



ALEKSANDRA PAWLISZYN
UNIwersytet Gdański

MARCHOŁT¹ O FILOZOFICZNEJ MARCHII². KOMENTARZ DO *MARGINESÓW FILOZOFII* J. DERRIDY³

*„W pewnym sensie, gdybyśmy całkowicie wyjaśnili architekturę ludzkiego ciała, jego szkielet ontologiczny, i to, jak ono siebie widzi i jak siebie słyszy, zobaczylibyśmy, że struktura jego niemego świata jest taka, iż dane w niej są już wszystkie możliwości języka. Już nasze istnienie jako widzących, to znaczy, (...) jako bytów, które zwracają świat ku niemu samemu (...), i które widzą się nawzajem, które widzą oczami innych i są widziane przez innych swoimi własnymi oczami, a zwłaszcza nasze istnienie jako bytów dźwiękowych dla innych i dla siebie samych, zawiera wszystko, czego trzeba, by między jednym a drugim bytem mogła powstać mowa o świecie. I, w pewnym sensie, zrozumieć jakieś zdanie to nic innego, jak przyjąć je w pełni do swojego dźwiękowego bytu, albo, jak się trafnie mówi, usłyszeć je [l'entendre]; **sens nie leży na nim jak masło na bułce**, jak jakaś druga warstwa 'rzeczywistości psychicznej' rozciągająca się na dźwięku: **jest całością tego, co zostało powiedziane**, całą wszystkich różniczek słownego łańcucha. **I na odwrót, cały pejzaż jest zalany słowami niczym przez inwazję, jest już w naszych oczach tylko pewną odmianą mowy, i mówić w jego 'stylu' to w naszych oczach posługiwac się metaforą.** (...) I trzeba zrozumieć, że między tymi perspektywami nie ma dialektycznego odwrócenia, **nie musimy ich godzić w żadnej syntezie**: są one dwoma aspektami odwracalności, która jest ostateczną prawdą.”*

[Maurice Merleau-Ponty — 1996, 157–158 (wyróżnienia — A. P.)]

Wprowadzenie

Ogólnie mówiąc, fenomenologia ujawnia, iż dokonywana przez myśliciela transcendentalna refleksja wymaga pewnego przygotowania, po-

¹ Jak podaje [Kopaliński]: „**Marchołt** bohater apokryficznej powieści o królu Salomonie, mającej w V–XII w. charakter poważnego dialogu, później utworu humorystycznego o sprytnym i rubasznym prostaku płatającym figle mędrcom na tronie”.

² Tamże czytamy: „**marchia** w państwie Franków i w Niemczech śrdw. — zorganizowany wojskowo okręg pograniczny, margrafa; margrabstwo.”

³ Niniejszy tekst jest poświęcony odniesieniu się do przemyśleń J. Derridy zawartych w: [Derrida 2002].

legającego na odcięciu się od naporu wiecznej zmiany wszechrzeczy, na zawieszeniu tego, co wciąż umyka, by z dystansu móc wychwycić sens świata. Z drugiej strony wszakże, w opinii autora pracy *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentna* [Husserl, 1999, 15 i in.], ten, kto dokonuje takiej refleksji, jest odpowiedzialny za to, co mówi (pisze), o tym, co mu się samo z siebie ukazuje...

Francuska wersja fenomenologii, w uchwycie Merleau-Ponty’ego, zaowocowała propozycją ontologii cielesności, w ramach której rozważa się wpływ „czarodziejskiego ruchu metafory” na kształtowanie języka filozofa [Merleau-Ponty 1996]. O tym języku zaś francuski fenomenolog pisze: „byłby to język, którego by filozof nie porządkował, słowa, których by on nie układał, które dobierałyby się poprzez niego na zasadzie naturalnego niejako przeplotu ich sensu, poprzez czarodziejski ruch metafory (...)” [Merleau-Ponty 1996, 131]. Zatem język filozofii miałby z jednej strony, jakby wypływać z języka samych rzeczy, z drugiej — niejako wpisywać się w ten język [Pawliszyn 2009, 89 i in.].

