

Mateusz Falkowski

Kilka uwag o miejscu Heideggera w duchu Derridy

Analizując Derridiański spór z Heideggerem niepodobna ominąć kwestii topologicznych. Jako że mamy do czynienia ze sporem, od którego nieodłączny jest element przemocy, nic dziwnego, iż Derrida rysuje wiele różnych map, te bowiem pełnią rolę strategicznych szkiców tworzonych na użytek konkretnej „rozprawy”, po której zakończeniu potrzebny jest kolejny plan. Stąd też wielorakość miejsc, w jakich umieszczany bywa – w zależności od celów „batalii” – autor *Sein und Zeit*. Wydaje się wszakże, że są to pewne *określone*, by nie rzec – z góry określone miejsca, pozwalające zrekonstruować dość charakterystyczny obraz myśli, której pewnej obszary *a priori* niejako zostały odmówione, która z uwagi na swą nadgorliwość tudzież niedbałość nigdy do nich nie dotrze, co najwyżej domyśla się ich istnienia. Przy czym wybór takich a nie innych pozycji, użyczanych Heideggerowskiej refleksji, nie zależy od krytycznego bądź afirmatywnego stosunku, w jakim każdorazowo pozostaje myśl Derridy. Jeśli wspomina on o zasadniczej niejednoznaczności Heideggera, raz podkreślając jego przynależność do poddawanej destrukcji „metafizyki”, innym razem kładąc nacisk na wątki nie dające się do tejże „metafizyki” sprowadzić, wątki „transgresyjne” i „nieprawomyślne”, to faktem jest, iż *pewne* „rozwiązania”, pewien *sposób* czy *styl* filozofowania są, wedle Derridy, Heideggerowi niedostępne. Chcąc opisać miejsce, jakie w dyskursie Derridy zajmuje Heidegger, winniśmy rozważyć (I), co sytuuje Heideggera na powrót w obszarze tradycyjnego myślenia „metafizycznego” (ważne przy okazji byłoby ujęcie owej „tradycji” – z perspektywy Heideggera oraz w świetle pism Derridy) (II), co go poza ten obszar wyprowadza (czyli: do czego Derrida odnosi się afirma-

tywnie), a także (III), co (i na ile *prawomocnie*) pozwala Derridzie *mimo wszystko* odróżnić się od Heideggera.

I. Miejsce

Wyznaczeniu przestrzeni Heideggerowskiego dyskursu, z uwzględnieniem całej jego ambiwalencji, poświęcił Derrida znaczną część swoich tekstów. Najdobitniej kwestię tę porusza krótki wykład z 1968 roku *Kres człowieka*.¹

Zaprezentowana w nim topografia dziwić może swą dosłownością. Derrida tworzy mapę tyleż filozoficzną, co geofilozoficzną. Przede wszystkim mówi *jako Francuz*, przedstawiciel ówczesnej myśli francuskiej, by nie rzec: francuskiego salonu. „Francja” zaś to „nieempiryczne miejsce pewnego ruchu, pewnej struktury i pewnej artykulacji pytania o «człowieka»” (*KC*, 156). Pytanie o „człowieka” nie pada we Francji przypadkowo. Pomijając przyczyny natury historycznej i historyczno-filozoficznej, warto pamiętać, że bezpośrednio filozoficzny impuls do tak a nie inaczej ukierunkowanego namysłu pochodził zza Renu. „Francja” jednak od początku (od lat 30.) była zaledwie, nie zawsze świadomie, „bękartem” XIX- i XX-wiecznej myśli niemieckiej, by ostatecznie – w okresie, którego reprezentantem czuje się Derrida – stać się, już całkiem świadomie, bękartem niewiernym czy wręcz zdrajcą, chcącym zniszczyć miejsce swych narodzin.²

¹ Jacques Derrida, „Kres człowieka”, przeł. P. Pieniążek, w: Jacques Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak i in., Kraków 1993 (dalej w tekście jako *KC* z podaniem strony).

² Szkicując intelektualną mapę powojennej Francji, Derrida podkreśla, iż „humanizm bądź antropologizm” brał się z antropologizującego ujęcia myśli niemieckiej, sc. z błędnego i upraszczającego odczytania (w perspektywie wulgarnie pojętej „kondycji ludzkiej”) Hegla, Marksa, Husserla i Heideggera (paradygmatyczny przykład stanowi tu wykład Kojeve’a), odczytania pomijającego okoliczność, że u żadnego z nich nie chodzi *po prostu* o analizę pewnego wewnątrzświatowego bytu o nazwie „człowiek”. Co więcej, również znaczna część krytyki, jaka przychodzi po pierwszej fali fascynacji myślą niemiecką, za punkt wyjścia obiera odziedziczoną, sc. zantropologizowaną interpretację tej myśli. Tu można szukać źródeł podejmowanych przez Derridę polemik ze współczesnymi mu krytykami tradycji, czyli z opisywaną przezeń „Francją” (Lévinasem, Foucaultem, Lévi-Straussem).

Derrida wraca do tego miejsca, pragnąc je przede wszystkim dokładnie zlokalizować i wiernie opisać. Rezygnuje z prostego odrzucenia, zdrady opartej na błędnych lekturach Hegla, Husserla i Heideggera, w których antyhumanizm stanowi odwrotną stronę antropologizujących wykładni. Nie dlatego wszakże, iżby (1) problem człowieka u wspomnianych myślicieli w ogóle się nie pojawił i to – co więcej – jako problem *kluczowy*. Nie twierdzi, że (2) powyższy „amalgamat”, figura „trzech H”, jest konstrukcją sztuczną i wydumaną, że nie wiąże się ściśle z rozważaną kwestią humanizmu. Przeciwnie; chodzi jednak o odmienne jej usytuowanie na filozoficznej mapie „Niemiec” (rozumianych tu – analogicznie – jako pewien typ zapytywania o „człowieka”), o inną zatem, bardziej odpowiednią topografię samych „Niemiec”.

Gdy mowa o człowieku, humanizmie bądź antropologizmie w „Niemcach”, zerwanie z wulgarnie antropologizującymi interpretacjami pozwala rozpoznać „rodzaj głębokiego uzasadnienia, ukrytej konieczności, która ujawnia przynależność Heglowskich, Husserlowskich, Heideggerowskich *od-graniczeń* do sfery tego, co one same odgraniczają bądź krytykują” (KC, 163-164). Już to ogólne sformułowanie sugeruje, że w zagadnieniu humanizmu splatają się interesujące Derridę wątki przynależności i odgraniczenia, prawo uczestnictwa i gra zerwań; że specyficznie pojęty antropologizm, tkwiący gdzieś w najmniej spodziewanych obszarach myśli, pośród fragmentów otwarcie wrogich wobec wszelkiego antropologizmu, stanowiłby z jednej strony świadectwo, z drugiej – wręcz kryterium przynależności do odrzucanej tradycji, do dziedzictwa dyskursów uczestnictwa, *μθεξιφ*, dostępu, partycypacji *etc.* Ślady takiego myślenia spotkać można, zdaniem Derridy, w kluczowych momentach filozofii Heideggera, która podąża tu za swoistym, *sc.* odrzuconym i na nowo podjętym, „antropologizmem” Hegla i Husserla.

Zasadniczym aspektem tej swoistości jest związek odrzucenia i „rehabilitacji”. W myśli Hegla związek taki nosi miano *Aufhebung*. Derrida przypomina architektonikę Heglowskiej *Encyklopedii*, gdzie w części trzeciej *Fenomenologia*, nauka o doświadczeniach *świadomości*, następuje *po Antropologii*. O ile świadomość nie jest *po prostu* człowiekiem i bezpośrednio antropologiczne odczytanie *Fenomenologii ducha* (dominujące w powojennej Francji) nie znajduje uzasadnienia, o tyle „związki między antropologią i fenomenologią nie mają dla

Hegla charakteru czysto zewnętrznego” (KC, 164). „Zewnętrzne” – jak zawsze u Hegla – uwikłane zostaje w pewną ekonomię. Zerwanie z człowiekiem i przejście na poziom świadomości tyleż *kończy* z człowiekiem, co go *wykańcza*, resp. ostatecznie spełnia: „fenomenologia [...] nie już, lecz jeszcze jest nauką o człowieku” (KC, 165). Jego kres oznacza kres jego skończoności, wraz z którym rodzi się „nieskończony stosunek do siebie” (świadomość). Stawanie się świadomości jest *teleologią*. Teleologia kładzie kres, dopełniając dzieła: uobecnia istotę, *Wesen*, jako to, co było, *gewesen*.³ W Derridiańskiej rekonstrukcji ważne jest, iż pojęcia „końca”, „kresu” czy nawet „zerwania” funkcjonują już w ramach klasycznego dyskursu metafizycznego. Nic więc dziwnego, że „trudno dzisiaj pomyśleć jakiś kres człowieka, który nie byłby przygotowany [antycypowany, zaprogramowany] przez dialektykę prawdy i negatywności, kres człowieka, który nie jest teleologią w pierwszej osobie liczby mnogiej” (KC, 166). Ta gramatyczna specyfikacja wskazuje na pewną wyróżnioną figurę konstytutywną dla wszelkiego dyskursu o człowieku. „My” stanowi zarówno naturalnie zakładany punkt wyjścia, którego oczywistość gwarantuje rozwój dalszej refleksji, jak i właściwy jej *telos* („my” jako synonim ludzkości, rodu, wspólnoty, ojczyzny *etc.*, wszystkiego tedy, co zrywa ze skończonością człowieka-jednostki, co pozwala dopiero mu zaistnieć w zawsze już określonej postaci – „my” byłoby najpierwszą metaforą ekonomii, tym co ekonomiczne *po prostu*). Tak zarysowaną konstelację nietrudno odnaleźć w pismach Heideggera.

Nie trzeba chyba przypominać „odróżnienia analityki *Dasein* od antropologii, psychologii i biologii” z §10 *Sein und Zeit*⁴. Wszystkie trzy rozmijają się z „fenomenalną treścią *Dasein*” (BC, 64), nie zajmują się ontologiczną (i o tyle uprzednią) strukturą fenomenów typu podmiot, ja, życie lub człowiek, choć kategorie te tworzą żywioł, z którego wszystkie trzy czerpią racje dla swych konstrukcji. Dlatego w rozważaniach o „humanizmie Heideggera” nie chodzi o „tę dezinterpretację, która polegałaby, pomimo bardzo wyraźnych ostrzeżeń Heideggera, na uczynieniu z tego wpływu [mianowicie wzajemnego oddziaływania między człowiekiem i byciem] pewnego panowania bądź

³ Ten sam schemat działa także u Husserla (zob. KC, 169).

⁴ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 63 (dalej w tekście jako BC z podaniem strony).

pewnego powiązania ontycznego w ogóle” (KC, 170), czyli na trywialnej antropologizacji Heideggerowskiej analityki. Antropologizacja, o jakiej mowa, sytuowałaby się w obrębie owych „bardzo wyraźnych ostrzeżeń”, tam gdzie dojrzewa właściwy projekt Heideggerowskiego myślenia bycia, gdzie zachodzi „pewne bardziej subtelne, ukryte, nieusuwalne uprzywilejowanie” (KC, 170), które z uwagi na tę subtelność trudniej zlokalizować. A tylko dzięki dokładnemu rozpoznaniu miejsca człowieka, *sc. natury* jego usytuowania w Heideggerowskim dyskursie, można będzie pokusić się o charakterystykę pozycji, z jakiej – zdaniem Derridy – dochodzi do nas ten dyskurs.

