

Andrzej Leśniak

Śmierć i interpretacja: Jacques Derrida o doświadczeniu

W jaki sposób zbliżyć się do problemu doświadczenia w dekonstrukcji? Jak odpowiedzieć na pytanie, które – mimo, że nigdy prawie nie jest zadawane wprost – jest jednym z najważniejszych w tekstach Jacquesa Derridy? Na pewno nie ma jednej drogi, jedyne sposobu ujęcia tematu, ponieważ dekonstrukcyjne doświadczenie, problematyzując zastaną topografię pojęć filozoficznych, poddaje w wątpliwość także własną tożsamość. Bardzo rzadko mówi się o nim dosłownie (jakkolwiek wątpliwa wydawałaby się nam kategoria dosłowności): nie istnieje tekst, który mówi, czym ono jest, jaka jest jego istota. Doświadczenie wpisuje się w szereg motywów, które, dzięki pewnemu pokrewieństwu, wzajemnie się zastępują i wymieniają. Pisanie i czytanie, interpretacja, śmierć i doświadczenie to nazwy, które pozostają od siebie zależne nawzajem się określając. Można tu mówić o swego rodzaju metonimicznym szeregu, w którym poszczególne kategorie przylegają do siebie, są nierozłączne, lecz żadna z nich nie jest centralna. Znaczy to, że doświadczenie nie ma raz na zawsze określonego źródła: interpretacja może rozpocząć się wszędzie, od niemal dowolnego fragmentu tekstu, obrazu, dialogu.

Zacznę od rozmowy, którą Elisabeth Weber przeprowadziła z Jacquesem Derridą w maju 1990 roku. Mówi Elisabeth Weber:

Jeśli filozofia „odnajduje się w bliskości tego, co poetyckie” lub literatury, to z powodu, jak Pan to nazywa, *doświadczenia filozoficznego*, czyli „pewnego rodzaju kwestionującego przekraczania granic, zagrożenia pola filozofii – a przede wszystkim *doświadczenia języka*, który pozostaje zawsze tak samo poetycki lub literacki, jak i filozoficzny.” Jeśli filozofowanie to ciągle ponawiane pytanie o zagrożenie granic filozofii, to czy można ją opisać jako „zaakceptowaną pamięć przeznaczenia, którego się nie wybiera [...]”? Brak

wyboru własnego przeznaczenia oznacza przecież dla filozofii zniknięcie tego, co specyficznie filozoficzne...¹

Fragment, od którego zacząłem, to pytanie o topografię, o to, czy można określić przestrzeń filozofii, naszkicować ją, wreszcie zbadać granice, które ją określają. Dlaczego mowa jest o topografii i przestrzeni? Odpowiedź znaleźć można we wcześniejszych tekstach Derridy, na przykład w *Différance*², wykładzie wygłoszonym w styczniu 1968 roku przed Francuskim Towarzystwem Filozoficznym. Kategoria *différance* jest wieloznaczna i ma różne funkcje³: odsyła między innymi do wytwarzania różnic, ruchu, lecz także do rozsuwania, przerywania, tworzenia odstępu czasowego i przestrzennego, do odraczania i opóźniania. Chodzi tu zatem o uprzestrzennienie, o wytworzenie przestrzeni jednocześnie w wymiarze geometrycznym i czasowym, o nową czasoprzestrzeń, w której obecność, centrum i źródło zastąpione zostaną przez wytwórczość *différance*. Cytuję Derridę:

Jakiś odstęp musi oddzielać terażniejszość od tego, co nią nie jest, aby mogła być sobą, ale ten sam odstęp, który ustanawia terażniejszość, musi zarazem dokonać podziału w samej terażniejszości, dzieląc w ten sposób wszystko, co się da pomyśleć na jej podstawie, tzn. wszystkie byty, a mówiąc naszym językiem metafizycznym: zwłaszcza substancję lub podmiot. Ten ustanawiający się, dzielący dynamicznie odstęp jest tym, co można nazwać *rozsunięciem*, przestrzennym stawianiem się czasu lub czasowym stawianiem się przestrzeni.⁴

Différance określa przestrzeń filozofii: nieustannie dzielący się odstęp neguje czystą terażniejszość i czystą obecność. Różnica przestrzenna i różnica czasowa wyprzedzają obecność i terażniejszość, są ich warunkami możliwości, lecz jednocześnie sprawiają, że nigdy nie

¹ Jacques Derrida, *Passages – from Traumatism to Promise*, transl. by Peggy Kamuf, w: Elisabeth Weber (ed.), *Points... Interviews 1974-1994*, Stanford 1995, s. 372.

² Jacques Derrida, „Différance”, w: *Marges – de la philosophie*, Paris 1972. Istnieje polski przekład tego tekstu: *Różnia*, przeł. J. Skoczylas i S. Cichowicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, oprac. M. J. Siemek, Warszawa 1978. Będę korzystał z tego przekładu, lecz ze względu na to, że żaden z polskich odpowiedników *différance* (także *różnia*) nie wydaje mi się odpowiedni, pozostawię ten termin w brzmieniu oryginalnym.

³ Najpełniejsze omówienie kategorii *différance* w języku polskim przynosi książka Anny Burzyńskiej pt. *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2001, zwłaszcza ss. 216-226.

⁴ Jacques Derrida, „Różnia”, op. cit., s. 389. Cytuję za wspomnianą książką Anny Burzyńskiej.

mogą się one ostatecznie ukonstytuować. Czas i przestrzeń występują tu zawsze razem, są nierozzerwalnie związane z różnicowaniem, bo to one rozszczepiają obecność.

Nierozłączność tego, co czasowe i tego, co przestrzenne podkreśla Derrida także później. Na przykład wywiad zatytułowany *A quoi pensent les philosophes* poświęcony jest w części dwuznaczności kryjącej się za terminem rozsuniecie (*espacement*): otóż nie idzie tu tylko o przestrzeń, lecz także o czas. W gruncie rzeczy najważniejsza jest tu więź, która łączy odstęp, czyli zróżnicowanie przestrzenne, z odroczeniem, czyli zróżnicowaniem czasowym.