Opowieść przewrotna

Rozkapryszony filozoficzny bachor odważnie wdrapał się na poddasze świata. Owiniętą piórem ręką chciał przekłuć balon „filozoficznego” zadufania. W przeciwnaturalnym ruchu wobec świata usadowił się więc jako gadająca głowa, uzurpująca sobie prawo do ogarniania, hierarchizowania i oceniania czegoś, co wydało mu się niezwiązaną ze światem filozofią. Dobrze wyedukowany, nadzwyczaj pojętny szczeniak podejrzwał, iż rozpalona głowa Hegla zbyt pochopnie pominęła transcendentny wątek Kantowskiego filozofowania i niezbyt uważnie rozprawiła się z zagadnieniami myśli-bytu, otwierając furtkę do zrobienia psikusa dialektycznemu ruchowi rozwoju. Sprytny szczeniak wytarabanił z zatechłych zakamarków rój bębenków, zdezelowaną prasę drukarską, i sam stając się werblem, nuże jeździć po Heglu, tudzież po — ujętej od Hegla jako proces dziejowy — filozofii, jak po łysej kobyle...

Jak się wydaje, najbardziej rozdrażnił go — po sąsiedzku — Husserl, który, podobnie jak Kant, przyglądał się granicom ludzkiego świata, radykalizując ten aspekt namysłu do momentu, w którym transcendentna okazuje się ontyczną transgresją [por. Pawliszyn 2011, 103–111]. „Rubaszny prostak” doprowadził więc fenomenologii metodę trans-

cidentalną, a zachowując się, jakby z niej wcale nie korzystał, począł opowiadać zdeprawowanym przez siebie jej stylem metafizyczne brednie o jakiejś hipostazie, co to dyskursem filozoficznym się nazwała, o czuwającej płaszczyźnie, o granicy, która coś przepowiada, o pojęciu zawłaszczającym pojęcie, o zaskakującej pośredniości itp.

Pisanie o pisaniu

I kimże jest ten, kto pisze o pisaniu, sam czyniąc się bohaterem własnej opowieści? Przypomina mi on Marchońta-prześmiewcę, swym przedrzeźnianiem potwierdzającego naiwne przeświadczenie o własnej suwerenności, która *de facto* okazuje się zniewoleniem przez przymus przedrzeźniania mędrca.

Zastanówmy się nad następującą kwestią: jeżeli Kant w *Krytyce czystego rozumu* rozważa graniczny charakter noumenu, inicjując powstanie w dyskursie europejskim słownika pojęć transcendentálnych — pojęć nie mających odniesień przedmiotowych, to czy tym samym zawłaszcza on granice ludzkiego poznania? Czy pisanie o granicy jest już zawłaszczaniem owej? I czy pisanie o absolutnej inności musi być, z racji natury samego pisania, wyjąłowane z inności? Co w takim razie z „faktycznym przedmiotem” [Derrida 2002, 22] zapytywania tekstów Derridy — może są one „faktyczne” tylko w napisanym słowie? I czy — jak czytamy dalej — potraktowanie pism owych jako „stawidła otwartego na podwójne rozumienie” [tamże, 22–23] (dlaczego tylko podwójne?) nie okaże się kiedyś „mechanicznie” czytany Derridą?

Nie-znośne bywa raczej to, że w ogóle się mówi i się pisze... Tutaj wyzwaniem dla każdego mówiącego i piszącego jest wyrzeźbienie w schwytanym przez ludzkie uposażenie poznawcze profilu wiecznej zmiany wszechrzeczy architektoniki własnego świata. Powtórzmy więc, iż, być może, nie ma co się tak kurczowo trzymać Hegla, który poniekąd zignorował transcendentálny wymiar rozważań Kanta, chcąc jakby dziecinnie dotknąć tego, co niedotykalne — co w ogóle niepoznawalne...

Granica a wojskowa marchia

Jak się wydaje, Kantowskie rozważania na temat granic ludzkiego poznania nie ustanawiają jakiejś marchii, lecz raczej uświadamiają człowiekowi brak władzy nad tym, co jego możliwościom poznawczym nie-

ustannie się wymyka. Granica nie jest tu więc „marchią” w znaczeniu wojskowego okręgu, broniącego granicy, jak miało to miejsce na średniowiecznym pograniczu państwa Franków i Niemiec. Można by — nawiązując do Derridiańskiego pomysłu — określić ją raczej, instruktywną tu dla nas, metaforą nieoznaczonej w szczegółach błony bębenkowej, grającej rolę ukrwionego modelu poznawczego zachłyśnięcia się człowieka nieprzebraną różnaitością wszechrzeczy. Różnaitością, która zawsze kusiła i przerażała tańczącego nad przepaścią istnienia i nieistnienia człowieka...