Już w *Sein und Zeit*, gdzie Heidegger zdecydowanie zwrócił się przeciwko dotychczasowej refleksji, zdominowanej przez metafizyczny humanizm, niepomnej bycia i różnicy ontologicznej, dokonuje się, niejako *w formie tego sprzeciwu*, swego rodzaju „magnetyzacja «tego, co własne człowieka»” (KC, 171). Tę nieco, jak się okaże, pleonastyczną figurę dostrzega Derrida w kategorii „bliskości”, absolutnie rozstrzygającej dla Heideggerowskiego ujęcia, a właściwie swoistego „wyakcentowania człowieka” (KC, 171).⁵

Eksplikację tejże kategorii, jej związku ze splotem „ekonomia”– „obecność”– „to, co własne”, Derrida rozpoczyna od wskazania na pewien istotny przywilej, zauważalny nawet w *Sein und Zeit*. Chodzi o *zasadę* waloryzacji rządzącą wyborem „egzemplarycznego bytu”, którego analiza umożliwi postawienie pytania o samo bycie, jako że „«bycie» znaczy «bycie bytu»” (BC, 10). Dla Heideggera kryterium wyboru takiego *exemplum* stanowi tzw. *Seinsmöglichkeit des Fragens*: fakt, iż bycie takiego bytu, o które to bycie winniśmy

⁵ Na marginesie podkreślmy dwoistość Derridiańskiej strategii. Można odnieść wrażenie, że warunkiem wystarczającym metafizycznego uwikłania jest sam *fakt* namysłu nad człowiekiem. Z drugiej strony, istotniejszy wydaje się być *sposób*, w jaki pojmuje się człowieka. Sprawa jest chyba bardziej skomplikowana. Nie istnieje, po pierwsze, zbyt wiele możliwych namysłów nad człowiekiem, ściślej: człowiek, o ile pojawi się już w obrębie jakiegś refleksji, zajmuje zwykle bardzo określoną pozycję, jego pojęcie – *jako pojęcie metafizyczne* – wiąże się z całym systemem tradycyjnych pojęć metafizyki. Wspomniany „fakt” przeto nie jest tylko faktem, zasadniczo nieistotnym i poddającym się różnorodnym interpretacjom. Po drugie, przywiązanie do pewnych pojęć czy konstelacji pojęć, sposobów ich łączenia *etc.*, implikuje „antropologiczne” bądź „antropologizujące” założenia. To oczywiście teza Heideggera wyrażona w *Liście o humanizmie*. Wszelako różnica w ujęciu filozoficznej (i niefilozoficznej) tradycji pozwała, zdaniem Derridy, również w pismach Heideggera dostrzec wstydlive znamię humanizmu.

zapytywać⁶, charakteryzuje się swoistą otwartością, wychodzącą na jaw właśnie w możliwości zapytywania. Taką możliwością dysponujemy *my*, „*my*, stawiający pytanie” (BC, 11). Co znaczy „stawić pytanie” czy dysponować pewną możliwością? Z uwagi na co stanowi ona kryterium „egzemplaryczności”?

Rozstrzygająca wydaje się tu figura zapomnienia, będąca synonimem bycia jako obecności. Z tejże figury czerpie swe określenie pojęcie zapytywania. Jeśli bycie, zawsze oznaczające bycie bytu, z natury popada w zapomnienie, jako że *Anwesen ist nicht*, to jednak wyłącznie uobecniając się w tym co obecne, to znaczy *jako byt*. Absolutna niejawnosc równoznaczna jest z całkowitym odsłonięciem. Oto „kolistą” strukturą pytania: pierwotnego otwarcia na nieobecne. Możliwości, którą inicjuje i odkrywa pierwsze zdanie *Sein und Zeit*, diagnoza niepamięci. Możliwości przez to stwierdzenie zagwarantowanej, rozbudzonej stale „anamnetyczną” mantrą, ciągłym powrotem śladów obecności, ledwie dostrzegalnych, lecz *możliwych do rozpoznania*. I to jedynie w tym byciu, w którym, paradoksalnie, najsilniej zostały one zatarte, to znaczy którego „kondycja” bądź egzystencja w nieskończoność rozdziela „możliwość” i „faktyczność”, uśpioną czujność zapytywania i upadek w niepamięć, którego „faktyczność” *jest* „możliwością”, skoro różnica między nimi od zawsze tkwi w przestrzeni zapomnienia. Jak pytanie jest dla Heideggera „pobożnością myślenia”, tak obecne w zapomnieniu znamię najwyższej gorliwości (pozwalające zidentyfikować zapomnienie *jako* zapomnienie) świadczy o istotowej przynależności „tego oto” „miejsca” (*da*), gdzie zaznaczony został ślad, do bycia (*Sein*) jako obecności (*Anwesen*). Właśnie owa przynależność, faktycznie utożsamiająca zapomnienie i obecność, a właściwie *ślady* zapomnienia i *znamiona* obecności, nieskończenie bliskich jedynie w żywiole zapytywania, decyduje o wyborze określonego bytu jako bytu uprzywilejowanego, o ile celem pozostaje eksplicacja sensu samego bycia. Tylko w przestrzeni pytania byt, wpadając w niepamięć, antycypuje pracę przypomnienia. Wyłącznie byt, który pyta, byt skazany na zapytywanie, może być *równocześnie* pytającym i zapytywanym (pamięcią i tym, co pamięci się domaga).

Widać już, w jaki sposób warunkują się nawzajem i jak splecione są bycie jako obecność oraz pytanie jako kryterium „egzemplarycz-

⁶ §1 rozpoczynają słowa: „Pytanie to popadło dziś w zapomnienie” (BC, 3).

ności”. Pierwotna bliskość wobec bycia sytuuje *Dasein* w obszarze pytania, możliwość zapytywania zbliża do bycia. Bycie jako obecność żyje w i dzięki pytaniu.

Derrida podkreśla znamienne dla Heideggera waloryzację bliskości i obecności. Należy *podejść* ku byciu, ku *właściwemu* obszarowi przebywania, ku obszarowi tego, co własne, co bliskie „od zawsze”, bliskie z istoty, bliskie *jako* istota i *jako* to, co własne. Zbliżenie takie równoznaczne jest z powrotem obecności, z uobecnieniem istoty i tego, co swoiste. Niezależnie od każdorazowo wybieranych określeń „myśli Heideggera będzie przewodził motyw bycia jako obecności [...] oraz motyw bliskości bycia wobec istoty człowieka” (KC, 176). Człowiek to istota *bliska* obecności, istota, *dzięki której* uobecnia się bliskość, sc. stawanie się bliskości bądź zbliżanie. Przypomnienie, bliskość, obecność – w tym trójkącie ziszcza się człowiek. Faktycznie mamy tu do czynienia z pewnym *ruchem istoty*. Ten ruch, jak wiadomo dzięki Heglowi, to ekonomia. Ekonomia rządzi stawaniem się istoty i obecności jako ruchem anamnezy, czyli pewnego zbliżenia. „Stąd dominacja w dyskursie Heideggera całej metaforyki bliskości, prostej i bezpośredniej obecności, łączącej z bliskością bycia wartości sąsiedztwa, schronienia, domu, służby, straży, głosu i słuchania” (KC, 179). Poszczególne figury są efektem tej wyjściowej dominacji, tej waloryzowanej bliskości.⁷

⁷ Ale sama bliskość jest pewną „figurą”, ściślej: odsyła do przestrzeni wszelkiej „figuracji”, a raczej do przestrzeni po prostu. Zatem „bycie, które nie jest niczym, które nie jest jakimś bytem, może zostać wypowiedziane, może się wypowiedzieć jedynie dzięki metaforyce ontycznej” (KC, 180). Stwierdzenie to nie powinno dziwić. Wszak obecność skrywa się i „wypowiada” w tym, co obecne, *pod postacią* bytu, a zatem „metaforycznie” bądź „figuratywnie”. *O tyle też* stanowi to, co najbliższe i najbardziej dostępne, natrętnie w swej nieznośnej terażniejszości. Jak zauważa wszakże Derrida, Heideggerowi idzie przeciw zawsze o zakwestionowanie „przywileju terażniejszości-teraz” (KC, 181), by przez to *w sposób właściwy* pomyśleć bycie. W *Liście o humanizmie* (przeł. J. Tischner, w: Martin Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999; dalej jako *LH* z podaniem strony) Heidegger określa bycie mianem „pełnej tajemnicy, prostej bliskości pozbawionych natręctw rządów” (*LH*, 287). Bliskość ta to sama obecność. Destrukcja wspomnianego przed chwilą przywileju terażniejszości ostatecznie „wiedzie [...] do obecności” (KC, 181). Niepodobna wszelako *zachować* jej prostotę, zachować ją *jako taką*. Jeżeli w istocie, a Heidegger wielokrotnie to podkreśla, bliskość „istoczy się (*west*) jako sama mowa” (*LH*, 287), nie da się ominąć kwestii języka, z konieczności pozostającego w mocy metafory, pod nieuniknionym panowaniem „przestrzeni”. Jak odróżnić natrętną bliskość tego, co „tylko” obecne, od pierwotnej

Jak widać, wyjściowy problem człowieka, możliwość jego sformułowania jako problemu *człowieka*, zakłada rozleglejszy horyzont pojęciowy, który implikuje zresztą konkretne rozstrzygnięcia. Tylko bowiem w tradycyjnych ramach myślenia bycia jako obecności, skorelowanego z nim prymatu tego, co bliskie, oraz w związku z wyróżnionym statusem pytania może się zarysować *jako istotna* kwestia człowieka, połączona do tego z radykalną krytyką wszelkiego antropologizmu. To połączenie odrzucenia i rewaloryzacji, ich „ekonomiczna” bliskość określa topografię „Niemiec”. Myśl francuska nie chce zaakceptować oczywistości wspomnianego powiązania, przy czym oczywistość znaczy tu tyleż pewność, co gwarantowane przez niebezpieczeństwo. Dlatego „tym,

