

Jean-Luc Nancy

Nieoczekiwaność zdarzenia¹

Tytuł ten równie dobrze mógłby brzmieć *Nieoczekiwaność: o zdarzeniu*. Pod mianem „nieoczekiwaności” powinno bowiem kryć się nie tylko coś, co stanowiłoby atrybut, jakość lub własność zdarzenia, ale także samo zdarzenie, jego byt² lub istota. Należy tu zauważyć, że to, co tworzy zdarzenie w zdarzeniu, to nie tylko to, że się ono zdarza, ale przede wszystkim to, że jest ono zaskoczeniem – być może nawet samo dla siebie (a to odwraca kierunek „zdarzenia się” zdarzenia, nie pozwalając mu na to, aby tym zdarzeniem było, zaskakując byt w nim samym, nie pozwalając mu być – chyba że przez zaskoczenie).

Na początek weźmy jednak początek. Znajdziemy go w tym zdaniu, za sprawą którego coś bez wątpienia nowego zdarzyło się w myśli nowożytnej, coś zaczęło zaskakiwać ją od środka, nakładając na nas w ten sposób zadanie myślenia, z którym nie zdołaliśmy się jeszcze uporać:

Filozofia jednak nie ma być opowiadaniem o tym, co się dzieje, lecz poznaniem tego, co w tym, co się dzieje, jest prawdziwe, aby następnie w oparciu o tę prawdę pojęciowo ująć to, co w opowiadaniu występuje tylko jako zdarzenie.³

¹ Jean-Luc Nancy, „Surprise de l'événement”, w: idem, *Etre singulier pluriel*, Paryż 1996, ss. 184–202.

Użyte tu francuskie słowo *la surprise* oznacza zaskoczenie, zdumienie, zdziwienie, a także niespodziankę, tak więc zdarzenie zaskakuje i jest nieoczekiwane, ale nie chodzi tu o jakieś jego wirtualne cechy, tylko o „tu i teraz” zdarzenia *w akcie*, dlatego zdecydowałam się tłumaczyć ten termin dwójako: tam, gdzie pozwalają na to względy merytoryczne i stylistyczne mówię *zaskoczenie*, w pozostałych przypadkach posługuję się neologizmem *nieoczekiwaność* [przyp. tłum.].

² W tekście Nancy'ego termin *l'être* ma najczęściej znaczenie „bycia”, choć czasami odwołuje się do tradycyjnie „metafizycznego” rozumienia go jako „bytu”, tłumaczę go zatem na dwa sposoby, w zależności od kontekstu [przyp. tłum.].

³ Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa 1968, t. II, s. 366 („Aber die Philosophie soll keine Erzählung dessen sein, was geschieht, sondern eine Erkenntnis dessen, was *wahr* darin ist, und aus dem *Wahren* soll sie ferner das begreifen, was in der Erzählung als ein bloßes Geschehen erscheint”).

Zdanie to znajduje się w *Nauce logiki* Hegla, tom II, „Nauka o pojęciu”, tekst wprowadzający „O pojęciu w ogólności”.

Może być ono odczytane na dwa sposoby. Pierwszy sposób odczytania – i zapewne narzucający się z racji największej zgodności z kanoniczną interpretacją myśli Hegłowskiej – określa zadanie filozofii jako *pojęciowe uchwycenie* tego, czego zdarzenie jest tylko zjawiskiem. Mówiąc dokładniej, to co ważne z filozoficznego punktu widzenia, to w pierwszym rzędzie prawda zawarta w tym, co się zdarza, następnie zaś – w świetle tej prawdy – ujęcie w postaci pojęcia samego jej wytworu lub jej urzeczywistnienia się, które to urzeczywistnienie (dopóty dopóki nie jest pojęte) objawia się zewnętrznie się jako „czyste i zwykłe (*bloss*) zdarzenie”. Zgodnie z tym rozumowaniem zdarzeniowość zdarzenia (wyłonienie się, dzieanie się, odbywanie się – *das Geschehen*) jest tylko pozorną, pozbawioną spoistości, zewnętrzną fasadą rzeczywistej prezentacji tego, co prawdziwe. A wydarzenie się tego, co prawdziwe jako czegoś rzeczywistego (zawartość pojęcia) dyskwalifikuje zdarzenie (zwykłe przedstawienie narracyjne).

To pierwsze odczytanie nie jest jednak satysfakcjonujące. Ściśle rzecz biorąc, *logika pojęcia*, w którą tu wkraczamy, nie powinna być logiką kategorii lub idei rozumianej jako „abstrakcyjna ogólność”⁴ (*à la* Kant). Wręcz przeciwnie – powinna być ona logiką „identyczności pojęcia i rzeczy”⁵ (jak możemy przeczytać nieco dalej w tym samym tekście). Zgodnie z tą logiką, pojęcie pojmuje (uchwytuje, ustanawia i kładzie fundament pod) wszelką określoność, wszelką różnicę oraz wszelką zewnętrżność realnego urzeczywistnienia się. Oto dlaczego pojęcie jest tu elementem, w którym objawia się to, że (jak czytamy dalej) „zjawisko, nie będąc wcale sprzeczne z istotowością, jest przejawem istoty”⁶. Prawdę mówiąc, pojęcie jest raczej zjawiskiem, które ujmuje się jako prawda, niż przeciwieństwem czysto zjawiskowego ukazywania się.

Czy wyrażenie „czyste i zwykłe zdarzenie” może być zrozumiane w sposób jednostronny, jak gdyby predykaty determinowały tu istotę podmiotu, to znaczy, jak gdyby zdarzenie jako takie było po

⁴ Ibid., s. 366 n.

⁵ Ibid., s. 369.

⁶ Ibid., s. 370.

prostu i w sposób konieczny „czyste i zwykłe” (nieistotowe) – oto trudność, na jaką natrafiamy, kiedy pozostajemy przy odczytaniu „kanonicznym”. Patrząc jednak z drugiej strony, istnieje być może – a właściwie powinna istnieć – jakaś konsystencja właściwa zdarzeniu, które „nie jest czyste i zwykłe”. Inaczej mówiąc, zdarzenie *pojęte* mogłoby pozostać *zdarzeniem* pojętym – z czego należy wyciągnąć konsekwencje.

(Zauważmy, że na to podwójne ograniczenie w odniesieniu do zdarzenia natrafiamy także w innych tekstach Hegla, jak gdyby stanowiło ono u niego jakieś prawo ogólne. Weźmy na przykład „Wstęp” do *Wykładów z filozofii dziejów*: „W świetle tej boskiej idei, która nie jest zwykłym ideałem, zanika pozór, czyniący ze świata jakieś pozbawione sensu, głupie zdarzenie (*ein verrücktes, törichtes Geschehen*)”⁷. W tym miejscu znów dotykamy zagadnienia statusu predykatów: czy wszelkie zdarzenie jest pozbawione sensu? A jeśli świat jest zdarzeniem sensownym, czy można uznać, że sens jest niezależny od jego zdarzeniowości?)