Pojęta w powyższy sposób granica nie jest więc twardym kawałkiem bytu, ale wciąż drżąco-wibrującą i jakby falującą „tkanką cielesności” (Merleau-Ponty), której status może opisać „taki urywek krajobrazu, gdzie pogłaski słońca niepokoją falującą morza gładź — jakby dynamika istnienia rozrywała napięty wody płaszcz. Jaka tu nam stabilność się objawi? Nie jest to przecież trwałość betonowego tarasu, ale raczej uśmiech pomykającego czasu — ścigającego nieodgadniony rzeczy sens...”¹¹

Z drugiej strony trzeba zasygnalizować, iż traktując margines, czy granicę, jako „marchię”, uruchamiamy jednocześnie wojskowo-wojenny styl myślenia, uczestnicząc w ten sposób w wojskowo-wojennym fallogocentryzmie. Tego typu myślenie odnaleźć można także u Derridy, gdy pisze: „Jak dorwać się do *tympanum* i jak wyrwać je z rąk filozofa, by odcisnąć na fallogocentryzmie piętno dlań niepoznawalne, znak, w którym się nie odnajdzie, który będzie mógł sobie uprzytomnić dopiero *po fakcie* i nie mogąc się *wypowiedzieć*, i obracając się wokół własnego *zawiasu*: tym zapowiedziałbym chyba jakąś wiedzę absolutną” [Derrida 2002, 23–24]. Czyżby chodziło o to, aby poszarpać się z filozofem tak, by obracając się „wokół własnego *zawiasu*” nie mógł już złapać oddechu swego świata, zostając w ten sposób otwartym na nadchodzące nieoczekiwane? Tak przecież działa grom, błyskawica, siła boskiego logosu — jak to niegdyś głosił taki jeden filozoficzny „wstręciuch” z Efezu, a tutaj Derrida chce być takim właśnie boskim impulsem, który miałby zainicjować to, co wcześniej skrzętnie ośmieszał: mianowicie, jakąś wiedzę absolutną?

¹¹ Fragment tekstu mojego autorstwa, w którym analizuję status Ricoeurowskiej kategorii „tożsamości narracyjnej” [Pawliszyn, 2011B].

Impuls filozofowania

Ogólnie mówiąc, filozofia Europy to, w moim przekonaniu, efekt pragnienia zmierzenia się z tym, co nieokiełznane — z nieprzebraną rozmaitością świata. Pragnienia, rodzącego się z fascynacji i przerażenia człowieka naporem wiecznej zmiany wszechrzeczy — na balansującą na granicy życia i śmierci istotę ludzką.

Powiedziałby kto, że filozofia wyrosła z ludzkiego przerażenia otchłanią nieistnienia i absurdem istnienia, że wykreowała takie nastawienie do zdarzeń świata, które inicjuje i chroni wolność człowieka — istoty kruchej i wątłej, mieniającej się na łożysce życia jak barwny motyl, którego za chwilę już nie będzie... Powiedziałby kto, że filozofia to taki wymiar ludzkiej egzystencji, w którym człowiek *s-potyka* się ze śmiercią — a wtedy strach, rozpacz, ból, cierpienie, rzęsiście spływają na człowieka (rzec by można, iż glob świata pływa w cierpieniu — nawiązując do Husserlowskiego określenia z *Psychologii fenomenologicznej*, że „glob świata pływa w subiektywności”), budząc w nim rodzaj godności zwyciężonego, będącej w istocie godnością istniejącego...

Powiedziałby kto, że godność zwyciężonego uczyniła go błądzącym niekiedy zwycięzcą — stąd iluzja, generująca zbyt skupianie się człowieka na operowaniu bytem. Namysł nad tym zdarzeniem ujawnia, iż stało się tak, gdyż — być może — człowiek nie jest bogiem i w jego naturze leży doświadczanie zbłądzeń, by w ten sposób — nie wprost — wybrać właściwą ścieżkę własnej egzystencji — gdzie tu jednak miejsce na „antyfilozofię”? Jakże też można „przepowiadać sobie pierwszą literę” [por. Derrida 2002, 7]., której nie ma, bo nikt jej nie wypowiedział — znajdujemy się bowiem zawsze już pośrodku słowa¹⁴?