bliskości bycia „istoczącej się” jako metafora, rozproszenie, *sc. różnica*? Jak rozumieć „myślowe” przejście od pierwszej do drugiej, skoro jedynie ta druga oznacza *właściwe* myślenie bycia, jeżeli tylko w tym wypadku bliskość pozwala powrócić do tego, co własne? Czy tak pojęta swoistość wszakże nie ulegałaby *de facto* nieuchronnemu rozbićciu, skoro jej uobecnienie *niczym nie różni się* od uobecnienia tego, co każdorazowo jedynie obecne? Taka nieskończona bliskość przestrzeni swoistości, taka obecność tkwiąca w nieobecności, *sc. obecność nieobecności*, obecność jako nieobecność (i o tyle tylko *jako taka*) – czy nie dochodzi tu do głosu pewna forma niemożliwego? Niemożliwego, bo rozważany „porządek” bądź „struktura” sytuuje się, pragnie się sytuować, jeszcze przed czasem i tradycyjnie pojętą przestrzenią. Zauważa to także Derrida, stwierdzając, iż „to, co bliskie, i to, co własne, rozumiane są tutaj przed opozycją czasu i przestrzeni, a zgodnie z otwarciem pewnego *uprzestrzennienia*” (KC, 182-183). Z uwagi na ową uprzedność nie może być mowy o pełni obecności w sensie „paruzji”, objawienia „tu i teraz”. Problem zdaje się kryć w ledwie dostrzegalnej, choć wyraźnej różnicy, by nie rzec „odległości” między obecnością i bliskością, która z istoty zakładać musi, jeśli nie samą przestrzeń, to w każdym razie stawanie się przestrzeni czy otwarcie „pewnego *uprzestrzennienia*, które nie należy ani do czasu, ani do przestrzeni, lecz wytwarza i rozmieszcza wszelką obecność czegoś obecnego” (KC, 183). Ruch owego „wytwarzania” i „rozmieszczania”, czy też konstytucji i sytuowania, czy też stanowienia *jako zawsze już* stanowienia pewnego miejsca (*dla* obecności tego, co obecne), byłby – *primo* – „kondycją” bądź „istotą” bliskości, ściślej: system lub stawanie się bliskości, pierwotna „ekonomiczacja” oznaczałyby w pierwszym rzędzie „źródłowe” *rozciągnięcie* przestrzeni, wyznaczenie obszaru oddalenia jako obszaru możliwych więzi, powiązań, relacji *etc.*, i stąd też – *secundo* – ruch ten wyprzedzałby (nie czasowo i nie w przestrzeni) każdą obecność, to jest każde miejsce i każdą chwilę obecności, „od początku” wpisanych w ekonomię bliskości. O ile jednak to, co bliskie, nieodmiennie łączy się z tym, co własne (z pojęciem i dziejami tego, co własne), przeto również figura swoistości nie jest w żadnej mierze figurą *prostą*, czyli zredukowaną do prostej tożsamości bądź identyczności. Oba te wątki, bliskości oraz tego, co własne, wraz z pokrewnymi motywami bycia jako obecności, czasu i miejsca człowieka tworzą właściwy filozoficzny przedmiot wykładu Heideggera z 1962 roku *Zeit und Sein* (*Czas i bycie*, przeł. J. Mizera, *Principia* XIII-XIV, 1995, s. 69-92).

co, być może, ulega dzisiaj zachwianiu [...] jest owa bezpieczeńność tego, co bliskie, owa współ-przynależność i owa współ-własność imienia człowieka i imienia bycia” (KC, 184). Stwierdzenie to dalekie jest od jasności, zwłaszcza z punktu widzenia wcześniejszej eksplikacji sposobu, w jaki funkcjonuje w dyskursie Heideggera pojęcie bliskości. Rozważmy niejednoznaczność powyższej sugestii, dopiero bowiem w świetle jej ambiwalencji będzie można opisać interesujące nas „miejsce Heideggera”. Ponieważ czyni to *explicite* również Derrida, należy rozstrzygnięcia jego zachować w pamięci, by móc potem stwierdzić, czy nie dokonuje on czasem „topograficznego” ujednoznacznienia, czy nie prowadzi to w efekcie do uproszczonej wersji „topologii”, która nieprzypadkowo powraca przy okazji lektury tekstów Heideggera.

Najbardziej wątpliwym sformułowaniem jest teza o „bezpieczności tego, co bliskie”. Z perspektywy wcześniejszych analiz Derridy, kładących nacisk na *stricte* „ekonomiczny” charakter bliskości, jej związek z pojęciem obecności i tym, co własne, wyrażenie to zdaje się być pleonazmem. „Bliskie” znaczyłyby m. in. „bezpieczne”, a „bezpieczeństwo” miałyby sens wyłącznie w horyzoncie bliskości. Zarazem wszakże zachwianie może „nadejść tylko gdzieś z zewnątrz” (KC, 184), jako sama dal bądź różnica, jako rozproszenie bezpiecznej struktury wnętrza i bliskości wnętrza wobec siebie. Zewnątrz, jego *zbliżenie*, zagraża bezpieczeństwu struktury i systemu wnętrza. Niepodobna uniknąć pojęć związanych z „komunikacją” i „oddziaływaniem”, zakładających moment bliskości. Dwuznaczności nie rozwiązuje element waloryzacji, który stanowić miałby niepodważalne kryterium. Trzeba więc inaczej ująć to, co bliskie, jako takie – rozpoznać możliwość wielorakich (także „niebezpiecznych”) sytuacji, w jakie wikła się bliskość, tak iż stałaby się ona synonimem oddalenia, a więc pierwszym znamieniem rozciągłości i różnicy. Możliwości takiej, zdaniem Derridy, nie dostrzega Heidegger. Domniemana „bezpieczeństwo” zasadzałyby się na założonej i bezproblemowo przyjętej „współ-przynależności” i „współ-własności” człowieka i bycia. W tym wypadku „bliskość” – z góry zagwarantowana – nie stanowiłaby „zagrożenia”, ponieważ bycie jako obecność „istoczy się” jedynie dzięki „anamnetycznej”, a więc i uobecniającej mocy ludzkiego „zapytywania”.⁸ Zachwianie uderzałoby więc w oczywistość tej

⁸ Mylące wydawać się tu może słowo „dzięki”. Bycie „istoczy się” na wiele „sposobów” (por. np. fragment z *Powiedzenia Anaksymandra*: „bycie bowiem przemawia w najróżniejszy sposób wszędzie i stale przez wszystkie języki”, przeł. J. Sidorek, w: Martin

„istoty” i tej „mocy”, w prymat obecności i pierwszeństwo zapytywania – we wspólny im żywioł pamięci i przypomnienia. Rozbicie „stanowiło już jednak wymóg samej tej struktury, którą ono wstrząsa” (KC, 184). Problem powstaje przy interpretacji owego „wymogu”.

Z jednej strony pojęcia „kresu”, „końca” *etc.* współorganizują wszelki dyskurs metafizyczny, czyniąc zeń „wiedzę o spełnieniu”, teleologię. *Τλοφ* jest granicą i ostatecznością. Równocześnie to istota i „wewnętrzność” systemu, który o tyle zawsze *wymaga* spełnienia. System ziszcza się w każdym momencie, albowiem *τλοφ* *od początku* określa ekonomię systemu, będąc jego *ρξ*≈ źródłem i zasadą ekonomicznego procesu. Jedność źródła, zasady i końca zapewnia pełnię obiecaną jedności systemu. Obietnica, korelat oczekiwania, zbliża i przypomina, rozpościerając przestrzeń anamnezy i obszar bliskości, wiążąc przeszłość z nadejściem oczekiwanego, ustanawiając czas.

Z drugiej strony, tego rodzaju zamknięcia systemu nie sposób nazwać jego *rozbiciem*. Pozór destrukcji, „systemowość” zamknięcia obnaża współczesna myśl francuska (Derridańska „Francja”). Nie porzuca ona pojęcia i rzeczywistości systemu – kluczowym elementem antyhumanistycznej krucjaty jest „zwrócenie uwagi na system” (KC, 184), na naturę systemowości i funkcjonowanie systemów. Dopiero tak ukierunkowana refleksja dokona eksplikacji *warunków* zachwiania. Idzie zarówno o zerwanie w porządku „historycznym”, jak i „eidetycznym” (przy okazji rewizji poddana być winna także relacja między tymi dwoma porządkami). Nie stanowi przeto *wprost* wyjścia jakaś kolejna „modernizacja”, która nie naruszałaby zasadniczej suwerenności dotychczasowych struktur. „Francja” oznacza więc zarazem de- i rekompozycję „Niemiec”. „Zwrócenie uwagi na system”, wykazujące niewystarczalność i niesuwerenność ekonomii uobecniającej sens, teleologii sensu jako obecności, zagrażające tedy jego tożsamości, czyli systemowi tożsamości w ogóle, „nie polega a) ani na przywróceniu klasycznego motywu systemu [...] b) ani na zatarciu lub zniszczeniu sensu. Chodzi

Heidegger, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, s. 296). Idzie jednak o *możliwość* zapytywania w sensie możliwości otwarcia na bycie oraz *problem* bycia, która to *możliwość gwarantuje* w *Sein und Zeit* bytowi, którym jesteśmy, uprzywilejowany status „egzemplaryczności”. W późniejszych dziełach bliskość człowieka i bycia, często *explicitie* podkreślana, stanowi zawsze niepodważalne założenie wszystkich analiz.

raczej o określenie możliwości *sensu* na podstawie pewnej organizacji [porządku, systemu, ekonomii] «formalnej», która sama w sobie nie ma sensu [trudno zatem o niej mówić: «sama w sobie»], co nie oznacza, że jest non-sensem lub zatrzważającą absurdalnością [radykałnie oddzieloną od sensu, nie związaną z nim żadną relacją, nie zagrażającą jego autonomii]” (KC, 184-185). Chodzi o swoiście nie-sensowną uprzedność sensu, obietnicę bez antycypacji, zapomnienie wcześniejsze niż praca pamięci: nie „temporalną”, tak iż dałoby się wskazać (przywołać, uobecnić w pamięci) *chwilę* zapomnienia; ta niepomożność działa w każdym akcie anamnezy, być może jest z nim tożsama.

Myślenie „systemowe” może „dokonać wyboru między dwiema tylko strategiami” (KC, 185), a wybór pozwala ustalić topografię jakiejś myśli. Cięcie, mimo zastrzeżeń Derridy, który podkreśla konieczność zniuansowanych, nie tak „czystych” i wyrazistych ujęć, otóż cięcie i alternatywę wyznacza nurt „Renu”. „Niemcy”, których styl filozofowania Derrida określa mianem „stylu Heideggerowskich pytań” (KC, 186), podejmują próby „wychodzenia i prowadzenia dekonstrukcji bez zmiany terenu, ujawniając to, co ukryte w podstawowych pojęciach i w pierwotnej problematyce, używając do niszczenia budowli narzędzi lub kamieni dostępnych w obrębie domu” (KC, 185-186). Takiemu „radykałnemu” zachwianiu, sięgającemu „korzeni”, zstępującemu do piwnic metafizycznego *oikos*, grozi „autyzm” i „paranoja”. Uniknąć ich można, wychodząc „na zewnątrz”, czyli przekraczając „Ren”. Styl francuski, inspirowany Nietzschem, jego niechęcią do „Niemiec”, podejmuje decyzję „o zmianie terenu w sposób nieciągly, przez wtargnięcie, sytuując się brutalnie na zewnątrz i potwierdzając absolutne zerwanie i absolutną różnicę” (KC, 186), głosząc własną nieredukowalność i konieczną wobec „Niemiec” uprzedność. Wątek całkowitego odróżnienia rodzi niebezpieczeństwo „iluzji” i „naiwności”, często skutkującej rehabilitacją systemu. Stąd zerwanie z *systemem* musi być (oto paradoks tego, co nieekonomiczne) absolutnym *zerwaniem* z systemem – *absolucją*. Nadczłowiek, do której to figury odwołuje się Derrida, „odchodzi, nie odwracając się ku temu, co pozostawił za sobą. Pali swój tekst i zaciera ślady swych stóp” (KC, 187).

Zarazem bez tego „odejścia”, tej obojętności i tego zapomnienia, nie funkcjonowałyby ekonomia nostalgii, nie byłoby gorliwości i nie ukonstytuowałyby się pamięć. Duch Nietzscheańskiego zatarcia stale nawiedza Heideggerowskie dzieło przypomnienia.

