

Paweł Mościcki

Myśl niemożliwego

Das Überunmöglichste ist möglich
Angelus Silesius

Wciąż, pomimo upływu lat, napływu, a raczej prawdziwego potopu opracowań, nie wiemy do końca, czym jest dekonstrukcja. Im więcej pisał o tym sam Jacques Derrida, sprawiając wrażenie pierwszego adwokata i archiwisty swojej własnej twórczości, tym więcej pojawiało się niejasnych odcieni i subtelnych niuansów w sporządzanym portrecie. Niczym zenistyczne *koany* rozbrzmiewały zaś prowokacyjne slogany w rodzaju: „dekonstrukcja jest sprawiedliwością” (Derrida) albo, jeszcze lepiej, „dekonstrukcja jest Ameryką” (G. Bennington). Co możemy uczynić z mnożącymi się definicjami (z których każda, nawet najbardziej szalona, daje się w końcu obronić), wiedząc skądinąd, że dekonstrukcja, jak nieustannie powtarzał jej twórca, w pierwszej kolejności dotyka, narusza właśnie odwieczną strukturę filozoficznych pytań, pośród których greckie *ti esti* (czym jest) odgrywa rolę przewodnią?

W jednej ze swoich najlepszych książek – *Parages* – poświęconej w całości twórczości Maurice’a Blanchota, Derrida formułuje jeszcze jedną, odważną, dla niektórych brzmiącą nieswojo, ezoterycznie i manierycznie, formułę streszczającą jego przedsięwzięcie. Wydaje się ona w jakimś sensie wyróżniona i być może pozwala na syntetyczne spojrzenie na wiele innych. Zacytujmy dłuższy fragment tekstu:

najbardziej rygorystyczna dekonstrukcja nigdy nie jawi się [...] jako coś *możliwego*. Powiedziałbym nawet, że nie traci ona nic przyznając, że jest niemożliwa [...]. Niebezpieczna byłaby dla przedsięwzięcia dekonstrukcji raczej jej możliwość, przekształcenie się w zespół podręcznych i uregulowanych procedur, metodycznych praktyk, dostępnych ścieżek. W centrum zainteresowania dekonstrukcji, jej siły i pragnienia, jeśli coś takiego istnieje,

jest pewne doświadczenie niemożliwego [*une certaine expérience de l'impossible*]¹.

Gdzie indziej, w książce pt. *Donner le temps*, zawierającej pierwsze ze słynnych rozważań Derridy na temat daru, znajdujemy podobne stwierdzenia i ich dalsze rozwinięcie. „Pragnąć, pragnąć pomyśleć niemożliwe, pragnąć, pragnąć dać niemożliwe to jest oczywiście szaleństwo. Dyskurs, który opiera się na tym szaleństwie nie może pozostać od niego wolnym”². Dekonstrukcja jest więc doświadczeniem niemożliwości, myślą szaloną, która stara się wciąż poruszać w rejonach niedostępnych, nie zaludnionych, przekraczać marginesy wyznaczone przez architekturę filozoficznego myślenia. *La folie doit veuiller sur la pensée* – brzmi tytuł jednego z wywiadów, jakich Derrida udzielił w ostatnich latach swojej działalności. Dziwny to manifest w ustach filozofa przekonującego nas jednocześnie, że jego myślenie sytuuje się w tradycji wyrastającej z Oświecenia. Chciałbym w tym krótkim tekście, będącym w zasadzie wprowadzeniem do lektury przekładu tekstu Derridy pt. „Liczne tak”, zastanowić się nad owym tajemniczym pojęciem „niemożliwego” i prześledzić w miarę możliwości sposób, w jaki kategoria ta naznacza pisarstwo Derridy, nadając mu niepowtarzalny styl. Spróbuję też sformułować kilka wniosków, które z takiej krótkiej analizy można wyprowadzić.

Drogi i bezdroża

Od bardzo dawna naczelną figurą Derridiańskiego filozofowania jest aporia. Właściwie trudno znaleźć takie jego rozważania, które nie byłyby wyartykułowane za pomocą paradoksu, słynnego *double bind*, które znajdziemy w każdej z jego książek. Czytając ich więcej przyzwyczajamy się do myśli, zawsze mieszczącej się w ramach wyznaczonych słowami „z jednej strony..., z drugiej strony” itd. Jako że aporia od zawsze była raczej niewygodnym cieniem, niż prawdziwym światłem *logosu*, Derrida, zalecający pozostawanie w sprzeczności, posługiwanie się nią jak najbardziej pożytecznym narzędziem myślenia, musiał domenę tradycyjnej filozofii opuścić, a przynajmniej zamieszkać na jej krańcach.³

¹ Jacques Derrida, *Parages*, Paris: Galilée 2003, s. 26 n.

