

Michał Kruszelnicki

Drogi i bezdroża francuskiej heterologii

Wprowadzenie

Będzie tu mowa o jednym z najbardziej rozpowszechnionych pojęć w panoramie współczesnej filozofii francuskiej, a zarazem jednym z najbardziej tajemniczych i nieostrych: o inności. Michał Paweł Markowski zauważył niedawno, że „nie ma chyba pojęcia, które zrobiłoby ostatnio taką karierę, jak inność”¹. Podoba mi się użycie słowa „kariera” w tym kontekście. Wskazuje ono zarówno na istnienie pewnej „mody na inność” w filozofii II połowy XX wieku, jak mody na krytykę tego, z czym owa inność – jak uczy tradycja językowa – pozostaje w relacji przeciwstawienia – to(ż)samości.

Celem niniejszego tekstu będzie naświetlenie mocnych i słabych stron projektowanej przez filozofów francuskich heterologii. Słowo „heterologia” stanowi neologizm filozoficzny ukuty przez Georges’a Bataille’a² właśnie dla określenia nauki o tym, co całkowicie inne, co nie poddaje się rozumowej apropiacji – ja postuluję jednak możliwość szerszego stosowania tego terminu w celu oznaczenia każdej myśli czyniącej różnie pojmowaną „inność” prymarnym odniesieniem swego zainteresowania jako czegoś, co destabilizuje tożsamość, która z kolei dąży albo do wykluczenia niewygodnego dla siebie elementu, albo jego sprowadzenia do siebie, do Tego Samego. Tak rozumianej „heterologii” zdecydowanie nie da się oddzielić od radykalnego nurtu współczesnej filozofii francuskiej, który w nieuniknionej konieczności etykietowania skomplikowanych i różnorodnych zjawisk, zwie się najczęściej „poststrukturalizmem”.

¹ M.P. Markowski, „Inność i tożsamość”, w: idem: *Pragnienie i bałwochwalstwo. Felietony metafizyczne*, Kraków: Znak 2004, s. 104.

² Zob. G. Bataille, „La valeur d’usage de D.A.F. de Sade”, w: idem: *Oeuvres Complètes*, t. II, *Écrits posthumes (1922-1940)*, Paris: Gallimard 1970, s. 61 n.

Na następnych stronach chciałbym poszukać odpowiedzi na następujące pytania: jaką rolę gra kategoria inności we współczesnej filozofii francuskiej i z jakim skutkiem francuscy filozofowie identyfikowani z poststrukturalizmem stosują kategorię inności do przelicytowania nowożytnych dyskursów krytycznych wobec rozumu lub do krytyki filozofii jako takiej? Czy da się w ogóle opracować naukę o tym, co inne, a więc „heterologię”, tak, aby uchronić Inność przed opadnięciem w To Samo? Do odpowiedzi na te pytania chciałbym zbliżyć się w oparciu o krótką i z pewnością niewyczerpującą analizę figur inności u Michela Foucaulta, Georges’a Bataille’a, Emmanuela Lévinasa i Jacques’a Derridy. Głównym celem analiz nie będzie wszelako teoretyczne zamknięcie, lecz wydobywanie przy pomocy krytycznej refleksji Derridy ważnych aporii, jakie przecinają refleksję wybranych filozofów, tak aby móc zastanowić się, czy możliwe jest tych aporii przewyciężenie. Najbliższy tego przewyciężenia wydaje mi się jednak sam Derrida, dlatego też twórca dekonstrukcji stoi na końcu szeregu; nie tylko proponuje on własną filozofię inności, lecz również z dużą wnikliwością wskazuje słabości w koncepcjach innych myślicieli.

*Między nowoczesnością a poststrukturalizmem.
Typy refleksji heterologicznej*

Na początku warto by zwrócić uwagę na dość istotne przesunięcie w postrzeganiu inności w filozofii francuskiej II połowy XX wieku. Z pojęciem inności jest trochę tak, jak ze słowem „cisza”, nad którym Georges Bataille zastanawiał się w *Doświadczeniu wewnętrznym*, myśląc o niemożliwości jego wypowiedzenia. Jak się zdaje, od pewnego momentu filozofowie zauważają, że słowo „inność” posiada podobny ładunek ambiwalencji.

Dzięki Szkole Frankfurckiej upowszechniło się twierdzenie, że losem inności była od zawsze jej ekskluzja, marginalizacja i represjonowanie przez pracujące nad budową całości (tożsamości) dyskursy jako czegoś, co grozi uczynieniem wyrwy w spójnym obrazie świata, fałdki na gładkiej powierzchni systemu. Pod znakiem takiego rozumienia inności stała zresztą cała filozoficzna nowoczesność, którą spełnia *Dialektyka oświecenia* Adorna i Horkheimera. Słynne dzieło frankfurtczyków nie może jednak zgłaszać pretensji do patronowania filozofii

„ponowoczesnej”, jak wciąż jeszcze niesłusznie się twierdzi.³ Zachodzi bowiem ogromna różnica między nowoczesną a „ponowoczesną” refleksją wokół inności. Zapoznając tę różnicę, trudno jest w ogóle uświadomić sobie krytyczną siłę współczesnej filozofii francuskiej. Kilka więc słów tytułem wprowadzenia do tego zagadnienia.

Przez „inność” nowoczesność rozumiała po pierwsze: takie znaczenia, zachowania, stany, doświadczenia, które – jako nie- czy pre-dyskursywne (np. świat natury, ciało i emocje, zmysły i pożądanie, intuicja i fantazmaty) – nie dają się całkowicie objąć rozumną refleksją czy nawet stać przedmiotem językowego przedstawienia. Rozum, od starożytności związany ze słowem i artykułujący się w słowie (*logos*), staje w ich obliczu przed nie lada wyzwaniem, z którym radzi sobie najczęściej marginalizując, krążące w tych wymiarach znaczenia jako „nieracjonalne” lub poddając je obróbce poprzez translację na swój własny język – język rozumu. W drugiej kolejności nowoczesność myślała o grupach społecznych tradycyjnie postrzeganych jako „inne” przez dominującą wspólnotę, której tożsamość naturalnie konstytuuje się za pomocą serii wykluczeń, pozwalających wyraźnie odgraniczać obszar tego, co znane i swojskie, od obszaru tego, co obce, a zatem groźne i niepokojące. W trzecim rzędzie inność identyfikowana bywała ze światem transcendentnym – np. z Bogiem i fenomenami natury religijnej bądź quasi-religijnej.

Inność, odnajdywana na przestrzeni wieków w którymś z trzech wymienionych wcześniej korytarzy, od zawsze towarzyszyła filozofii jako jeden z bodaj najważniejszych, strategicznych przedmiotów jej namysłu. O ile rozum zawsze w ten czy inny sposób znajdował sposób na jej oswojenie, to zarazem chętnie przystawał na hipotezę, że istnieć może jeszcze taki wymiar inności, który pozostanie dlań *totalnie* niedostępny. Dlatego zdarzało się w dziejach filozofii, że rozum związał się i prężył, próbując pomyśleć inność absolutną i nieredukowalną – samo Niemyślane, samo Niemożliwe. Inność tego rodzaju stanowić by miała dla rozumu epistemologiczne, lub wręcz fizyczne, zagrożenie. Katego-

³ Zob. przede wszystkim paradygmatyczny tekst M.J. Siemka pt. „Rozum między światłem i cieniem oświecenia” zamieszczony jako posłowie w: M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: IFiS PAN 1994 oraz moją krytyczną odpowiedź: M. Kruszelnicki, „‘Sieroćy’ i ‘pogrobownicy’ w filozofii? Polemika z Markiem J. Siemkiem”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 2006, nr 2, ss. 211-229.

rie „Niesamowitego” (*das Unheimlich*) u Freuda, *mysterium tremendum* u Rudolpha Otto, czy wzniosłości w estetyce Burke’a i Kanta (współcześnie u Lyotarda) wydają się tu możliwą paralelą, próbują bowiem oddać stan, w jakim człowiek znajduje się w momencie konfrontacji z czymś dlań całkowicie niepojętym. Inność taka wywoływać może absolutne przerażenie, nawet traumę, ale także fascynację – jak np. w doświadczeniu świętości – oczywiście przy założeniu, że *sacrum* nie będzie rozumiane w sensie trywialnej obecności i substancjalności, jak to ma miejsce w religiach pozytywnych z chrześcijaństwem na czele.

Najczęściej jednak – powtórzmy za Dianą Coole – inność w nowoczesnych dyskursach krytycznych wiązana była z siłami opierającymi się dominacji instrumentalnego rozumu, z alternatywą dla narzucanych przezeń ograniczeń egzystencjalnych.⁴ Taką wizję inności sankcjonuje też *Dialektyka oświecenia*: dominującym sposobem istnienia zachodniego Rozumu jest represyjno-ekskluzywny ruch zmierzający do zabezpieczenia systemu i własnego panowania, kosztem zapoznania inności lub jej konwersji na element systemu.

Tymczasem cięcie w pojmowaniu inności we francuskim poststrukturalizmie nie polega jedynie – w myśl wzoru usankcjonowanego przez Frankfurtyczków – na demonstrowaniu uzurpacyjnego dążenia rozumu do samokontroli czy ujawnianiu represyjnych działań Tego Samego wobec wykraczających *poza* obowiązującą racjonalność stanów i zjawisk, bądź jednostek, które nie wpisują się we wzór owego „białego, heteroseksualnego, racjonalnego mężczyzny”. Cięcie to łączy się z próbą uniknięcia kolonizacji tego „poza” inności przez pracę systemu. Mówiąc precyzyjniej: w poststrukturalizmie zaczyna się zmierzać do przekroczenia horyzontu heglizmu, który Kartezjańskie *ego-cogito* czyni efektem mediacji inności: to właśnie *wobec i dzięki* inności To Samo rozpoznaje się jako takie.

Heterologia francuska, w przeciwieństwie do krytycznych dyskursów nowoczesności z *Dialektyką oświecenia* na czele, próbuje pomyśleć inność *jako taką*, niebędącą już *przeciwieństwem* filozofii, a więc innością *filozofii*, jej innością. Stanowiąc z pewnością wyjątek na tle filozofii XX-wiecznej, nie była to zarazem pierwsza taka próba w dzie-

⁴ D. Coole, „Habermas and the Question of Alterity”, w: M. D’Entrèves and S. Benhabib (eds.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: MIT Press 1997, s. 235 n.

jach filozofii.⁵ Ale też istnieje jeden przynajmniej powód – o nim już za chwilę – który poststrukturalistyczną wizję inności pozwala uznać za wyjątkową również w najszerszym planie historyczno-filozoficznym.

Za manifest poststrukturalistycznego myślenia o inności uznać by można tekst Derridy pt. *Tympanum*, w którym dekonstruktor dokonuje radykalnego przewartościowania tradycyjnego dyskursu o inności, stwierdzając, że: „filozofia zawsze tym stała: myśleniem o tym, co względem niej inne”⁶. Zostańmy na chwilę przy tym stwierdzeniu, spróbujmy zdać sprawę z jego siły krytycznej. Filozofia *stoi* myśleniem o inności. To ta właśnie, a nie żadna inna refleksja, *utrzymuje* i *podtrzymuje* filozofię, chroni ją przed *upadkiem*. Inność nigdy nie była poddawana wykluczeniu, zapoznawana i niemyślana, lecz istniała zawsze jako – być może wręcz najważniejszy – przedmiot namysłu dla filozofii, która tylko w ten sposób może skonstruować własną tożsamość. Inność nie byłaby zatem wielką nieobecnością, już raczej wielką obecnością – kształtem aż nazbyt znajomym, od dawna bowiem *poj-mowanym* w kategoriach przeciwieństwa i potencjalnego niebezpieczeństwa dla rozumu, który strukturuje sobie rzeczywistość między innymi poprzez symplifikujące ją wyraźne podziały i opozycje.