W ten sposób zmuszeni jesteśmy poważnie rozważyć drugą możliwość odczytania Hegla, tym razem biorąc pod uwagę różnicę, która sprzęga zacytowane wyżej zdanie z *Logiki*. I rzeczywiście w grę wchodzi tu różnica – różnica między poznaniem tego, co prawdziwie zawarte „w” rzeczy (realności, podmiocie), *która* się zdarza z jednej strony, a z drugiej strony i „ponadto” (*ferner*) – pojęciowym ujęciem tego, co ukazuje się jako zwykłe zdarzenie, tzn. nie jako zdarzająca się rzecz (zawartość lub nie-fenomenalny substrat), ale *fakt*, że się ona zdarza, bądź zdarzeniowość jej zdarzenia (lub – powtórzmy to jeszcze raz – jej zdarzenie raczej niż jej wydarzenie się). Zapewne ta zdarzeniowość – ujmowana w kontekście prawdy rzeczy – różni się od fenomenu, a nawet mu się przeciwstawia, ale czyni to jako nie-fenomenalna prawda *fenomenalności jako takiej*, to znaczy jako zdarzenia, jako *Geschehen*.

W tym sensie filozofia staje nie przed jednym, ale przed dwoma zadaniami:

⁷ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, t. I, s. 55 (cytat zmodyfikowany).

- 1) poznać prawdę tego, co się odbywa;
- 2) ująć pojęciowo owo odbywanie się jako takie.

Różnica ta – bardzo wyraźna (*ferner*), choć z pewnością mało widoczna, kiedy nie skupia się na niej uwagi lub kiedy nie analizuje się jej dostatecznie – pozwala Heglowi określić zadanie filozofii *nie tylko* jako pojęciowe ujęcie tego, co prawdziwe, ale także tego, że się ono odbywa. Chodzi więc o prawdę odbywania się tego, co prawdziwe – lub, mówiąc inaczej, chodzi nie tylko o *eventus*, ale ponadto o *evenire* tego, co prawdziwe. Prawda *evenire* nie da się zredukować do jego *eventus* i nadal być prawdą *evenire*. A zatem prawda poza prawdą samą.

Artykułując tę różnicę (lub ten nadmiar prawdy) – nie to, co prawdziwe o tym, co prawdziwe, ale prawdę jego odbywania się – Hegel zainaugurował współczesność. Otwarcie współczesności nie jest niczym innym jak otwarciem myśli na zdarzenie jako takie, na prawdę zdarzenia poza wszelkim wydarzeniem się sensu. W otwarciu współczesności (innymi słowy, w otoczeniu metafizyki granicą, które przecież nie jest niczym innym jak zdarzeniem otwarcia, zdarzeniem otwierającym myśl na nadmiar, przelewający się w niej od zarania) tworzy się owa rysa, która posuwa się w stronę zdarzenia *jako* takiego.

W rzeczywistości chodzi tu o rzecz następującą: zadanie filozofii nie polega na zastąpieniu narracyjnego *Geschehen* jakimś substratem lub podmiotem, który by się nie zdarzał, ale wyłącznie był (a więc takiego, który jako podkładany zawsze już byłby: „byciem-tym-co-było”, *to ti en einai* Arystotelesa⁸). Oprócz prawdy tego, co się zdarza, a przeto jest zdarzające się lub tego, co *jest* w zdarzeniu się, a więc tym samym jest tym, co się zdarzyło, co zawsze już zdarzyło się w samym zdarzeniu się, chodzi jeszcze o to, aby pomyśleć, że się zdarza: zdarzenie się lub raczej zdarzanie się – „ono samo”. Kiedy jednak rozważymy rzecz dokładnie, okazuje się, że „ono” nie jest „tym samym”, co „to, co było”, ponieważ się *nie zdarzyło*. Można

⁸ W każdym razie, kiedy rozumiemy *to ti en einai* jako podporządkowane *hypokeimenon* lub z nim identyczne – kiedy jednak oddzielamy jedno od drugiego tak, jak zaproponował to Rudolf Boehm, wtedy owo oddzielenie daje się zinterpretować jako dysjunkcja bycia-zdarzeniem oraz bycia-podstawą.

by więc powiedzieć, że chodzi tu o pomyślenie samej jego sobości jako tożsamej z niczym [*la mēmeté mēme, eu tant que mēme que rien*].

Być może w taki właśnie sposób należy myśleć *Geschichte* u Hegla: *Geschichte*, która byłaby nie tyle „historią” w naszym rozumieniu (a także w rozumieniu, jakie u Hegla występuje w pierwszej kolejności), ile raczej aktem lub całością bycia, entelexią *Geschehen*. Wówczas *Geschichte* nie byłaby (ani wyłącznie, ani w pierwszej kolejności) następstwem generującym stany różniące się od swojego podmiotu. Bardziej niż przebiegiem [zdarzeń], procesem lub procesją, byłaby ona zdarzaniem się, przybywaniem – a nawet niezsubstancjalizowanym i nie poddającym się substancjalizacji czasownikiem: „nadciągać”, „przybywać”, „mieć miejsce”, „odbywać się”. Oto dlaczego Hegel nie zgadza się na to, żeby filozofia utożsamiała się z relacjonowaniem jakiegoś przebiegu [zdarzeń] czy perypetiami. Nie odrzuca on w ten sposób bynajmniej wymiaru „zdarzania się” jako takiego, w miejsce którego chciałby podstawić po prostu niezmienną identyczność bytu oraz zawsze-już-bycia. Kiedy jednak głębiej wejrzymy w tę kwestię, dostrzeżemy, że Hegel sprzeciwia się raczej temu, żeby *Geschehen* – aktywna istota *Geschichte* lub, mówiąc inaczej, dziejowość historii – rozumiane było jako zwykłe perypetie [*blösses Geschehen*] (z tej perspektywy można by również odczytać strony, które poprzedzają zdanie, od którego rozpoczęliśmy nasze rozważania). Zdarzenie nie jest perypetią, a jeśli już zmuszeni jesteśmy użyć słowa „jest”, to w znaczeniu „że występuje” [*qu'il y ait*], a to oznacza, że spotykamy tu coś różnego od indyferencji bytu i niebytu, gdybyśmy tylko chcieli wyrazić rzecz w terminologii zwykłej logiki stawania się. Zdarzenie wskazuje na to, co jest do pomyślenia w samym sercu stawania się jako coś bardziej wycofanego i bardziej decydującego od „przechodzenia”, do którego jest ono zazwyczaj sprowadzane. Jako „przechodzenie” stawanie się wskazuje przede wszystkim na to, w czym ono zachodzi – na stanie się [*l'etre-devenu*] swojego rezultatu. Aby jednak przechodzenie miało miejsce, w kroku przechodzenia [*dans le pas du passer*] wystąpić musi najpierw „niestabilne poruszenie” (*haltungslose Unruhe*) (*Logika*, I, 1,1, C, 2⁹), które jeszcze nie przeszło i – jako takie – nie przechodzi, lecz się zdarza.

⁹ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, op. cit., t. I, s. 107 [w wersji polskiej występuje tylko słowo „niepokój”, bez dodatkowych określeń ani objaśnień – przyp. tłum.].

W ten sposób Hegel pragnie pomyśleć – lub (i co najmniej) re-fleksja jego zmierza w stronę tej myśli niczym w stronę swego punktu ujęcia – istotę *Geschehen* jako *Geschehen*. A to znaczy, że pragnie on pomyśleć istotę tego, co – dokładnie rzecz biorąc – wymyka się logice istoty w znaczeniu substancji, podmiotu lub podstawy na korzyść logiki „zdarzania się”, którego istota w całości mieści się w „poruszeniu”, polegającym na braku trwania (*haltungslos*). Zresztą semantyczne źródła i użycie słowa *Geschehen* odsyłają do pośpiesznego ruchu i przeskoku, do pośpiechu i nagłości bardziej niż do procesu oraz tego, co zostało z niego wyprowadzone. (Ponadto i w odróżnieniu od francuskiego „événement” słowo *Geschehen* nie ma w języku niemieckim znaczenia „nadzwyczajnego zdarzenia, wydarzenia”, gdyż to ostatnie jest określane za pomocą innych terminów, choćby słowa *Geschehnis*, a istnienie owej niewielkiej różnicy w obu słowach uwypukla tym lepiej werbalny, aktywny i przemijalny charakter *Geschehen*.)