² Jacques Derrida, *Donner le temps*, Paris: Galilée 1991, s. 45.

Filozofia zachodnia w swojej najbardziej klasycznej linii zawsze była bowiem przypisana do tego, co możliwe. Zajmowała się tym, co mieściło się w zakreślonym przez nią polu. Tropy tego powiązania filozoficznego dyskursu z możliwością odnajdujemy już w metafizyce Arystotelesa opartej na dynamicznej relacji pary pojęciowej akt – możność. Przełom filozoficzny wyznaczony przez Kanta przynosi nowe ramy dla myślenia, wyznaczone warunkami możliwości doświadczenia. Jednocześnie rodzi się długa tradycja poszukiwań „racji dostatecznej” i następuje rozwój filozofii na trwałe złączonej z logiką. Możliwość, choć nigdy nie znaczy dokładnie tego samego (zastąpienie *dynamis* przez „warunki możliwości” wyznacza przecież prawdziwą zmianę paradygmatu w dziejach filozofii), określa najogólniejsze warunki, jakie spełniać musi myślenie, chcące pretendować do miana myślenia prawdziwie filozoficznego. Nietrudno zauważyć, że możliwość to w gruncie rzeczy zasada racjonalności, która albo określa rację bytu (metafizyka klasyczna) albo podmiotowe warunki konstytucji przedmiotowości (Kant). Nawet w dialektyce Hegla, jak pokazały pisma Bataille’a, przełamywanie binarnych opozycji i wyjście poza tradycyjną logikę tkwi jeszcze w łonie ogólniejszej ekonomii, rządzonej przez to co możliwe i konieczne zarazem.⁴ Tym czymś jest oczywiście rozwój Ducha Absolutnego jako rozwój prawdziwego Pojęcia.

Na czym polega Derridiańskie wyjście poza tę tradycję? Czy jest to rzeczywiście Wyjście, dające obietnicę jakichś nowych ziem niezamieszkałych dotąd przez filozofów, czy też jest to zwykła ucieczka na jakąś usianą sprzecznościami wyspę, do której nie dochodzą nawet echa tego świata? I w czym w istocie tkwiłaby tutaj różnica?

„Aporetykę” dekonstrukcji można pojmować na dwa sposoby, zasadniczo różnicujące nasz stosunek do autora *O gramatologii*. Z jednej strony, krytycy Derridy starają się przedstawić dekonstruk-

³ Nie jest do końca prawdą, że Derrida nie miał wśród wielkich filozofów żadnych sprzymierzeńców. Znalazł ich z pewnością choćby w osobie Kierkegaarda czy Nietzschego. O nich zresztą sam Derrida pisał kilkakrotnie. Por. Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris: Galilée 1999 czy Jacques Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria 1997.

⁴ Por. Georges Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa: Wydawnictwo KR 1998; Georges Bataille, *Część przeklęta*, przeł. K. Jarosz, Warszawa: Wydawnictwo KR 2002 oraz Jacques Derrida, „Od ekonomii ograniczonej do ekonomii ogólnej. Heglizm bez reszty”, w: idem, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa: Wydawnictwo KR 2004, ss. 437-483.

cję jako pustą grę słowną, efektowną zonglerkę pojęciami zaczerpniętymi z filozoficznej tradycji, która w gruncie rzeczy jest samonapędzającą się zabawą, zmierzającą albo do osobistej *jouissance*, filozofa albo do utworzenia jakiejś dziwnej wspólnoty wtajemniczonych w jego dyskurs adeptów. W obu przypadkach jest to filozofia nieciekawa, bo daleka zarówno od powinności społecznych, którym wciąż odpowiadać ma filozofia, jak i od zwykłej dyscypliny myślowej. Szukanie wszędzie aporii jest wygodnym sposobem na unikanie odpowiedzialności i omijanie wymogów stawianych rzetelnym myślicielom. Nade wszystko jednak dekonstrukcyjne miraży i sprzeczności mają się nijak do życia i problemów naszej egzystencji. Tak czy inaczej, Derrida opisany w ten sposób staje się po prostu grafomanem – piszącym pasjami o tym samym, w ten sam sposób i wciąż tak samo bez sensu. Nawet komentatorzy przyjmujący i ceniący skądinąd niektóre teksty Derridy (zwłaszcza z pierwszych lat jego kariery) ciężaru, a zwłaszcza tonu (który Kant nazwałby z pewnością „wzniosłym”) jego późniejszej twórczości nie są już w stanie ścierpieć. Tym bardziej, gdy towarzyszy jej światowy rozgłos i stopy książek komentujących jego dokonania.