To właśnie w owej wyostrzonej świadomości krytycznej widzieć należy najbardziej charakterystyczną, a zarazem istotną zmianę w poststrukturalistycznej refleksji wokół statusu tego, co inne. Poststrukturalizm radykalizuje kwestię inności, a tym samym wznosi współczesną krytykę rozumu na wyższy poziom. Pragnąc wymknąć się z orbity

⁵ Mistrz Eckhart twierdził choćby, że na samym dniu ludzkiej duszy istnieje miejsce, poprzez które owa dusza może uzyskać intymny kontakt z Bogiem. W tym miejscu, określanym przez Eckharta mianem *Durchbruch* – czyli przełomu, przebiecia, przerwania – nie spotykamy już żadnego mistycznego światła, lecz ciemną otchłań (*Abgrund*), w której załamaniu ulegają wyobrażenia na temat Boga i spotyka się *Jego Samego*, ale jest to sytuacja, w której trudno już odróżnić między boskością a piekłem, co sugerują mroczne opisy Eckharta. Kierkegaard też wiedział, że istnieć może taki moment życia intelektualnego i duchowego, kiedy ma się wrażenie uciekania ziemi spod stóp i osuwania w przepaść. Nazwał go „bojaźnią i drżeniem”. Z kolei Heidegger w *Nauce i namyśle* twierdził, że w nauce istnieje coś, co włada jej istotą, ale pozostaje całkowicie poza jej zasięgiem, jest czymś „nie do obejścia” (*das Unumgängliche*). Na to niepokojące „coś” nieustannie wpadamy, ale nie możemy go obejść za pomocą dostępnych nam konceptów i kategorii... Por. rozważania Johna D. Caputo w *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington: Indiana UP 1987, s. 268 n.

⁶ J. Derrida, „Tympanum”, przeł. J. Margański, w: idem: *Marginesy filozofii*, s. 7.

Heglowskiej dialektyki, której duch infekuje niemal wszystkie XX-wieczne koncepcje inności (w antropologii, filozofii dialogu Bubera i Rosenzweiga, dialogizmie Bachtina i Meada oraz w hermeneutyce Ricoeurowskiej inność myślna jest zawsze w kategoriach czegoś, co wcześniej czy później objawi swą użyteczność dla podmiotu lub dla systemu), francuska heterologia spróbuje stworzyć suwerenną „myśl różnicę”, chce oddać głosu temu, co dotychczas było nie-do-pomyślenia – temu, co inne.

W tym nieco bliżej już scharakteryzowanym „dyskursie heterologicznym” wyróżnić by można trzy główne typy refleksji nad kwestią inności.

Pierwszy z nich stanowiłaby próba oddania głosu tej inności, która nie byłaby innością w jakiegokolwiek *relacji* do Tego Samego – jako jego przeciwieństwo lub negacja – tylko innym *całkowicie* innym (*tout autre*), innym, które pozostaje różne od Tego Samego, nie będąc zarazem jego przeciwieństwem. Inność pojmowana jest tu jako pewna siła czy też bardziej konkretne zjawisko istniejące całkowicie na zewnątrz Tego Samego, które za wszelką cenę dąży do zmarginalizowania lub poznawczego zawłaszczenia tego zewnątrz. Stawką jest tu stworzenie nie-dialektycznej myśli tego, co inne, myśli konserwującej niesprowadzalność tego, co irracjonalne, do racjonalności, niepoznawalnego do horyzontu poznającej tożsamości. Odzwierciedleniem tej pierwszej strategii jest przede wszystkim wczesna myśl Emmanuela Lévinasa, Michela Foucaulta i Gillesa Deleuze’a.

Dругi typ refleksji nad innością w przestrzeni heterologii wiązałby się z tym, co Paweł Pieniążek określa zamiennie mianem „filozofią bliskości”, „filozofii transgresji”, lub po prostu: „filozofii Innego”. Jej najogólniejszym wyznacznikiem – twierdzą za Pieniążkiem – jest:

Próba ugruntowania niesubstancjalnego rozumienia bytu, a zatem ufundowania doświadczenia metafizycznego, rozumianego jako odniesienie człowieka do wykraczającej – poza opanowany i penetrowany przez obiektywne poznanie i technikę – świat zjawisk, ku nieuchwytniej, nieprzedstawialnej całości bytu, która jawi się jako to, co *nieznane, inne*, a zarazem jako źródło sensu i jedności, będąc w ten sposób zarazem odległa i bliska.⁷

W „filozofii transgresji” – argumentuje dalej badacz:

⁷ P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź: Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego 2006, s. 23, podkr. moje – M.K.

był jawi się jako Inne, [...] nieasymilowalny nadmiar istnienia, Niemożliwe, Nieprzedstawialne, Nieosiągalne, będąc dany jedynie w niewyczerpanym ruchu samoprzekraczania przez skończony podmiot, podmiot poddany obsesyjnemu pragnieniu wolności, a zarazem jedności z bytem.⁸

W swej „klasycznej” postaci filozofia transgresji reprezentowana jest przez takich myślicieli, jak Georges Bataille, Pierre Klossowski i Maurice Blanchot.

Trzeci typ dyskursu heterologicznego dokonuje radykalnego przemieszczenia miejsca zamieszkania inności: z zewnątrz systemu do wnętrza dziejących się w nim procesów. Celem tej translokacji jest wykazanie, że Inność zawsze istniała w Tym Samym jako warunek jego możliwości, co umożliwiłoby wywrotową konkluzję, że system metafizyczny jest sam dla siebie inny i nie może zgłaszać pretensji do uniwersalności i nieomyłności. Inność jest tym, co musi zostać usunięte lub poddane kontroli Tego Samego, aby mogła zrealizować się jego tożsamość. Ścieżka ta – twierdę – zarezerwowana jest dla późnego Lévinasa oraz dla dekonstrukcji Jacques’a Derridy.

We wszystkich trzech typach mowa jest o realnym podważeniu czy zdestabilizowaniu tożsamości i rozumu z perspektywy zapoznawanej przezeń inności, o wymknięciu się spod jego władzy ku jakiemuś *niew miejscu* filozofii. Fakt ten nie powinien dziwić. Sporo już napisano o transgresyjno-anarchistycznym nastawieniu francuskiej filozofii lat 60. Zamiast dążyć do skonstruowania ładu polityczno-etycznego i wypracowania jednolitej koncepcji życia wspólnotowego (w rozważnej relacji z innością pojmowaną przede wszystkim jako inność kulturowa), poststrukturalizm zwraca się w kierunku zupełnie odwrotnym. Niesatysfakcjonującej rzeczywistości antropologicznej przeciwstawia on anonimowy, zdecentrowany, pluralistyczny świat przedkulturowych sił, stanowiących znak tego, co dla rozumu ludzkiego nie tyle całkowicie inne, co grożące jego fizycznej integralności. O niepowtarzalności poststrukturalizmu i wypracowanej przezeń heterologii świadczy właśnie ten jego wywrotowy charakter, ten pęd ku najbrutalniejszemu nawet kwestionowaniu władzy rozumu i projektowanego przezeń porządku społecznego. Ani wcześniej, ani później w dziejach filozofii nie występowały tak silne tendencje antykulturowe, antyfilozoficzne i antyhumanistyczne. Poststrukturalizmem kierowała zasada permanentnego kwestionowania wszelkich form Całości i Tożsamości; w zadaniu

⁸ Ibid., s. 25.

tym ważną, jeśli nie najważniejszą rolę, spełniać miały różne figury inności.

W starciu z rozumem tłumiącym to, co inne, napotykają jednak poststrukturalistyczni myśliciele dwie pułapki, które zarysowują, jak sądzę, granice pola refleksji, po jakim w ogóle porusza się heterologia. Ciągająca się od starożytności filozoficzna debata nad relacją między Tym Samym a Innym, podobnie jak sama aporetika heterologii jako paradoksalnej „nauki o inności”, rozgrywa się między dwoma biegunami: biegunem ryzyka „zawłaszczenia” inności przez poznający podmiot (wiąże się to z problemem znanym szerzej – głównie dzięki Apłowi i krytykom Habermasa – jako „performatywna sprzeczność” czy „pułapka autoreferencji”) i biegunem ryzyka wywłaszczenia podmiotu po kontakcie z innym.

Celem dalszych uwag będzie bliższe przyjrzenie się obu tym biegunom, między którymi rozgrywa się dramat każdej heterologii, następnie zaś próba zasugerowania alternatywy dla grzęznących w tej aporii dociekań heterologicznych. To, co uważam za aporię dwojakiego ryzyka: pojęciowo-dyskursywnego zawłaszczenia inności przez podmiot i wywłaszczenia podmiotu w kontakcie z innością, chciałbym szkicowo pokazać na przykładzie trzech myślicieli: Michela Foucaulta, Emanuela Lévinasa i Georges’a Bataille’a.

Biegun pierwszy: ryzyko podmiotowego zawłaszczenia

W swym pierwszym wielkim dziele Foucault stworzył wielką figurę inności – szaleństwo, mające uosabiać wszystko to, z czym rozum nie chciał mieć nic wspólnego, co musiał u zarania nowożytności, wraz z Kartezjuszem, wypchnąć poza siebie, *od-graniczyć*, by móc się w pełni ukonstytuować. Foucault pragnie napisać historię szaleństwa „samego” i jemu samemu „oddać głos”, posługuje się jednak przy tym językiem, który nie sytuuje go bynajmniej po stronie transgresji, będącej zawsze domeną tego, co jednostkowe, adyskursywne i nienormalne, lecz po stronie ogólności, zrozumiałości i normalności. Wypowiedź językowa jest już sama z siebie potwierdzeniem i zgodą na istnienie norm, reguł, porządku, racjonalności, fundamentalnym odcięciem się od anomalii, która nie umiałaby się przecież w ogóle w języku wypowiedzieć.

Stąd też operując rozumowymi kategoriami wykluczenia i opozycji rozum-nerozum Foucault traci możliwość uprawomocnienia swej wi-

zji szaleństwa jako „punktu zero” narodzin rozumu i zwierciadła dla nowożytnej *ratio*. W swej głośnej polemice Derrida wykazywał, iż o tym, że coś jest *nie-rozumne*, nie decyduje nikt inny, niż Rozum – ostateczny punkt odniesienia, rozstrzygnięcia i przyporządkowania:

To w owej relacji do innego jako innego siebie sens ubezpiecza się od szaleństwa i bezsensu... A filozofia jest być może owym – uzyskanym w największej bliskości z szaleństwem – ubezpieczeniem się od lęku przed popadnięciem w szaleństwo.⁹

Nie istnieje możliwość dokopania się do jakiejś dziewiczej gleby szaleństwa, do źródłowego i zapoznanego wymiaru inności sprzed „podziału klasycznego” w XVII wieku, gdyż rozum od samego początku był *klasyczny* w znaczeniu jakiejś klasyczności wiecznej i ponadczasowej, więc *zawsze już* miała miejsce jego konfrontacja z innością. Rozum *monologował nad nią* już w momencie swego powstania, u źródeł czasu, a na przestrzeni dziejów różnicował tylko wzory rozumienia własnej racjonalności w zależności od tego, co wyczytał z flirtu ze swym „mrocznym sobowtorem” – szaleństwem. Myślenie inności – uważa Derrida – jako czegoś *zewnętrznego* wobec rozumu, co rozum jakoby *konstruuje* jako przedmiot swego poznania po to, by się go pozbyć, zakłada przede wszystkim przyjęcie „ogólnego założenia”, że

rozum może mieć jakiegos przeciwnika, że może mieć jakiegos innego wobec rozumu, bez względu na to, czy może go ustanowić, czy odkryć, oraz że ta opozycja rozumu i jego innego stanowi *symetrię*.¹⁰

Przyjmijmy, na chwilę, że jednak go ma, to jaką inność otrzymamy? Otrzymamy niezmiennie inność *dla* czy *wobec* rozumu, inność będącą *własnością* filozofii, która ją myśli jako *swój* inność. Harmonijny podział: rozum-szaleństwo, obcość-tożsamość. Opozycja binarna, która waloryzując jeden ze swych członów kosztem drugiego, tworzy między nimi sztuczną hierarchię, strukturę podległości, a tym samym rzeźbi nasze pojmowanie rzeczywistości, obrysowuje granicami bezpieczną przestrzeń: tu jest ład i spokojna przystań (rozum i rozumność), tam inność i niebezpieczeństwo.