Nie sądzę, by rozsuniecie, o którym mówię, było po prostu 'przestrzenne' czy „uprzestrzenniające”. Bez wątpienia pozwala ono na rehabilitację, by tak rzec, przestrzenności, którą pewne tradycje filozoficzne podporządkowały, zmarginalizowały, a nawet zignorowały. Ale, z jednej strony, „rozsuniecie” wypowieda stawanie się przestrzeni samego czasu, uczestniczy, wraz z *différance*, w samym ruchu temporalizacji; można powiedzieć, że rozsuniecie jest także czasem. Z drugiej strony, nieredukowalne jako różnicujący interwał, rozsuniecie zaburza obecność i samotożsamość jakiegokolwiek obecności [...] ⁵

Différance otwiera zatem czas i przestrzeń, które wyprzedzają i problematyzują obecność.

Zajmę się teraz doświadczeniem filozoficznym, które wiąże się z tak określoną przestrzenią na dwa sposoby. Po pierwsze, doświadczenie wpisuje się w przestrzeń filozofii, jest definiowane i określane poprzez związek z tym, co filozoficzne. Po drugie jednak, doświadczenie przekracza granice dyscypliny, przesuwając je i redefiniując. Ta dwuznaczność odsyłająca jednocześnie do definicji, czyli utrzymywania się w pewnych granicach, i do transgresji, jest konstytutywna dla samego doświadczenia. Nie może ono obyć się bez pewnego pola, dziedziny, określonego dyskursu, do którego się odnosi i który je określa. Jednocześnie jednak doświadczenie za każdym razem przekracza dyskurs filozofii, a zatem kwestionuje granice regionu czy pola, z którego się wywodzi. Kiedy Derrida odpowiada na pytanie Elisabeth Weber, mówi tak:

Doświadczenie można rozumieć rozmaicie zarówno w filozofii, jak i w literaturze. Doświadczenie zakłada oczywiście spotkanie, recepcję, percepcję, lecz w znaczeniu bardziej rygorystycznym wskazuje na ruch przekraczania. Do-

⁵ Cytuję za angielskim tłumaczeniem tego wywiadu: Jacques Derrida, „Is There a Philosophical Language?”, w: Elisabeth Weber (ed.), *Points... Interviews 1974-1994*, op. cit., s. 224.

świadczać czegoś to postępować żeglując, maszerować przekraczając. Przekraczając w konsekwencji granicę.⁶

W tym fragmencie ruch przekraczania zyskuje decydujące znaczenie, lecz należy pamiętać o fundamentalnej dwuznaczności zawartej w pojęciu doświadczenia. Transgresja, przekreślenie, przejście granicy jest możliwe o tyle, o ile zakłada ono odniesienie do jakiegoś terytorium, a jeśli takie odniesienie miałoby zostać zanegowane, to tylko w tym celu, by mogła otworzyć się inna przestrzeń, inne terytorium, by mogła powstać nowa topografia. Oznacza to, że nie jest możliwe wyjście poza topografię rozumiane jako ostateczne i nieodwołalne przekroczenie granicy. „Nie istnieje transgresja, jeśli rozumie się przez to czyste i proste umieszczenie poza metafizyką”⁷, pisze w innym miejscu Derrida, potwierdzając tym samym, że w kwestii nie może być mowy o jednoznacznym rozwiązaniu.

Powtórzę jeszcze raz: doświadczenie, także doświadczenie filozoficzne, opiera się na nierozstrzygalności, która oznacza, że doświadczenia nie można ostatecznie usytuować; oscyluje ono pomiędzy wnętrzem i zewnątrzem, na granicy, wiąże się z zastanym terytorium projektując równocześnie nową przestrzeń. Chcę przez to powiedzieć, że doświadczenie filozoficzne jest doświadczeniem granicy filozofii, ponieważ rozgrywa się ono zawsze w miejscu, w którym filozofia otwiera się na to, co wobec niej inne. To dlatego Helene Cixous, chcąc podkreślić nieprzewidywalność dekonstrukcji, nazwała ją „myślą otwarcia”. Ekscentryczność tekstów Derridy polega między innymi na tym, że problematyzują one granice, które oddzielają poszczególne rodzaje dyskursu. Doświadczenie filozoficzne jest ekscentryczne, wiąże się z eksperymentem, który można tu rozumieć jako wystawienie na próbę lub zaburzenie porządku organizującego aktywność dyskursywną. Derrida kwestionuje zatem esencjalistyczne przekonanie o możliwości sformułowania ostatecznej odpowiedzi na pytanie o to, czym jest filozofia (ale także na pytania o istotę literatury czy poezji). „Nic nie jest wewnętrznie filozoficzne bądź z natury literackie”⁸, gdyż tekst czy fragment tekstu może funkcjonować w różnych kontekstach, zmieniać swą

⁶ Jacques Derrida, *Passages – from Traumatism to Promise*, op. cit., s. 373; cytuję za Michałem P. Markowskim (*Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 198).

⁷ Jacques Derrida, *Pozycje*, przeł. Adam Dziadek, Bytom 1997, s. 15.

⁸ Jacques Derrida, *Passages...*, op. cit., s. 373.

przynależność, oscylować pomiędzy różnymi gatunkami czy regionami. Argument Derridy opiera się na przekonaniu o językowym charakterze doświadczenia; każde doświadczenie jest także doświadczeniem języka. Otwarcie przestrzeni, o którym mówiłem wcześniej, nowa, niestabilna topografia, to wszystko odsyła do rozmaitych, zachodzących na siebie kodów i głosów. Kiedy doświadczamy, czyli staramy się wykroczyć poza granice filozofii, kiedy otwieramy filozofię na to, co wobec niej inne, nieuchronnie wikłamy dyskurs filozoficzny w skomplikowaną, nie dającą się opanować tkankę języków. Odniesienie do innego to równocześnie utrata autonomii i suwerenności dyscypliny i związanej z nią dyskursu. Cytuję Michała P. Markowskiego:

doświadczenie języka i doświadczenie pisania to doświadczenie śladu: umieszczenie się w przestrzeni inskrypcji, w której to, co jest, odsyłając zawsze do swego innego, tyleż może być, co tracić swą suwerenność. To właśnie ryzyko utraty autonomii, wystawienia na próbę powtórzenia kryje się w kategorii 'doświadczenia', głównie za sprawą przedrostka *ex-*.⁹

To, co Markowski nazywa przestrzenią inskrypcji, powstaje zawsze w związku z doświadczeniem, w którym filozofia pozwala się unicestwić, zrzeka się własnych praw, zacierając się właśnie jako filozofia w innych językach i kodach.

