnych dziełach poświęca najwięcej uwagi, traktując ją jako apogeum fonocentrycznego namysłu i niezwykle silny bastion obrony przed uprzestrzennieniem mowy – to znaczy wykazuje jej absolutną bliskość z podmiotem. Dzięki tej bliskości znaczące było ożywiane przez obecność i intencję. Podmiot zresztą sam potwierdzałby swą obecność dla siebie poprzez fakt, że może siebie słyszeć. To samopobudzenie ma zasadniczo źródłowy charakter. W założeniu owo samopobudzenie umożliwiać ma uniwersalność idealności znaczonego, które aby być w pełni dostępne i zrozumiałe, musi być powtarzalne jako to samo. Jednocześnie pobudzający podmiot głos, bez pośrednictwa świata, jest tym, co

¹⁹ Dekonstrukcję fenomenologii możemy śledzić w dziele Derridy *Głos i fenomen*, w którym poddaje on krytyce Husserlowską koncepcję „ja transcendentalnego”, zauważając charakter czasowo-przestrzenny pozornie linearnej czasowości podmiotu. Temat ten domaga się zdecydowanie szerszego rozwinięcia, które jednak przekroczyłoby ramy niniejszego artykułu, dlatego jedynie sygnalizując jego istotność i nakreślając problem, odsyłam w szczególności do wymienionej powyżej książki Derridy.

umożliwia istnienie subiektywności. Głos konstytuuje świadomość; jest świadomością. Jednak zdaniem Derridy słyszenie własnej mowy nie jest wewnętrzną podmiotu zamkniętego w sobie i zorientowanego tylko na siebie, ale wydaniem siebie na działanie pisma. Uprzeźrzenie relacji między głosem a jego podmiotem, wyjście czasu poza siebie w zewnętrzność przestrzeni, rozrywa linearność mowy pełnej i nie pozwala na reaktywację obecności podmiotu dla siebie. Owa czysta różnica – rozdzielająca obecność samopobudzającą się głosem od śmiertelności zewnątrz pisma – którą fenomenologia chciała ogłosić i utrzymać, ulega kontaminacji. Pozwala na wdarcie się tego podziału w samo serce żywej obecności:

Żywa obecność tryska na gruncie swej nietożsamości ze sobą oraz możliwości rencyjonalnego 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. Ślad nie jest atrybutem, o którym można by powiedzieć, że siebie [*soi*] żywej obecności takie „jest pierwotne”. Należy przemyśleć bycie-pierwotne, wychodząc od śladu, a nie na odwrót²⁰.

Dopiero zrozumienie tej quasi-ontologicznej („quasi-” dlatego, gdyż na mocy tego, co już ukazaliśmy, ontologia jako wiążąca nauka o przyczynie i zasadzie bytu, o tym, co źródłowe i pierwotne, zostaje podważona; paradoksalna struktura śladu nie pozwala na naukową apodyktyczność ontologii) wykładni ukazuje, jak problem heterogeniczności znaczonego na przestrzeni lat pojawiał się w filozoficznym namyśle nad zasadą zasad; dopiero owo zrozumienie daje nam możliwość skutecznieszego pojęcia tego, czym mogłaby być dekonstrukcja²¹, oraz zgłębienia kwestii gościnności czy nieustannej żaloby, które to stają się głównymi osiami myśli późnego Derridy. Nakreślenie diagnozy logocentrycznej, o której była tu mowa, jest istotnym etapem (niekoniecznie

²⁰ J. Derrida, *Głos i fenomen*, op. cit., s. 143.

²¹ Dwie kwestie należy uwypuklić przy okazji tego, jak zostało sformułowane powyższe zdanie. Z jednej strony ujęcie w ramy koherentnego pojęcia samej dekonstrukcji, zważywszy na jej charakter, jest niemożliwe. Dekonstrukcja wymyka się bowiem pełnej konceptualizacji i zawłaszczeniu przez jakikolwiek dyskurs. Co prawda każde pojęcie wykazuje pewną słabość i nie jest w stanie funkcjonować autonomicznie, zawsze zwracać ten sam sens niezależnie od kontekstu, w który zostaje ujęte – jednak w przypadku takich terminów jak *dekonstrukcja* opór wobec nadania mu stałego, ograniczonego sensu jest wyjątkowo silny. Z drugiej strony sformułowanie „czym jest dekonstrukcja” zastąpione zostało zdaniem w trybie przypuszczającym, aby załagodzić silne nacechowanie ontologiczne słowa „być” w trzeciej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego w trybie oznajmującym, którego to słowa pozycja, o czym była już mowa, jest wybitnie uprzywilejowana w języku, w szczególności w języku metafizycznym.

pierwszym, niekoniecznie nieuniknionym, gdyż na mocy dekonstrukcyjnej „logiki” nie mamy prawa tak wyrokować z absolutną stanowczością) w rozpoznaniu racji – przedstawionych przez Jacques’a Derridę na przestrzeni całego jego filozoficznego życia – u ich „fundamentów”.

ON LOGOCENTRISM. AN INTRODUCTION TO UNDERSTANDING OF JACQUES DERRIDA’S PHILOSOPHY

In his early works Jacques Derrida propounds a diagnosis of the metaphysical thought of the West. What he calls the era of logocentrism is governed by the question of speech and its relation to writing. The identification of this very division between *graphie* and *phone* is crucial to the understanding of the strategy of Western philosophy, whose aim was to rule out writing as threatening to the living presence and homogeneity of *logos*. By the same token, speech is regarded as a privileged carrier of meaning. This recognition of Derrida proves useful to grasp the idea of deconstruction. In my article I would like to follow Derrida’s discourse on the origin of the strong position of speech in the history of metaphysics and confront this metaphysical point of view with a quasi-ontological movement of that which Derrida himself calls a trace.

BIBLIOGRAFIA

PODMIOTOWA – JACQUES DERRIDA

1. *Głos i fenomen*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1997.
2. *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1999.
3. *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004.
4. *Pozycje*, tłum. A. Dziadek, Katowice 2007.

PRZEDMIOTOWA

1. Bennington G., Derrida J., *Jacques Derrida*, tłum. V. Szydłowska-Hmissi, Warszawa 2009.
2. Łaciak P., *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*, Kraków 2001.