Dla filozofii niezbędne jest jednak owo myślenie inności jako czegoś *zewnętrznego* wobec jej domostwa; jak inaczej mogłaby ona zdefiniować się jako To Samo, gdyby nie istniała zewnętrzność, wobec któ-

⁹ J. Derrida, „Cogito i historia szaleństwa”, w: idem: *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa: KR 2004, s. 105.

¹⁰ Ibid., s. 73.

rej to(ż)samość może się określać? Sądzić wręcz można, że historia filozofii wytwarza się w napięciu między „wykraczaniem poza całość a zamkniętą całością”, stanowiąc jedynie teatr na różne sposoby maskowanej woli *wypowiedzenia* owego momentu konfrontacji Tego Samego z Innością. W momencie, w którym filozof (najpierw Kartezjusz, później Foucault) *wypowiada* hipotezę kryzysu rozumu, kiedy zastanawia się nad możliwością bycia szalonym, triumfuje nie kto inny, jak rozum. Triumfuje tym bardziej, im bardziej zwija się i pręży język, próbujący dotknąć szaleństwa „samego”, starający się jemu samemu „odać słowo”. Cała filozofia uzyskuje być może pewność poprzez maksymalne zbliżenie się do szaleństwa (inności), wyzwolenie go, a następnie przez jego zamknięcie w słowie, w klatce obiektywizujących i uogólniających pojęć i kategorii.

Czy możliwe byłoby wobec tego jakieś Lévinasowskie otwarcie się na to, co „ponad istotą”, czy można myśleć o inności w innych kategoriach niż *konceptu i pojęcia*? Na przykład jako o *nie-bycie i nie-byciu*? W takim wypadku inne nie podlegałyby procesowi teoretyzacji, a fakt ten wykluczałby stworzenie jakiegokolwiek filozofii i „teorii innego”. Chyba że dałoby się – jak marzył jeszcze Heidegger – przywrócić słowu *theoria* jego pierwotny sens: „chroniące oglądanie prawdy”¹¹. *Chronienie* zatem bardziej niż *ogłądanie*. Być może to właśnie jest droga do umożliwienia związku z innością?

Heidegger był poetą filozofii; „chroniące oglądanie prawdy” jest tak samo nadzwyczajnym wyrażeniem, jak inne wypowiedzi autora *Bycia i czasu*: „Sięgnąć ku prawdzie bycia”; ujrzeć prawdę obecną w działającym się „prześwicie”, a nie po prostu „obecną”; „usłyszeć głos bycia”; zostać „pasterzem bycia”; „uchwycić samo jego istoczenie się”; wszystkie one dowodzą walki, jaką toczył filozof o to, by mówić inaczej, wyrwać się spod jarzma przedstawienia. Ostatecznie jednak z rzekomego faktu bezsilności języka metafizyki, niepotrafiącego oddać i uszanować znanej kiedyś starożytnym Grekom „prawdy bycia” nie wynika wcale, że sam „grzęznący ostatecznie w poetyzacji projekt Heideggera”¹² znalazł sposób na oddanie głosu temu, czego filozofia nie potrafiłaby sobie przed-stawić i zawłaszczyć.

¹¹ M. Heidegger, „Nauka i namysł”, przeł. M.J. Siemek, w: idem: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. K. Michalski, Warszawa: Czytelnik 1977, s. 265.

¹² B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*. *Dekonstrukcja Jacques'a Derridy*, Warszawa: Spacja 1995, s. 26.

Podobnie u Lévinasa mamy do czynienia z wyjątkowymi, poetyckimi formułami językowymi. Spotkanie z Innym nie ma mieć nic wspólnego z relacją przedstawieniowo-poznawczą, w jaką codziennie wchodzimy z bytami wokół nas. Relacja ta przekraczać ma w ogóle prawa, jakimi rządzi się wyklęta przez Lévinasa „logika formalna”, niezdolna zrozumieć spotkania z Innym w kategoriach „niewidzenia”, „transcendencji”, „zerwania”, uginająca się przed paradoksalnym opisem „rozmowy z innym” jako „stosunku przez pustkę”, w „przestrzeni zakrzywionej” przez moc i autorytet płynące z jego Twarzy. Chcąc jednak zdać sprawę z pre-dyskursywnego doświadczenia inności Innego, filozof ma do dyspozycji jedynie zasoby greckiego logosu, który tkwiąc u fundamentów zachodniej filozofii, krytykowany był przez niego samego za redukcyjne i zawłaszczeniowe nastawienie do inności.

Świadom tego uwikłania, Lévinas chce zbliżyć się do inności Dru-giego na drodze pozapojęciowego, zrywającego z transcendentnymi horyzontami języka doświadczenia, co jednak oznacza bodaj tyle, że do inności zbliżyć się po prostu... nie może. Filozof usiłuje ugruntować jakieś czyste *doświadczenie* inności, poza wszelkimi operacjami wiedzy, w oderwaniu nawet od tradycji fenomenologicznej i ontologicznej. Chodzi mu o jakiś radykalny empiryzm, który otwierać miałby filozofię na jakąś – mówiąc językiem Lévinasa – niedającą się antycypować „przygodę myślenia”. Owo „doświadczenie innego” zdaje się jednak wysoce problematyczne. Jakoż empiryzm – zdaniem Derridy – zawsze „popęniał tylko jeden błąd: błąd filozoficzny, polegający na przedstawianiu siebie jako pewnej filozofii”¹³. Ostatecznym z zarzutów, jakie dekonstruktor wysunął wobec Lévinasa, była obserwacja, że doświadczenie przeżywać można tylko w „obecności” Innego przed poznającą subiektywnością, co uniemożliwia utrzymanie jego absolutnej heterogeniczności.

Biegun drugi: niebezpieczeństwo wyłączenia podmiotu

Niemożliwe jest najbardziej nawet brutalne przeciwstawienie filozofii czegoś wobec niej „innego”, z dwóch powodów. Po pierwsze, próba uchwycenia innego w jego czystej zdarzeniowości spełza na niczym,

¹³ J. Derrida, „Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa”, w: idem: *Pismo i różnica*, op. cit., s. 260.

gdyż nie da się jej dokonać „spoza” dominium rozumu. Chęć gościnnego nawet przygarnięcia inności ryzykuje wtedy szybkie jej zasymilowanie przez tożsamość w geście tematyzującej i homogenizującej apropiacji, pozbawiającej inność jej mocy zaskakującej, niepokojącej i zagrażającej. Po drugie, jak zostanie teraz pokazane, nawet jeśli zrezygnujemy z „myślenia inności” i prób jej przedstawienia, jeśli w zamian za to wybierzemy radykalne „doświadczenie inności” i transgresywnym ruchem wzniesiemy się ku kresom możliwego, to też nie dotkniemy inności. gdyż szczytem ekstazy świadomości może być co najwyżej anihilacja przytomnej tożsamości i rozpad doświadczającego podmiotu.

W najskrajniejszym przypadku będzie to droga Bataille’owskiego człowieka suwerennego. Bataille odwraca Hegłowską waloryzację zasady konserwacji nad światem zatraty, próbując myśleć te wymiary ludzkiego bytu, które zdają mu się nie poddawać prawu ekonomii pracy, ekonomii ograniczonej, bo nie ulegałyby oswojeniu przez wszechogarniający ruch dialektyki. Wydatek energii mający miejsce w erotyzmie, ofierze, śmiechu, zgrozie, nie „równa się” takiemu a takiemu pozytywnemu skutkowi/konsekwencji, podobnie jak rytuał potlaczu niekoniecznie służy uzyskaniu czegoś w zamian, jak zdarzało się myśleć antropologom. Bataille mówił o wydatku, darze, akcie, który równie dobrze może być „bez-sensu”, ponieważ jest tym, co – posługując się językiem Hegla – niczego nie „wnosi”, i być może nie odegra żadnej roli na historycznej scenie, o przemocy wypisanej z płaszczyzny społeczno-kulturowej i znajdującej quasi-motywaację w bezrozumnej sile pożądania, którą w miejsce neurotycznie hipostazowanej w naszej kulturze zasady przyczynowości instauruje dzieło Markiza de Sade.

Bataille’owskie doświadczenie graniczne jest momentem, kiedy uchylone zostają granice codziennego życia dalekiego od sfery *sacrum*, życia poddanego prawom ekonomii ograniczonej, ekonomii pracy, zarobku, rozważnej konsumpcji – wszystkiego tego, co charakteryzuje nasze normalne funkcjonowanie w kulturze. Rzucając się w doświadczenia fundamentalnej heterogeniczności: grozy, cierpienia, erotycznego uniesienia lub opętanego śmiechu, osiągamy punkt, w którym przekraczamy subiektywność, stajemy się więc bytami „acefalicznymi”, „bezgłowymi”, które w niewyraźnej językowo chwili dostępują przeżycia autentyczności. Poczucie bliskości i pełni w żywej komunikacji z Bytem jest przy tym doświadczeniem wysoce ambiwalentnym, tak jak każdy kontakt z „heterogenicznością”. To doświadczenie wy-

trącające człowieka ze świata *profanum*, prowokujące i wyzywające śmierć, przywracające jednostkę afirmatywnej, nieodpowiedzialnej grze stawania się i giniecia.

Związek człowieka z tak rozumianym „heterogenicznym” jest nieredukowalny i nieegzorcyzmowalny, świat kultury nie zdołał zaimpregnować kryjącej się w nas zwierzęcości, można jeszcze przywrócić oparty na doświadczeniu heterogenicznego boski wymiar egzystencji. Za ostatnią granicą nie kryje się jednak żadne zamknięcie wiedzy o człowieku, żadna nawet jej obietnica. Bataille mówi o „doświadczeniu wewnętrznym” jako rewersie zachodniej tradycji myślenia o tej kategorii. Nie spotyka się w nim żadnej „obecności”, tylko perwersyjnie milczącą pustkę. Noc, pustka, niewiedza, w przeciwieństwie do kategorii Boga, Prawdy, Wiedzy, nie markują doświadczenia, w którym ciągle możemy przyswoić, zawłaszczyć to, co nas przekracza, sprawiając, byśmy „nie wszystkim umarli”. Jednakże stając oko w oko z zewnętrzną granicą, za którą rozpościera się tylko bezrozumna noc, w trwodze fundamentalnej samotności, człowiek zdaje sobie sprawę, że nie może już zrealizować suwerenności po wyprowadzeniu jej poza ów niepojęty limit. Bataille nie rezygnuje jednak z mówienia o „nie-wiedzy” jako szczycie poznania, o „niemożliwym” jako szczycie możliwości – nawołuje do uznania nieznanego:

Życie zagubi się w śmierci, tak jak rzeki zagubią się w morzu, a to, co znane, zaniknie w nieznanym. Poznanie jest akcesem do nieznanego. Brak sensu jest zwieńczeniem każdego z możliwych sensów.¹⁴

Autor *Erotyzmu* ryzykuje więc ni mniej ni więcej tylko ekspropriację podmiotowej jaźni w niezmediatyzowanym doświadczeniu heterogenicznego. Heterologia jako przekazywana za pośrednictwem języka *wiedza* o innym, jest nie do zrealizowania, a jej „praktyki” też nie da się doprowadzić do końca, gdyż jej zwieńczeniem byłby koniec mogącego czegokolwiek „doświadczać” podmiotu. Jeśli stany heterogeniczne są alergiczne względem świadomości, która z kolei studzi wszelkie porwy ciała/duszy, wtedy to, co Inne, markowałoby *zarazem* wymiar indywidualnego spełnienia, i jego *niemożliwość*. Schodzenie ze szczytu ekstazy oznacza stopniowe zwijanie suwerenności, której wektor skierowany jest wszak w stronę całkowitej zraty. Dlatego też autor

¹⁴ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa: KR 1998, s. 188.