Jakie są konsekwencje takiego myślenia o doświadczeniu? Otóż filozofia potwierdza tu swój tekstualny charakter i nierozzerwalny związek, jaki łączy ją z językiem.

Filozof od dawna wypierał się tego, że filozofia jest pisana, i to pisana w idiomie, twierdził bowiem, że przekracza swój idiom na rzecz pewnego rodzaju uniwersalnego i przezroczyściego języka, lub – a wynika to z tego samego – że język naturalny, którym się posługuje, jest empirycznym przypadkiem, a nie doświadczeniem związanym z myślą. To wyparcie nie jest jednak nigdy pewne i stałe; jak każde wyparcie, wikła się w sprzeczność.¹⁰

Językowy charakter doświadczenia łączy się za szczególną dwunacnością, podwójnym uwikłaniem, które uniemożliwia rozstrzygającą odpowiedź na pytanie o to, czym jest filozofia. Skoro myślenie, pisanie, a zatem również filozofowanie polega na otwieraniu przestrzeni, tworzeniu wciąż nowej topografii, to nie ma filozofii samej w sobie, ściśle związanej z określonym regionem wiedzy czy typem dyskursu.

⁹ Michał P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 197.

¹⁰ Jacques Derrida, *Passages...*, op. cit., s. 374.

„Filozofia je st zawsze w trakcie przemieszczania swych własnych granic.”¹¹ Filozofia istnieje, o ile kwestionuje siebie samą jako filozofię; jest więc doświadczeniem przemieszczania i przekraczania granic, nieustannie się powtarzającym i za każdym razem innym.

Doświadczenie jest konfrontacją z innymi językami. Oznacza to, że nie mieści się ono w dyskursie obecności: doświadczenie nie uobecnia, gdyż skazane jest na konieczne, niezbywalne zapośredniczenie języka. Kiedy doświadczamy, jesteśmy skazani na interpretację, na życie poza sobą, na wyłączenie i utratę własnego języka, innymi słowy, na nieobecność tego, do czego chcemy dotrzeć. Filozofia jest wedle Derridy pozbawiona nie tylko właściwego sobie regionu czy dyskursu, lecz także przedmiotu. To dlatego mamy tu do czynienia z ciągłym, wciąż ponawianym poszukiwaniem, które nigdy nie dociera do tego, co upragnione, do źródła czy centrum. Dyskurs obecności mógł się ukonstytuować właśnie dzięki konfrontacji z nieobecnością, która jest początkiem pragnienia, którego nie można spełnić.

Zajmę się teraz bliżej kilkoma tekstami, które na różne sposoby mówią o doświadczeniu, o nieobecności i o języku. Oto dwa fragmenty *Bycia i czasu* Martina Heideggera:

Źródłowa interpretacja ontologiczna [...] musi uzyskać wyraźną pewność, czy wstępnie zawiadnęła *całością* tematyzowanego bytu.¹²

Bycie-u-kresu jestestwa w śmierci, a wraz z tym bycie tego bytu *całością*, tylko wtedy będziemy mogli trafnie pod względem fenomenalnym wprowadzić do rozważań nad możliwym *byciem* *całością*, gdy uzyskamy ontologicznie dostateczne, tzn. *egzystencjalne* pojęcie śmierci.¹³

Fragmenty te pochodzą z § 45 zatytułowanego „Wynik przygotowawczej analizy fundamentalnej jestestwa i zadanie źródłowej egzystencjalnej interpretacji tego bytu”. W paragrafie tym nakreślona jest strategia i cel Heideggerowskiej filozofii śmierci. Celem jest zawiadnięcie *całością* jestestwa, zrozumienie go, ujęcie jestestwa w pojęciu. Ważne jest przy tym, by pojęcie (*Begriff*) rozumieć w tym miejscu w sensie etymologicznym, jako ściśle związane z *begreifen*, czyli z aktywnością mającą na celu podporządkowanie sobie czegoś. Egzystencjalna inter-

¹¹ Ibid., s. 376.

¹² Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 1993, s. 327.

¹³ Ibid., s. 329.

pretacja jestestwa jest więc próbą jego całościowej tematyzacji; całościowej, to znaczy takiej, w skład której wchodziłoby egzystencjalne pojęcie śmierci. Doświadczenie tożsame jest tu z rozumieniem i ujmowaniem, które są niezbędne do tego, by doprowadzić do kresu analitykę egzystencji. Filozofia Heideggera może dotrzeć do swej granicy dopiero wtedy, gdy uzyskane zostanie egzystencjalne pojęcie śmierci.

Jaka jest relacja pomiędzy tak rozumianą analityką egzystencji i innymi sposobami mówienia o śmierci? Wedle Heideggera ontologia fundamentalna formułuje projekt i problem przekroczenia ograniczeń metafizycznego pojęcia śmierci, czyli pewnego z góry założonego jej rozumienia obecnego w naukach biologicznych, teologii, metafizyce czy w życiu codziennym. Zadaniem ontologii fundamentalnej jest problematykacja, eksplikacja i ugruntowanie tego rozumienia.