Z pewnością należy przyznać, że w ten sposób naciągamy aż do ostateczności znaczenie słów, które wyszły z ust samego Hegla. A przecież chodzi tu równie mało o dokonanie interpretacyjnego pogwałcenia, jak o przeskoczenie Hegla – wbrew jego własnej maksymie – w czas, który już do niego nie należy. Rzecz w tym, aby po prostu zaznaczyć, że – jakkolwiek by było – słowa te należy przypisać Heglowi, pomimo tego, jak bardzo zaskakujące może się to wydać „heglitom” (jeśli jeszcze takowi istnieją). Trzeba również zaznaczyć, że czas dany Heglowi w filozofii, czas ogrodzenia/otwarcia współczesności, zawiera już w sobie ten moment zaskoczenia – głuchy niepokój (*Unruhe*) co do zdarzenia.

W swej zdarzeniowej istocie pomyślenie zdarzenia zaskakuje – od wewnątrz – myśl Hegłowską. Bez wątpienia myśl ta zamyka się na owo pomyślenie równie szybko, jak się nań otworzyła. W sumie Hegel pozwala *Geschehen* nadchodzić i odchodzić, ale go nie chwyta. Niemniej jednak – jakby spoza swego własnego dyskursu – mówi, że to mu się przydarza. Mówi także, że to właśnie należałoby przemyśleć.

Z drugiej strony można również dobrze powiedzieć: Hegel chwyta *Geschehen*, zatrzymuje i rozpoznaje je w jego oscylacji od/do oraz unieruchamia w pojęciu (tj. w pojęciu *Geschichte*). Co czyniąc jed-

nak uwypukla w nowatorski sposób fakt, że właśnie wtedy, gdy je chwyta, chybi celu: nie trafia w zdarzenie *jako takie*. W ten sposób, *nolens volens*, stawia zagadnienie, dotyczące tego, jak ma się „jako takie” do *Geschehen*.

„Jako takie” zdarzenia byłyby jego byciem. Wtedy jednak nie powinno to być bycie tego, co się zdarza – tzn. tego, co jest zdarzające się – ani nawet bycie owego „że się zdarza”, lecz bycie-zdarzające-się lub, jeszcze lepiej, bycie-że-się-zdarza. Można to wyrazić również w ten sposób: nie chodzi o to, co występuje czy też znajduje się [*non le „il y a”*], lecz że występuje, że znajduje się, bo gdyby nie było owego że, nie byłoby nic. Różnica między wyrażeniami „il est” a „il y a”¹⁰ polega dokładnie na tym, że w tym drugim litera *y* oznacza właściwą instancję odbywania się, mieć-*miejsce* [*l’avoir-lieu*] bycia, bez której nie byłoby bytu. Że jest = bycie bytu lub przechodnie bycie nieprzechodniego lub nominalnego bytu; zdarzenie bycia, które jest niezbędne do tego, aby byt był. W żadnym razie nie jest to jednak substancja, podmiot lub podstawa bycia. Zdarzenie bycia¹¹, które nie ma nic z bytu, będąc równie dobrze „samym” bytem – tym samym, powiedzmy, co *nie był* lub, mówiąc dokładniej, tym samym, co nie-bycie-w-przeszłości, tym samym, co nic...

To, co wyszło na jaw w zagadnieniu „jako takie’ zdarzenia”, byłyby więc czymś z porządku negatywności „jako takiego”. W jaki sposób pomyśleć „jako takie”, którego „jako” nie odpowiada żadnemu „takie”? Myśl jest tu zaskakiwana w mocnym sensie tego słowa: przyłapuje się ją na uchybieniu w myśleniu. I to nie dlatego, że nie dostrzegła ona jeszcze swego przedmiotu, lecz dlatego, że jeśli o „zdarzeniu” nie można nawet powiedzieć „jako takie” lub na „jako takie” się nań nakierować (w sumie znaczy to: jeśli nie można nawet wypowiedzieć „zdarzenia” bez pozbawiania go od razu jego zdarzeniowości), to nie ma tu przedmiotu, który dałby się dostrzec.

¹⁰ Oba te wyrażenia odpowiadają znaczeniu polskiego „jest”, „znajduje się” [przyp. tłum.].

¹¹ Zamiast rozłączania bycia i zdarzenia – „zdarzenie bycia”, od takiego podstawowego stwierdzenia rozpocząłbym *disputatio* z Alainem Badiou (jego tekst był pierwotnie wygłoszony w Strasbourgu w roku 1994 podczas spotkania zorganizowanego przez Jeana-Cleta Martina, mającego za przedmiot twórczość Badiou, a zatytułowanej „Pomyśleć zdarzenie”).

Skupmy teraz naszą uwagę na tym zaskoczeniu, niespodziewaności.

Jest zatem coś, co trzeba pomyśleć – zdarzenie. Sama natura tego czegoś – zdarzeniowość – może być uwarunkowana jedynie zaskoczeniem, może jedynie zaskoczyć myśl. Trzeba więc pomyśleć, w jaki sposób myśl może i powinna być zaskakiwana oraz w jaki sposób – być może? – właśnie to sprawia, że myśl myśli. Albo jeszcze inaczej: jak to jest, że nie byłoby myśli bez myślowego zdarzenia.

Pomyślenie niespodziewaności zdarzenia – co z pewnością sprowadza się do pomyślenia tego, co stanowi serce lub skok Hegłowskiego *Geschehen*, dialektyczną sprężynę w punkcie, gdzie – zanim jeszcze stanie się to szansą i motorem – powinno już być momentem zmniejszania się napięcia lub zwalniania mechanizmu, a więc samą jego negatywnością – pomyślenie tej niespodziewaności nie może odwoływać się do tego, co nie daje się pomyśleć, bez względu na sposób, w jaki to myślimy, nie może również, rzecz zrozumiała, być podstępnyim chwytniem niespodziewaności w celu wzięcia rozbratu z tym, co w niej tak zaskakujące, aby pomieścić ją w obszarze pojęcia. Chodzi więc nie tyle o pojęcie niespodziewaności, co o jakąś niespodziewaność istotną dla pojęcia, występującą na równi z nim.

Oto zadanie filozofii. A filozofia jest myślą zaskoczona, przyłapaną w sposób niespodziewany. Być może to właśnie trzeba zrozumieć, kiedy nawiązujemy do, sformułowanego na długo przed Heglem, platońskiego i arystotelesowskiego *toposu* „zdziwienia”. Powtarzamy ten *topos* w kółko, aby ekscytować się ideą pierwszego „zachwycenia”, uniesienia, a zarazem wyznania ignorancji, które wyzwalałoby w rezultacie mechanizm swojego samowchłaniania.