Erotyzmu pozostał – wedle określenia Michela Leirisa, „niemożliwym człowiekiem” i „człowiekiem niemożliwości”. Konsekwentnie przecież twierdził, że myślenie heterogeniczne warunkowane jest przez doświadczenie go w najbardziej gwałtowny sposób: „Nie mógłbyś stać się lustrem rozdzierającej rzeczywistości, gdybyś nie musiał *rozbić siebie*”¹⁵.

Heterologia vs. filozofia? Inność w pułapce ekonomii

Omówione zostały dwa bieguny aporetyki filozofii inności. Z rozważań tych może wynikać, że w zasadzie nie da się zbliżyć do inności bez uszczerbku albo na jej suwerenności, albo na poznającej tożsamości. Wobec tego wypada rozważyć kwestię następującą: po co tak długo i namiętnie zwracano sobie we Francji głowę mówieniem o możliwości destabilizacji Tego Samego przez inność? Podzielając intuicję Derridy, że obfitość XX-wiecznych (i nie tylko) wersji „końca filozofii”, paradoksalnie, świadczy o znakomitym filozofii samopoczuciu, zapytać należałoby, czy podobnie nie dzieje się w przypadku dyskursu heterologicznego? Czy mówienie o przekroczeniu rozumu i o destrukcji systemu Tego Samego nie wpisuje się w jakąś immanentną logikę rozwoju filozofii lub wręcz w jakąś cichą i nieoficjalną filozoficzną *modę*, dyktującą okresowe próby „wykroczenia poza całość”, czy też – jak to wyraził Gasché – „gesty przekłuwania metafizycznego balonu”?¹⁶ W jakim stopniu mówić można o kwestii „ekonomizacji” tematyki inności w filozofii współczesnej?

W XX wieku temat „końca filozofii” stał się bardzo modny, by w latach 50. i 60. zacząć niemalże rozpalać umysły formacji poststrukturalistycznej. W *Spectres de Marx* Derrida wspomina, że

eschatologiczne tematy „końca historii”, „końca marksizmu”, „końca filozofii”, „końców człowieka”, „ostatniego człowieka” były w latach 50. [...] naszym chlebem powszednim.¹⁷

Zachęta do rozważania tematu „końca filozofii” szła z jednej strony od Kojève’a („koniec historii” i „ostatni człowiek”), z drugiej zaś od

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ R. Gasché, „Widma Nietzschego”, przeł. D. Plat, *Teksty Drugie* 2000, nr 5, s. 195.

¹⁷ J. Derrida, *Spectres de Marx: L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris : Galilée 1993, s. 37.

Heideggera („koniec metafizyki”). Autor *Bycia i czasu* miał oczywiście na myśli nie „koniec”, lecz zwieńczenie, domknięcie się (wraz z Nietzscheańskim gestem „odwrócenia platonizmu” i uobecnieniem się tendencji metafizycznych w projekcie „techniki planetarnej”) dziejów zachodniej metafizyki, a więc pewnego zideologizowanego sposobu myślenia, troszczącego się o definiowanie i przedstawianie bytów istniejących, a zapominającego o fundamentalnej kwestii bycia.

Po Nietzschem i Heideggerze dzieło Derridy potęguje niejasne przeczcucie, które od czasu Nietzschego drażyło myśl zachodnią, że wszelka w swej intencji „ostateczna” krytyka filozofii jest z gruntu pozbawiona sensu, gdyż dokonujemy jej za pomocą kategorii, pojęć, formuł, na których cały gmach filozofii się wspiera. Co więcej, Derrida podkreśla, że krytyka starego systemu czy ogłaszanie jego „końca”, najczęściej kończy się budowaniem nowego systemu, co odzwierciedla niewygasłe ludzkie pragnienie jasności, stałości i porządku. Wystarczy, jak sądzę, przyjrzeć się dziejom filozofii, by słowa Derridy znalazły potwierdzenie. Rzut oka na historię myśli zachodniej pozwoliłby dostrzec dwa (pozornie) wykluczające się typy filozofowania: ten, który zbiera, całościuje i chroni sens, oraz ten, który go kwestionuje, rozprasa i burzy... sugerując na przykład „koniec filozofii”. Synteza tych dwóch tendencji daje efekt w postaci odwiecznego postępu filozofii. Filozofia, zdaje się, nie może mieć „końca”.

Jeśli więc nie warto mówić o końcu filozofii, bo nie przestaje się ona odradzać wciąż i wciąż na nowo, to może lepiej mówić o jej „kryzysie”? O kryzysie, w jaki mogłoby wpędzać filozofię to, co wobec niej inne. Kryzys (od greckiego *krisis*) może być groźny, ale w drugim znaczeniu denotuje zawsze zwrot i nowy początek. Dlatego kryzys zostaje najczęściej „przewyciężony”, taka jest przecież sama jego natura. Dla Derridy pojęcie „kryzysu” stanowi tylko konwulsyjny wysiłek człowieka, by „ocalić” świat, którego już nie zamieszkuje, znikły bowiem wszelkie miejsca, gdzie czułby się dalej jak *u siebie*, jak *w domu*: „[c]ała historia europejska – przekonywał z kolei Lévinas – poszukiwała i zażdrośnie broniła tego ‘u siebie’”¹⁸. Wszelkie „przedstawienia” kryzysu miały przeto zawsze jeden cel:

określić tak, by ograniczyć, o wiele poważniejsze i bardziej bezcielesne zagrożenie, takie, które jest właściwie pozbawione oblicza i normy. [...] określając je

¹⁸ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: Aletheia 2000 s. 293.

mianem kryzysu, tamuje się je, oswaja, neutralizuje, krótko mówiąc – ekonomicznie.¹⁹

Zachowując w pamięci ten głos, że prawdziwa inność musi pozostać czymś niepojętym i nieokreślonym, dopowiedzmy, że nauka i filozofia owszem produkują niewygodne dla siebie odpady, lecz nigdy nie zostaną przez nie „wpędzone w kryzys”. O ile na przykład kryzys Podmiotu przyniósł ostatecznie upadek wiary w Podmiot przez duże „P”, o tyle jego nowe widma w pewnym momencie wracają nawet u najbardziej radykalnych myślicieli. Filozofowie sami świetnie dbają o to, by nigdy nie nastąpił koniec filozofii, który wraz z kolejnym przesileniem i kryzysem w jej obrębie nie zbliża się, lecz coraz bardziej oddala. Bo gest zaprzeczenia filozofii, czy „przewyciężenia metafizyki” jest gestem *par excellence* metafizycznym (albo filozoficznym). Wspominał o tym choćby Lévinas:

W istocie cały współczesny dyskurs o przewyciężaniu i dekonstrukcji metafizyki jest pod wieloma względami bardziej spekulatywny niż sama metafizyka. Rozum nigdy nie jest bardziej wszechstronny, jak wtedy, gdy kwestionuje samego siebie.²⁰

Filozof podważający zasadność filozofii czy, nie daj Boże, ogłaszający jej „koniec” lub „kryzys” to szermierz fechtujący przed lustrem. Warto tu znów przypomnieć świetną tezę postawioną przez Derridę w *Cogito i historii szaleństwa*, że filozofię dałoby się wręcz zdefiniować jako *wolę wypowiedzenia* owego wywrotowego, hiperbolicznego momentu konfrontacji z innością, że okresowe wyznawanie własnego kryzysu i zapominanie samej siebie stanowi „istotną i konieczną fazę” jej postępu. Dlatego w odpowiedzi na projekt Foucaulta odwrócenia się od rozumu i pojęcia na wygnanie drogą szaleństwa Derrida mógł chłodno napisać, że:

Filozofuję wyłącznie pod *groźbą*, lecz pod *groźbą wyznaną*, że stanę się szalony. Owo wyznanie jest zarazem, w swej terażniejszości, zapomnieniem i odsłonięciem, schronieniem i wystawieniem się: ekonomicznością.²¹

Krytyka rozumu i metafizyki zawsze zresztą kończy się instauracją nowej Zasady, Podstawy, kolejnego punktu archimedesowego. Dzieje

¹⁹ J. Derrida, „Économies de la crise”, *La Quinzane Littéraire* 1983, nr 4/5, s. 339.

²⁰ E. Cohen (ed.), *Face to Face With Lévinas*, New York: State University of New York Press 1986, s. 33.

²¹ Zob. J. Derrida, „Cogito i historia szaleństwa”, op. cit., s. 108 n.

się tak dlatego, że najbardziej nawet agresywna próba usunięcia „centrum” nie idzie u filozofa w parze z wygaśnięciem ludzkiego, arcyłudzkiego *pragnienia obecności*:

Czyż jednak owo pożądanie centrum nie pozostaje, jako funkcja gry samej, niezniszczalne? I jakże w owym powtarzaniu albo powracaniu gry, nie miałby nas przyzywać ten fantom centrum? – pyta Derrida.²²

Być może jedynym gestem o sile prawdziwej dywersji byłoby aktywne o metafizyce „zapomnienie”, o czym wiedział jeden bodaj Nietzsche, ów gracz i udawacz, który jako pierwszy naprawdę zrozumiał, czym jest taniec. Tylko... jak zapomnieć? Dopóki filozofowie będą myśleć o inności w kategoriach przeciwieństwa Tego Samego, dopóty grzęznąć będą w koleinach *konstrukttywizmu*, albo po prostu metafizyki obecności, próbując *przeciwstawić* wszechwładnemu rozumowi jakąś *określoną*, zdefiniowaną inność, inność dającą się zatem wpasować w heglowską parę dialektyczną To Samo/Inne, która przestaje być „inna” na mocy samej jej identyfikacji z jakimś bardziej konkretnym fenomenem. Ciekawie problem ten werbalizuje Silvia Benso:

Pytanie: „Kim jest Inny?” pyta o tożsamość. Obarczanie Innego żądaniem tożsamości – ustanawiające system relacji, dzięki którym inność może być przypisana jakiejś rodzinie, płci, terytorium – jest odtwarzaniem ekonomii ontologicznej, którą napędzają kategorie tego, co własne, własności, zawłaszczenia (*ontological economy that proceeds in terms of proper, propriety, appropriation*).²³

Dopóki wreszcie filozofowie będą *tylko* myśleć o inności, i myśl tę zakładać w pęta przedstawiającego języka, to inność pozostanie tym, czym zawsze była – przedmiotem namysłu dla rozumu. *Mówiąc* o tym, co niewypowiadalne, a więc o inności (w przypadku Foucaulta było to Szaleństwo/Nierozum, u Lévinasa Drugi człowiek, Bataille mówić będzie o Absolucie, Nicości, o tym, co boskie, nadludzkie...), filozofowie odbierają jej status tego, co inne, gdyż werbalizują ją w ramach logocentrycznego, metafizycznego konceptuarium. Domniemaną „pustkę” zapełniają obecnością.

Tymczasem pojęcie „ekonomii” kieruje uwagę na inny jeszcze problem. Współczesny dyskurs o inności, różnicy i filozoficznych „marginach” w istocie zdaje się podlegać prawu pewnej zdradzieckiej ekonomii, gdyż, całkiem zwyczajnie, wciąż jeszcze panuje dziś „moda na

²² J. Derrida, „Elipsa”, w: idem: *Pismo i różnica*, op. cit., s. 509.