Z drugiej jednak strony istnieje możliwość zupełnie innego podejścia do pism Derridy. Pozwala ono docenić jego filozofię jako całkiem spójną wizję rzeczywistości i traktować jego słowa jako próbę opisania pewnego egzystencjalnego doświadczenia.⁵ Aporia przestaje być wówczas pustą figurą retoryczną, tropem ucieczki od świata, a przeciwnie – nazywa i ukazuje dynamikę samej rzeczywistości. Owa rzeczywistość jest na wskroś dynamiczna, mieści się ona w cienkiej szczelinie pomiędzy napierającymi na siebie siłami o przeciwnych zwrotach. Aporia opisuje właśnie to napięcie, natężenie, nierozstrzygalność, której nigdy nie można ująć w jednoznaczne

⁵ Pozwolę sobie tutaj, w przypisie, sformułować tezę, której należałoby poświęcić (miejmy nadzieję, że się to uda) osobne studium, głoszącą, że dekonstrukcja nie jest poststrukturalizmem, jak przyjęło się głosić, ale postegzystencjalizmem. Dla jej potwierdzenia należałoby przypomnieć w kontekście Sartre’owskiego pojęcia wolności i „sytuacji egzystencjalnej” bardzo często obecny i ważny u Derridy wątek decyzji. Oczywiście należałoby również uwzględnić w tym przypadku wieloznaczność przedrostka „post-” o jakiej, przy okazji postmodernizmu, pisał swego czasu J.-F. Lyotard. Por. m.in. Jean-Francois Lyotard, „Nota o sensach przedrostka ‘post-’”, w: idem, *Postmodernizm dla dzieci*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia 1998, ss. 101-109.

kategorii i pojęcia. Dynamiczne życie „domaga się” aporii jako właściwego sposobu mówienia o nim, oddania sprawiedliwości jego komplikacji. Nie jest więc ona już paraliżem myślenia, ale otwarciem nowej przestrzeni, uwzględniającej to, co z konieczności w tradycyjnej filozofii było „nie do pomyślenia”, za czym owa tradycja, płacąc trybut wymaganiom stawianym własnemu dyskursowi, nie była zdolna nadążyć. Dopiero myślenie aporetyczne jest samo dość skomplikowane i pełne napięć, by „dogonić” dynamiczną rzeczywistość. Dekonstrukcja otwiera w ten sposób drogę do niemożliwości, o której Derrida nigdy nie przestawał mówić.

Dwa sposoby interpretowania aporii, o których wspominaliśmy, można ująć w metaforę przestrzenną, wedle której dekonstrukcja albo wiedzie ku nowym drogom w filozofii, albo też prowadzi ją na manowce. Takie topograficzne ujęcie problemu nie jest przypadkowe i może wiele wyjaśnić. Co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego, że samo pojęcie aporii łączy się etymologicznie, co podkreśla sam Derrida, z przestrzenią. Zacytujmy dłuższy fragment z *Apories*:

„Wchodzę”, przekraczając próg, „przechodzę” (*peraô*) prowadzi nas, jeśli można tak powiedzieć, na drogę owego *aporos* lub *aporia*, tego, co trudne lub niewykonalne, tutaj oznaczającego niemożliwe przejście, przejście zabronione lub wykluczone, a więc coś, co może być jeszcze czymś innym, nie-przejściem [*le non-passage*], zdarzeniem nadejścia lub przyszłości, które nie ma już kształtu ruchu polegającego na przechodzeniu, przemierzaniu, pokonywaniu przestrzeni, obejściem się [*le 'se passer'*] zdarzenia, nie mającego już kształtu i wyglądu kroku: czyli w sumie nadejściem bez kroku [*une venue sans pas*]⁶.