¹⁴ Por. w tej sprawie [Ricoeur 1985], w szczególności następującą wypowiedź: „W przeciwieństwie do filozofii poszukujących wciąż punktu wyjścia, rozmyślanie nad symbolem wychodzi od mowy pełnej i od sensu już zastanego, wychodzi ze środka mowy, która już rozległa się była i w której wszystko już zostało w pewien sposób powiedziane; chce być po prostu myśleniem we wszystkim i z wszystkim, co ono zakłada; pierwszym jego zadaniem nie jest znalezienie dla siebie początku, lecz odzyskanie pamięci pośrodku słowa” [tamże, 58].

Filozofowanie nie jest „mechanicznym” czytaniem

Wydaje się również, iż nie można pisać o filozoficznym funkcjonowaniu filozofii jakiegoś filozofa, np. Hegla, w tradycji, jak o „pisarskiej maszynie”, zawierającej w sobie twierdzenia „już odcisnięte”, nie można bowiem nazwać filozofem kogoś, kto „czyta mechanicznie” [Derrida 2002, 8]?

Czy nie jest raczej tak, że „tylko myśliciele wtórni, których nie można wcale nazwać filozofami, poprzestają na swoich definicjach, uśmiercając za pomocą słów problematyczny *telos* filozofowania” [Husserl 1993a, 106], że więc to oni właśnie są tymi, którzy „czytają mechanicznie”, nie będąc przecież żadnymi filozofami... Czy zatem nie jest tak, iż „ponowne wielokierunkowe odczytanie Hegłowskiej *Aufhebung*” jest Derridy „zmyśleniem”¹⁷ Hegla?

Rzec by można, iż słowo filozofii — słowo filozoficznego dyskursu — jest zagłębianiem się metafizycznego pierwiastka męskiego (jasności) w głąb czarnej czeluści metafizycznego pierwiastka żeńskiego, by nabrzmiały tajemnicą istnienia materialny nośnik jasności — znak — wydać na pastwę ataków, pragnących wyrwać zeń tajemnicę życia i śmierci...

Prawdy o czymkolwiek nie da się zredukować do otworów prasy drukarskiej

Czymże więc jest nasza ludzka czułość egzystencjalna na zdarzenia żyjącego spalaniem się świata¹⁸? Być może jest ona doznaniem, jakbyś poprzez wilgotną, aksamitną skórę winogrona dotykał ciała, które umarło, a goryczka rozgryzanych pestek pobudzała twe istnienie do chwili, gdy sprzęga się ono z nieoczekiwanością zdarzeń, i ta zawsze pouczy, że nic, co żywe, nie jest mechaniczne, a prawdy istnienia czegokolwiek nie da się zredukować do otworów prasy drukarskiej... No i czymże skórka winogrona — błonka oddzielająca to, co wewnątrz, od tego, co na zewnątrz — różni się od błonki ucha? Coś się kończy i zaszczepia, by zasilić bezkres tego, co dźwięczy bez kresu...

¹⁷ Por. w sprawie „zmyślenia” filozoficznych stanowisk, na przykładzie Hegla: [Husserl 1993b, 73–99].

¹⁸ Nawiązuję tu do aforyzmu Heraklita B 30.

Logika marginesu a centrum

Przypomnijmy, że obecny w dziele sztuki naddatek sensu, wymykający się świadomej intencji autora, szczególnie intrygował myślicieli z kręgu hermeneutyki filozoficznej. Wskazywali oni także na sens gnieźdzący się poza sferą tego, co wypowiedziane, a to oznacza, iż aktywność filozoficzna była dla nich czymś więcej niż dyskursem¹⁹. Zatem teksty Derridy w zamiarze badania filozofii „poza sferą tego, co ona chce powiedzieć” [Derrida 2002, 22] (nie zapominajmy, że wolę mówienia przypisujemy jednak konkretnemu człowiekowi — np. Derridzie) nie są w tak zdeklarowanym zamiarze autora zasadniczo różne od wyżej zasygnalizowanej hermeneutycznej wykładni.