²³ S. Benso, *The Face of Things: A Different Side of Ethics*, op. cit., s. 29.

różnicę”. W dyskursie „nowej humanistyki” (*postcolonial studies, gay/lesbian/queer/subaltern studies*, etc.) inność i różnica stały się powszechnymi, a wręcz „rynkowymi” tematami, cały zaś wiek XX (a nie ma raczej powodu przypuszczać, że wiek XXI będzie inny), jak swego czasu zauważył Zygmunt Bauman, był wiekiem *heterofilijnym*:

Dla takich jak my zbieraczy sensacji i kolekcjonerów doświadczeń, ludzi przejętych (a raczej zmuszonych do bycia przejętymi) elastycznością i otwarciem bardziej niż stałością i samo-zamknięciem, różnica rośnie w cenie.²⁴

Przeglądając się współczesnej heterologii z Baumanowskiej perspektywy, można by jeszcze przypomnieć sobie ironiczne słowa Foucaulta ze znanej polemiki z Derridą, by móc stwierdzić, że przemawia ona już nawet nie z serca metafizyki, tylko pewnej małej, historycznie zdeterminowanej, pedagogiki²⁵, która – wiedziona tragicznym doświadczeniem XX wieku – dość interesownie domaga się rewindykacji tematów wykluczenia, represji i marginalizacji.

Może jest tak, że heterologia w ogóle nie narodziła się wraz z post-strukturalizmem, który z furją zwrócił się przeciwko rozumowi i zbudowanej przezeń cywilizacji? Może filozofia zawsze flirtowała z hipotezą własnego „końca”, z upodobaniem mierząc się w dyskursie z tym, co sama określała mianem (własnej) „inności”? Jeśli tak, to raczej miałby Derrida, twierdząc, że filozofia *realizuje się* w uprawianiu apokaliptyczno-eschatologicznego dyskursu na własny temat²⁶ oraz że w latach 60. nie było bardziej *rozpowszechnionej* praktyki niż próba transgresji filozofii za pomocą tego, co wobec niej „inne”.

Metafizyczne zamknięcie nie jest jednak stanem, nad którym warto załamywać ręce z jednego prostego powodu. Jest to przecież *nasze* zamknięcie, jako takie zawsze istniało, a nie mogąc nawet pomyśleć o jakiejś alternatywie (myśląc, pozostawalibyśmy zamknięci w metafizycznym konceptuarium), nie mamy w zasadzie o co kruszyć kopii. Ptak mieszkający całe życie w klatce nie będzie potrafił docenić wolności – by odwołać się do banalnego dość porównania. Ale nie ogłaszajmy tak prędko

²⁴ Z. Bauman, „The Making and Unmaking of Strangers”, w: P. Werbner, T. Mood (eds.), *Debating Cultural Hybridity – Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London/New Jersey: Zed Books 1997, s. 55.

²⁵ Por. M. Foucault, „Moje ciało, ten papier, ten ogień”, w: idem, *Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa: PWN 2000, s. 161.

²⁶ Zob. J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris: Galilée 1983.

porażki i bezsensu wszelkich projektów heterologicznych. Niniejsza refleksja próbuje znaleźć coś w rodzaju swego *quasi*-pozytywnego rozwiązania; beznadziejna, bo z góry przegrana walka i zmaganie się z zamknięciem, to bowiem jedna rzecz, podczas gdy praktyka ciągłego *uświadamiania* filozofii tego zamknięcia to druga, całkowicie inna rzecz.

Ogrywanie Rozumu: inność w tonie tożsamości

Tak oto wyłonił się „cel” przedsięwzięcia Jacques’a Derridy, którego kilku aspektom przyjdzie się teraz nieco bliżej przyjrzeć: skoro ten, „kto dowodzi nieprawomocności dowodów na zdobycie Prawdy, jeździ tym samym wózkiem co jego oponenti”²⁷, jeśli nie istnieje możliwość destrukcji filozofii „z zewnątrz”, to można spróbować jej rozbiórki „od wewnątrz”, można tworzyć struktury oporu przeciwko filozofii. Zamiast ogłaszać „koniec filozofii” dekonstrukcja proponuje zamknięciem wewnątrz solidnie zbudowanego systemu ostrożną grę niejako na tyłach, lecz jak najbardziej wewnątrz tego systemu, polegającą na „ujawnianiu tego, co ukryte w podstawowych pojęciach i w pierwotnej problematyce, przy użyciu do niszczenia budowli narzędzi lub kamieni dostępnych w domu, czyli również w języku”²⁸.

W pracy pt. *Ostrogi. Style Nietzschego* oraz w analizowanym już tekście *Od ekonomii ograniczonej do ekonomii ogólnej* Derrida próbował wykazać, że właśnie za sprawą swego niezwykłego języka Nietzsche i Bataille znaleźli punkty, czy też momenty, w których filozofia i jej fundamentalne tematy – a więc prawda, pewność, sens, obecność – ulegają transpozycji i przemieszczeniu, poczynają wyślizgiwać się z rąk filozofa, próbującego bezskutecznie zapanować nad ruchem znaczeń, które jednak straciły już swą jednoznaczność i wyrazistość. U Bataille’a na przykład Derrida odkrywa interferowanie dwóch typów dyskursu: „pismo służalcze”, na usługach przedstawienia i sensu, oraz „pismo suwerenne”, które niweluje wszelką stałość w królestwie filozoficznej pojęciowości:

Wpadając w ów kontrolowany poślizg, pojęcia owe stają się nie-pojęciami, są nie do pomyślenia, stają się *nie do utrzymania* [...]; Pismo Bataille’a odnosi zatem

²⁷ S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Toruń: Wydawnictwo UMK 1999, s. 75.

²⁸ J. Derrida, „Kres człowieka”, w: idem: *Marginesy filozofii*, op. cit., s. 181.

wszelkie semantemy, czy wszelkie filozofemy, do czynności suwerennej, do bezpowrotnego zużycia całości sensu. Pismo suwerenności stawia dyskurs w *odniesieniu* do absolutnego nie-dyskursu.²⁹

Tym, co Bataille próbował robić jak najbardziej świadomie, było – przeciwko Heglowi i metafizycznej tradycji – szukanie

słów i konceptów wypreparowanych z królestwa znaczącego dyskursu, które powodują wyślizgiwanie się tego dyskursu w stronę zatrąty własnego znaczenia.³⁰

Tekst Bataille'a nie poddaje się w ten sposób gestowi heremeneutycznej totalizacji ich sensu, pozwalając na krótkie choćby momenty intruzji inności w strukturę Tego Samego. To, co dziś wydaje się najciekawsze i najbardziej aktualne u Bataille'a, wciąż nie bywa w komentarzach wystarczająco mocno akcentowane. A najciekawsza jest owa próba *pisanania suwerenności*, niekoniecznie zaś kwestia tego, jak upermanentnić transgresję i ekstazę. Głównym przeciwnikiem, z którym przyszło się mierzyć Bataille'owi, nie była w istocie tak wyśmiewana przezeń ludzka zachowawczość, lecz dyskurs filozoficzny, w którym swą naukę o innym budował.

O transgresji Tego Samego *w i poprzez* siłę sfragmentaryzowanego i radykalnie spluralizowanego języka w *L'entretien infini* świetnie mówił Blanchot³¹, a Derrida – z inspiracji Nietzschem – dojrzał w owym pluralizmie główne narzędzie rozspajania fundamentalistycznych pretensji zachodniej metafizyki. Można by zaryzykować tezę, że to Derridzie inspirującemu się fenomenem *pisma* Nietzschego i Bataille'a, a także Deleuze'owi i Guattariemu (którzy w *Mille Plateaux* zastosowali tzw. styl telegraficzny, w którym zaskakujące formy gramatyczne, zapisane daty, imiona i wydarzenia, prowokować miały u czytelników najbardziej nieoczekiwane i intensywne myśli i skojarzenia³²)

²⁹ J. Derrida, *Od ekonomii ogólnej do ekonomii ograniczonej*, op. cit., ss. 464, 468, 469.

³⁰ Ch. Gemerchak, *The Sunday of the Negative: Reading Bataille, Reading Hegel*, Albany: State University of New York Press 2003, s. 149.

³¹ Zob. M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris : Gallimard 1969, ss. 228-236.

³² W kontekście pytań o nietypową strukturę treściową i styl *Milles Plateaux* Deleuze mówił tak: „Byłoby [...] ciekawie, gdyby pisząc, udało się wywołać *wrażenie jakiejś nagłości, wrażenie, że coś się wydarzy, albo już się wydarzyło za naszymi plecami*. Imiona własne odsyłają do sił, wydarzeń, ruchów i zmian, wiatrów, tajfunów, chorób, miejsc i chwil w dużo większym stopniu niż do samych osób. Czasowniki w bezokoliczniku odsyłają do procesów stawiania się albo do wydarzeń wykra-

bardziej niż Foucaultowi i Lévinasowi, udało się zrealizować heterologiczny eksperyment, polegający na próbie odnalezienia jakiegoś „niemiejsca filozofii” i jego uchronienia przed totalizującym ruchem rozumu oraz będącą na jego usługach „logiką tożsamości”. Udało im się to „bardziej”, ponieważ ich pismo jest powierzchnią tektonicznie czynną, pozwalającą zarówno *pisać* filozofię, jak też poddawać wstrząsom i przemieszczać konwencje, w jakich owa filozofia jest pisana, a tym samym kwestionować jej roszczenie do całościowania przekazywanego sensu. Nietzschego, Bataille’a i Blanchota uznać by można za prekursorów Derridy w intuicji o wywrotowej potencji tkwiącej w praktyce, którą nazywał on niekiedy „pisanem inaczej”, a która określać będzie naczelną strategię dekonstrukcji sprowadzającą się do „nowatorskiego, odkrywczego sposobu pisania”³³, wywoływania zdarzeń tekstualnych, dzięki którym możliwe staje się jakieś – nienazwane na razie – *wydarzenie* tego, co inne, czegoś, co wykraczałoby poza konceptualną logosferę Tego Samego. Mówimy tu o kwestii *odkrywania* tego, co inne, *w języku i dzięki językowi*, nie zaś *poza* nim. Aby jednak możliwe stało się odkrywanie innego w języku, trzeba nauczyć się pisać „stylem wielorakim”, do którego zachęcał Derrida w *Kresie człowieka*, trzeba umieć „pisać inaczej”.

W tym miejscu mają prawo przypomnieć się zarzuty, sformułowane przez „strażników rozumu” głównie pod adresem współczesnej filozofii francuskiej, jakoby styl, w jakim tworzy ona większość swoich tekstów, miał za zadanie celowo zaciemniać własny przedmiot, jakoby przesycające go eliptyczne i ironiczne figury językowe służyć miały skrywaniu niedostatków w argumentacji. Argumentacja ta – zgodnie z wymogiem i oczekiwaniem bardzo poważnych filozofów – winna przecież zawsze być jasna, przejrzysta i oczyszczona z wszelkich zbędnych („pasożytniczych” – jak powiedziałby Austin) elementów, z wszelkich „*tricków*” i „*błazenad*” rodem z „dadaizmu”, które uniemożliwiają zrozumienie tekstu – jak pisali zmartwieni analitycy, występując w ponurym liście przeciwko nadaniu Derridzie stopnia doktora *honoris causa*

czających poza zwykle ramy czasowe. Daty nie odsyłają do jedyne go, ujednoliconego kalendarza, ale do zmieniającej się za każdym razem czasoprzestrzeni. Wszystko to powołują do życia odpowiednie układy wypowiedzi: ‘1730: ekspansja wilkołaków’, itp.’; G. Deleuze, *Negocjacje 1972-1990*, przeł. M. Herer, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej 2007, s. 45 n.