Aporia określa więc miejsce, które kwestionuje samą możliwość przestrzennej orientacji, jest dosłownie nie-miejscem, *chora* dekonstrukcji. Filozofowanie Derridy, to drugi argument, od samego początku przebiegało w ścisłym związku z metaforami i językiem przestrzeni. Jak słusznie pokazał Joseph Hillis Miller w artykule *Derrida's Topographies*, pojęcia o topograficznym rodowodzie są fundamentalnym składnikiem jego słownika. Aporia jako „zamknięta droga”, dołącza więc do szeregu innych kategorii, takich jak marginesy, granice, krypty, zamknięcie metafizyki, *chora*. Już w samych tytułach książek francuskiego filozofa pojawia się cała gama pojęć geograficznych od *Parages* do *L'Autre cap*. Samo słowo dekonstruk-

⁶ Jacques Derrida, *Apories*, Paris: Galilée 1996, s. 25.

cja odnosi się przecież także do architektury, do demontażu struktur myślenia – stąd obecność, tak wyraźna, metafor przestrzennych, wydaje się całkiem nieprzypadkowa. Chodzi w niej przecież, jak pisał Derrida w *Liście do japońskiego przyjaciela*, o pewną „operację na tradycyjnej architekturze fundamentalnych założeń ontologii czy zachodniej metafizyki”⁷. Ale aporia, z wpisaną w nią negacją, która czyni z niej, jak wspomnieliśmy, raczej nie-miejsce, niż określony element zwartej struktury, może stanowić też emblemat całej Derridiańskiej wyobrazonej topografii. Jej specyfikę bardzo celnie podsumowuje wspomniany Hillis Miller:

Podstawową przeszkodą w skompletowaniu kartografii Derridiańskich topografii, nie jest rozmiar i różnorodność terenu, ale obecność w każdym miejscu na jego mapie – wewnątrz, na zewnątrz, w ukryciu, głęboko pod ziemią, a jednak na powierzchni – miejsca, którego na żadnej mapie umieścić nie można. Miejsce to opiera się toponimii, topologii i topografii – wszystkim trzem. Wszędzie i nigdzie w każdej Derridiańskiej topografii znajduje się sekretne miejsce, krypta o nieznanym współrzędnych. To miejsce wykracza poza zwyczajne topograficzne umiejscowienie⁸.

Jednej rzeczy Hillis Miller jednak nie dopowiada, choć właściwie wynika ona wprost z zacytowanego tutaj fragmentu. Otóż aporetyczna topografia Derridy, a co za tym idzie dekonstrukcja w swoim najgłębszym wymiarze, jest odnowieniem dyskursu utopijnego. Utopia nazywa właśnie nie-miejsce, przestrzeń o statusie wykraczającym poza horyzont możliwości. Odnowa dyskursu utopijnego nie oznacza jednak wcale powrotu do tworzenia utopii, jakie znamy z tradycji filozoficznej od Platońskiego *Państwa* do antyutopii Huxleya czy Orwella. Nie chodzi o żaden wymaginowany projekt, który gdziekolwiek, w filozofii, polityce czy sztuce, należałoby przymierzyć do rzeczywistości i wcielić w jej porządek. Przeciwnie, odnowa u-topii, wynajdywanie miejsc niemożliwych, przestrzeni bez współrzędnych i „nadejścia bez kroku” jest próbą wyjścia poza projekt w ogóle, poza sferę obliczalności, do której należy każda utopia w sensie ścisłym. Derrida odnawia dyskurs utopijny nie tworząc żadnej nowej utopii, lecz właśnie rygorystycznie się jej wystrzegając. To oczywiście stra-

⁷ Jacques Derrida, „Letter to a Japanese Friend”, przeł. D. Wood, A. Benjamin, w: D. Wood, R. Bernasconi (eds.), *Derrida and Difference*, Coventry: Parousia Press 1985, s. 2.

⁸ Joseph Hillis Miller, „Derrida’s Topographies”, w: idem, *Topographies*, Stanford: Stanford UP 1995, s. 296 n.

tegia znowu oparta na paradoksie, dzięki któremu opozycja możliwości i niemożliwości, zwornik filozoficznego gmachu zachodniej metafizyki, zostaje spopularyzowana.

Zamieszkać w utopii?