Aby pokazać bliżej sens heideggerowskiego rozróżnienia na metafizyczne i ontologiczne (a więc ściśle filozoficzne) pojęcie śmierci, odwołam się do *Człowieka i śmierci* Philippe'a Ariesa¹⁴. Książka ta należy do obszaru historii kultury, ma określony przedmiot badań: są nim historycznie zdeterminowane kultury śmierci, wiążące się z nimi rytuały pogrzebowe czy zwyczaje żałobne. Badacz zakłada, że analiza tych fenomenów pozwala odsłonić pewne rozumienie śmierci, które kryje się w praktykach społecznych. Chodzi tu zatem o ekspozycję pojęcia, o wydobywanie na światło dzienne tego, co zawsze, za każdym razem rozumie się myśląc o śmierci bądź mając do czynienia ze śmiercią innego człowieka. Dokonywany w ten sposób opis ma jednak wyraźnie określone, mniej lub bardziej uświadomione ograniczenia. Wynikają one na przykład z przestrzenno-czasowego zakresu analizowanego materiału. Zewnętrzne granice są w takich pracach efektem konieczności metodologicznej (na przykład Aries pisze o śmierci w kulturze chrześcijańskiego Zachodu, w okresie od średniowiecza do współczesności). Poza tym, co jest o wiele istotniejsze z punktu widzenia Heideggera, historyk śmierci zakłada pewne rozumienie śmierci, pewne pojęcie śmierci, przypisuje sobie niekwestionowaną wiedzę na jej temat. W zakończeniu dzieła Philippe'a Ariesa, książki będącej dziełem historycznym *par excellence* (jest ona odczytaniem i interpretacją „pew-

¹⁴ Zob. Philippe Aries, *Człowiek i śmierć*, przeł. Eligia Bąkowska, Warszawa 1992. Dzieło to jest również przedmiotem analizy Jacquesa Derridy we wspomnianej już przeze mnie tekście pt. *Apories*.

nych zespołów dokumentacyjnych: literackich, liturgicznych, testamentowych, epigraficznych, ikonograficznych...”¹⁵), czytamy o „tysiącletnim krajobrazie” i „ogromnej przestrzeni” kultury śmierci. Przestrzeń ta opisana jest czterema „parametrami”. Po pierwsze, śmierć ma charakter wspólnotowy; w ceremoniach towarzyszących śmierci widoczna jest potrzeba i poczucie wspólnoty. Po drugie, śmierć jest momentem bezbronności człowieka i społeczności wobec natury. Po trzecie, śmierć fizyczna nie jest kresem istnienia człowieka, lecz raczej początkiem oczekiwania na prawdziwy koniec życia: zbawienie i życie wieczne. Po czwarte, śmierć jest obok cierpienia i grzechu jednym z przejawów zła. W tym miejscu śmierć zostaje zdefiniowana; w badaniach kulturowych sens zdarzenia śmierci jest określony i założony *przed* pytaniem o to, czym śmierć jest.

W tak określonej przestrzeni nie ma miejsca na pytanie, na filozoficzną analizę, która pozwoliłaby poszukiwać istoty śmierci. Derrida mówi o tym tak:

pytanie o znaczenie śmierci i słowa „śmierć”, pytanie „czym jest w ogóle śmierć?” albo „czym jest doświadczenie śmierci?”, a także pytania o to, czy śmierć „jest” – i *czym jest* – wszystkie pozostają tu radykalnie nieobecne jako pytania.¹⁶

Oznacza to, że w granicach wiedzy historyczno-antropologicznej pojęcie śmierci nie jest problemem, nie jest czymś, co należałoby przemyśleć czy poddać gruntownemu badaniu.

Podobnie jest w innych dziedzinach nauki: różnorakie dyscypliny mające śmierć za swój przedmiot albo jeden z przedmiotów (metafizyka śmierci, teologia, biologia, demografia, kulturowa historia śmierci) zakładają określone rozumienie śmierci. Takie rozumienie nie jest rzeczą jasną fałszywą; zamierzeniem Heideggera nie jest krytyka w sensie negacji. Analityka egzystencjalna ma dwa główne, powiązane ze sobą cele. Po pierwsze, próbuje ona dotrzeć bezpośrednio do zawartego w różnych dziedzinach wiedzy przedrozumienia śmierci. Po drugie, analityka egzystencjalna ma przekroczyć granice pomiędzy poszczególnymi regionami poznania (każda z wymienionych wyżej dziedzin wiedzy jest regionalna, tzn. ma wyznaczone granice; zatem

¹⁵ Ibid., s. 591.

¹⁶ Jacques Derrida, *Aporias*, translated by Thomas Dutoit, Stanford 1995, s. 25.

jej przedrozumienie śmierci także jest ograniczone) i dotrzeć do ontologicznego rozumienia śmierci. Cytując Heideggera:

egzystencjalna interpretacja śmierci poprzedza wszelką biologię i ontologię życia. W niej też dopiero ufundowane jest wszelkie biograficzno-historyczne i etnologiczno-psychologiczne badanie śmierci. „Typologia” „umierania” jako charakterystyka warunków i sposobów „przeżywania” utraty życia zakłada już pojęcie śmierci.¹⁷

Ontologia śmierci sytuuje się zatem zawsze *przed* każdą dyscypliną regionalną (gdyż nie ma granic, wyznaczonego zakresu, limitowanego pola; jednocześnie jest koniecznie presuponowana przez każdą taką dyscyplinę), a także *poza* wszelkimi granicami kulturowymi, językowymi, narodowymi i religijnymi.

Skoro nauki szczegółowe, biologia, historia śmierci czy antropologia nie zadają pytania o istotę śmierci, lecz z góry zakładają pewną odpowiedź, to konieczne jest badanie śmierci w terminach ontologicznych, badanie, które pozwoli dotrzeć do tego, czym jest śmierć Dasein, co oznacza zwrot „właściwa śmierć” (*eigentlich sterben*) jestestwa. Egzystencjalna analiza śmierci staje się więc „absolutnym priorytetem”. Jest tak również dlatego, że jest ona częścią egzystencjalnej analizy Dasein, która w Heideggerowskiej strukturze presupozycji, w hierarchii problemów i pytań *Bycia i czasu*, jest czymś pierwotnym, podobnie jak jej przedmiot, którym jest podstawowe nastroyenie czy stan jestestwa.