³³ J. Derrida, „Some Questions and Responses”, w: N. Fabb (ed.) *The Linguistics of Writing: Arguments Between Language and Literature*, Manchester 1987, s. 257.

Uniwersytetu w Cambridge. Cóż, najwyraźniej zapominali oni o fakcie, iż dla nich „błazenadą” będzie każdy dyskurs i każde zjawisko, umykające zdogmatyzowanym prawdom logicznym, a więc w zasadzie lwia część tego, co zwiemy „filozofią”. Przeciwno nim podkreślić by można rzecz szalenie istotną, a mianowicie: skoro stawką heterologii jest odnalezienie jakiegoś nie-miejsca filozofii (Derrida), to również styl, w jakim owe poszukiwania są prowadzone, musi być stylem heterogenicznym, a więc stylem wielorakim, radykalnie mnogim, stylem, który pomagałby tak usytuować i sproblematyzować obiekt heterologicznych dociekań, by filozofia nie mogła się już do niego dobrać, sobie przedstawić i zawłaszczyć. To, co dla „strażników rozumu” wydaje się niewątpliwie „kontrkulturową” strategią unikania „jasnego” i „spójnego” sposobu wyrażania, dla budowniczych heterologii stanowi świadomą i ciągle ponawianą pracę utrzymywania swego pisma z dala od skamieniałych form naukowo-akademickiego dyskursu, mobilnego poruszania się pomiędzy różnymi konwencjami pisania (przede wszystkim pomiędzy biegunem teoretycznej prezentacji a silnie zretoryzowaną, momentami wręcz poetycką ornamentacją tekstu, przynależną raczej językowi literatury), tak aby ośmieszyć metafizykę, uszkodzić machinę logocentrycznej filozofii, dążącej do prostego uobecniania się przedmiotu jej namysłu w językowej reprezentacji. Między przedmiotem heterologii a stylem, w jakim się o nim próbuje pisać, występować musi konieczny stosunek korelacji. Mistrzem takiego stylu stał się dla Francuzów Nietzsche. W ślad autora *Jutrzenki* poszedł dalej Bataille, a Blanchot, Derrida i Deleuze wydobyli z dzieła obu tych myślicieli niedoceniony aspekt *stricte* językowej strategii walki z rozumem dążącym do jednoznacznej konceptualizacji tego wszystkiego, co dlań obce i niezrozumiałe.

Mając takich prekursorów i nauczycieli, Derrida spróbował zrobić jeszcze jeden krok naprzód w *tekstualnej* tym razem strategii wykraczania ku inności. Od samego początku kierowało nim przekonanie, że da się „otworzyć filozofię na Inność(i) (*Others*)”³⁴, pod dwoma jednak zasadniczymi warunkami. Po pierwsze – w przeciwieństwie do ustaleń innych francuskich heterologów – nie będzie się pojmować inności w kategoriach czegoś istniejącego „poza” lub „z boku” filozofii, tożsamości, rozumu, lecz jak najbardziej wewnątrz niej.³⁵ Po drugie,

³⁴ R. Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge: Cambridge UP1995, s. 176.

³⁵ Por. ibidem.

zamiast pojęciowo inność zawłaszczając, wpasowując ją w porządek wiedzy, spróbuje się aktywnie ku niej wykraczać, aproksymować ją za pomocą unikalnych wypowiedzi performatywnych. W takim przypadku inność nie byłaby już tym, co zamyka się w porządku ustalonej wiedzy, lecz stawałaby się nieprzewidywalnym zdarzeniem wypowiedzianym za pomocą performatywu. Wtedy niejako mówienie o zdarzeniu inności i samo to zdarzenie byłyby jednym i tym samym.³⁶

Takie wzajemne szachowanie się systemu i tego, co inne, stanowi jedyny możliwy wynik „ważnej partii” rozgrywanej przeciwko „Wielkiemu Panu” (Descombes) – jedyny sposób, by wziąć udział w grze z i przeciwko filozofii. Z tego też powodu Derridzie nie dałoby się łatwo postawić zarzutu performatywnej sprzeczności i pozostawiania w objęciach logocentryzmu, który filozof próbuje jednocześnie krytykować. Zarzut taki, dokładnie rzecz biorąc, „daje się podtrzymać jedynie na poziomie czysto konceptualnym, niezależnym od tekstowej praktyki”³⁷, w wyniku której problematyzowane są warunki prawomocności i granice samej *krytyki* filozofii.

Inność Drugiego: odpowiedzialność i etyka gościnności

Derrida nieustannie opiera się „logice tożsamości”, każącej myśleć o inności w kategoriach dychotomicznego rozróżnienia obcy – swój, przyjaciel – wróg, ten sam – inny. Jego dzieło przenika kategorią ambiwalencji, a dokładniej nierozstrzygalności i niedecydowalności, pozwalająca zmagać się z zakorzenionym w metafizyce obecności myśleniem binarnym symplifikującym rzeczywistość zgodnie z jego logocentryczną orientacją.

Simon Critchley nazwał dekonstrukcję „filozofią wahania” („*philosophy of hesitation*”), twierdząc zarazem, iż nie chodzi tu o wahanie „arbitralne, przygodne bądź nieokreślone, lecz raczej o wahanie rygorystyczne i ściśle zdeterminowane”, o samo „‘doświadczenie’ niedecydowalności”³⁸. W miarę rozwoju Derridiańskiego dzieła, zjawisko aporii i nierozstrzygalności, niekończącego się wahania, niemożliwości

³⁶ Por. P. Mościcki, „Myśl niemożliwego”, *Principia*, t. XLI-XLII 2005, s. 27.

³⁷ M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, wyd. II, Kraków: Homini 2003, s. 145.

³⁸ S. Critchely, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Lévinas*, Oxford: Blackwell 1992, s. 42.

dokonania wyboru, nie będzie już śledzone w piśmie, lecz w sytuacjach jak najbardziej codziennych, w których zaangażowane jest podejmowanie decyzji, a które filozof nazywał „aporiami możliwości-nieвозмоści”. Aporie te śledzić będzie autor *O gramatologii* na przykładzie zjawisk daru, żałoby, przebaczenia, przyjaźni, a także odpowiedzialności i gościnności, zdarzenia i inwencji, lektury i interpretacji. Namysł Derridy będzie tu zawsze zmierzał do wykazania, że – podobnie jak w przypadku gry *différance* w piśmie – tak i tutaj warunki możliwości danego zjawiska są jednocześnie warunkami jego niemożliwości. Pod piórem Derridy rzeczywistość zaczyna jawić się jako o wiele bardziej skomplikowana i nieoczywista, niż by się mogło wydawać, a to dlatego, że natrafia się w niej na ślady absolutnej inności i heterogeniczności, która opiera się wszelkim próbom jednoznacznego rozpoznania i przyporządkowania, zamknięcia w znanych pojęciach i kategoriach, domagając się inwencji, jakichś nowych sposobów myślenia i alternatywnych środków wyrazu.

Poniżej mowa będzie o kilku zaledwie Derridiańskich aporiach możliwości-nieвозмоści oraz o „bezwarunkowości” jako warunku prawdziwie etycznej postawy wobec Innego. Spróbuję w nim, śladem Pawła Mościckiego, zaproponować bliskie również i mnie podejście do pism Derridy, które pozwoliłoby: „docenić jego filozofię jako całkiem spójną wizję rzeczywistości i traktować jego słowa jako próbę opisanego pewnego egzystencjalnego doświadczenia”³⁹. Doświadczeniem tym jest właśnie doświadczenie nierozstrzygalności lub po prostu – aporii.

Szczególnie spektakularnym przykładem aporetyczności i niedecydowalności wskazywanych przez Derridę w codziennych aspektach rzeczywistości jest zagadnienie odpowiedzialności i gościnności wobec Innego. W przeciwieństwie do Lévinasa, Derrida szczególnie akcentuje taką na przykład możliwość, że inny przychodzący do mnie z prośbą, któremu oferuję całego siebie, łącznie z darem mojej własnej śmierci, okaże się złoczyncą i mnie wyrządzi krzywdę: „[a]by bezwarunkowa gościnność miała miejsce, trzeba zaakceptować ryzyko, że inny nadejdzie i zniszczy dom [...] kradnąc wszystko albo zabijając wszystkich”⁴⁰. Gościnność to otwartość, ale otwartość oznacza bycie przygotowanym na *każde* możli-

³⁹ P. Mościcki, *Myśl niemożliwego*, op. cit., s. 20 n.

⁴⁰ J. Derrida, „Hospitality, Justice and Responsibility”, w: R. Kearney, M. Dooley (eds.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, London: Routledge 1999, s. 70.

we zdarzenie, również to najbardziej negatywne, takie, jak zimna obojętność Innego wobec mnie, jego otwarta wrogość czy nawet wojna ze mną. W *Adieu à Emmanuel Lévinas* Derrida zauważa, że „nawiedzenie” przez Innego (*visitation*) oznaczać może również odwiedziny (również *visitation*), których skutku nie sposób przewidzieć. Wizyta Innego budzić więc może zarówno nadzieję, jak i największą trwogę:

ślad tej wizyty rozbija i *niepoko*i, jak to się może zdarzyć w momencie wizyty nieoczekiwanej, niewyczekiwanej, napawającej lękiem, oczekiwanej, bez wątplenia, poza horyzontem oczekiwania, być może tak, jak wizyta mesjaniczna⁴¹.

Ta możliwość agresji i wojny Innego przeciwko mnie czyni kwestię czystej gościnności problematyczną i *nierozstrzygalną*.

Również coraz bardziej palący problem gościnności międzynarodowej daje Derridzie asumpt do ukazania aporetyczności tego, co obaj filozofowie nazywają „bezwarunkową gościnnością”. Dany kraj może „gościnnie” wpuścić uchodźców tylko pod tym warunkiem, że *zara*zem nie otworzy granic dla wszystkich innych domagających się gościny. Gest taki byłby zapewne tożsamy z politycznym końcem owego kraju, z zakwestionowaniem jego socjokulturowych i politycznych granic. Na płaszczyźnie stosunków interpersonalnych aporia ta wygląda podobnie: goszczę Innego, otwierając przed nim dom (dla Lévinasa, otwarcie domu staje się metaforą i emblematem gościnności), lecz nie jest to wcale dowodem mojej absolutnej gościnności, gdyż to właśnie *ja* mam dom, *ja* jestem w nim panem, *ja* wreszcie panuję nad wszystkimi, którzy w domu przebywają. *Ja* mam *ich* pod kontrolą, przez co gwarantuję sobie, że goście nie wyrządzą krzywdy mnie samemu. Aby nieuwarunkowana gościnność miała miejsce, musiałbym wyrzec się prawa swojej własności i władztwa w moim domu, gdyż wiąże się z nimi rozciągnięcie nad Innym jakiejś formy kontroli a tym samym – redukcowanie jego autonomii i heterogeniczności. Wszelako wyrzeknięcie się tego prawa wystawia mnie na ryzyko agresji Innego, co... ponownie pozostawia kwestię absolutnej gościnności *nierozstrzygalną*.