O relacji między dekonstrukcją jako doświadczeniem niemożliwego i tradycją utopii Derrida nie powiedział wiele. W krótkich fragmentach, zwykle wywiadów, gdzie odnosi się do tego zagadnienia, próbuje raczej wskazać na różnice między tym, co nazywa niemożliwym, a utopią czy utopijnością, jaką znamy z dziejów filozofii. Zwróćmy uwagę na krótką rozmowę, jaką przeprowadził z autorem *Glas* Thomas Assheuer. Nosi ona znaczący tytuł *Non pas l'utopie, l'im-possible*. Oto jedna wymiana zdań:

TA: Od czasu samokrytyki lewicy nie istnieje już myśl utopijna. Konserwatywna krytyka kultury uczyniła resztę. Pańska filozofia, jak się wydaje, nie chce całkowicie zrezygnować z utopii, a jednocześnie nie używa pan tej nazwy. Czy w „zdarzeniu” albo w „całkiem innym” należy widzieć nową nazwę dla utopii?

JD: Mimo, iż istnieją krytyczne możliwości utopii, z których z pewnością nigdy nie należy zrezygnować, zwłaszcza gdy chcemy uczynić z niej punkt oporu wobec wszelkich alibi i zaprzeczeń „realistów” i „pragmatystów”, nie ufam temu słowu. W niektórych kontekstach „utopia”, w każdym razie samo słowo, zbyt łatwo kojarzy się ze snem, demobilizacją, niemożliwością, która zmusza raczej do bezczynności, niż popycha do działania. „Nie-możliwe”, którym często mówię, nie jest utopijne, ale przeciwnie naznacza swym własnym ruchem pragnienie, działanie i decyzję, jest właściwą postacią rzeczywistości. Posiada jej trwałość, bliskość, ponaglącą konieczność [urgence].⁹

Czym w istocie różni się niemożliwe, które pragnie pomyśleć dekonstrukcja, od zwykłej utopii? Warto w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na często stosowaną przez Derridę formę zapisu – *l'im-possible*. Już na tym poziomie zaznacza się próba oderwania myśli o nie-możliwym od binarnej opozycji możliwości i niemożliwości. Gdyby wciąż jej się trzymać, alternatywą dla filozoficznej tradycji poszukującej zawsze tego, co dostatecznie uzasadnione, możliwe, mogłoby być rzeczywiście, jak chcą krytycy, jedynie utopijne i dość dowolne snucie refleksji o jakimś innym świecie. Tymczasem nie-

⁹ Jacques Derrida, „*Non pas l'utopie, l'im-possible, entretien avec T. Assheuer*”, w: idem, *Papier machine*, Paris: Galilée 2001, s. 360 n.

możliwe powinno mieć status wykraczający poza wspomnianą parę przeciwieństw. U-topia dekonstrukcji, posiłkująca się dynamiką aporii, chce mówić o czymś, co jest niemożliwe, radykalnie i nieodwołalnie, ale jednocześnie jest konieczne. Nie konieczne jako wyznik określonego zespołu aksjomatów czy warunków, ale właśnie jako coś, co żadnym zasadom nie podlega i z żadnych zasad nie może zostać wywiedzione. A jaką postać przybiera to, co nie-możliwe, owo *l'impossible qu'il faut*? Cała późna refleksja Derridy usiana jest odpowiednimi przykładami: dar, przyjaźń, gościnność, *tak*, śmierć, przebaczenie, odkrywanie (*invention*) i wreszcie zdarzenie, o którym przyjdzie nam jeszcze mówić. W jednym z późnych tekstów autor *Glas* nazywa te pojęcia *inconditionnels* – nieobliczalnikami. Natychmiast przychodzi na myśl inna kategoria organizująca pierwszą fazę i dynamiczny rozwój dekonstrukcji – nierozstrzygalniki (*indécidables*). Można zaryzykować więc tezę, że o ile „wczesny Derrida” tworzy dekonstrukcję pod hasłem demontażu logocentrycznej tradycji za pomocą nierozstrzygalników, jego późny okres twórczości rozwija się pod znakiem poszukiwania nieobliczalników. Różnica wydaje się niewielka, ale warto dokładniej ją wyartykułować. Nierozstrzygalniki (np. Platoński *pharmakon*, *hymen* u Mallarmé'go) miały uwalniać pracę dekonstrukcji w pozornie domkniętym i jednorodnym dyskursie. To dzięki tym pojęciom, urągającym zasadzie niesprzeczności, następował demontaż klasycznej architektury myślenia. Wprowadzenie nieobliczalników wydaje się zmierzać w innym kierunku. Oto w ramach dyskursu artykułującego zachwianie tożsamości pojawia się potrzeba mówienia o czymś, co przekracza ów dyskurs i związaną z nim grę napięć i sprzeczności. Wydaje się więc, że „późny Derrida” nieuchronnie zmierza w stronę granic samej dekonstrukcji. Z jednej strony próbuje bronić spójności swojej myśli, odrzuca hipotezy o jakimś etycznym lub politycznym „zwrocie” w dekonstrukcji, ale z drugiej strony dokonuje być może transformacji na bardziej rudymentalnym poziomie, inaczej organizując pole swojej refleksji. Idzie to w parze z pojawieniem się w pismach francuskiego filozofa wątków odnowionej utopii. Należy jednak podkreślić, że ów ruch przekroczenia, o jakim tu mówimy, nie jest wcale powrotem. Gdy w *Force de loi* Derrida próbuje mówić o niedekonstruowalnej sprawiedliwości, nie tworzy wcale jakiegoś metafizycznego pojęcia, nie podlegającego zmiennym warunkom społecznym,