Tymczasem nawet przy pobieżnej lekturze *Metafizyki* A II nie sposób nie zauważyć, że już Arystoteles określał „filozofię” jako naukę, która nie będąc ani „praktyczną”, ani „poietyczną”, bierze się ze zdziwienia, o ile zdziwienie to daje dostęp do nauki, która sama nakierowana jest tylko na siebie. Gdybyśmy łączyli zdziwienie tylko z brakiem wiedzy lub przewyciężaniem aporii, to nie miałyby ono wtedy żadnego znaczenia, gdyż nauki pozostawałyby nieodróżnialne. Znaczenie zdziwienia związane jest raczej z tym, że usposabia ono do *sophia* – i to dla niej samej. Tak oto zdziwienie

okazuje się czymś specyficznym *filo-zoficznym*, co pozwala naciągać interpretację aż do punktu, w którym stwierdzimy, że zdziwienie znajduje się już, samo przez się, w pierwiastku wiedzy (*sophia*), a symetrycznie rzecz ujmując – *sophia* zawiera w sobie moment zdziwienia. (W tym samym miejscu Arystoteles stwierdza, że określenie *philomythos*, odnoszące się do tego, który kocha mity oraz opowiadane przez nie zadziwiające cuda, odnosi się również w pewnej mierze do tego, którego nazywamy *philosophos*.) Moment zdziwienia, który nie został zniesiony, lecz przytrzymany, byłby zatem momentem zaskoczenia zachowanego w samym sercu *sophia*. I jest to moment dla niej konstytutywny, biorąc pod uwagę, że *sophia* pozostaje własnym kresem i celem. Z jednej strony mamy więc wiedzę, która nie jest podporządkowana niczemu innemu, a zatem ma znaczenie jedynie jako swoje własne wyłanianie się. Z drugiej strony zaś (i odpowiednio) wyłanianie się, rozważane w sobie samym, stanowi jedyny prawdziwy przedmiot wiedzy – jeśli w ogóle jest to jakiś przedmiot. *Sophia* powinna zaskakiwać samą siebie, zaskoczenie powinno być „wiadome” – powinno się je wiedzieć.

W ten sposób niespodziewaność zdarzenia byłaby nie tylko sytuacją graniczną dla wiedzy, dotyczącej bytu, ale również jej ostateczną formą i celem. Od zarania filozofii aż do jej kresu, kiedy znów wprowadza się do gry początek – co też ma swoją cenę – owa niespodziewaność byłaby jedyną możliwą stawką – stawką *nieskończoną* w dosłownym znaczeniu.

Rzecz jednak w tym, że trzeba jeszcze *pozostać* w pierwiastku zdziwienia, tzn. w tym, co nie może – dokładnie mówiąc – być „pierwiastkiem”, lecz jedynie zdarzeniem. W jaki sposób pozostać w zdarzeniu? Jak się w nim utrzymać, jeśli wolno się tak wyrazić, nie czyniąc zeń ani „pierwiastka”, ani „momentu”? Na jakich warunkach przytrzymać myśl w zaskoczeniu, które powinna ona pomyśleć?

Rozważmy teraz niektóre z tych warunków, a przynajmniej te wstępne.

Zacznijmy więc jeszcze raz: „nieoczekiwaność zdarzenia” – to przecież tautologia. I właśnie tę tautologię należy sformułować na samym początku. Zdarzenie zaskakuje, jest nieoczekiwane, albo nie jest zdarzeniem. Wszystko sprowadza się więc do tego, aby wiedzieć, czym jest „zaskoczenie, nieoczekiwaność”.

Zdarzenie ma miejsce w narodzinach i śmierci – przykłady te jednak nie są przykładami, albowiem są czymś więcej, to znaczy – rzeczą samą. W narodzinach i śmierci występuje zdarzenie, niezależnie od tego, czy jest ono, czy nie jest, oczekiwane. Można to wyrazić jeszcze inaczej: to, co jest oczekiwane, nigdy nie jest samym zdarzeniem, tylko wydarzeniem się, rezultatem, czyli tym, co się zdarza. Pod koniec dziewiątego miesiąca spodziewamy się narodzin, a jednak to, że mają one miejsce, jest czymś strukturalnie nieoczekiwanym w tym oczekiwaniu. Da się to nawet ująć w sposób bardziej precyzyjny: to coś nieoczekiwanego, a zarazem nieoczekiwanego – nie chodzi tu bowiem o „fakt, że” to ma miejsce, skoro ten „fakt” może być sam opisany jako sekwencja jakiegoś procesu oraz dana doświadczenia. Nie chodzi o „fakt, że”, lecz o samo „że” w „że się zdarza” lub „że ma miejsce”, albo jeszcze lepiej: chodzi o „zdarza się” odseparowane od wszystkiego, co je poprzedza oraz wszystkiego, w czym jest współokreślane – a to jest czysta teraźniejszość tego „zdarza się”, zaskoczenie zaś polega na tym, że mamy tu do czynienia z tym, co teraźniejsze jako takie, z jego obecnością, o ile ta się zdarza.

Że się zdarza – to *quidditas*, która nie ma zastosowania do „tego, co się zdarza”. Nie jest to nawet *quidditas* owego „zdarza się”, jak również nie jest to *quidditas* następstwa ani symultaniczności owego „że” w obszarze wszystkich „że”. Aby dało się pomyśleć jakieś coś, które przedłuża serię, należy – jak mówi Kant – ująć je myślowo jako zmianę substancji (która pozostaje jedna i identyczna: *pierwsza analogia doświadczenia*), należy także odnieść tę zmianę do przyczynowości (*druga analogia*): „pojęcie zmiany zakłada istnienie właśnie tego samego podmiotu z dwoma przeciwstawnymi określeniami, a więc jako przedmiotu trwającego”¹². Poza tym pojęciem zmiany nie istnieje żadne inne pojęcie „czegoś”, ponieważ wówczas dochodziłoby do „powstawania albo do zaprzestania istnienia samej substancji”, co nie może zachodzić „w czasie”, ale wyłącznie *jako sam czas*. Tymczasem „czasu samego w sobie nie można spoznać”. Czyste powstawanie (*das blosse Entstehen*),

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. I, s. 353 n.

inaczej mówiąc *ex nihilo*, a zarazem *in nihilum*, nie jest niczym, o czym można by wytworzyć pojęcie, innymi słowy jest to czas „sam w sobie”: paradoksalna identyczność i trwanie „czasu pustego”.

Zdarzenie jako takie: pusty czas lub obecność terażniejszości w aspekcie negatywnym, to znaczy obecność rozpatrywana jako taka, która się zdarza, a skutkiem tego jest nieobecna. Nie należy jednak rozumieć przez to, że „jeszcze nie jest obecna” (co oznaczałoby ponowne wpisanie się w następstwo terażniejszości danych już „w czasie”), wręcz przeciwnie – obecność ta jest nieobecna w taki sposób, że nic jej nie poprzedza, ani po niej nie następuje: czysty czas w swoim wyłanianiu się, czyli w tym, czym sam jest.¹³

Czas pusty wszakże, to znaczy pustka czasu „jako takiego” – pustka, która nie jest pustością wnętrza jakiejś formy, ale warunkiem formowania się wszelkiej formy – ten pusty czas nie jest „rzeczą w sobie”, poza obszarem rozumienia, dostępną tylko dla jakiegoś *intuitus originarius*. „Pusty czas” – inaczej połączenie *nihil/iquid* jako zdarzenie się lub następowanie czegoś w ogóle, a nie jako następstwo – jest czasem samym. I to o tyle, o ile nie jest on porządkiem następowania, ale tym, co nie następuje, nie będąc przy tym trwałą substancją; należałoby raczej powiedzieć: trwanie bez substancji, terażniejszość bez obecności, nie tyle nadejście, co niespodziewane nadejście rzeczy samej. Ani czas (sukcesywny), ani miejsce (dystrybutywne), ani rzecz (będąca), ale to, że dana rzecz ma miejsce – zdarzenie. Jednym słowem – tyle że obciążonym bardzo długą tradycją, którą trzeba będzie później opatrzyć znakiem zapytania – kreacja.