Inną jeszcze aporię „nierozstrzygalności”, wpisaną w kwestię podejmowania decyzji i odpowiedzialności za innego, Derrida ładnie wydobywa w tekście pt. *Donner la mort*, dyskomfortując optymistyczne przekonanie niektórych „rycerzy dobrej woli” o możliwości zachowania odpowiedzialności i wierności wobec Innego. Obrazem tej aporii

⁴¹ J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée 1997, s. 114 n.

staje się biblijny patriarcha – Abraham. Abraham gotów jest poświęcić swego ludzkiego syna – Izaaka (innego) w imię tego, co „Absolutnie Inne”, co wyposażone w „absolutną jednostkowość”, czyli Boga.⁴² Bóg zostawia ślad w twarzy Innego, szczególnie objawiający się wobec zagrożenia innego śmiercią (Lévinas: „Ty nie zabijesz...”), który zostaje jednak zanegowany... w imię Boga. Wedle słynnego wyrażenia Lévinasa: „każdy inny jest całkowicie inny” (*tout autre est tout autre*). Słowo *tout* oznacza w języku francuskim zarówno „każdy”, jak i „całkiem/całkowicie”. Derrida umiejętnie gra na tym podwójnym znaczeniu, czyniąc Lévinasowskie wyrażenie kolejnym punktem wyjścia dla „dekonstrukcji etyki” lub, jak kto woli, dla zakłopotania jej aspiracji do odnalezienia „punktu archimedesowego”, który niwelowałby ambiwalencję naszych wyborów. Wygląda to tak: Bóg jest tym, co „całkowicie inne” (*tout autre*), lecz (za kategoriami Lévinasa) przejawia się w twarzy „każdego innego/wszystkich innych” (*tout autre*), któr(z)y jest(są) zarazem „całkowicie inny(i)” (*tout autre*). Zarysowany tu został fundamentalny, lecz i „nierozstrzygalny”, konflikt w łonie etyki: konflikt między jednostkowością i ogólnością. Dla Lévinasa, jak pamiętamy, etyka zaczyna się w momencie, gdy jednostkowość innego jest odczytywana i respektowana ponad i przed „ogólnością”. Zdaniem Derridy jednak:

tout autre est tout autre oznacza, że każdy inny jest jednostkowy, że każdy inny jest jednostkowością, co jednak również znaczy, że każdy jest każdym innym – jest to twierdzenie, które pieczętuje związek między ogólnością i wyjątkiem jednostkowości⁴³.

Oto problem: jak troszczyć się o „całkowicie innego” Innego, skoro każdy jest takim innym? W jaki sposób mogę być odpowiedzialny jednocześnie za jednego i za wszystkich? Mój wybór jednego innego ponad „innymi innymi” jest i nie jest zarazem etyczny, na pewno nie jest jednak łatwy, czy raczej – możliwy – do łatwego usprawiedliwienia; heterologia w wymiarze etycznej odpowiedzialności za Drugiego okazuje się znowu projektem skazanym na nierozstrzygalność, ambiwalencję, lub po prostu – na samą *niemożliwość*, która u Derridy – paradoksalnie – staje się warunkiem możliwości etyki:

Zapytuję o niemożliwość jako o możliwość etyki; bezwarunkowa gościnność jest niemożliwa na terenie prawa lub polityki, podobnie jak w etyce w wąskim zna-

⁴² J. Derrida, *The Gift of Death*, trans. D. Wills, Chicago/London: University of Chicago Press 1995, s. 66.

⁴³ *Ibid.*, s. 87.

czeniu. A jednak to jest właśnie to, co trzeba czynić: nie-możliwe; jeśli wybaczenie jest możliwe, trzeba wybaczyć niewybaczalne, to znaczy dokonać niemożliwego. Czynienie niemożliwego nie może stanowić etyki, i dlatego jest warunkiem etyki. Usiłuję myśleć możliwość niemożliwości.⁴⁴

Podobną linię rozumowania i schemat argumentacyjny daje się zresztą zaobserwować w przypadku dalszych pojęć i zjawisk, stających się przedmiotem namysłu dla dekonstruktora, takich jak przebaczenie, dar czy żałoba. Nie będę tu jednak dłużej zgłębiał tropu związanego z dekonstrukcją jako „filozofią doświadczenia”, śledzącą aporie możliwości-niemożliwości; przypomnieć tylko można, iż niemal wszystkie one dotyczą relacji międzyludzkich, kierowanych przez szczytną – ale i nader problematyczną, jak będzie dowodził Derrida przeciwko Lévinasowi – intencję wykazania troski o drugiego człowieka i dochowanie wierności jego „absolutnej inności”.

Przyszłość Innego: potwory Jacques'a Derridy

W niniejszym tekście autor *O gramatologii* był jakby stałą obecnością, wobec której inne koncepcje heterologiczne były prezentowane, na pierwszy rzut oka po to zaledwie, by je poddać krytyce, w rzeczywistości po to może, by związać je wszystkie i z pomocą jednej jeszcze lekcji kilka lat temu zmarłego filozofa zastanowić się nad ich najogólniejszym przesłaniem. Najpierw jednak parę słów o jego własnej refleksji nad tym, co Całkowicie Inne (*Tout Autre*). Myśl Derridy spotyka się tu raz jeszcze, i znowu rozdziela, z myślą Lévinasa. U tego drugiego absolutna inność denotuje Boga, Transcendencję, jakiś metafizyczny wymiar „ponad istotą”, podczas gdy u Derridy coś, co zupełnie przekracza horyzont możliwości, stając się „innym-mesjanicznym”, nieprzewidywalnym i nieidentyfikowalnym, bo nadchodzącym wraz z nieznaną przyszłością lub zapowiadającym się w szczelinach pełnej sekretów przestrzeni literatury.

W wielu miejscach Derridiańskie mówienie o dekonstrukcji naświetlone jest przez metaforykę otwierania, udrażniania, przygotowywania przejścia, wynajdywania i inwencji, twórczości. Tym, dla czego dekonstrukcja otwiera przejście, tym, co jest przez nią nieustannie *wynajdywane* (a nie „odnajdywane”), jest właśnie inność. „Krytyka

⁴⁴ *Entretien avec Jacques Derrida – Penseur de l'événement*, <http://www.jacques-derrida.com.ar/frances/evenement.htm>, op. cit.

logocentryzmu – twierdzi Derrida – jest, ponad wszystkim poszukiwaniem ‘innego’ oraz ‘innego wobec języka’. [...] Dekonstrukcja nie jest zamknięciem się w nicości, lecz otwarciem ku innemu”⁴⁵. Słowa te dobrze chyba wydobywają najogólniejszy cel działania dekonstrukcji, którym byłoby umożliwianie kreatywności i nieschematyczności myślenia, dotychczas zakutego w metafizyczne pęta i dlatego ograniczonego, nie dopuszczającego żadnej nowości, żadnej inności. Takiej inności, która nie byłaby już czymś pojmany przez tematyzujący dyskurs ani nawet antycypowana. Dla Derridy inność nie może przekroczyć horyzontu czystej niemożliwości i jako niemożliwa właśnie może się co najwyżej rysować, zapowiadać, nigdy nie uobecniać:

myśl niemożliwości i ‘być może’ (*peut-etre*) [...] znajduje się w centrum tego wszystkiego, co napisałem o przyjaźni, darze, przebaczeniu, nieuwarunkowanej gościnności, etc.⁴⁶.

John D. Caputo zauważa, że z czasem dekonstrukcja coraz bardziej zwracała się w stronę „tego, co nadchodzi” (*l’arrivant*), co widać choćby w najrozmaitszych konstelacjach użycia słów: *venir* i *à venir*, *viens* i *invention*, *l’avenir* i *événement*⁴⁷, które wszystkie wiążą się z ideą *nadchodzenia* i *wydarzania się* czegoś. Derrida chętnie „żeruje” na możliwości, jaką dają języki pochodzenia łacińskiego, które „łączą pierwszy raz mającego się zdarzyć odkrycia, z nadejściem przyszłości, zdarzenia, przydarzenia, konwencji lub przygody”⁴⁸.

Przyszłość musi budzić lęk, musi być potworna, cóż bowiem niepokojącego, cóż zapładniającego byłoby w przyszłości, gdyby była znana, lub do-poznania? Filozofia afirmatywna w Nietzscheańskim sensie tego słowa, filozofia, która mówi „tak” przybyciu inności-potworności, wyrzeka się chęci jej *pojęcia* i przybliżenia – uczynienia bliską poznającemu podmiotowi, prze-widzenia: „Przygotować się na to przyjście innego – tak można by określić dekonstrukcję”⁴⁹ – powiada Derrida. W nawiązaniu do jednej ze znanych formuł Markiza de Sade warto zaznaczyć, że filozofia

⁴⁵ J. Derrida, „Deconstruction and the Other”, w: R. Kearney (ed.), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester: Manchester UP 1984, ss. 123, 125.

⁴⁶ J. Derrida, *Autrui est secret...*, op. cit.

⁴⁷ J.D. Caputo, *Religion Without Religion: Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Bloomington: Indiana UP 1997, s. 69.

⁴⁸ J. Derrida, *Psyché: Invention de l’autre*, t. I., Nouvelle édition revue et augmentée, Paris : Galilée 1987-1998, s. 16.

⁴⁹ J. Derrida, *Psyché*, op. cit., s. 53 n.

taka wyrzeka się funkcji bycia „pocieszycielką”, czyli dodawania otuchy w obliczu przyszłości, o której Derrida pisał już w *O gramatologii*, że

daje się przewidzieć tylko w formie bezwzględnego niebezpieczeństwa. Jest to coś, co zrywa całkowicie z ustaloną normalnością i może się zatem zapowiadać, *uobecniać* jedynie pod postacią potworności.⁵⁰

Derrida silnie akcentuje różnicę między tradycyjnymi mesjanizmami a „mesjanicznością” jako cechą charakterystyczną wpisanej w czas egzystencji ludzkiej. Mesjaniczność nie otwiera się na z góry przewidzianą, zdefiniowaną i określoną „inność”, lecz na coś całkowicie nieznanego, co nigdy się nie ujawni, stanowiąc jakby możliwość i warunek samej terażniejszości. Wiele popełniono zła w imię historycznych mesjanizmów, podając „wołę Boga” i pragnienie jego „powtórnego nadejścia” za powód indywidualnych praktyk ascetycznych, samobójczych lub za rękojmię dla prześladowań drugiego człowieka. Przyszłość, nie wiedząc czemu tak pewną ręką rysowana przez systemy religijne, miała być znana a tym samym nie budzić lęku. Została tym samym *zamknięta*, wyznaczono jej punkt docelowy, identyfikowany różnie, już to z nadejściem Mesjasza, Boga, Sądu Ostatecznego, już to z nastąpieniem porządku, harmonii, końca niesprawiedliwości i wyzysku. Dzieje ludzkości są dziejami kapitalizacji i ekonomizacji tajemnicy, następowania po sobie i ścierania się tak właśnie rozumianych mesjanizmów – protez egzystencjalnych, poświęcających kolejne ofiary na ołtarzu *hybris* rozumu i ludzkiej bojaźliwości. Derrida, ważąc słowa, proponuje zgoła odwrotny sposób widzenia inności/przyszłości:

Zachowuję ostrożność mówiąc „przyjdź”, bo jeśli inne jest dokładnie tym, co niewyobrażone, to inicjatywna lub dekonstruktywna inwentynność może zawierać się tylko w otwieraniu, uchylaniu, destabilizowaniu zamykających struktur tak, by umożliwić przejście ku innemu. Ale nie każe się innemu przyjść, tylko pozwala mu się przyjść poprzez przygotowywanie się na jego przyjście.⁵¹

Jakoż jeśli to, co „całkowicie inne” i „mesjaniczne” nadejdzie – przestanie być innym. Inne jest zatem *czystą niemożliwością*, czymś zawsze do-nadejścia-w-przyszłości, czemu możemy jedynie na oślep zaufać i irracjonalnie zawierzyć. Derrida przytacza w jednym miejscu opowieść znaną z Blanchota, jak to prawdziwy Mesjasz zapukał do bram miasta przebrany w szmaty. Żebrak, który w końcu rozpoznał

⁵⁰ J. Derrida, *O gramatologii*, op. cit., s. 24.

⁵¹ J. Derrida, *Psyché*, op. cit., s. 61.

Mesjasza, zapytał wszelako: „Kiedy przyjdiesz?”⁵². Jest to chyba jedyne zasadne pytanie, jakie można skierować ku temu, co inne.