politycznym czy dyskursywnym (które dekonstrukcja zazwyczaj stara się wskazać). Myśl o sprawiedliwości zawsze wychodzi od jej dekonstrukcji. Jest tak w przypadku każdego nieobliczalnika. „Owo nie-możliwe nie jest więc prostym przeciwieństwem możliwego. Tylko wydaje się mu przeciwstawiać, ale oddaje się możliwości: przesywa ją i pozostawia w niej ślad swego zniknięcia”¹⁰, pisał Derrida pod koniec życia. To krótkie zdanie streszcza w zasadzie strategię wielu jego późnych tekstów. O tym, co niedekonstruowalne mówimy wskazując „ślady zniknięcia”, demonstrując niemożliwość. Taka „metoda” doczekała się już osobnej nazwy – „quasi-transcendentalizmu”, którą ukuł Rodolphe Gasché.¹¹ Choć jego książki dotyczące Derridy wciąż pozostają jednymi z najlepszych opracowań jego myśli, to w przypadku „quasi-transcendentalizmu” nie mówią wszystkiego. Być może dlatego, że Derrida dopiero dzięki komentarzom autora *The Invention of the Difference* postanowił uregulować swój stosunek do tradycji filozofii transcendentalnej. Nie jest on, jak wszystko w dekonstrukcji, wolny od paradoksów. „Należy tutaj podtrzymywać bez przerwy transcendentalny sposób zapytywania, a tam, niemal jednocześnie, zastanawiać się również nad historią i granicami tego, co nazywa się ‘transcendentalnym’”¹² pisał francuski filozof. Ale *quasi* nie wyczerpuje się w takim niezdecydowaniu ani, jak zdaje się myśleć Gasché, w „przemieszczaniu różnicy między faktem i zasadą” [czyli porządkiem transcendentalnym i empirycznym], ani tym bardziej w „ukazywaniu tej różnicy jako różnicy”¹³. W dekonstrukcji zawsze ważne miejsce zajmowała krytyka opozycji *a priori* – *a posteriori*, a także wskazywanie na odwieczną kontaminację sfery transcendentalnej przez uwarunkowania empiryczne. Późna faza dekonstrukcji, podnosząca konieczność pomyślenia niemożliwego nie ogranicza się tylko do tego. *Quasi-transcendentalia* (*quasitranscendentals*) nie są też po prostu (to inna formuła Gasché) oznaką „nieredukowalnej, błędzącej przygodności”¹⁴. Nieobliczalniki wyróżniają się tym, że ich warunki możliwo-

¹⁰ Jacques Derrida, „Comme si c’était possible, ‘within such limits’...”, w: idem, *Papier machine*, op. cit., s. 309, dalej jako CS, z podaniem numeru strony.

¹¹ Por. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, London: Harvard UP 1986.

¹² CS, s. 298.

¹³ Gasché, *The Tain of the Mirror*, op. cit., s. 317. ¹⁴ Ibid., s. 317.