Czas pusty albo negatywność jako czas, inaczej mówiąc zdarzenie, ustanawia wówczas owo „w sobie” „rzeczy w sobie”: z pewnością tego właśnie nie mógł uchwycić Kant, gdy tymczasem Hegel

¹³ Jest to więc problem „źródłowej czasowości”, kluczowego pojęcia w *Byciu i czasie*. Czy pojęcie takie jest jeszcze podporządkowane pojęciu czasu obecności (już obecnej oraz homogenicznej z sobą samą), czy też już nie podpada pod nie? Wokół tego momentu ujawnia się kontrowersja, z którą zapewne Heidegger sam się zmagał, a która później przerodziła się w jawną debatę pomiędzy Derridą a Heideggerem, a nawet między Derridą a Derridą (por. *Ousia et grammé* oraz *Donner le temps*, np. s. 60). Być może jednak należałoby przyjąć, że to obecność poprzedza samą siebie: u(przednio)obecnia się. W ten sposób byłaby ona heterogeniczna z samą sobą i to właśnie stanowiłoby zdarzenie (bycia).

do myślowego uchwycenia oraz rozstrzygnięcia tej kwestii, która od wieków pozostaje jednakowo paląca: jak pomyśleć zdarzenie? „Czas” albo „zdarzenie” (choć zapewne jeden i drugi termin są jeszcze zbyt-
 nio podporządkowane tematyce następstwa, a w niej zagadnieniu
 ciągłości oraz jej braku) określają jako taką „pozycję egzystencji”
 lub też nią są: *nihil/quid*, które nie może być nawet wypowiedziane
 jako „od *nihil* do *quid*”. Zdarzenie bycia nie jest tu pomyślane ani
 jako akcydens, ani jako predykat, ale jako bycie bycia.

W tych warunkach zdarzenie nie jest czymś, co sytuowałoby się
 poza obszarem poznawalności oraz wypowiedalności, a jako takie
 ograniczałoby się jedynie do tego, co w mistycznej negatywności
 przekracza mowę i wiedzę. Zdarzenie nie jest kategorią ani meta-
 kategorią, odseparowaną od bytu.¹⁴ Jest ono raczej na styku z by-
 tem, stanowiąc konieczny warunek jego kategoryzacji: aby go wy-
 powiedzieć, aby się nań nakierować, aby przywołać byt w miejsce,
 na które wynosi go niespodziewaność jego nadejścia.

Jako takie – *als Geschehen, als Entstehen, als Verschwinden*,
 jako odbywanie się, pojawienie się, zniknięcie – zdarzenie nie jest
 „przedstawialne” (w tym sensie nie mieści się ono w obszarze re-
 fleksji fenomenologicznej, choć ogólnie rzecz biorąc zasadniczy
 motyw fenomenologii otrzymał zapewne impuls wyłącznie za spra-
 wą zdarzenia). Z powyższego nie wynika jednak, że zdarzenie jest
 „nieprzedstawialne” niczym ukryta obecność o odmiennej naturze.
 Zdarzenie jest „nieprzedstawialne”, ponieważ jest ono nieprzed-
 stawialnością, czy też raczej niemożnością przedstawiania właści-
 wą terażniejszości na styku z tym, co terażniejsze, a więc z sobą
 samą. Jak wiemy to dzisiaj – a wiedział to już Arystoteles, a po
 nim także Husserl i Heidegger – nieprzedstawialność terażniej-
 szości jest jej własną strukturującą różnicą. Owa nieprzedstawial-
 ność strukturującej różnicy terażniejszości nie oznacza jednak, że

¹⁴ Nawet – i zwłaszcza – jeśli „zależy [ono] od tego-co-nie-jest-bytem-jako-bycie” (Badiou, *L'être et l'événement*, s. 211), skoro „nie-bycie-jako-bycie” stanowi warunek bycia lub, ujmując rzecz bardziej dokładnie, warunek egzystowania bytu (albo „egzystencjał” samego bycia). Co do tego minimum (pierwszorzędnej wagi) zgodziłyby się zapewne wszystkie strony biorące udział we wspomnianej *disputatio* – jeśli tylko źródłem owej *disputatio* nie jest właśnie sposób wypowiedzenia tego minimum.

nie da się jej pomyśleć, mogłoby to być przecież pomyślenie tego, że myśl powinna czynić (bardziej niż spostrzegać i wiedzieć) samą siebie zaskoczeniem „przedmiotu”, zaskoczeniem w „przedmiocie”. Wyrażając rzecz tak, jak to czynił Deleuze, powiedziałyby się, że nieoczekiwanemu nadejściu terażniejszości (bytu) powinna odpowiadać nieoczekiwaność-stawania-się myśli.

Zgodnie z tym rozumowaniem nie istnieje zdarzenie „jako takie”. A to dlatego, że zdarzenie *jako* zdarzenie, to znaczy *quo modo*, w taki sposób, że jest ono na swój sposób (*evenire quo modo evenit*), tj. zdarzenie podług własności oraz miary samego siebie, nie jest – powtórzmy to jeszcze raz – tym, co jest wytwarzane i co można pokazać (jak np. to, co przyciąga wzrok, narodzone dziecko, zmarły człowiek), lecz jest to zdarzenie jako *evenit* [*comme il é-vient*] – jest, jak tylko *zdarza się*. Otóż nietrudno dostrzec, że w takiej sytuacji *jak* modalne nakłada się na *jak* czasowe (czyli takie, które wypowiadamy w zdaniu: „jak tylko przyszedł, błysnęła błyskawica”). Tutaj *quo modo* = *quo tempore*.

Modus zdarzenia – jego „jako takie” – stanowi sam czas jako czas niespodziewanego nadejścia. A czas takiego nadejścia jest czasem „pustym”. Pustka czasu, a jeszcze lepiej mówiąc – pustka jako czas, pustka na sposób czasu, byłaby więc „negatywnością dla samej siebie” (za pomocą której to Hegel definiuje czas, *Encyklopedia*, § 257¹⁵), ale – tym razem wbrew Heglowi – negatywność ta nie może być rozumiana jako „abstrakcyjnie odniesiona do samej siebie”¹⁶ (co ogólnie rzecz biorąc sprowadzałoby się do „pustki” kantowskiej), gdyż wtedy pozostawalibyśmy ciągle podporządkowani modelowi następstwa terażniejszości, oddzielonych i powiązanych za sprawą owej abstrakcyjnej negatywności. Tymczasem odniesienie negatywności do samej siebie – tzn. „zradzanie i zamieranie”¹⁷, jak o tym mowa w tym samym miejscu u Hegla – powinno być rozu-

¹⁵ W paragrafie tym mowa o negatywności, która istnieje „dla siebie” (*für sich*); patrz: G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 273; pozostałe wyrażenia ujęte w cudzysłów z tego akapitu tekstu, pochodzą z paragrafu 258 *Encyklopedii*.