W *Kresie człowieka* Derrida sytuuje Heideggera w tradycyjnych ramach metafizyki. Ale ważniejszy wydaje się *schemat*, który te ramy ustanawia, sposób, w jaki Derrida ujmuje pojęcie zerwania z panującym myśleniem bądź zerwania po prostu. Ujęcie to towarzyszy zwykle lekturze tekstów Heideggera czy – ściślej – tekstu „typu heideggerowskiego”. Istotna jest tu owa *typowość*, widoczna zwłaszcza w momentach „rehabilitacji”, bo „w tekście typu heideggerowskiego również występują zerwania i zmiany terenu” (KC, 186), czyli techniki „francuskie”. Heidegger również zdolny jest do transgresywnego gestu. Czy jednak typ zerwań i transgresji, ich charakter, nie wynikają z typowości *tekstu heideggerowskiego*, implikującej określony repertuar *możliwych nie-heideggerowskich* strategii? Pytamy o zarysowaną np. w *Kresie człowieka* alternatywę, o jej *zupełność*, przede wszystkim na gruncie innych tekstów Derridy. Czy w świetle tych innych rozważań nie można by w nieco odmienny sposób przyrzeć się analizom Heideggera i przemyśleć ich „typowość”? To zadanie na przyszłość. Teraz warto uzupełnić mapę konfrontacji i zbadać, gdzie, w jakich momentach „w tekście typu heideggerowskiego [...] występują zerwania i zmiany terenu”.

Duch

Otóż nigdzie, jako że Heideggerowskie destrukcje i wykroczenia z „ducha” zostały poczęte i w „spirytualnej” nierzeczywistości się dokonują. Zarazem jednak akurat *ten* duch przybrał całkiem konkretne formy instytucjonalne i akurat *ta* nierzeczywistość miała jak najbardziej rzeczywiste, bo brunatne barwy. Pojęcie „ducha” bowiem, jego zaistnienie w dziele Heideggera, charakter nawiedzenia wiążą się z tym, co zwykle się nazywać „sprawą Heideggera”. Nie będziemy się tu nią zajmować, nawet przy analizach dotyczących „ducha” i „duchowości”.⁹ Interesuje nas ich strategiczna funkcja w Derridiań-

⁹ Powstało na ten temat niemało opracowań. Z polskich na uwagę zasługuje rozprawa habilitacyjna C. Wodzińskiego *Heidegger i problem zła* (Warszawa 1994), gdzie oprócz rozważań *stricte* filozoficznych i historycznofilozoficznych autor rekonstruuje również geografę całego sporu toczącego się wokół „sprawy”.

skiej dyskusji z Heideggerem, w tych jej aspektach, które odnoszą się do „niemetafizycznych”, zdaniem Derridy, wątków Heideggerowskiej myśli, a które Derrida porusza w *De l'esprit*¹⁰.

Tekst ten skupia wszystkie niemal najistotniejsze motywy Derridiańskiej wykładni Heideggera, co – z uwagi na obecność fragmentów problematycznych, w których Derrida *skłonny byłby* afirmować Heideggerowskie rozstrzygnięcia – pozwala zrekonstruować jeśli nie Derridiański obraz Heideggerowskiej refleksji, to *całościową strategię lektury* Heideggerowskiego dyskursu.

Tryb warunkowy w pełni odpowiada nastrojowi, w jakim Derrida prowadzi swe przemyślenia. Stale towarzyszy im duch problematyczności (podtytuł książki brzmi *Heidegger et la question*). Ten znakomicie koresponduje z dość niepewnym statusem, spirytualną ulotnością i kłopotliwością figury ducha i tego, co duchowe, w filozofii Heideggera. Już na wstępie, gdy Derrida stawia *kwestię pytania*, gdy pyta o istotę zapytywania, powiada, iż Heidegger, *jak mu się wydaje*, „prawie nigdy nie odstąpił od utożsamiania najwyższego celu i doskonałości myślenia z pytaniem, ze zdecydowaniem na zapytywanie, z jego wezwaniem i jego pielęgnacją – na tym polega «pobożność» myśli” (VG, 17). *De l'esprit* stanowi rozprawę o i z owym «*prawie*», którego problematyczność podtrzymuje i wzmacnia dość niezwykła w tekstach Heideggera, choć w filozofii dobrze zadomowiona zjawia, mianowicie *duch*, *Geist*. Pozostajmy przez moment przy pytaniu.

Wspomnieliśmy już o związkach łączących wykładnię bycia jako obecności z uprzywilejowaną pozycją bytu *pytającego*, otwartego na możliwość zapytywania, otwartego *dzięki* tej możliwości, możliwości przywołania, anamnezy, dostępu bądź uczestnictwa – uobecnienia w najszerszym sensie. Obecność wszakże jest obecnością *czegoś*, mianowicie *czegoś jako* czegoś. Odślonięcie wskazuje na tożsamość, identyfikuje; otwiera taką ewentualność, uruchamiając *ekonomię* obecności, *Anwesenheit*, jako proces docierania do pełnej jawności lub „nieskrytości” istoty, *Wesen*. Obecność to stawanie się istoty, a właściwe stawanie się istoty albo ziszczanie się

¹⁰ Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris: Galilée 1987; przekład niemiecki: Jacques Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt a/M 1988 (dalej w tekście jako VG, z podaniem strony).

tego, co własne.¹¹ Prymat pytania współgra tedy z myśleniem istoty. To zaś gwarantuje, iż „możliwości myślenia jako zapytywania, stale pozostającego myśleniem istoty, myśleniem istotnym, nie grozi żadna źródłowa bądź istotowa kontaminacja” (VG, 18). Zależność pytania, obecności i istoty zapewniać ma absolutną wystarczalność i nienaruszalność całego systemu. „Kontaminacja” byłaby synonimem tego „zachwiania”, które – w postaci zapomnienia i nieuwarunkowania – nawiedza i podważa spokój ekonomicznej wymiany. Bezpieczeństwo i spójność chroni pełna wycofania cierpliwość zapytywania. Ona pozwala w pewnym okresie Heideggerowskiego myślenia zrehabilitować ducha, którego wyróżnia niewyczerpana „siła pytania” (VG, 27). Wątek ten powraca w refleksji Heideggera niezależnie od tradycyjnych periodyzacji, tworzonych zgodnie z rytmem kolejnych „zwrotów”. Jeżeli zatem duch wzbudza wątpliwości tudzież narusza wyraźnie zarysowaną wykładnię z *Kresu człowieka*, należy rozważyć, czy w obliczu nowego fenomenu, tej

¹¹ Możliwość zapytywania, odsłanianie istoty to *modi* udostępniania się tego, co jest. W tym miejscu Derrida porusza szczególnie interesujący wątek, mianowicie kwestię zwierzcia i tego, co zwierzące. Trudno zaprzeczyć, przynajmniej *na gruncie pewnego, także Heideggerowskiego, rozumienia ontologii, iż zwierzę wchodzi w jakąś relację z bytem, iż ten w pewien sposób jawi się zwierzęciu (jakkolwiek ujmować to obciążone fenomenologiczną i przedfenomenologiczną tradycją „jawienie”). Zwierzę wszelako nie pyta, sc. nie jest tym bytem, „którym my, stawiający pytanie, sami zawsze jesteśmy” (BC, 11). Jako pozbawione tej możliwości, zwierzę ma wprawdzie dostęp do bytu, „ten jednak nie jest mu dostępny jako taki” (VG, 62), tzn. w swym byciu. Myślenie jako zapytywanie i jako myślenie istotne oznacza myślenie „jako takiego”, *Denken des „Als-solchen*”. Tak pojętej bliskości wobec bycia odmawia się zwierzęciu. Odmowa ta, „ubóstwo” i „bieda” (*Armut*), nie świadczy o *zapomnieniu*. Obojętność właściwa zwierzętom nie jest pełną ukrytej godności indyferencją bytu pytającego. Obojętność bestii to absolutna nie-relacja, w przypadku której niepodobna mówić o zerwaniu, sugerującym wcześniejszą więź. Od niej odróżnić należy zakorzenioną w pierwotnej możliwości zapytywania, sięgającą w przestrzeń obecności indyferencję „nie-pamięci”, co składa obietnicę przypomnienia i zapowiada teleologię anamnezy. Nietrudno sformułować wniosek płynący z tej dyferencjacji. Jeśli rozróżnienie to „kreśli cezurę lub wskazuje na pewną heterogeniczność, która określa [...] stosunek zwierzcia do ludzkiego *Dasein* [...], to nie sposób zaprzeczyć, iż negatywność, z której jest coś w tym dyskursie o niedostatku (*Entbehrung*) [...], niesie w sobie pewną antropocentryczną czy wręcz humanistyczną teleologię” (VG, 67). Po raz kolejny dostrzec można zależność uprzywilejowanej wykładni bycia, prymatu pytania i antropocentrycznych presupozycji, w które wikła się dyskurs Heideggera. Z tym większą uwagą należy się przyjrzeć ewentualnym rewizjom, jakim ulega on na skutek „nawiedzeń” w latach 30.*

tajemniczej, bo „nie-Heideggerowskiej” „zjawy”¹², kategoria i rzeczywistość pytania nie domagają się nowej interpretacji lub nie zyskały teje w dziele Heideggera.

W *Sein und Zeit* możliwość zapytywania tworzy pierwotną otwartość *Dasein*.¹³ Istotna jest owa specyficzna „potencjalizacja”, łącząca zasadniczą nieobojętność z doświadczeniem faktycznej i absolutnej indyferencji. Dopiero w horyzoncie zapomnienia na jaw wychodzi źródłowa, ontologiczna otwartość *jako* otwartość, czyli stawanie się możliwości jako fundamentalna charakterystyka *Dasein*. Taka „otwartość” nosi w *Sein und Zeit* miano „troski”, będącej świadectwem konstytutywnej dla egzemplarycznego bytu więzi ze „światem”, światem w formie pewnego splotu powiązań bądź *sensownie* danej czy rozumianej faktyczności. Wszystkie te wątki (pytanie, pierwotna nieobojętność, otwartość *etc.*), rozstrzygające o kierunku i specyfice analityki *Dasein*, zachowane zostają w późniejszej filozofii Heideggera; one zresztą tworzą podstawę, na której funkcjonować może pojęcie ducha. Ten wszakże, z racji swej fundamentalnej nieuchwytności, porzuca twardy grunt powszedniej egzystencji, by ukazać swe przewrotne, nierzadko demoniczne oblicze.¹⁴

¹² *Sein und Zeit* pojęcie „ducha” bądź to włącza w dzieje nowożytnego subiektywizmu (BC, 31), bądź po prostu bierze w cudzysłów (BC, 67), nigdy natomiast wprost go nie tematyzuje.

¹³ Także jako uproszczenie lub elipsę traktować trzeba następujące sformułowanie: „Byt, którym zawsze sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, *Seinsmöglichkeit des Fragens*, ujmujemy terminologicznie jako *Dasein*” (BC, 11). Cóż ma znaczyć owo „między innymi”, skoro tylko wspomniana *Seinsmöglichkeit* pozwala wyróżnić „egzemplaryczny byt”, który – choć egzemplaryczny – *de facto* jest *jedynym* uprzywilejowanym, jeśli idzie o źródłowo zapewnione odniesienie do bycia.