ści (tu powraca transcendentálny typ pytania, a przynajmniej Kantowska fraza) są jednocześnie warunkami ich niemożliwości (tutaj zaznacza się wątek krytyczny). Jak powiedziałby Derrida „są możliwe tylko jako niemożliwe”. To sformułowanie wraca w jego wypowiedziach wielokrotnie i jest, jak się wydaje, kluczem do zrozumienia nie tylko wspomnianych tutaj późnych wątków jego twórczości, ale całego mechanizmu aporetycznego myślenia w dekonstrukcji.

Zdarzenie niemożliwego

Zacznijmy od cytatu, którego tematem jest zdarzenie: „Zdarzenie, jeśli coś takiego istnieje, nie jest aktualizacją możliwości, prostym przejściem w akt, realizacją, skutecznieniem, teleologicznym dopełnieniem mocy, procesem o dynamice zależnej od ‘warunków możliwości’”¹⁵. Derridiańska kategoria zdarzenia łączy w sobie dwie podstawowe cechy: nieprzewidywalność i jednostkowość. Nigdy nie mamy do czynienia ze zdarzeniem, jeśli jest ono tylko wypełnieniem naszych oczekiwań, obliczeń, przewidywań. Jeśli coś takiego istnieje, jest całkowitą nowością, czymś, co przychodzi do nas z zaskoczenia, zrywając horyzont możliwości, które jesteśmy zdolni pomyśleć. Stąd też, jak mówi Derrida, „zdarzenie, zanim nadejdzie, może mi się wydawać tylko niemożliwe”¹⁶. Podobną strukturę znajdziemy przy okazji innych quasi-transcendentalistów. Przebaczenie jest możliwe tylko wówczas, gdy dotyczy tego, co niewybaczalne. Jeśli potrafiłbym wybaczyć tylko to, co jest lekkim przewinieniem, które można skwitować prostym „nie szkodzi”, czy byłbym wówczas zdolny do przebaczenia? Tylko wybacząc coś niewybaczalnego stałbym się godny tego miana. Tak samo rzecz ma się z gościnnością – jest możliwa tylko poza horyzontem możliwej antycypacji i przygotowania na przyście innego. Jeśli przyjmuję tylko wtedy, gdy wcześniej zaprosiłem, przygotowałem się, zastanowiłem (być może dokonałem selekcji gości) – nie ma mowy o gościnności. Taka sama dynamika rządzi tekstami Derridy poświęconymi przyjaźni, inwencji, darowi i innymi nieobli-

¹⁵ CS, s. 309.

¹⁶ Jacques Derrida, „*Une certaine possibilité impossible de dire l'événement*”, w: G. Soussana, A. Nouss (ed.), *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal, pour J. Derrida*, Paris: l'Harmattan 2001, s. 97, dalej jako *DE*, z podaniem numeru strony.

czalnikom.¹⁷ Pojawia się tutaj oczywiście problem, który sam autor *Donner le temps* sugeruje, dodając za każdym razem formułę „jeśli coś takiego istnieje”. Otóż, nie ulega wątpliwości, że codziennie mamy do czynienia z rytuałami gościnności, przyjmowaniem prezentów i niezrządkiem również ze słowami „przepraszam”. Czy gotowi byłibyśmy za każdym razem odmawiać im miana autentyczności? Czy w ogóle możemy kiedykolwiek stwierdzić, że mamy do czynienia z gościnnością, darem lub przebaczeniem?

Aby odpowiedzieć na tę wątpliwość powróćmy do przykładu zdarzenia, kategorii zapewne najbardziej ogólnej, mogącej z pewnością posłużyć za reprezentanta innych nieobliczalników. Zdarzenie jest nie tylko, jak wspominaliśmy, nieprzewidywalne, ale również absolutnie jednostkowe. Tutaj jednak pojawia się pytanie: jak mówić o zdarzeniu (*dire l'événement*)? Przecież każdy język opiera się na powtórzeniu i przewidywalności, bez których w ogóle nie może być zrozumiały. To znany wątek w pismach Derridy: konieczność negocjacji między idiomem a iterowalnością. *Dire l'événement* może więc oznaczać konieczną neutralizację jednostkowości zdarzenia, włączenie go we miarę stabilny porządek dyskursu. Niemożliwe staje się z konieczności elementem możliwego świata. Ale zdarzenie można nie tylko ująć za pomocą konstatacji, zamykając w porządku wiedzy. Można też (czy rzeczywiście można? – oto cały problem) wyjść mu naprzeciw, wypowiadając zdarzenie za pomocą performatywu. Wtedy niejako mówienie o zdarzeniu i samo zdarzenie są jednym. Ale czy wówczas mykamy powtórzeniu? W żadnym razie. Wszak już J. L. Austin tworząc teorię performatywów uczynił powtarzalność konstytutywnym warunkiem ich „fortunności”. Sam Derrida również nigdy nie twierdził, że czysty performatyw, całkowicie pozbawiony warstwy informacyjnej i jednocześnie stanowiący niczym nie poprzedzone zdarzenie, jest możliwy. Przeciwnie, w każdej jednostkowości, w każdym idiomie tkwi już jego przeciwieństwo. Kolejny raz wstępujemy na niedostępną, niedrożną drogę aporii.