¹⁶ Przekład polski: „Czas jest [...] odnoszącą się do siebie w sposób abstrakcyjny negatywnością” [„Die Zeit ist [...] die abstrakt sich auf sich beziehende Negativität”], G.W.F. Hegel, *Encyklopedia...*, op. cit., s. 273 [przyp. tłum.].

nie negatywności do samej siebie – tzn. „zradzanie i zamieranie”¹⁷, jak o tym mowa w tym samym miejscu u Hegla – powinno być rozumiane właśnie jako nie-abstrakcyjność, która bynajmniej nie jest też rezultatem (dokładnie ten moment został przez Hegla zaniedbany, choć był on bardzo blisko tego spostrzeżenia, kiedy określił czas jako „*istniejące abstrahowanie*”¹⁸). To, co nie jest ani abstrakcją, ani rezultatem jest właśnie niespodziewanym nadejściem – i rzeczywiście jest to negatywność „dla samej siebie”, ale o tyle tylko jest ona dla siebie, o ile jest pozycją bycia lub egzystencji.

Owa pozytywność negatywności nie jest jej dialektyczną płodnością: chcąc uniknąć w tym miejscu długich rozważań na temat dekonstrukcji dialektyki, powiedzmy krótko, że jest to całkowita odwrotność tej płodności, choć oczywiście nie jest to występująca z nią w parze sterylność. Ani spłodzony, ani niespłodzony – jest to byt lub byt egzystujący, niespodziewanie przybyły, przybywający lub – powtórzmy to jeszcze raz – „stworzony”.

Negatywność nie neguje tu samej siebie, ani od siebie nie zależy. Sprawia ona coś innego. Jej operatywne działanie lub jego brak jest czymś innym i podlega innemu *modus*. Można by powiedzieć, że owa negatywność napina się: tensja i ekstensja. To wyłącznie za ich przyczyną coś będzie mogło się pojawić w „przechodzeniu” i „procesie”. Krótko mówiąc – ani czasowa, ani lokalna ekstensja *odbywania się jako takiego*, przestrzennienie, poprzez które wyłania się czas, napięcie tego nic, które otwiera czas lub, jak mówi Heidegger, *Spanne*.¹⁹

Nieoczekiwane nadejście: nic napięte aż do zerwania oraz skoku zdarzania się, w którym obecność się u(przednio)obecnia [*se prés-ente*].

Zachodzi zatem zerwanie i skok. Nie jest to jednak zerwanie z czasowym *continuum*, które byłoby wprzód ustanowione, lecz zerwanie jako sam czas, tzn. jako to, co nie dopuszcza niczego z góry założonego, a nawet – i zwłaszcza – żadnego założenia, a zatem uprzedniości czasu wobec samego siebie. Zerwanie z niczym oraz

¹⁷ Tłumaczę zgodnie z myślą Nancy’ego. Przekład polski mówi w tym miejscu o „powstawaniu i przemijaniu”, patrz: G.W.F. Hegel, *Encyklopedia...*, op. cit., s. 274 („die Zeit selbst ist dies *Werden*, *Entstehen* und *Vergehen*”) [przyp. tłum.].

¹⁸ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia...*, op. cit., s. 274 [das *seiende Abstrahieren*].

¹⁹ Por. J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Paris: Galilée 1993.

skok niczego w nic. Powtórzmy, że chodzi tu o ekstensję negatywności, a mówiąc dokładniej rzecz w tym, że skoro to, co negatywne nie daje się naciągnąć jakby było z gumy, negatywność jako napięcie – a zarazem napięcie samo – nie będzie progresywne, tylko natychmiastowe: „na raz”, za jednym zamachem – tensja/ekstensja bycia, „że jest”.

Jeśli zaś zdarzenie owego „że coś jest” ma za korelat negację „a nie nic”, to nie jako coś, co mu przeczy – to znaczy nie jako możliwe przeciwieństwo i symetrię: że byłoby „nic” w *miejsce* czegoś. A to dlatego, że nie ma miejsca dla umiejscowienia „nic” w miejsce „czegoś”. „A nie nic” nie oznacza, że istnieje to, co nie jest „niczym”. Wręcz przeciwnie – oznacza to, że nie istnieje nic jak tylko „coś”, a zarazem to, że „coś” istnieje bez niczego, co byłoby założone, a jako takie byłoby czymś innym od samego istnienia, czyli ekstensji „niczego” jako napięcia swojego obecnego przybywania [*son venir-présent*], swojego zdarzenia.

(I nie pozostaje już nic innego, jak przyznać, że właśnie wtedy pomyślenie istnienia stanowi doświadczenie „niczego”. Doświadczenie takie nie jest jednak w sposób konieczny ani wyłączny trwogą wobec niebytu – wówczas bowiem zachodzi ryzyko, że trwoga uniesie ze sobą projekcję tego „niebytu” jako tego, co uprzednio (i *post hoc*) jest bezdennie zakładane w bycie. Doświadczenie to jest raczej tym, do czego staramy się zbliżyć: pomyślenie-niespodziewaność zdarzenia.)

Czym jest zatem owa niespodziewaność?

Jest ona tym, o co właściwie nie można już zapytywać. Niespodziewaność jest niczym, czyli *nie jest*. Nie jest ona innowacją bytu, która zaskakiwałaby wtenczas, gdy porówna się ją z bytem już zastanym. Kiedy ma miejsce zdarzenie – kiedy w całości bytu ma miejsce tylko ono jedno lub kiedy jest ich wiele, a są one różne, rozproszone i przypadkowe (co wychodzi na jedno) – wtedy właśnie „już” wraz z „jeszcze nie” wyskakują ze swoich miejsc. Skoku tego dokonuje prezentowana lub dająca się zaprezentować terażniejszość, a skok ów jest przybywaniem lub u-obecnianiem, czyli samym *prae-ens* bez terażniejszości.

Kiedy „urodzi się dziecko”, jak mówi Hegel w słynnym ustępie z *Fenomenologii*, zdarzeniem nie jest to, że się ono urodziło, ponie-

waż to należało już do porządku procesu oraz porządku modyfikacji substancji. Zdarzeniem jest przerwanie procesu, skok przedstawiany przez Hegla jako „skok jakościowy”, towarzyszący „pierwszemu oddechowi” (albo jak mówi w innym jeszcze miejscu: jako „drżenie”, które przeszywa substancję macierzystą i dzieli ją *in utero*). Urodzić się i umrzeć: to nie „być”, ale „skok w byciu”, aby tym razem wyrazić rzecz słowami Heideggera.

Skok można pomyśleć jedynie poprzez skok myśli – poprzez myśl jako skok, o którym wie ona i czuje, że nim jest w sposób konieczny. Wtedy jednak myśl wie i odczuwa siebie *jako zaskoczenie* (zaskoczenie w swojej wiedzy i w swoim odczuciu, zaskoczenie jako wiedza i czucie). Zaskoczenie jest niczym – niczym więcej jak skokiem nie dającym się oddzielić od bycia, w którym zdarzenie i myśl są „tym samym”. Myślenie niespodziewaności powtarza na swój sposób takozsamość bycia i myśli tak, jak to miało miejsce u Parmenidesa.