¹⁴ Problem – z uwagi na wspomnianą ulotność – niełatwy. Być może należałoby w figurze *Dasein* rozpoznać twarz tego samego ducha, którego Heidegger wywołuje rzekomo po raz pierwszy w latach 30. Nie idzie o jakąś „nazistowską” czy „quasi-nazistowską” interpretację *Sein und Zeit*, o doszukiwanie się tam zakamuflowanego prenazizmu. Równie wulgarne byłoby przeciwstawianie „dobrego” *jeszcze* Heideggera z *Sein und Zeit* filozoficznemu naziści z okresu rektoratu i później. Nie wystarczy zatrzymać się na poziomie ogólnego *nastroju*, specyficznego patosu filozofowania. Jeśli mielibyśmy rozważać to wyczuwalne właśnie w samej stylistyce bądź rytmice tekstów *pokrewieństwo*, trzeba by zstąpić ku przestrzeni możliwości i umożliwiania, gdzie panują nierozstrzygalność i odwracalność, ku obszarom złudnej materialności, gdzie nie sposób odróżnić bezkonfliktowej koegzystencji, wzajemnej wymieniałości fantomów, zjaw

Demoniczne bądź monstrualne, trudne do identyfikacji i zlokalizowania, przychodzące nie wiedzieć skąd, z obszarów dotąd nie odsłoniętych, co niepokoją atmosferą pustyni, brunatną wonią zerwania, bezwarunkową koniecznością zdrady. Nic dziwnego, iż *nawiedzenie pierwsze* porusza najsilniej.

Najlepszym świadectwem najścia, tak iż nie może być mowy o po-myłce, jest wyzwolenie ducha z odrealniającej mocy cudzośłuw. Realności duch nabiera przede wszystkim w *Mowie rektorskiej*¹⁵ oraz w *Einführung in die Metaphysik*¹⁶. „Wywołuje” go to, co wcześniej zdecydowało o wyborze „egzemplarycznego bytu”, zdolność i siła zapytywania. O ile wszakże *Dasein* „tkwi” w otwartości, dysponując, resp. będąc możliwością pytania jako przypomnienia i uobecnienia, o tyle duch jest samą mocą pamięci, resp. jej „ruchomością” bądź „aktem”. To *Kraft des Erwachens* (VG, 54), czyste o- i przebudzenie, siła pobudzenia jako pobudzenie samej siły, jej źródłowa performatywność i „prze-możność”. Poruszenie bez określonego kierunku, które wszelki kierunek nadaje, prowadząc doń i przewodząc wszelkiemu ruchowi. W pierwszym „wcieleniu” duch to *Führer*.

Wcielenie jednak równoznaczne jest z absolutnym odrealnieniem. Stanowiąc *jedynie* pobudzenie, rozbudzającą moc, duch nie jest *niczym*, co można by pobudzić, na co można by oddziałać, choć – jako

i symulacji od nieprzerwanego ścierania się sił, ciągłej gry podbojów i krwawych za-właszczzeń. Dopiero w tym niepokojącym żywiole wieloznaczności można skonfrontować się z „niezglębną monstrualnością” („Heidegger, piekło filozofów. Rozmowa: Didier Eribon – Jacques Derrida”, przeł. E. Kamińska i C. Wodziński, *Aletheia* 1(4)/1990, s. 434) Heideggerowskiego dyskursu (najprawdopodobniej każdego dyskursu). Dopóki nie uwzględni się nieredukowalnej *skuteczności* owej sfery ambiwalencji (którą należałoby związać z kwestią języka; o której mówi Blanchot, gdy – przy okazji rozważań nad literaturą [Maurice Blanchot, „Literatura i prawo do śmierci”, w: Maurice Blanchot, *Wokół Kafki*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1996] – dociera do miejsca, gdzie język „staje się dwuznacznością” [s. 46], do „pewnego punktu niestabilności”, odsłaniając panującą tam „nieuchronność zmiany” [s. 48], rozpoznając w ciele języka „dwuznaczne nieuwarunkowanie” [s. 49]), dopóty pozostaje jedynie przypuszczenie co do „nieuchronności jego [Heideggera] myślenia” („Heidegger, piekło filozofów”, op. cit., s. 433), domniemanie rzekomo „daleko idącej przynależności tekstów Heideggerowskich (pism i czynów) do możliwości i realności wszelkich nazizmów” (s. 434).

¹⁵ Martin Heidegger, „Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu”, przeł. J. Gawarecz, *Aletheia* 1(4)/1990; dalej w tekście jako *MR*, z podaniem strony.

¹⁶ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1976; dalej w tekście jako *EM*, z podaniem strony.

źródłowa „aktowość aktu” – poprzedza i umożliwia każdy ruch, działanie i skutek, nie mając z nimi *nic wspólnego*. „Duch przychodzi jako *Führer*, jako *Führer* jest [już] w drodze, przed wszystkim i wszystkimi” (VG, 54). Przewodząc, pozostając „na przedzie”, jest tym, co zawsze już działa, zawsze już się dokonało. Przed czymkolwiek i przed wszystkim. „Zgodnie ze swą duchową naturą” (VG, 54), bo nie sposób o nim powiedzieć „oto jest”, jako że on zawsze „już-był” i zawsze „jeszcze-będzie”, *Führer* nie może tedy posiadać żadnych „sympatyków” i jego przewodnictwo, *Führung*, musi pozostać „bez następstw i bez konsekwencji, bez *Gefolgschaft*” (VG, 54). Ścisłej: ono w taki sposób się wydarza. Skutki i następstwa nie dotyczą, *nie dotyczą* obszarów, gdzie przebywa duch, ponieważ ten *nigdzie i nigdy* nie „przebywa”, lecz uruchamia, porusza, działa, wszędzie i we wszystkich kierunkach, nie wikłając się w żaden z nich, nie wiążąc się z nikim i z niczym. *Freiheit des Geistes*, nieekonomiczne *absolutio*, nie bez przyczyny związane z *otwierającym cięciem*, znamienym dla decyzji (*Entscheidung*) i zdecydowania (*Entschlossenheit*).¹⁷

¹⁷ W przypisie 105, do którego wrócimy, Derrida wspomina o możliwości ponownej lektury wcześniejszych pism Heideggera, zwłaszcza *Sein und Zeit*, której celem byłoby zarysowanie „innej topologii” (VG, 152) Heideggerowskiego dzieła. Taka „relektura” mogłaby szukać punktów zaczepienia choćby w §§ 58-60 *Sein und Zeit*, gdzie Heidegger analizuje fenomen sumienia oraz egzystencjalną strukturę bycia winnym. W zasadzie należałoby się cofnąć jeszcze dwa paragrafy, do rozważań na temat zewu i wezwania. Rzeczywiście, ujęcie ducha jako przewodnika i wodza zdaje się powtarzać wykładnię pierwotnego ukonstytuowania zewu jako głosu sumienia. Sumienie, pojęte jako zew, otwiera (BC, 380-382). Otwiera, wzywając. Wzywając „do niczego. Zew niczego nie wypowiada, nie daje żadnej informacji o zdarzeniach w świecie, nie ma nic do powiedzenia” (BC, 384). Jawi się on tedy jako to, co absolutnie nieuwarunkowane, a do tego konieczne, aby dokonać się mogło otwarcie. O ile wszakże ducha nic nie poprzedza, on natomiast jest „uprzedniością” wszelkiego ruchu, wiodącego w dowolną stronę, o ile duch wykracza poza każdą formę ekonomii, o tyle struktura zewu wykazuje większy stopień uwikłania. „To, co zew otwiera, jest [...] jednoznaczne” (BC, 385). „Chociaż treść zewu zda się nieokreślona, nie należy przeczyć pewności *kierunku*, w jakim zew *zmierza*” (BC, 385). Nietrudno zgadnąć, co to za kierunek i co zew winien otworzyć, jaka ekonomia rządzi tym, co na pozór nieuwarunkowane. Jeśli idzie o „pochodzenie”, „zew bez wątpienia nie nadchodzi od innego, który wraz ze mną jest w świecie” (BC, 387). Czy zew nie posiada źródła? Czy przychodzi znikąd? Bynajmniej. W zaskakująco klasycznej formule czytamy: „zew idąc ze mnie [który mam możność pytania, który pytam] i zarazem przeze mnie, dociera do mnie” (BC, 387). Ergo: „*Dasein* jest zarazem wzywającym i wzywany” (BC, 390), a zew z góry zostaje określony co do kierunku i charakteru wezwania, pozywając „ku najbardziej własnej *możności-bycia-sobą*” (BC, 384).

W swej „zdecydowanej” jednoznaczności duch pod postacią „woda” zdaje się nie podlegać żadnym uwarunkowaniom. Jako impuls pobudzenia, sama przemożność siły stoi wprawdzie na początku każdego ruchu i każdego działania, otwierając dlań czas i przestrzeń, ale jego „obszar” nie jest ani temporalnością, ani rozciągłością. Sprawa się komplikuje, jeśli pamiętać o zasadniczym ukonstytuowaniu Heideggerowskiej refleksji. Kluczową funkcję pełni w niej kategoria zapomnienia ściśle skorelowana z otwierającym zapytywaniem. Funkcja ta i ta korelacja stale organizują dyskurs Heideggera. Pozwala to *na przykład* (nie jest to przykład dowolny) zakreślić wyraźną granicę między tym, co ludzkie, i animalnością zwierzęcia, choć w obu przypadkach mamy do czynienia ze swego rodzaju indyferencją wobec naczelnej kwestii bycia, problemu istoty, bytu jako takiego *etc.* Obojętność człowieka tworzy fundamentalną dlań otwartość, *możliwość* „zaangażowania”, przy czym samo „zaangażowanie” („troska”) ma „możliwościowy” charakter. Ów mechanizm utożsamiającego odwrócenia („faktycznej” i dziejowej niepamięci oraz „ejdetycznej” i ontologicznej gorliwości) stanowi o specyfice i godności *humanitas*.

Duch, *Führer*, zawsze już działa; uaktywnia i porusza: umożliwia. Sam duch – *jako* duch – nigdy się nie ujawnia, choć wszystko, co obecne, odeń – jak się *okazuje* – zależy. Ot, banalny paradoks „wcielenia”. O ile ruch anamnezy, zapytującego przypomnienia, z natury jest ruchem „duchowym”, przez ducha zainicjowanym i kierowanym – skoro ten oznacza *Kraft des Erwachens*, „zdecydowanie na istotę bycia” (zdecydowanie *w łonie* istoty bycia, zdecydowanie *jako* ziszczanie się bycia, *Anwesen* po prostu) – o ile więc duch dokonuje otwarcia tego, co zawsze już otwarte, o tyle on sam wymaga przypomnienia; należy rozbudzić jego moc rozbudzania: duch winien sam się sobie przypomnieć, sam siebie ożywić i nawiedzić. Źródłowo „witalna” aktywność ducha stanowi zarazem proces jego „re-witalizacji” a jego przyjsie jest przyjsiem powtórnym i powtó-

Wątpliwość, jaką można by wysunąć pod adresem nieekonomicznej wykładni ducha, dotyczyłaby jego rzeczywistego funkcjonowania *w tekście Heideggera*, sc. jego odniesień do sfery „polityki”, relacji łączących go np. z kategorią narodu. Kto wie, czy nie okazałoby się, iż tak „wyostrzona” wersja przewodnictwa ducha jest efektem przenikliwej lektury, dokonującej „dekonstrukcji” wszystkich powikłań i „instrumentalizacji”, jakim poddany został duch w jego pierwotnym nieuwarunkowaniu i nieuchwytniej performatywności.

rzonym: pierwsze, „wodzowskie” nawiedzenie to zawsze *nawiedzenie drugie*.