Wedle Heideggera śmierć Dasein nie może być rozumiana jako koniec (*Ende*) ani jako moment dojrzałości (*Reife*), czyli pewnego rodzaju granica biologiczna. Dasein nie umiera tak samo jak człowiek, *animal rationale*, podmiot czy osoba. Heidegger odróżnia śmierć właściwą Dasein (*eigentlich sterben*) od umierania w sensie potocznym (*Verenden*). *Verenden* oznacza zdarzenie, w którym istota żywa kończy swe życie. Rzecz jasna rozróżnienie to nie jest operacją czysto terminologiczną; służy ono odseparowaniu analizy egzystencjalnej śmierci od tanatologii antropologiczno-biologicznej. W *Byciu i czasie* pojawia się również fenomen pośredni między *Verenden* i *eigentlich sterben*; Heidegger opisuje nim śmierć Dasein postrzeganego „z zewnątrz”. *Ableben* („zejście”) jest orzekane o Dasein w oparciu o pewne konwencjonalne medyczno-biologiczne kryteria. Fenomen ten jest

¹⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 348.

rzecz jasna wtórny wobec *eigentlich sterben*; „orzeczenie zejścia śmiertelnego” zawsze przychodzi po śmierci; co więcej, śmierć jest jego warunkiem. Wszystkie te hierarchie i rozróżnienia tworzą terytorium badawcze, w granicach którego porusza się egzystencjalna analiza śmierci, która funduje i poprzedza, w sensie logicznym i metodologicznym, antropologię, biologię i inne dyscypliny regionalne. Mamy tu zatem do czynienia z odgraniczeniem analizy śmierci jako takiej (*eigentlich sterben*) od metafizycznych „twierdzeń i teologemów”. Egzystencjalna analiza śmierci jawi się tu jako źródłowa dla wszelkich innych dyskursów dotyczących śmierci.

Powróć teraz do lektury *Bycia i czasu* zaproponowanej w *Aporias*. Derrida pokazuje, że relacja ontologii fundamentalnej i metafizyki wcale nie jest jednoznaczna. Wprawdzie Heidegger wprowadza ograniczenia, które nie pozwalają zredukować egzystencjalnej analizy śmierci do jeszcze jednej antropo- czy teotanologii¹⁸, nie zmienia to jednak faktu, że dyskurs ontologii fundamentalnej powtarza tą samą tropologię, którą posługuje się metafizyka śmierci. Chodzi oczywiście o figurę przejścia; pojawia się ona w *Byciu i czasie* konstytuując główne motywy analityki śmierci. Krytyczny walor ontologii opiera się więc na powtórzeniu tego, co metafizyczne, co sprawia że jej status staje się problematyczny. Jeśli przekroczenie metafizyki możliwe jest tylko w jej własnym dyskursie, przy użyciu środków zapożyczonych z jej własnego instrumentarium, to znaczy, że nigdy tak naprawdę nie można poza nią wykroczyć ani ustanowić własnego prawa. Idzie tu rzecz jasna o podwójne uwikłanie doświadczenia filozoficznego, o konieczność przekroczenia granicy konfrontowaną z niemożliwością transgresji rozumianej jako „umieszczenie się poza metafizyką”. Doświadczenie śmierci ujmowane tak, jak czyni to Heidegger, wpisuje się w tą dwuznaczność: śmierć Dasein (*eigentlich sterben*) może zostać rozumiana tylko poza metafizyką, na

¹⁸ Mam na myśli dwie główne tezy, które Heidegger wprowadza w *Byciu i czasie* po to, by wyrazić różnicę która dzieli ontologię fundamentalną od metafizyki czy nauk szczegółowych w kwestii rozumienia i doświadczenia śmierci. Po pierwsze, imminencja śmierci istnieje tylko w *granicach* egzystencjalnej analizy Dasein. Po drugie, problemy i projekt analityki egzystencjalnej zajmują oddzielną, odgraniczoną przestrzeń (jest to pole znaczeń, które w metafizyce, teologii bądź antropologii jest presuponowane, nie stanowi więc *problemu*).

gruncie analityki egzystencjalnej, która z kolei na stałe uwikłana jest w dyskurs metafizyczny.

Wedle Heideggera doświadczenie śmierci jest doświadczeniem możliwości, które można zdefiniować jako imminencję przyszłego zdarzenia. Śmierć jest tutaj, blisko, przy mnie, jest czymś, co może mi się przytrafić, jest więc jedną z moich własnych możliwości bycia, należy do mnie właśnie jako moja możliwość. Cytuję Heideggera:

Śmierć jest, jeśli „jest”, z istoty zawsze moja. Oznacza ona mianowicie pewną specyficzną możliwość bycia, w której chodzi wprost o bycie jestestwa zawsze własnego. W umieraniu okazuje się, że śmierć ontologicznie konstrykuje ustawiczna moją i egzystencją.¹⁹

Śmierć jest więc wedle Heideggera najbardziej szczegółoną możliwością Dasein. Jest czymś najbliższym i najbardziej własnym. Nie można jej zaprzeczyć; jej immanencja konstrytuje naszą egzystencję. W śmierci Dasein daje sobie i zarazem otrzymuje swą najbardziej własną możliwość. Spotyka siebie samego w tym, co najwłaściwsze i najbardziej własne. Śmierć jest czymś *moim* w najgłębszym znaczeniu tego słowa. Prawdziwa i autentyczna egzystencja odsłania się sobie samej w swojej prawdzie jako bycie-ku-śmierci.

Doświadczenie śmierci jest jednak niemożliwe. Cała metaforyka bliskości i własności, o której mówiłem, jest z konieczności nietrafna i niewystarczająca. „Osiąganie pełni jestestwa w śmierci to zarazem utrata bycia tu oto.”²⁰ Oznacza to, że nie można doświadczyć własnej śmierci, gdyż bycie i śmierć nie dają się ze sobą w żaden sposób pogodzić. Nie sposób również doświadczyć i zrozumieć tego, co zdarza się umierającemu:

Nie doświadczamy w rzeczywistym sensie umierania innych, co najwyżej tylko im „towarzyszymy”. I nawet gdyby w tym towarzyszeniu (*Dabeisein*) można było uwyraźnić sobie „psychologicznie” umieranie innych, to i tak nie zostałby wcale uchwycony sposób bycia, o który tu chodzi, tzn. dobieganie-kresu.²¹

Śmierć jest więc tym, co nieobecne, i to nieobecne w podwójnym sensie: po pierwsze, moja śmierć jest dla mnie nieobecna z uwagi na niemożliwość przejścia i przeżycia swego własnego kresu; po drugie, nie możemy zastąpić innego w jego umieraniu ani uobecnąć

¹⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 338.