Skacze – ale kto? Możliwy zaimek osobowy nie wyraża tu ani rzeczy, ani osoby. To, że „on, ono, się” skacze, zawarte jest już w tym skoku. Chodzi tu więc o to, że „on, ono, się” egzystuje – jeśli tylko ekszystowanie egzystencji tworzy się z napięcia i ekstensji pomiędzy byciem a tym, co jest, pomiędzy niczym a czymś. Skacze się w nic i w ten sposób właśnie się egzystuje. Jest się ze skoku w nic. Jest się samym połączeniem i artykulacją różnicy między niczym a czymś, a różnica ta jest również różnicą stron (*ein Austrag*, spór, konflikt, rozdzielenie, podział; por. *Nietzsche II*, s. 167²⁰). Między byciem a tym, co jest, ma miejsce niezgoda: bycie jest w rozdzwiewku z obecną, daną, spoczywającą na swoim miejscu bytowością tego, co jest, a to ostatnie jest w rozdzwiewku z substancjalną istotowością, która leży u podstaw bycia. Rozdzwiewek jest niezgodnością z tym, co *uzgadniając bycie z bytem miałoby poluzować napięcie*

²⁰ Autor odwołuje się w tym miejscu do wydania francuskiego: M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. P. Klossowski, Paris: Gallimard 1971, gdzie na s. 167 znajdujemy przypis od tłumacza łączący termin *Austrag* z łacińskimi formami *differens-differre*, które przekształciły się we francuskie słowa *différend* (spór, zatarg) oraz *différent* (różny, odmienny); w wydaniu polskim słowo *Austrag* zostało przetłumaczone jako *rozwiązanie* – por. M. Heidegger, *Nietzsche*, Warszawa 1999, t. II, s. 200; tłumaczę ten fragment tekstu zgodnie z myślą Nancy’ego [przyp. tłum.].

eks-zystowania. Tak oto rozdźwięk czyni zdarzenie: nie-obecność przybywania do obecności i jego absolutna nieoczekiwaność.

Nie jest to jednak zaskoczeniem dla podmiotu. Nikt nie jest zaskoczony, podobnie jak nie ma nikogo, kto by owego skoku dokonał. Ani zaskoczenie, ani zdarzenie nie należą do porządku reprezentacji. Zaskoczenie wyraża się w tym, że skok (albo „on”, ten ktoś, kto zbliża się w skoku, a o którym można koniec końców powiedzieć, że „sam” jest skokiem) zaskakuje sam siebie. *Jest* zaskoczony i właśnie jako taki jest, innymi słowy: jest on o tyle, o ile jest zaskoczony, zaskakujący dla samego siebie, przyłapany na tym, że jego bycie-obecnym jest niepełne. Dokładnie rzecz biorąc, zaskakuje on samego siebie, o ile „sam siebie” nie przedstawia, tak samo jak nie przedstawia swojego zaskoczenia. Przystaje do niego, wyczerpuje się w nim, tj. w zaskoczeniu, które zresztą nie jest jeszcze „jego”.

Tensja, ekstensja skoku – przestrzennienie czasu – rozstrojenie bytu jako jego prawda: oto zaskoczenie. *Spanne* zaskakuje, choć nie przez fakt, że dekoncentruje czy też destabilizuje zastany podmiot. *Spanne* zaskakuje przez fakt, że chwytą kogoś *tam, gdzie go nie ma*, inaczej mówiąc: chwytą, pojmuje, przenika go o tyle, o ile *go tu nie ma*.

A owo „nie bycie tu” stanowi, dokładnie rzecz biorąc, najbardziej właściwy *modus* „bycia tu”, gdy w grę wchodzi „dokonanie skoku w bycie” albo egzystowanie. „Nie bycie tu” nie jest przybyciem tam, ale byciem samym owym tam (tu) (taki jest główny warunek egzystencjalny *da-sein*). „Da” [tu/tam] jest przestrzennieniem napięcia, eks-tensji. Jest czasoprzestrzenią – ani przestrzenią, ani czasem, ani połączeniem obojga, ani nawet punktem wyjścia, źródłem usytuowanym gdzieś poza nimi, ale cezurą i źródłowym chiazmem, który otwiera obydwójce: jedno w drugim.

Zaskoczenie jest skokiem, jaki w czasoprzestrzeni dokonuje to nic, które nie wyłania się ani z „przedtem”, ani z „skądinąd”: jest to więc skok w czasoprzestrzeni „samej” czasoprzestrzeni. Jest to umiejscowienie miejsca z tego miejsca, które nie jest miejscem „dla” bycia, ale byciem jako miejscem, byciem-owego-tu. W grę nie wchodzi tu zatem bycie obecnym, ale *teraźniejszość bycia jako to, co się zdarza*, a wobec tego po prostu nie istnieje.

W ten sposób nieoczekiwaność zdarzenia jest samą negatywnością – nie jest to jednak negatywność w znaczeniu zabezpieczającego zaplecza, podłoża w odwodzie, niebytu lub otchłani, z dna której wyłaniałoby się zdarzenie, wówczas bowiem „zdarzenie” to musiałyby wciąż stanowić rezultat czegoś. Nic (aby pozostać przy tym suchym określeniu i uczynić zeń ostrze, odcinające wszelkie „otchłanie” oraz ich głębokości) to po prostu nic, które „w głębi siebie” jest niczym, nie będąc niczym innym, jak tylko skokiem w nic. Owo nic jest negatywnością i to taką, która nie stanowi magazynu środków do wykorzystania, ale afirmację eks-zystującego napięcia – jego intensywność lub niespodziewany ton egzystencji.

Gdyby zatem pojawił się wymóg określenia schematyzmu zaskoczenia (a wymóg taki istnieje – wszak tym właśnie się tu zajmujemy: określeniem apriorycznych warunków uchwycenia zaskoczenia jako takiego, tj. apriorycznych warunków zaskoczonego przez zaskoczenie uchwycenia), to można by w tej sytuacji wskazać po prostu na schematyzm jako taki. Jeśli bowiem schematyzm jest wytwarzaniem „czystego widoku”²¹ wcześniejszego od wszelkiej figury i jeśli „czysty widok” sam stanowi eks-pozycję czasu jako „czystego samopobudzenia”²² (por. Kantbuch, § 22 i 35²³), to dlatego, że w czystym samopobudzeniu widok widzi się widzącym i *w ten sposób* (nie) widzi nic. Schematyzm w ogóle jest zasadniczo widzialnością niczego jako warunku możliwości wszelkiej widzialności czegoś. We wszelkim widoku czegoś widok widzi się najpierw jako widzenie czyste, nic nie widzące, widzące nic – a jednak już „widziane” i jako takie wypchnięte naprzód, poza siebie: brak figury i figura braku, zaskakująca figura bez figury, którą w jednym rozbłysku kreśli zdarzenie bycia.

²¹Por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 119; w oryginale „reiner Anblick”, należy zatem wziąć pod uwagę podwójne znaczenie tego wyrażenia, które odsyła nie tylko do widoku jako obrazu lub wyglądu, ale przede wszystkim do spojrzenia czy też widzenia czegoś. Dwuznaczność ta jest zachowana we francuskim słowie *la vue*, którym posługuje się Nancy, trudna jest natomiast do utrzymania w języku polskim [przyp. tłum.].

²²Por. M. Heidegger, *Kant a problem...*, op. cit., s. 224; w oryginale „reine Selbstaffektion”.

²³Chodzi tu oczywiście o tekst Heideggera *Kant a problem metafizyki*, z którego pochodzą cytowane wyżej wyrażenia, zob. przypisy 21 i 22 [przyp. tłum.].