Derrida wskazuje na konsekwencje tak pojętego powtórzenia dla struktury tego, co duchowe; konsekwencje, które zrywać mają z *typowo Heideggerowskim* sposobem myślenia. Duch *stoi* „u początku”, niezależny i suwerenny niczym Pierwszy Poruszyciel, ale suwerenność wymaga, by w przestrzeni ducha dokonał się ruch samopobudzenia, by ruch ten, równoznaczny z pobudzeniem i inicjacją ruchu w ogóle, rozpostarł dopiero duchową przestrzeń. Tworząc ją i, *przemierzając*, duch staje się sobą. Tak oto – poza i przed czasem, poza i przed rozwinięciem przestrzeni, uruchamiając czas i rozciągając przestrzeń – duch-*Führer* otwiera pewien dystans, jakąś *właściwą sobie* temporalizację i jakieś *specyficzne* uprzestrzennienie (o tyle *możliwe* jest „faktyczne” i dziejowe uwikłanie ducha). Z uwagi na kierunek owego procesu „autoanamnezy”, mającej charakter powtórzenia, powrotu i rewitalizacji, nie sposób pominąć ekonomicznego rysu aktywności ducha. Faktycznie mamy tu do czynienia z samą zasadą tego, co ekonomiczne, z najpierwszym prawem domu (*nomos tou oikon*), które mówi o ciągłym powracaniu. Duch jako *Führer* jest tyleż inicjatorem wszelkiego systemu, obiegu, porządku, co – uwzględniając konstytutywne dlań samopobudzenie – „systemowością” systemu lub „ekonomicznością” ekonomii, tym, co decyduje o tożsamości czegokolwiek, co winno zdecydować także o własnej identyczności.

Decyzja ta nie stanowi prostego, „non-sensownego” *cięcia*. Nieuwarunkowany charakter *des Geistes* każe mu zerwać z własną wolnością, z nieuwarunkowaniem jako tym, co jego własne, gdyż o ile jego stawanie się w postaci *Führung* zakłada nieustanną restaurację jego mocy, czyniąc zeń ruch repetycji – ruch *Heimkehren*, *Rückkehr nach Hause*, *zum Haus* – o tyle implikuje moment oddalenia, który Heidegger określa mianem „*Entmachtung des Geistes*” (*EM*, 54). *Der Geist*, budząc się, rozbudzając własną istotę, siebie, *sein Eigenes*, *kehrt zu sich selbst zurück*, czyli zarazem sam siebie porzuca. Samopobudzenie zawsze jest osłabieniem, „autodetroniacją”, „*Selbstentmachtung*” (*VG*, 77), „ruchem swoiście duchowym” (*VG*, 75). Implikuje to obecność we „wnętrzu”, w „strukturze” duchowości tego, co od ducha inne, co wszakże nie jest niczym innym niż duch. Takie „immanentne bądź wewnętrzne zewnętrzne” (*VG*, 76),

zewnątrze *jako* intymność wnętrza to świadectwo aporetycznej i „nierealnej” – duchowej natury ducha. Derrida mówi o nieredukowalnie „widmowym podwojeniu” (VG, 75), które wynika z charakteru duchowej aktywności. Skoro duch określa, ustanawia i rozpoczyna wszelkie stawanie się istoty, kierując ku temu, co własne, sam przy tym powracając do siebie, jako ruch powrotu i powtórzenia, jako chorobliwa pasja, *Krankheit* nostalgii, jako *Sehnsucht*, wikła się – tu Derrida przywołuje Heideggerowskie rozważania o Schellingu – w paradoksalną ekonomię tęsknoty, utożsamiającą „von sich weg” oraz „zu sich zurück”. *De facto* „duch nigdy nie jest u siebie: zawsze już rozpoczął się ruch wy- i ponownego przywłaszczenia” (VG, 96). Duch bowiem, którego oblicze Heidegger rozpoznał w poezji Hölderlina: *Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist*” (zob. VG, 96).

Zapomnienie to inne miano ducha, jego pseudonim, to inność jako najpierwsze jego określenie, to kłamstwo, złudzenie i pozór jako właściwy sposób (nie)istnienia tego, co duchowe (podobnie jak wszystkie „formy” jego „nad-egzystencji”: powtórzenie, tęsknota za sobą, powrót do siebie, cały „autoerotyzm” i „narcyzm”). To, co źródłowe i nieuwarunkowane, *Führer* bez „sojuszników”, duch absolutnej wolności, dysponujący siłą czystego aktu, mocą stanowienia, okazuje się absolutnie „bez-silny”, popychany siłą powtórzenia, trawiony wolą powrotu; osłabiony wygnaniem i wykluczony z obszaru własnej swobody. Przestrzeń koniecznego samopobudzenia, którą owa konieczność otwiera, jawi się teraz jako pole źródłowej pasywności, co udziela dopiero performatywnej mocy konstytucji, które nawiedza ją i jej towarzyszy, na które ta stale się natyka i które stale na nią czeka. Duch-sobowtór, *Doppelgänger*, przychodzący najpóźniej, pod postacią tego, co przed-wczesne, samej uprzedniości. To za jego sprawą na początku (bądź wcześniej) było *nawiedzenie trzecie*.

Figure „przedwczesności” odnajduje Derrida w Heideggerowskich interpretacjach Trakla pochodzących z *Unterwegs zur Sprache*.¹⁸ Nie chodzi o „heglowską bądź neoheglowską historię ducha” (VG, 105) (o wykładnię, kładącą nacisk na pochod ducha przez dzieje, stanowiące tyleż jego konieczną, czasowo-przestrzenną eksterioryzację,

¹⁸ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1978; dalej w tekście jako *US*, z podaniem strony.

co stawanie się jego istoty). W centrum zainteresowania stoi sama duchowość „czasu”: „tego, co idzie, postępuje, kroczy (*des Gehenden*)”, „co wraca, cofa się” (*VG*, 105) do poranka, do świtu, *zum Morgen*. Wiersze Trakla pozwalają Heideggerowi uwolnić ducha i to, co duchowe, spod władzy cudzysłowu i odnaleźć ich inne aniżeli platońskie i tradycyjnochrześcijańskie znaczenie. Na pierwszy rzut oka, biorąc pod uwagę leksykalną stronę Heideggerowskiej wykładni, znakomicie wpisuje się ona w dyskurs upadku, zmierzchu i dekadencji świata. Jednak myśl o przedwczesności bądź „myśl przedwczesna” więcej ma wspólnego z refleksją Nietzscheańską niż *quasi*-Spenglerowską diagnostyką. Derrida podkreśla wątki łączące myśl o zmierzchu, *Untergang*, z obcością, wywłaszczeniem oraz specyficznie pojętą źródłowością, które na pozór tylko dają się wyłożyć „po heglowsku” (w postaci „dziejów ducha”)¹⁹. W istocie stawką jest swoście rozumiana duchowość dziejów, „duchowa” natura bądź „duchowe” prawo dziejowości, pewna uniwersalna konieczność równoznaczna ze stawaniem się dziejów, czego nie należy ujmować jako „hiper-idealizmu”, choć działa tu najbardziej abstrakcyjna i skuteczna siła absolucji, sprawcza moc zerwania i bezwarunkowości.²⁰

Jak pamiętamy, duch-*Führer*, czysta performatywność czystego aktu, moc pobudzania i siła otwarcia, wyprzedzająca wszelką ak-

¹⁹ Już w *Sein und Zeit* Heidegger podjął próbę konfrontacji z Heglowskim pojęciem czasu jako czegoś „całkowicie abstrakcyjnego, zmysłowego” (zob. *BC*, 597), w co duch „popada”. Na gruncie egzystencjalnej analityki *Dasein* Heidegger może stwierdzić: „«Duch» [tu jeszcze w cudzysłowie] nie popada dopiero w czas, lecz egzystuje jako pierwotne *uczasowienie czasowości*” (*BC*, 608). Znamienne, że zerwanie z projektem „egzystencjalnym”, z pewnym sposobem stawiania pytania o bycie umożliwiło przywołanie ducha jako naczelnej figury hermeneutycznej.

²⁰ Zarysowana konstelacja „nawiedzeń” sugeruje postępującą głębiej i głębiej penetrację obszarów źródłowych w poszukiwaniu ostatecznego fundamentu. Myśl Heideggera byłaby klasycznym, sc. „metafizycznym” myśleniem podstawy i o podstawie (co potwierdzać ma częsta u Heideggera metafora źródła, *Ursprung*, początku, *Anfang* etc.). Jego przeciwieństwo (przeciwieństwo wrogie) stanowiłaby „myśl zewnętrzna”, dzielnie pozostająca *na powierzchni* (myśl Foucaulta, Deleuze’a i Guattariego, Derridy). Być może ani Heidegger nie zamyka się w jakiejś absolutnie źródłowej głębi, ani myśl francuska nie ogranicza się do pustynnej, „nomadycznej” gry. Kto wie, czy zarówno takie zamknięcie, jak i tego rodzaju ograniczenie nie są *niemożliwe* i czy zarówno autor *Sein und Zeit*, jak i bywalcy paryskich „salonów” nie wskazują na konieczne panowanie owej niemożliwości, jej absolutną nieredukowalność. Tak też do pewnego stopnia proponuje czytać Heideggera Derrida.

tywność i wszelkie poruszenie, ma strukturę powtórzenia, powrotu, który wikła ją w ekonomię inności, zewnątrz i przestrzeni.²¹ Ta ekonomia i ta przestrzeń są faktycznie ekonomią i przestrzenią *Geistlichkeit*: duchowość staje się *jako* rozwinięcie przestrzeni i dzieanie się ekonomii. O tyle duch, kroczący *na przedzie*, powraca, cofa się ku sobie, *zstępuje* do tego, co jego własne i co absolutnie odeń różne; w ten sposób *rozpoczyna* swój „życie”, tzn. już go rozpoczął, już *rozpoczęło się* jego życie, w którym on nie uczestniczy, ponieważ jeszcze się nie narodził, ponieważ staje się jako samo nienarodzenie. Ową *jedność* przewodnictwa, wycofania i narodzin próbuje Derrida *wyczytać* z Heideggerowskiej lektury Trakla.²² Jedność *niemożliwą* ani do rozpoznania, ani do ustanowienia, jedność *faktyczną* i faktycznie *funkcjonującą*, gwarantowaną przez ambiwalentną postać ducha: jako czegoś, co przychodzi i nawiedza, przypominając coś i coś symulując; nadając tożsamość i okradając zeń; nigdy nie w porę, za późno, bo najwcześniej ze wszystkiego.

Heidegger mówi o ranku i nocy ducha, jego przyjsciu, które oddala go od jego duchowej istoty. To oddalenie stanowi jednocześnie zstąpienie ku temu, co własne, co było przed pojawieniem się czegośkolwiek: przestrzeń nawiedzenia bądź nawiedzenie jako konstytucja miejsca; duch i konieczność. „Poranek i noc tej duchowości” to coś, „co jest u źródła, bardziej źródłowe niż wschód i zachód słońca, niż wschód i zachód, niż źródło i schyłek” (VG, 105). Duch, budząc siebie i wszystko wokół, powraca *zur frühesten Frühe*, która go poprzedza jako figura obcości i szaleństwa. Derrida podkreśla Heideggerowskie zabiegi etymologiczne, w efekcie których okazuje się, iż *fremd*, *fram* znaczy *anderswohin vorwärts*, *unterwegs nach*, nato-

²¹ Na pozór zerwanie z własną nieekonomiczną istotą, z nieuwarunkowaniem jako tym, co własne, *de facto* zerwanie z tym, co z systemem „swoistości”, „istoty” zrywa, *poutarza*, w prosty sposób *kopiuje* pierwsze, „wodzowskie” wykroczenie poza ekonomię. Ale wysiłek Heideggera – tak jak go rozumie Derrida, jak stara się go *pokazać* Derrida, na czym on *w istocie*, zdaniem Derridy, polega – zmierza ku zasadniczej *nieprostocie* transgresji, ku ekonomii komplikacji, która – będąc równocześnie nieprostotą, skomplikowaniem samej ekonomii – okazuje się prawem i koniecznością.