²⁰ Ibid., s. 334. ²¹ Ibid., s. 336.

sobie tego, co się zdarza komuś innemu w momencie, który pozostaje nieuchwytny, nie może bowiem być przedmiotem doświadczenia. W terminologii fenomenologicznej można powiedzieć, że śmierć nie mieści się w strukturach noetyczno-noematycznych; przekracza horyzont intencjonalności, gdyż nie może być korelatem aktu intencjonalnego. Skoro wymyka się ona filozofii, językowi i przedstawieniu, to jakiegokolwiek obrazy, pojęcia czy metafory są w jej przypadku zawsze i z konieczności nietrafne. Jakakolwiek reprezentacja śmierci jest nieadekwatna a jej doświadczenie jest brakiem doświadczenia, lub raczej doświadczeniem nieobecności.

Mamy tu zatem do czynienia z aporią. Interpretacja Derridy, która będzie dla mnie teraz najważniejszym punktem odniesienia, opiera się właśnie na pytaniu o aporetyczność tekstu Heideggera. Doświadczenie śmierci jest jednocześnie konieczne (bo jest ona najbardziej własną możliwością Dasein i jako taka konstytuuje egzystencję) i niemożliwe (ponieważ nie sposób jej uobecnić), a to oznacza, że myślenie śmierci natrafia na granicę. W jaki sposób bowiem możliwa jest jedność konieczności i niemożliwości w jednym zdaniu, w jednym zdarzeniu? Jak można to pomyśleć? Wedle Derridy paradoksalna jedność konieczności i niemożliwości doświadczenia śmierci może być myślana tylko jako aporia. Cytuję fragment *Apories*:

[...] inne greckie słowo, *aporia*, które wybrałem dawno temu [...], nie wiedząc wcale dokąd zmierzam, poza tym, że wiedziałem, iż z tym słowem wiąże się to, by „nie wiedzieć dokąd się zmierza”. Musiało być w nim coś z nieprzekraczania, braku przejścia, a raczej doświadczenia braku przejścia, doświadczenia tego, co się w tym braku przejścia wydarza i fascynuje, paraliżując nas w tym rozdzieleniu w sposób, który niekoniecznie jest negatywny: przed drzwiami, na progu, na granicy, na linii lub po prostu na krawędzi lub na skraju tego, co inne jako takie.²²

Doświadczenie śmierci jest więc doświadczeniem aporii, czyli konfrontacją z granicą, która uniemożliwia przejście. Czym jednak jest tu brak przejścia? Czym jest opór, którego doświadczamy, próbując mówić o śmierci? Śmierć jest nieprzedstawialna i niewyraźalna; oznacza to, że język, także język filozofii, jest tutaj bezradny.

²² Jacques Derrida, *Aporias*, op. cit., s. 12. Cytuję tłumaczenie Michała P. Markowskiego (*Występek. Eseje o pisananiu i czytaniu*, Warszawa 2001, s. 44).

Oto kilka fragmentów *Bajki* Philippe'a Lacoue-Labarthe'a:

Być może jest jednak tak, że nie pisząc dokładnie tego, co chcielibyśmy, nie wystawiamy na próbę słabości, bezwładu, czyli efektu nadmiaru władzy, lecz mroczną pracę siły obcej temu, co mówimy, naszej świadomości i woli jej wypowiedzenia, obojętny i nieprzerwany opór, którego nie sposób przezwyciężyć i który można sobie powetować jedynie za cenę niewyobraźalnych starań. Pi-szemy: jesteśmy wywłaszczeni, coś się nam nieustannie wymyka, powoli niszczeje.²³

Śmierć jest obca: jej inność wymyka się językowi, nie daje się wypowiedzieć, lecz jej sekret prowokuje do poszukiwania. Nieobecność, niedostępność jest być może bardziej kusząca niż to, co już mamy. Dlatego właśnie wikłamy się w pisanie, które przeistacza się tu w ruch o paradoksalnej i trudnej do uchwycenia geometrii:

[...] nieustannie docieramy tylko tam, gdzie już od dawna byliśmy, zgodnie z prawie niemożliwym do pomyślenia ruchem, pewnego rodzaju powrotem, w czasie którego wychodząc ku zewnątrz, które zawsze już jest tym, co wewnętrzne, nie pozostajemy ani „na zewnątrz”, ani „wewnątrz”²⁴.

I dalej:

Być może chodzi tu tylko o to, by dać świadectwo temu, co „niemożliwe”, temu, co nie jest ani mową, ani ciszą, ani wiedzą, ani niewiedzą, ani siłą, ani bezwładem. O „niemożliwym” nie można powiedzieć nic za wyjątkiem tego, że prowadzi nas do nieskończonego szeptu, nieskończenie rozproszonego i jednocześnie ciągle rozpoczynającego się na nowo.²⁵

„To, co niemożliwe” w ujęciu Lacoue-Labarthe'a może być tym, co nie daje się uobecnąć ani opisać, aporią, lecz także tekstem, który nie poddaje się egzegezie. Chodzi mi tu o taki tekst, który jest „zdarzeniem bez odpowiedzi” (to określenie Maurice'a Blanchota), które stawia pod znakiem zapytania możliwość komentarza i jednocześnie domaga się interpretacji i tłumaczenia. Oto wiersz Paula Celana:

NIECZYTELNOŚĆ tego
świata. Wszystko dwoiste.

Twarde zegary
przyznają rację godzinie rozpadu,
ochryple.

²³ Philippe Lacoue-Labarthe, *Bajka (Literatura i filozofia)*, przeł. Andrzej Leśniak, *Principia*, t. XXXIV (2003), s. 50.

²⁴ *Ibid.*, s. 51. ²⁵ *Ibid.*, s. 52.