Tak oto schematyzm – a wraz z nim wszelka transcendentalna wyobraźnia – nie mieściłby się wcale ani w porządku „wyobrażeń” (zgodnie z tym, co już wiedzieliśmy wcześniej), ani w porządku jakiegoś wyobrażenia pierwotnego czy też wysublimowanej otchłani zapadliska wyobrażeń. Ujmując rzecz prościej, a zarazem w sposób bardziej niewyobrażalny, schematyzm byłby strukturą zdarzenia [*l'événement-schème*], przebłyskiem uskoku, biegnącego wzdłuż niczego oraz czystą afirmacją egzystencji. W ostatnim słowie: nie jest to nawet „zradzanie się” lub „zamieranie”, gdyż chodzi tu jedynie i wyłącznie o to, że owe rozcięcia odcinają – bycie tego, co jest, jego zdarzenie.

Czy można wobec tego powiedzieć, że zdarzenie to jest jedno i niepowtarzalne, w taki sposób, w jaki Heidegger mówi o „pierwotnym zdarzeniu w *Dasein*”?²⁴ Zapewne tak. W pewien sposób bowiem zdarzenie pozostaje jedyne i nie rozkłada się na części, które – porozpraszane tu i tam – pozostawałyby bez związku z istotową zdarzeniowością. Jest tak, że jest zdarzenie, ma miejsce zaskoczenie, a egzystujący byt nie pozostaje na uboczu, ale jest w nie zaangażowany, a zatem wychodzi zeń poruszony, przemieniony. I właśnie na tym polega egzystowanie.

Niepowtarzalność zdarzenia, jego jedyność, nie ma jednak charakteru numerycznego. Nie bierze za podstawę źródłowego punktu (z perspektywy ontologii pierwszy wybuch wszechświata jest nie do przyjęcia), aby w ten sposób skupić się i zamknąć w sobie samej. Wziąwszy pod uwagę, że owa jedyność zaskakuje, jest niespodziewanością, to musi być ona – z natury oraz w swej strukturze – rozproszona w przypadkowość zdarzeń, a skutkiem tego także w przypadkowość tego, co zdarzeniem nie jest i wycofuje się dyskretnie (nieciągle) w niedostrzegalne *continuum*, w szmer „życia”, dla którego egzystencja stanowi wyjątek.

Gdyby bowiem zdarzenie było pierwotne i jedyne w zwykłym lub „metafizycznym” sensie tych terminów, to byłoby ono dane, a dodająca ta równie dobrze mogłaby oznaczać roztopienie się wszelkiej

²⁴ *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paryż 1992, s. 501 n. (Mowa tu oczywiście o dziele M. Heideggera, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, patrz: *Gesamtausgabe* tom 29/30, Frankfurt/M.: Klostermann 1983, gdzie rozważane jest „das Grundgeschehen im Dasein”, § 73 i 74, ss. 498–507 i nn. [przyp. tłum.].)

zdarzeniowości. Wówczas jednak nie byłoby już miejsca na zaskoczenie, albowiem zaskoczenie nie jest dane, ale zdarza się, zaskakuje i rozprasza się w przypadkową wielość tego, co od tej chwili można by nazwać przyplływami (czy też „zdarzeniami się”) jedyne-
go i niepowtarzalnego zdarzenia. W tym sensie istnieje tylko mnogość zdarzeń, co mówiąc dokładniej oznacza, że „być, istnieć, znajdować się” [„*il y a*”] jest zdarzeniowe, ma charakter zdarzenia (*Sein, Ereignis*). A to z kolei oznacza, że nie tylko zdarzenia te są różne, nieciągłe i rozproszone, ale zarazem to, że są one wyjątkowe [*rares*]. Lub inaczej: zdarzenie jest jednocześnie jedyne, nieprzeliczalne i wyjątkowe.

Zdarzenie nigdy nie przestaje się zdarzać – i zaskakiwać. Władząc, jak ono nadciąga, myśl nie przestaje zaskakiwać samej siebie i kieruje szeroko rozwarte oczy na jasność, bijącą od niczego. Myśl jest zdarzeniem: to, co ona myśli zdarza się tam, gdzie jej nie ma. Zdarzenie jest myślą: napięciem i skokiem w to nic, które jest byciem. I w tym właśnie sensie „być i myśleć są tym samym”, a ich takózsamość ma miejsce zgodnie z tnącą eks-tensją eks-zystencji.

Tak samo zresztą dałoby się zrozumieć wypowiedź stwierdzającą, że stworzenie świata jest myślą Boga. Byłoby tak oczywiście, gdybyśmy dzisiaj (tj. wtedy, gdy to, co bezwarunkowe uwolniło się już od warunku podporządkowania najwyższemu bytowi) nie byli zmuszeni pomyśleć tego samego, ale już bez „Boga” i bez „stworzyciela”. A tego przecież wymaga od nas sposób, w jaki myślimy zdarzenie poczynając – co najmniej – od czasów Hegla.

Co najmniej – prawdopodobnie trzeba by bowiem wsłuchać się z większą uwagą w to, co już u samego Parmenidesa wpisuje prawdę ontologiczną w relację ze zdarzenia. W końcowej partii jego poematu wylania się mianowicie problem tego, co się uobecnia podczas szalonego wyścigu, którego końca – formalnie rzecz biorąc – nie można brać pod uwagę w trakcie jego trwania. Wówczas są tylko „konie, które mnie niosą”. Wypowiadający te słowa wjeżdża na swoim rydwaniu do królestwa bogini. W opisie tego królestwa znajdujemy jedynie przedstawienie idącej na przestrzał drogi. Jej ziejącego pustką rozwarcia zgodziła się dokonać *Dike*. „Młodzieniec” – ten, który „wie” lub „widzi” swoją drogę – nie schodzi z rydwanu, „przebywa wszystkie państwa-miasta” bez zatrzymywa-

nia się gdziekolwiek i to właśnie podczas tej jazdy bogini udziela mu pouczeń. Nie dotyczą one jednak bytu, ale tego, że jest [*il est*]. Przebywając owo rozwarcie młodzieniec widzi, że jest [*il y a*] i to wszystko, co mu się tam przydarza, a nie przydarza się nigdy nic innego – kiedy coś się przydarza.

Właśnie to trzeba powiedzieć i pomyśleć, bo nie ma nic innego do powiedzenia, ani do pomyślenia – i w tym jest cały sens.

Czymże więc jest ten sens? Jest on tym, co sprawia, że „jest” [*il y a*]. Jest tym, co predestynuje lub tym, co prowokuje byt do zdarzania się; tym, co w owym zdarzaniu się – przybywaniu/odchodzeniu – przenika byt na wskroś. Cóż to takiego? Skoro bowiem nie daje się tego przedstawić w postaci aksjomatu, ani też jako faktu, pozostaje jedynie powiedzieć, że jest to jakaś „potrzeba” [*un „il faut”*].

Jak wiadomo, poniżej słów „Z trudem podjęta decyzja”, stanowiących tytuł ostatniej części *Kwartetu*, op. 135, Beethoven zanotował: „*Muß es sein? Es muß sein*” (co można wyłożyć jako: „Czy tak musi być? Tak musi być”). Gdyby bycie po prostu było, nic by się nie zdarzyło i nie byłoby również myślenia. Toteż „potrzeba” nie jest wyrażeniem prostej immanentnej konieczności (natury lub przeznaczenia). Sama konieczność może być tylko stanowczą odpowiedzią myślenia na niepewność bycia – niepewność, zawieszanie, napięcie: to tam właśnie myśl zostaje zaskoczona. *Muß es sein?*

Przełożyła Małgorzata Kwietniewska