²² Jak sam powiada, to „perwersyjny sposób czytania”, w którym rozpoznać można „pewną postać zła” (VG, 153), który nawiedzany jest przez zło, przez możliwość zła. Prawdopodobnie nie co innego a właśnie *perversio* jest jedynym tematem dyskursu o zerwaniu i różnicy.

miast *wahnsinnig* – *anderswohin unterwegs*. Nie idzie o powrót *zum Ursprung*, lecz o ruch w ogóle, o *Kommen* i *Gehen* jako powracanie. Na początku nie pulsuje proste, życiodajne źródło, ale skomplikowane prawo wycofania, które tyleż zawsze już funkcjonuje, co czeka daleko z przodu. „Śmierć przychodzi przed narodzinami a «później» przed «wcześniej»” (VG, 107). Ta śmierć, która nie pozwala duchowi pozostać „wodzem”, która *darowuje* mu moc *Führung*, ta śmierć, ponieważ nawiedza ducha jako jego uprzedniość, jest jego nienarodzeniem, wieczną „embrionalnością” jako tym, co jego własne.

Stąd też stanowi ona obietnicę *par excellence*; nie coś obiecanego, co „pewnego dnia” nadejdzie, by się ziścić, lecz „akt” zawsze-już-dokonanego obiecywania w sensie zawsze-już-danej odpowiedzi i zadanej odpowiedzialności²³, której nie sposób udźwignąć i przyjąć, której niepodobna ożywić, ta bowiem uniemożliwia konstytucję jakiegokolwiek „ośrodka pasywności”, jakiegokolwiek tożsamości „odbiorcy”. Duch, otwierając obszar zapytywania, stojąc *na czele* i wszystkim „kierując”, napotyka *w końcu* własną obietnicę, która go zapowiada, zapowiedź przed pytaniem i otwarciem. Wcześniejszą niż narodziny języka. Taka zapowiedź, takie „słowo” sprzed ustanawiającej mocy Słowa, odpowiedź dana przed pytaniem, są możliwością tej mocy i tego pytania, choć do nich nie przynależą: „asymetria potwierdzenia, afirmacji, *tak...*” (VG, 110).

Motyw umożliwiania bez przynależności, relacji bez powiązania, „ekonomii” bez pokrewieństwa, przypomina o Derridiańskich rozważaniach na temat systemu z *Kresu człowieka*, gdzie w związku z „radykałnym zachwianiem” podkreślał on moment zerwania i jednoczesnej konstytucji. Duch w swych trzech „wcieleniach” kompli-

²³ Kategoria obietnicy i obiecywania zasługiwałaby na osobną i wnikliwą analizę. Ona to w dużej mierze decyduje o charakterze tekstów Derridy z lat 80. i 90., poświęconych zagadnieniom etycznym, prawnym *etc.* (choć trudno tu mówić o „zwrócie”, np. „performatywnym”, jak czynią to niektórzy; świadomość uwikłania w praktyczno-społeczny i polityczny kontekst – nie tylko filozoficznej *działalności*, lecz wszystkich dekonstrukcyjnych „strategii” i „technik”, świadomość, że ruch *différance* jest ruchem *całościowym*, przenika dzieło Derridy od najwcześniejszych tekstów). Nas jednak interesuje horyzont sporu o ekonomię i zerwanie, który pozwala w ogóle odsłonić figurę obietnicy i konstelację związanych z nią pojęć zastawu, rękojmii, bądź przebaczenia. Z drugiej strony, dyskurs zapomnienia jest *tym samym* dyskursem co ten oparty na wymienionych właśnie kategoriach. Nic dziwnego, iż Derrida tropi je w myśli Heideggera, mając problem z jednoznacznością ich usytuowaniem.

kuje to proste ujęcie figury wykroczenia.²⁴ Lektura Heideggerowskich tekstów z lat 30., niepokojących i „nowatorskich”, ambiwalentnych i hybrydycznych, wprowadza niejaki powikłanie w strukturę transgresji. Powikłanie to dookreśla, *sc.* właściwie charakteryzuje zerwanie i jego trudno uchwytną dynamikę. O ile pierwszą „inkarnację” ducha, *Führung*, można by utożsamić z figurą klasycznej transgresji, o tyle „późniejsze” nawiedzenia pokazują, jak w istocie owa transgresja się wydarza, na czym polega jej wydarzenie. A polega, należy podkreślić ów aspekt „pasywności”, na obietnicy jako zawsze już-danej-i-dawanej odpowiedzi.

Oslabienie „duchowej” mocy zapytywania, potwierdzającej i afirmującej przed wszelkim otwarciem, zmierzającej w pytaniu *przed* pytanie, raz jeszcze zwraca uwagę na umiejscowienie Heideggera w ramach Derridiańskiego myślenia o zerwaniu. Wraz z kwestią pytania, które zostaje tu postawione pod znakiem zapytania, rodzi się problem *wystarczalności* takiego ujęcia zerwania oraz dokonanych w jego perspektywie kwalifikacji i odgraniczeń w obrębie Heideggerowskiego dyskursu. Co się dzieje, gdy transgresyjną przestrzeń wykroczenia nawiedza duch? Co znaczy ta „spirytualizacja”? Czy zerwanie zawsze jest zerwaniem „duchowym”?

Die Hantologie des Ortes

Naszym celem pozostaje charakterystyka relacji między Derridą i Heideggerem, relacja, jaką z tekstem Heideggera zawiązuje Derrida, miejsce przyznane temuż tekstowi przez autora *Différance*. Interesują nas sposoby owego zawiązywania i sytuowania, zwłaszcza iż w momencie kluczowym dochodzi do konfrontacji z figurą ulotną i fantomatyczną, zwodzącą swą polimorfia. Z uwagi na tę wielorakość pytamy, czy Derrida – wbrew zastrzeżeniom wobec tego rodzaju praktyk – nie prowadzi filozoficznych „egzorcyzmów”, nazbyt zdecydowanie kreśląc granice; identyfikując struktury zerwania tam, gdzie rozpoznać można dobrze znane oblicze. Spór z Heideggerem toczy się o laur

²⁴ Nie idzie o porządek „chronologiczny”, lecz o „logikę” Derridiańskich odczytań, którą zrekonstruować można na podstawie całości dzieła Derridy (on sam często podkreśla niezmiennność własnego – niejednoznacznego – stosunku do Heideggera).

„prestidigitatora”, o godność znawcy w sprawach ducha, której Derrida zdaje się Heideggerowi odmawiać. „Pozór”, „iluzja” mogą być efektem perwersyjnej lektury, która zrywa z wiernością jednemu pytaniu, prezentując się jako skandaliczny warunek jego wysłowienia. Winniśmy rozważyć, czy owa perwersyjna lektura nie stanowi lektury jakiejś postaci perwersji bądź perwersji po prostu, tego, co z góry uwikłane jest w „transgresję”, „odchylenie”, $\Leftrightarrow \beta\rho\iota\phi$. Być może przekonuje nas o tym sam Derrida, i to wtedy, gdy – odgraniczywszy się rzekomo od Heideggera – zakreśla (nie)swoje nie-miejsce (*non-lieu*), nie tyle ludzko podobne do wyznaczonego obszaru refleksji Heideggerowskiej, ile przez nią nawiedzane, przez na pozór dobrze rozpoznanego i rozpoznawalnego ducha, którego najście dopiero tworzyłoby przestrzeń Derridiańskiego dyskursu.²⁵

Owo nie-miejsce, rysujące się poza systemem i centrum, poza ekonomią, w tekście Derridy zaznacza swą (nie)obecność na zewnątrz głównego nurtu analiz, na jego marginesie. Chodzi o przypis 105., w którym Derrida – w myśl projektu „perwersyjnej lektury” – w jednoznaczny (zgodny z instytucją przypisu) sposób wylicza i podsumowuje nie-ekonomiczne, tj. afirmatywne (i afirmacji godne) wątki Heideggerowskiej filozofii. Pretekstem jest stosunek pytania do obietnicy, czyli po heideggerowsku rozumianego pytania do tego, co *w świetle* tak pojętego zapytywania wobec niego uprzednie, co wydarza się „przed pytaniem”¹⁰⁵, w samym pytaniu” (VG, 110). „Przed pytaniem” stanowi nie tylko tytuł przypisu, którego długość i charakter czynią zeń osobny esej, lecz w istocie określenie naczelnej kwestii całej rozprawy.

Sytuacja pytania to dla Heideggera pierwotne wydarzenie otwarcia, warunek wydarzenia bądź warunek *par excellence*, źródłowy moment konstytucji *Dasein* i świata ducha. Możliwość otwarcia, nazywana w *Sein und Zeit*: *Seinsmöglichkeit des Fragens*, pozwala jed-

²⁵ Nie idzie o stwierdzenie, iż Heidegger „powiedział już wszystko”. Nietrudno zauważyć, że rozważania bardziej dotyczą Derridy, jego interpretacji, sposobów czytania, jego „teorii” i „tez”, aniżeli myśli Heideggera. Spór, o jakim mowa, jest tyleż dyskusją z autorem *Sein und Zeit*, co „wewnętrznym” sporem Derridy, sporem „wewnątrz” Derridiańskiego tekstu – rozbiciem tego „wnętrza”, do czego namawia sam ten tekst. Czy to, do czego wzywa, jest tym, co się „w” nim wydarza? Czy na gruncie tego, co mówi i do czego zachęca, taka równoważność jest w ogóle dopuszczalna? (Czy da się tę kwestię zredukować do tzw. sprzeczności performatywnej?)

nocześnie odróżnić to, co ludzkie, od animalności zwierzęcia i skonstatować bliskość człowieka i bycia, co – z uwagi na rolę zapomnienia – uruchamia pracę pamięci, anamnetyczny krąg ekonomii lub ekonomię po prostu. Przerwanie kręgu dokonuje się dzięki wkroczeniu pewnego nieuwarunkowania, czegoś spoza porządku systemu: zachwiania bądź – w Heideggerowskiej wersji z lat 30. – ducha. Ale właściwe duchowi samopobudzenie implikuje ruch jego osłabienia, równoznaczny z utratą duchowej swoistości. Źródłową aktywność *des Geistes* poprzedza nieodróżnialna odeń uciążliwa (nie)obecność sobowtóra, już „z góry” dana, *jako* to, co „z góry” dane. Ta struktura bądź to wydarzenie, „to wyprzedzenie jest, przed jakimikolwiek układami, rodzajem źródłowej obietnicy lub powiązania, na które musieliśmy już z góry przystać, któremu już z góry odpowiedzieliśmy *tak*, za które już z góry musieliśmy poręczyć” (VG, 148). Mamy tu do czynienia z pierwotną afirmacją, z odpowiedzią, której udziela, którą *daje* otwierające zapytywanie. Którą dać *musi*, z którą się wiąże i która je inicjuje. Pytanie daje odpowiedź, ale odpowiedź pozwala nadejść pytaniu, pozwala na jego otwarcie, „daje” mu odpowiedzieć, obdarza je mocą dawania.²⁶