Ty, zakleszczony najgłębiej w sobie,
zostawiasz siebie
na zawsze.²⁶

W przypadku *Nieczytelności* nie może być mowy o egzegezie, jeśli pod tym mianem rozumieć doskonale przedstawienie, uobecnienie sensu tekstu. Poemat Celana nie odsyła do niezależnie istniejącego referentu, „świata” czy „przeżycia poetyckiego”, lecz konfrontuje z nieobecnością, brakiem dającego się uchwycić sensu. Chodzi tu więc o doświadczenie nieobecności, o konfrontację z granicą języka, o nieczytelność, która uniemożliwia lekturę opartą na hermeneutycznej koncepcji rozumienia. Philippe Lacoue-Labarthe pisze o Celanie, że jego wiersze

z konieczności unikają interpretacji, zabraniają jej. Ostatecznie napisane są po to, by jej zakazać. To dlatego jedyne pytanie, jakie niosą w sobie, tak jak cała poezja Celana, to pytanie o sens, o możliwość sensu²⁷.

Nieczytelność wiąże się zatem z niemożliwością interpretacji hermeneutycznej czy egzegetycznej, z niemożliwym do przewyżczenia brakiem obecności sensu pojmowanego jako całość bądź jako horyzont lektury, z granicą, której nie sposób ostatecznie przekroczyć. Czytanie Celana to zawsze konfrontacja z innością, doświadczenie obcości słów, które wystawiają na próbę czytającego, ale także samą możliwość sensu. W jaki sposób możliwe jest czytanie i interpretowanie wiersza, jak możliwe jest doświadczenie czytania – oto wersja pytania transcendentального obecna w poezji Celana.

Nieczytelność jest jednak paradoksalnie początkiem interpretacji. Tak jak w przypadku pisania, które bierze swój początek w doświadczeniu inności i obcości tego, o czym piszemy, interpretacja poematu Celana rozpoczyna się od nieczytelności, która jest warunkiem możliwości lektury. Czytamy, gdyż pragniemy uobecnąć sens tekstu, który nieustannie nam się wymyka, opiera się językowi komentarza, pozostaje obcy. Wynika z tego, że lektura możliwa jest tylko wtedy, kiedy tekst jest nieczytelny. Co to znaczy? Nie chodzi tu o absolutną obcość dzieła, bo w takim wypadku granica między

²⁶ Paul Celan, *Nieczytelność...*, w: idem, *Utwory wybrane*, Kraków 1998, s. 255 (tłumaczenie Ryszarda Krynickiego).

²⁷ Philippe Lacoue-Labarthe, *La poesie comme experience*, Paris 1997, s. 23.

mną i tekstem byłyby całkowicie nieprzekraczalna, a czytanie byłoby niemożliwe. Nieczytelność pozwala na interpretację, pod tym wszelako warunkiem, że czytelnik zada sobie trud wyjścia poza to, co znane i oczywiste, zgodzi się na konfrontację z innością i spróbuje przekroczyć granicę swej własnej autonomii. Michał P. Markowski mówi tak:

Gdyby teksty pisane i czytane przez nas nie były tajemnicze, ich istnienie sprowadzałoby się albo do tego, co zewnętrzne i całkowicie obce, albo też do tego, co wyłącznie moje, doskonale mi znane. W pierwszym wypadku dostęp do tych tekstów byłby niemożliwy, literatura okazałaby się złudzeniem, a my pogrążeni byłibyśmy w śnie doskonale zamkniętego w swej autonomii podmiotu. W drugim wypadku brak tajemnicy (czyli inności) w tekstach zamkniętych w granicach mojego umysłu, poświadczałby wprawdzie niepodzielna władzę Ja, odgradzałby nas jednak od świata, bez którego nie możemy przecież istnieć²⁸.

Nieczytelność czy tajemniczość jest więc początkiem lektury rozumianej jako spotkanie z tym, co inne. Kiedy czytam nieczytelny tekst, staram się wykroczyć poza siebie, poza własną wiedzę, w stronę tego, co nie mieści się w horyzoncie świadomości. Doświadczenie czytania polega właśnie na próbie przekroczenia granicy, próbie, która nigdy nie może powieść się do końca, lecz którą podejmujemy, ponieważ pragniemy przybliżyć się do tego, co inne, nieczytelne i tajemnicze. Dlaczego mowa jest tu o pragnieniu? Nawiązując do Lévinasa można powiedzieć, że interpretacja wiąże się z pragnieniem, którego przeznaczeniem jest bezustanne niezaspokojenie, zmaganie się z brakiem tego, co upragnione. Tym właśnie interpretowanie różni się od egzegezy, która podobna jest porządaniu, którego kresem jest uobecnienie swego obiektu. Nieczytelność, nieobecność wpisana w strukturę tekstu jest początkiem interpretacji, czyli historii poszukiwania sensu, gdyż budzi nieskończone i niemożliwe do zaspokojenia pragnienie obecności.

W *Nieczytelności* możemy wyodrębnić kilka motywów, wokół których zbudowane są frazy. Chodzi mi o niezrozumiałość i rozpad świata, czas, samotność tego, który czyta i samotność poematu. Zacznę właśnie od samotności: wezwanie („ty”) skierowane jest do czytającego, lecz także do poematu. Czytelnik jest skupiony w akcie lektury, zamknięty w sobie i jednocześnie skazany na niemożliwość zawłaszczenia, eksplikacji czy deszyfracji poematu, który w trakcie lektury pozo-

²⁸ Michał P. Markowski, *Występek...*, op. cit., s. 25.