Zdarzenie może, ukazując się, ukazać się jako takie jedynie będąc powtarzalne w całej swojej pojedynczości. Oto bardzo trudna do pomyślenia idea pojedynczości jako czegoś bezpośrednio iterowalnego, jednostkowości jako cze-

¹⁷ Działanie tej aporetycznej maszyny krążącej wokół słowa *tak* czytelnik ma okazję prześledzić z bliska przy lekturze zamieszczonego wyżej przekładu *Nom-bre de oui*. Również tutaj powracają figury *quasi-transcendentalne*.

goś, jak powiedziałaby Lévinas, podlegającego substytucji. Substytucja nie jest wyłącznie zastąpieniem zastępowalnej pojedynczości: substytucja zastępuje niezastępowalne. Fakt, że od zarania mowy lub pierwszego przebłyску zdarzenia istnieje już iterowalność i powrót w absolutnej pojedynczości, w absolutnej jednostkowości, sprawia, że nadejście przybysza – lub nadejście początkowego zdarzenia – może być przyjęte tylko jako powrót, ponowne ukazanie się widma (*revenance spectrale*)¹⁸, pisał Derrida.

Tak więc niemożliwość zdarzenia, a także każdego innego nieobliczalnika, jest konstytutywna, wciąż naznacza wszelkie warunki tego, co może się zdarzać i zdarza się codziennie.

Nieprzebaczalne powinno pozostać niewybaczalne w samym przebaczeniu, niemożliwość przebaczenia powinna cały czas nawiedzać przebaczenie. Niemożliwość daru powinna wciąż nawiedzać dar. To nawiedzenie jest widmową strukturą doświadczenia zdarzenia, jest absolutnie najważniejsze.¹⁹

Pod piórem Derridy, codzienne doświadczenie staje się prawdziwie nawiedzone. Świat można zaś wyrazić tylko w ramach widmologii (*hantologie*)²⁰, która zajmuje się opisem tego, co jest od strony „śladów zniknięcia”. Ta archeologiczna praca niemal zawsze kończy się odkryciem aporetycznego ciężaru rzeczywistości. Dynamika niemożliwego każe zaś wykraczać (choć nigdy po prostu wykroczyć) poza filozofię, poza, jak powiedziałaby Foucault, porządek władzy-wiedzy, kalkulację i obliczalność. Dróg prowadzących donikąd, czyli do nowej u-topii, można znaleźć wiele – choćby szaleństwo lub literatura, które powinny stale „czuwać nad myśleniem”. Jest także wiara, ku której sam Derrida wciąż wykraczał, ale do której nigdy nie doszedł. Wreszcie, jest po prostu życie – nieobliczalne i nie-możliwe, a zarazem konieczne i fascynujące.

Jeśli ktoś obdarzył autora *Donner le temps* zaufaniem tak dużym, aby dotrzeć aż dotąd, brak rozwiązania, zastąpionego polifonią nieustannie artykułowanych aporii, nie będzie dla niego żadną stratą. Wszystko wskazuje bowiem na to, że zanim zdążył obliczyć zyski i straty obcowania z demonem, powiedział już „tak” szalonej myśli, mocującej się, niczym biblijny Jakub z aniołem, ze swoim własnym dziedzictwem oraz obsesyjnej literaturze, która bierze z niej początek, a potem nieustannie ją wspiera.

Paweł Mościcki

¹⁸ DE, s. 98. ¹⁹ DE, s. 99.

²⁰ Por. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris: Galilée 1993.