Przypomnijmy też: filozoficzni hermeneuci podkreślają, iż każde słowo — w tym także filozofii — nie powstaje w pustce, nie ma więc wokół niego jakiegoś „pustego marginesu” [tamże], lecz każde słowo zawsze jest już „zanurzone” w rozmaitych rodzajach językowych ekspresji, które kontekstowo dookreślają jego znaczenie. Jeśli zaś autor *Marginesów* pisze o „logice marginesu” — która nie wydaje mi się „czymś zupełnie innym” od określenia językowego kontekstu tekstu jako splotu „różnych sił”, pozbawionego „jakiegokolwiek centrum” [por. tamże] — to przecież ów temat marginesu, jako pozbawionych centrum sił, stanowi przecież centrum rozważań Derridy! Podobnie rzecz się ma, gdy piszemy o równoczesności, bądź mówionej artykulacji, co nie jest samą równoczesnością, czy też mówioną artykulacją. Także zatem pisanie o marginesie nie jest marginesem...

Słowo schwytane wobec tego, co nieoczekiwane

Zastanówmy się teraz: czy nie ocieramy się tutaj o granice naszej możliwej wrażliwości na świat, wrażliwości splecionej w istocie z tajemniczą aktywnością językową, która zapisana, czy też ogólniej: schwytana w jakiś materialny nośnik, zostaje utrwalona, a utrwalenie to czasami staje się skostnieniem? Tak również — jak się wydaje — mniema o zapisanym słowie filozofii Derrida, co sugerują zamieszczone w *Marginesach* opisy działania prasy drukarskiej [tamże, 24–26].

¹⁹ Pisałam o tym w pracy: [Pawliszyn 1993].

Jak więc człowiek poradzić sobie może z owym skostnieniem słowa? Wydaje się, iż może on tego dokonać tylko poprzez wysiłek przedarcia się przez mur utrwalonego znaczenia do pulsującego wciąż zmianą istnienia, które samo z siebie niejako zmusi do czujności wobec zaczernionego papieru — słowa zapisanego, zaszufadkowanego, słowa zmartwiały sens mumifikującego. Czujności, mocą istniejących stającą się zarzewiem słyszalnego głosu, który, gdy czas zadmie w muszlę egzystencji, zaiskrzy echem znaczeń jeszcze niepojętych...

W podsumowaniu rozważmy: czy nazywając inność „innością autentyczną”, nie „wskazujemy” na nią jakoś — nie jako na przedmiot — lecz na impuls granicy (o czym już Kant)? Nie chodzi więc o to, by podstawić pod słowo „inność” jakieś „spowite chwałą zwłoki” [tamże, 27], ale by — uwzględniając słownik terminów transcendentálnych — otworzyć się na „niesłyszany dotąd hałas” [tamże], na to, co nieoczekiwane...

Zapis marginesu

A to jest zwój przewodów tlenowych — nie jakichś pokręconych usznoginalnych tkanek, ale zwój rzeczywistego dopływu powietrza do ułatwiającego życia — oto granica. Wokół swąd ciszy unosi niestrudzony przesmyk istnienia — niestrudzone syczenie czeluści napędzanej mechanizmami elektrod w tłoczącej tlen maszynie.

Poprzez spoconą skórę wylewa się hosanna niespełnień...

A to jest zwój przewodów wijących się po powierzchni, kryjącej tysiące zagrożeń — miliony śmierci przyklejonych do żyjącego jeszcze usznego nabłonka. Tylko czy w godzinie, ech, minucie, ech, sekundzie — w chwili śmierci, czy ktoś słucha? Jeśli dla kogoś filozofia to tylko dyskurs, to on pewnie nie słucha...

Jeśli zaś język filozofii miałby wypływać z samych rzeczy, to byłby to język specjalny — rozogniony, zapatrzony w zasapaną elewację twarzy. Twarzy się oddalającej, twarzy powietrze pochwytyjącej, swym cierpieniem jakby przymuszającej, by żyć bez wytchnienia, ale też bez strachu w oczach, który paraliżuje każdy kęs spełnienia naszego istnienia...