staje na uboczu, „zostawia sam siebie”, jest niedostępny. Czytelnik jest oddzielony od poematu, który jest nieobecny w tym sensie, że nigdy nie można go ostatecznie opanować czy nim zawładnąć. Na tym polega doświadczenie samotności w lekturze: wpisana w strukturę tekstu nieobecność sprawia, że nigdy nie możemy sobie go przyswoić czy zbliżyć się do niego na tyle, by móc uznać go za swoją własność. Poemat także pozostaje samotny, co oznacza, że jego odrębność nigdy nie podlega zakwestionowaniu; „zakleszczony najgłębiej w sobie” nie poddaje się komentarzowi. Co decyduje o samotności poematu? Dlaczego nie można go sobie ostatecznie przyswoić, zrozumieć, doskonale poznać? Chodzi tu o „ogólną organizację tekstu poetyckiego”: wprawdzie każdy poemat istnieje w języku, jest zatem wpisany w sferę kodów, które umożliwiają lekturę i interpretację, równocześnie jednak jest wyjątkowy i idiomatyczny. To, co niepowtarzalne może istnieć paradoksalnie tylko dzięki komentarzowi i powtórzeniu, które z konieczności zacierają wyjątkowość. Dekonstrukcyjna lektura oscyluje pomiędzy idiomem i instytucją: to, co pojedyncze istnieje dzięki temu, że wpisuje się w kod i podporządkowuje się powtarzalności języka, który z kolei, na mocy swej ogólności, zaprzepaszcza idiomatyczność tekstu. Innymi słowy, czytelnik skazany jest na utratę pojedynczości poematu. Kiedy Derrida odpowiada na pytanie o poezję, mówi tak:

Odtąd poematem będziesz nazywał pewną namiętność do jednostkowych znaków, sygnaturę, powtarzaną w rozproszeniu, niezmiennie poza kręgiem logosu, nieludzką, ledwie oszwalną, nie do przygarnięcia przez rodzinę podmiotu [...] ²⁹.

Poemat odsyła do idiomu, czyli do tego, co nie daje się oswoić ani zamknąć w granicach podmiotowości, wiedzy czy dyskursu komentującego. Doświadczenie poematu jest doświadczeniem zdarzenia, o którym można powiedzieć tyle, że pojawia się ono zawsze niespodziewanie, za każdym razem inaczej, „poza wiedzą absolutną”.

Poemat to doświadczenie zdarzenia, którego nieuchwytna jednostkowość nie oddziela już idealności, sensu idealnego od ciała słowa. Poemat to doświadczenie nieprzetłumaczalności, ale i wezwanie do tłumaczenia. ³⁰

²⁹ Jacques Derrida, *Che cos'è la poesia?*, przeł. Michał P. Markowski, *Literatura na świecie* nr 11-12/1998 (328-329), s. 160.

³⁰ Michał P. Markowski, „Bajeczna spekulacja. Derrida, Heidegger i poezja”, *Literatura na świecie* nr 11-12/1998 (328-329), s. 172.

To dlatego interpretacja związana jest z nieczytelnością, lecz również ze zdarzeniowością: jest próbą zapisania zdarzenia, zachowania idiomu.

[...] doświadczenie pisania jest „podporządkowane” pewnemu imperatywowi: utorać drogę pojedynczym zdarzeniom, wynaleźć coś całkiem nowego pod postacią aktu pisania, który nie opiera się wyłącznie na wiedzy teoretycznej, na sądach konstatających, poddać się poetycko-literackiej performatywności, co najmniej analogicznej do tej, którą zawierają w sobie obietnice, rozkazy lub akty konstytutywne czy legislacyjne, które nie tylko zmieniają język, lub które zmieniając język, zmieniają także coś więcej. Zawsze jest to ciekawsze od powtarzania.³¹

Nieskończonym i niemożliwym zadaniem interpretacji jest ocalenie zdarzenia, odkrycie innego, odniesienie się do tego, co nigdy nie stanie się przedmiotem żadnego odniesienia. Doświadczenie czytania nie prowadzi do odkrycia jakiegokolwiek „przeżycia poetyckiego” czy „stanu poetyckiego” kryjącego się pod powierzchnią tekstu. Obcowanie z poezją jest wyobcowaniem w tym sensie, że nie wiedzie ono do ujęcia czegoś, co jest (treści, sensu, pojęcia, fragmentu rzeczywistości), lecz do doświadczenia nieobecności. Dlatego właśnie można tu mówić o samotności: poemat i czytelnik są od siebie oddzieleni, wzajemnie dla siebie nieobecni. Samotność wiąże się z nieobecnością wpisaną w strukturę poematu, nieobecnością, która z góry przekreśla marzenie o bliskości tekstu.

Powróć teraz do motywu topografii, o którym mówiłem na początku. Doświadczenie, tak jak je rozumie Jacques Derrida, nie sytuuje się w określonej przestrzeni ani w określonym dyskursie, niezależnie od tego, czy myślelibyśmy tu o filozofii, literaturze czy poezji. Wiąże się raczej z przekraczaniem granic, z otwieraniem nowej przestrzeni:

[...] przecież chcesz mówić o pewnym doświadczeniu, które to słowo oznacza podróż, ślepe kluczenie po szlaku, strofę, która zbacza z tropu i może porządnie stropić wędrowca, która zbacza z kursu, lecz nigdy do dyskursu nie doprowadzi [...]³²

Doświadczenie jest nieustannie powtarzaną próbą przekroczenia granicy ku temu, co upragnione i zarazem nieosiągalne, kon-

³¹ Jacques Derrida, *Ta dziwna instytucja zwana literaturą*, przeł. Michał P. Markowski, *Literatura na świecie* nr 11-12/1998 (328-329), s. 202.

³² Jacques Derrida, *Che cos'è la poesia?*, op. cit., s. 156.

frontacją z idiomem, aporią i niewyraźnością. W doświadczeniu próbujemy odnieść się do tego, co inne:

To szalone odniesienie, odniesienie bez odniesienia stara się zrozumieć innego w pewnego rodzaju odniesieniu nierozumiejącym. Nie chodzi tu ani o ignorancję, ani o obskurantyzm, ani rezygnację z jakiegokolwiek pragnienia zrozumiałości. Konieczne jest jednak, by w danym momencie inny pozostał innym [...] ³³

Oznacza to że topografia doświadczenia jest niestabilna, ponieważ z konieczności pozostaje otwarta, heteronomiczna i nieprzewidywalna. Tylko w taki sposób, w takiej przestrzeni może się realizować nie dające się ostatecznie spełnić pragnienie dekonstrukcji: ocalenie inności innego.

Andrzej Leśniak

³³ Jacques Derrida, P. J. Labarrière, *Altérites*, Paris 1986, s. 82 ; cytuję za Michałem P. Markowskim (*Efekt inskrypcji*, op. cit., s. 380).