Derrida odnajduje tę aporetyczną więź w Heideggerowskiej koncepcji *Zusage* z *Unterwegs zur Sprache*, gdzie mowa o „właściwym geście myślenia” (US, 175), którym nie jest „gest” zapytywania, lecz „*das Hören der Zusage dessen, was in die Frage kommen soll*” (US, 175). Owo nadejście, *Kommen*, ma, jak pamiętamy, charakter powrotu. Pytanie, nieuwarunkowane otwarcie, zmierza ku własnej ekonomii, ku ekonomii swego własnego nieuwarunkowania, ku temu, co nieuchronnie je z sobą wiąże. Każde wydarzenie oznacza re-animację więzi, pierwotnego *en-gage*, co wyprzedza, co już wyprzedziło *Ereignis*. „To wyprzedzenie jednak samo jest pewnym *wydarzeniem*” (VG, 149) Wydarzenie – zdawałoby się, prosty *fakt* – okazuje się nieprostą, dynamiczną „pre”-strukturą, wydarzeniem samego „pre-”, samej uprzedniości, której „nie ma”, bo „zawsze jest za późno”, „wciąż za późno” (VG, 151). Wydarzenie i myśl wydarzenia nie są równoznaczne z początkiem tego, co nowe, z nienaruszalnością inicjacji, wyłonieniem

²⁶ „Samo pytanie jest tedy związane [...] Pytanie zawsze już – niezależnie przeto od tego, jak je skierować – odpowiada, jest odpowiedzią”; „Poręczenie (*gage*) wiąże je z odpowiedzialnością, której ono nie wybrało i która sama określa własną jego wolność” (VG, 149).

„nowej zasady lub [...] punktu zero” (VG, 151). *Ereignis*, będące powrotem i powtórzeniem, wskazuje na istotową „nieodwracalność drogi”, zawsze już rozpoczętej, obdarzanej nowością i początkiem.²⁷

W związku z lekturą *Unterwegs zur Sprache* Derrida proponuje w tym duchu odczytać wcześniejsze dzieło Heideggera, znaleźć w nim ślady nawiedzeń przez ducha późniejszej myśli. Chodzi o motyw sumienia, jego głosu i zewu z *Sein und Zeit*, który tworzyłyby prefigurację afirmatywnej struktury *Zusage*, *Zuspruch* i *Ereignis*. Zapowiedzią byłoby też pojęcie *Entschlossenheit* z *Einführung zur Metaphysik*: „otwierające określenie pytania” (VG, 152), które pytanie „z konieczności” zakłada. Powrót do tych miejsc służyłby zarysowaniu „pewnej odmiennej topologii” (VG, 152), uwzględniającej nie tylko pewne – odmienne od dotąd opisywanych – miejsca w myśli Heideggera, lecz miejsca inne niż Heideggerowskie.

Zwróćmy uwagę, iż rewaloryzowane wątki (głosu, słuchania *etc.*) są wątkami, z pomocą których, *zdaniem Derridy*, w Heideggerowskim projekcie destrukcji metafizyki i humanizmu, metafizyki jako humanizmu, dokonuje się „pewnego rodzaju przeszacowanie i rewaloryzacja istoty i godności człowieka” (KC, 176). Przeszacowanie to wpisane jest w system uprzywilejowania i bliskości, określający stosunek człowieka i jego istoty do bycia pojętego jako obecność – wydana niepamięci, choć obecna w tym, co „tylko” jest, zapomniana, jeśli ujawniona. Tożsamość nieskrytości i zapomnienia zakłada wcześniejszą „komunikację”, fundamentalną *bliskość* bytu i bycia, ich wzajemny „kontakt”, pozostawienie znamienia bądź śladu. Zbliżenie, gwarantujące współprzynależność, zagraża utrzymaniu identyczności, przez co rozbija system i ekonomię istoty: zerwanie stanowi warunek konstytucji. Samo wszelako ma charakter pewnej więzi i (po)wiązania: jest powrotem, przypomnieniem i repetycją; to zapomnienie zapomnienia jako nieuchronna akceptacja, męcząca odpowiedzialność, ciężar konieczności. Problem polega na *możliwości odróżnienia* dwóch *modi* bliskości: zamykającej w ekonomii dostępu i partycypacji oraz bliskości tego, co absolutnie inne, wcześniejsze, skandaliczne i eksce-

²⁷ Ten fragment rozważań Derridy stanowiłby dobry punkt wyjścia dla ponownej lektury *Przyczynków do filozofii* (przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996), a zwłaszcza tych miejsc, które wprost traktują o „początku”, „nowym początku” i „początkowym myśleniu”.

sywne, co pozbawia istoty i swoistości. Jeśli przypomnieć sformułowanie z *Kresu człowieka*, w którym mowa o „bezpieczności tego, co bliskie”, można sądzić, iż afirmatywna więź obietnicy bądź afirmacja po prostu oznacza zerwanie nie tyle z bliskością, co z jej bezpieczną postacią, ekonomią, „współ-przynależności [...] imienia człowieka i imienia bycia” (KC, 184). Bycie znaczy tu obecność, obecność równoznaczną zapomnieniu, które powraca jako ślad, które zaznacza się i wpisuje w przestrzeni obecności. To, co obecne, staje się wyłącznie śladem zapomnianego, znamię relacji z niepamięcią, z bezwarunkowym zerwaniem, z cięciem *jako* koniecznością. Powrót zapomnienia jest powrotem *do* zapomnienia (stąd formuła „zapomnienia zapomnienia”) oraz ruchem powrotu *jako* zapominaniem.

Zstępowanie ku obszarowi tego, co wcześniejsze, *zum Früheren*, stawia pod znakiem zapytania alternatywę zaproponowaną przez Derridę w 1968 roku. Rozróżnia on dwie strategie rozbijania systemu: „autystyczną” oraz „zewnątrzną”, wskazując na konieczność ich splatania. Wybór „nie może być prosty i jednoznaczny” (KC, 186). Czy motyw „splotu”, połączenia w wielorakość stylu wystarcza, by zdać sprawę z charakteru podejmowanych w ramach tych strategii działań? Jeśli Derrida przyznaje, że „w tekście typu heideggerowskiego również występują zerwania i zmiany terenu” (KC, 186), to czy słowa te świadczą o trafnym rozpoznaniu miejsc dla Heideggera *typowych*, o właściwej orientacji w topografii Heideggerowskiego tekstu? Oto – w myśl *Derridianskich* analiz ducha – przedsięwzięcie Heideggera, pełne anamnetycznej pasji, dociera w którymś momencie (a ten moment, co podkreśla Derrida, należałoby odsłonić w całym dziele autora *Sein und Zeit*) do miejsca, gdzie pytanie staje się odpowiedzią, otwarcie obecności – niepamięcią, a bliskość – wyobcowaniem i zależnością. Ten postępujący, wybiegający w przód ruch powrotu do tego, co źródłowe, co pre-pra-źródłowe (*pré-archi-originarité*), *nie musi oznaczać* zerwania z myśleniem bycia, jak sugeruje Derrida, zerwania z pokrewieństwem imion człowieka i bycia na rzecz *innej* bliskości, więzi z tym, co inne, z radykalną innością obietnicy i afirmacji. Myślenie bycia jako bliskości, jako prawa zbliżenia i tego, co bliskie, odstania *bez końca* konieczność zerwania oraz nieredukowalną moc zapomnienia. *Konieczność*, czyli więź prawa jako prawo więzi. Dlatego ma ono charakter bliskości *roz*-wiązania. Bycie przestaje oznaczać prostą obecność, obecność traci swą prostotę, czystość tego, co źródłowe, odsla-

niając własne uwikłanie w zapomnienie, repetycję, powrót, pre-źródłową obietnicę oraz afirmację, w ekonomię nawiedzeń i wyobcowaną przestrzeń ducha. Najistotniejsze wydaje się owo uwikłanie, struktura komplikacji łącząca to, co Derrida rozdzielił, by *potem* ze sobą spleść: myślenie bycia i jego *aktive Vergeßlichkeit*. Być może ów splot (jak zapomnienie, prawo, bliskość) to kolejny (nie – dowolny) pseudonim bycia. Jego pozór i jego sobowtór; bycie jako autosymulacja, jako własny duch, co sam siebie z konieczności udaje i nawiedza.

Pytaliśmy o miejsce. Bardzo ostrożnej odpowiedzi, prawdopodobnie odpowiedzi *par excellence*, udziela Derrida, cytując Heideggera (udziela Heidegger, pozwalając Derridzie cytować): „bycie (przemawia) zawsze i wszędzie (przez) każdy (język)”^{28 29}.

Mateusz Falkowski

²⁸ Cyt. za: Jacques Derrida, „Różnia”, przeł. J. Skoczylas, w: Marek J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978; w polskim przekładzie *Powiedzenia Anaksymandra*: „bycie bowiem przemawia w najróżniejszy sposób wszędzie i stale przez wszystkie języki” (op. cit., s. 296).

²⁹ Całość powyższych rozważań domagałaby się uzupełnień. Wskażmy dwa, najważniejsze bodaj kierunki możliwego rozwinięcia poruszanych kwestii. 1. Ponowna lektura Heideggera z perspektywy odczytań Derridiańskich, choć niekoniecznie w zaproponowanej przezeń, „perwersyjnej” formie. Wedle Derridy w tekście Heideggera szukać należy *zarysowanego już tam* miejsca, które – sytuując nas „poza dziejami bądź epokowością bycia” – stanowi przestrzeń „myśli *wydarzenia*” (VG, 119). Ale możliwe byłoby inne podejście. Kluczowa jest tu krótką rozprawa z 1962 roku *Zeit und Sein (Czas i bycie)*, przeł. J. Mizera, *Principia XIII-XIV*, 1995, s. 69-92), gdzie myślane na gruncie dawania i posyłania bycie jako obecność okazuje się tyleż epokowe lub „epochalne”, co wpisane w strukturę wydarzenia. Fundamentalną rolę w zarysowaniu tego związku gra pewna koncepcja przestrzeni i miejsca, pozwalająca swoiście, bo „czterowymiarowo”, ująć fenomen czasowości.

2. Lektura Heideggera każe wrócić do Derridy, do tekstów, w których nazwisko autora *Sein und Zeit* nie pada bądź nie pojawia się w momentach rozstrzygających, gdzie jednak znaleźć można „rozwiązania” pokrewne jego wykładniom czy wręcz *stricte* heideggerowskie (pokrewieństwo to pozwalają zresztą odsłonić prace samego Derridy). Chodzi o kwestię zapomnienia, które pozostawia własne ślady, a zatem o problem pozostawiania, *restance*, i przeżycia, *survivre* (oba te „pojęcia” bądź „fenomeny” zakładają różnicę ontologiczną). To naprowadza na zagadnienie miejsca i prawa, miejsca jako figury konieczności, która komplikuje prostą strukturę daru jako zerwania. Konieczność, czyli horyzont, czyli aforyzm. Miejsce, czyli *Chora* (zob. Jacques Derrida, „Niewczesne aforyzmy”, przeł. M. P. Markowski, *Literatura na Świecie* 11-12/1998; Jacques Derrida, *Χώρα/Chora*, przeł. M. Gołębowska, Warszawa 1999).