A teraz następuje gruntowne otrząśnięcie się ze złudzeń o sensownym życiu. Słupy telegraficzne padają na ziemię, wchodząc jeden w drugi — jeśli można tak powiedzieć. Nie wiem dlaczego moje jestestwo drży, gdy wszechświat zabiera to, co kwili w sercu, które przecież nie jest zatwardziałe. I jak tu być w tym, co jest, być z tym, co jest, bez tego, czego nie ma? Czy nie lepiej zmierzyć się z głębią, która porywająco umyka w czeluść nieistnienia?

A może jednak spróbować być z tym, co jest, bez tego, co być już nie może, choćby tylko przez jeden dzień, ostrzem odcięty od tego, co nie mieści się w „potem” — co „jest” właśnie marginesem, którego nie dozna ten, kto nigdy nie zaznał rozkoszy z życiem.

O marginesie nie wie także ten, którego życie nigdy nie zaskoczyło brutalnym oderwaniem od człowieka, będącego jego wszechświatem. Kto nie usłyszał dobiegającego wtedy od bytu głosu, pochwyconego przez drżący istnienia tembr, który powściągnął zapaść, wzywając do wyciszania tego, co ostentacyjnie głośne. Kto nie został sam, wiedząc, że nigdy nie będzie już prządkł nici swego istnienia ze skowronkami obsiadającymi konwalie słupów telegraficznych w tle...

BIBLIOGRAFIA

- Derrida, Jacques, 2002, *Marginesy filozofii*, przeł. Janusz Margański, [w:] tenże, *Marginesy filozofii*, przeł. Adam Dziadek, Janusz Margański, Paweł Pieniążek, Warszawa.
- Husserl, Edmund, 1993a, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa.
- Husserl, Edmund, 1993b, *Zaprzeczenie możliwości filozofii naukowej — konieczność namysłu — namysł historyczny — jak potrzeba historii?*, [w:] tenże, *Kryzys...*, Dodatki, s. 73–99.
- Husserl, Edmund, 1999, *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentálna*, przeł. Sławomira Walczewska, Toruń.
- Kopaliński, Władysław, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1996, *Splot — chiazma*, przeł. Małgorzata Kowalska, [w:] tenże, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Renata Lis, Iwona Lorenc, Warszawa.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1996, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Renata Lis, Iwona Lorenc, Warszawa.
- Pawliszyn, Aleksandra, 1993, *Skryte podstawy rozumienia. Hermeneutyka a psychoanaliza*, Gdańsk.
- Pawliszyn, Aleksandra, 2009, *Ontologiczne studium metafory*, Gdańsk.
- Pawliszyn, Aleksandra, 2011, *Transcendentality as an Ontic Transgression*, [w:] Anna-Teresa Tymieniecka (red.), *Transcendentalism Overturned. From Absolute Power of Consciousness Until the Forces of Cosmic Architectonics*, “Analecta Husserliana”, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, s. 103–111.
- Pawliszyn, Aleksandra, 2011b, *Rap — opowieść kusząca umykającym sensem. Filozoficzna tkanka rapu, tekst nagrany i dołączony do płyty grupy WszyscySpięci, pt.: Uwieść filozofię rapem. Oświecenia dreszcze pieścą mnie jeszcze*, Gdańsk.

Ricoeur, Paul, 1985, „*Symbol daje do myślenia*”, przeł. Stanisław Cichowicz, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa.

ABSTRACT

MARCOLPHUS ON THE PHILOSOPHICAL MARGRAVIATE. A COMMENTARY ON DERRIDA’S ‘MARGINS OF PHILOSOPHY’

In polemics with the author of ‘Margins of philosophy’, our attitude — in general — firstly stresses the transcendental aspects of European philosophy, in the frame of which it is stated that the human being has no power over that which is out of the possibility of his learning — and in that way borders on the human world as it is comprehended and determined by the human learning endowment. The border comprehended as the above, is not a hard entity, but rather — trembling-vibrating, as if a waving “tissue of corporeality” (M. Merleau-Ponty). Secondly, based on the model laid out by phenomenological meditative learning activity, we reveal that the topic of the margin deprives the center — just as the margin is the center of Derrida’s considerations...

The poetical character of the note in the margins illustrates our presumption that philosophizing grows from the life and death world — on the breach of which sometimes a scrambling-scoffing man is attached.