Ulubionym narzędziem ułatwiającym Derridzie mówienie o nadejściu tego, co Całkowicie Inne, jest literatura, będąca w myśl głośnej definicji „ni mniej ni więcej tylko doświadczeniem Bycia na krawędzi metafizyki”⁵³, a także „instytucją, która umożliwia każdemu *powiedzenie wszystkiego w dowolny sposób*”⁵⁴. Podczas gdy w codziennym życiu społecznym rozlicza się nas z odpowiedzialności za nasze czyny i słowa, to literatura – tworząc tekstualny pozor rzeczywistości – oferuje możliwość absolutnej nieodpowiedzialności, daje prawo do „powiedzenia wszystkiego”, do absolutnego buntu przeciwko *status quo*, do najbardziej fantazmatycznego ekscesu (*casus Sade’a*). Czyż nie jest to sposób na dokonanie potężnej wyrwy w murach Tego Samego? W samym sercu systemu istnieje miejsce, które funkcjonuje zupełnie *poza* jego zasięgiem. Zewnątrz we wnętrzu. Literatura to źródło instytucjonalnej subwersji, która może w najekstremalniejszy sposób przekraczać wszelkie instytucjonalne normy.

Sam tekst literacki jest sekretem nie tylko ze względu na to, że stanowi nieskończony zbiór możliwych treści, ale też dlatego, iż żywi się niemożliwością zamknięcia pola interpretacji. Pisarz może nie wiedzieć, dokąd zmierza(ł) i jaki efekt wywrze na nim pisany tekst, ale nie wie też tego czytelnik, a już na pewno nie ten, który *jeszcze się nie pojawił*, niemożliwy do przewidzenia: „[z] definicji czytelnik nie istnieje”⁵⁵ – głosi przecież Derrida. Sekret literatury miałby wtedy do czynienia z tym, że czytelnik dzieła literackiego nie może dowiedzieć się z niego tego, co najbardziej go interesuje, pasjonuje, przyzywa. Nie wie na przykład, jak wyglądała Helena, wie tylko tyle, że urodą dorównywała bogom i że gdy pojawiła się na murach Troi, by wraz z Priamem spojrzeć na pole bitwy, walki ustały, a wszyscy patrzyli na nią, porażeni jej pięknem. Wedle ciekawej opinii Jamesa Hillisa Millera w związku między literaturą a sekretem chodziłoby o pewną „powierzchność lub brak głębi w tekstach literackich”⁵⁶ – czytelnik może

⁵² J. D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham UP 1997, s. 24.

⁵³ J. Derrida, *Ta dziwna instytucja...*, op. cit., s. 36.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 21 n.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 72.

⁵⁶ J. Hillis Miller, „Derrida and Literature”, w: T. Cohen (ed.), *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*, New York: Cambridge UP 2001, s. 72.

wiedzieć tylko to, co teksty *explicite* mówią, a wszystko to, o czym milczą, pozostaje przed nim (i przed autorem) zakryte. A on pragnie wiedzieć, owładnięty jest pasją sekretu.

Derrida często rozprawiał o absolutnie jednostkowym, niepowtarzalnym zdarzeniu (*l'événement*) tekstu, lektury, samej dekonstrukcji. Filozofia zdarzenia to przecież filozofia otwarta na przyszłość, na coś, co może nadejść i brutalnie nawet podważyć nasze schematyczne postrzeganie świata. „Dekonstrukcja – powiada filozof – jest twórcza (*inventive*), albo w ogóle nie jest”⁵⁷, Caputo zaś dodaje, że dekonstrukcja jest nie tyle twórcza, wynalazcza (*inventive*), co zdarzeniowa („*eventive*”)⁵⁸, otwiera bowiem swoich „adeptów” na nowe i najbardziej nawet zaskakujące możliwości pisania, czytania, myślenia i działania. Jakie to możliwości? – można by zapytać – oraz: czym jest ta „inność”, której nadejście wieszczy dekonstrukcja, której „wynajdywaniem” jest tak zaabsorbowana? Czy nie jest tak, że wynaleziona inność nie jest już innością tylko tym samym? Odpowiedź Derridy brzmi: ta inność, o której marzy dekonstrukcja, to sama *niemożliwość*.

Nikt nigdy nie powiedział, że dekonstrukcja jako technika lub metoda jest możliwa. Myśli ona tylko na miarę niemożliwego i tego, co zawsze ogłasza się jako niemyślane.⁵⁹

– lapidarnie i tajemniczo mówi filozof w *Memoires pour Paul de Man*. Jest to jednak głos, który bodaj najlepiej charakteryzuje całą dekonstrukcję. W nim bowiem streszcza się różnica między heterologią projektowaną przez innych filozofów francuskich a Derridiańską filozofią inności. To, co inne, wbrew marzeniom Lévinasa, Foucaulta, Bataille’a i innych, po prostu nie jest *możliwe*. Nie oznacza to oczywiście, że nie warto go poszukiwać. Wręcz przeciwnie. Z punktu widzenia autora *O gramatologii*

jedynym możliwym odkryciem jest odkrywanie niemożliwego. [...] To w ten paradoks zaangażowana jest dekonstrukcja. To wynajdywaniem tego samego i tego, co możliwe, to inwencją ciągle możliwą jesteśmy zmęczeni. To nie przeciwko niej, lecz poza nią próbujemy ponownie wynaleźć samą inwencję, inną inwencję, a raczej inwencję, która [...] przyznałaby miejsce innemu, pozwalalaby nadejść innemu.⁶⁰

⁵⁷ J. Derrida, *Psyché*, op. cit., s. 35.

⁵⁸ J. D. Caputo, *Religion Without Religion...*, op. cit., s. 72.

⁵⁹ J. Derrida, *Mémoires: pour Paul de Man*, Paris: Galilée 1988, s. 130.

⁶⁰ J. Derrida, *Psyché*, op. cit., s. 59.

Derridy fascynacja literaturą stąd się właśnie bierze: z jej zdarzeniowości. Czytanie i pisanie to jakby wychylanie się w stronę nadchodzącej apokalipsy, ale apokalipsy w sensie całkowicie innym od tego powszechnie przyjętego. Nie chodzi bowiem o nadejście końca i objawienie się jakiejś ostatecznej prawdy, lecz o nadejście absolutnej Różnicy, czegoś absolutnie Innego i nieprzewidywalnego. Derrida mówi o nieantycypowalnej apokalipsie, niepodobnej do tradycyjnego, ściśle metafizycznego myślenia o „końcu” jako początku „czegoś nowego”, lecz o nic nie objawiającej „apokalipsie apokalipsy”, o katastrofie pustej kartki lub pustego ekranu, który *zając ma dopiero* tekst, w którego przypadku (kiedy już się zjawi), jak w przypadku przesyłki czy kartki pocztowej, zawsze istnieje możliwość, a tym samym nieuchronna konieczność zbłądzenia.⁶¹ Na taką sytuację nie ma tymczasem „wyjaśnienia”, nie ma przewodnika i poradnika, nie ma raz i na zawsze ustalonego sposobu postępowania. Zawsze więc należy się spodziewać nadejścia prawdziwej potworności, tego, co naprawdę inne.

Podsumowanie

W tekście tym starałem się rozpoznawać tu i ówdzie aporie współczesnej filozofii inności w jej wydaniu francuskim. Na zakończenie chciałbym jedynie wyeksponować kilka postawionych wcześniej lub zasugerowanych tez:

1. We współczesnej filozofii francuskiej inność stała się jedną z najbardziej czynnych kategorii, mieszcząc się zapewne w horyzoncie tego, co w owej filozofii najciekawsze i najbardziej żywotne. Zaobserwować można istotne przesunięcie w postrzeganiu inności w XX wieku: od jej pojmowania jako elementu wykluczanego w krytycznych koncepcjach nowoczesności ku twierdzeniu, że inność była zawsze przedmiotem jawnego namysłu dla mogącej się w ten sposób ukonstytuować To(ż)samości. Francuska heterologia podejmuje próbę wymknięcia się spod kuryteli rozumu poprzez stworzenie suwerennej „filozofii inności”, oddanie głosu temu, co dotychczas służyło zabezpieczeniu pewności systemu.

2. Status owej heterologii jako „nauki o innym” okazuje się jednak dość dwuznaczny, jeśli nie wręcz niemożliwy. Pozostaje ona rozdarta

⁶¹ Zob. J. Derrida, *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris: Galilée 1980.

między pułapką autoreferencjalności a ryzykiem ekspropriacji podmiotu w doświadczeniu tego, co inne. Nic nie jest w stanie zmienić faktu, że heterologia jest pewnym dyskursem, że zastanawianie się nad innością pozostaje ciągle tym samym filozofowaniem, co więcej, filozofowaniem *par excellence*, jeśli za Derridą przyjąć, że filozofia zawsze tym stała: myśleniem o tym, co wobec niej inne, co ją ogranicza, a dzięki czemu może ona w istocie konstruować swoją tożsamość i wznosić dzieło.

3. Trudność ta nakazuje zastanawiać się nad sensem współczesnego dyskursu o destabilizacji filozofii przez inność. Refleksja taka może prowadzić do spostrzeżenia, że cały ów dyskurs rozgrywa się w samym centrum myślenia metafizycznego, zgłaszającego „potrzebę przewyżczenia” samego siebie, lecz niedostrzegającego metafizycznego charakteru gestu autonegacji. Nie od rzeczy są tu pytania o to, czy popularność pojęć inności, obcości i różnicy, tak często ewokowanych z pikantnym dodatkiem apokaliptycznej retoryki, nie utrzymuje się dzięki filozoficznej koniunkturze.

4. Pytania o inność przyzywają refleksję natury etycznej. U Foucaulta, Bataille'a i Lévinasa słychać dopominanie się o spłaceniu długu względem inności, zawsze marginalizowanej, sprowadzanej do tożsamości, homogenizowanej. Filozofowie ci *mówią* jednak o tym, co Inne, ostrożnie kreślą jego kształty. I jakkolwiek nowy język próbowaliby stworzyć, by uszanować inność inności, jakkolwiek grę przeciwstawią rozumowi, to potwierdzają, używając konceptu Derridy, samą grę jako regułę. Przedmiotem tej gry jest inność, a stawką uprawomocnienie heterologii. Można powiedzieć również, że poświęcają się oni inności, zawsze jakiejś, partykularnej inności, opowiadając się w ten sposób za jakimś sensem i porządkiem. W wycinku świata dostrzegają konieczność. Myśleć inność, nazwać ją, by potem „chronić”, to stapać nad przepaścią, w którą nigdy się nie spadnie, bo od początku chroniła nas lina. Czy taka próba przeciwstawienia rozumowi jakiejś *określonej* inności nie wkłada się w pułpkę metafizyki, jakiegoś nowego konstruktywizmu?

5. Wraz z dekonstrukcją znika jednak owo zabezpieczenie a wraz z nim ulatnia się poczucie pewności, żyrowane dotąd przez tradycyjną etykę. Derrida przecina pajęczą sieć, jaką filozofia i etyka pokryła przepaście życia, aby ułatwić nam poruszanie się po nim, a czyni to m.in. przez wykazywanie, że Inności nie-da się w żaden sposób trwale uchwycić, jest ona raczej grą i ruchem, wiecznym krążeniem różnic, obserwowalnym również w najbardziej codziennych praktykach tworzenia

znaczeń stanem nierozstrzygalności, wahania, niedecydowalności, a więc „prawie niczym, co dałoby się przedstawić” (*le presque rien de l'imprésentable*). Derridiańska filozofia innego o tyle przynajmniej immunizuje się na zarzut o apropriację przedmiotu swego namysłu, że mówi o inności jako czymś niestałym i zaskakującym, co każdorazowo inaczej daje o sobie znać w tekstach czy w rzeczywistości.

6. Wraz z Jacques'em Derridą tedy (a także kilkoma innymi wielkimi filozofami zdarzenia, dzielącymi z Derridą intuicje o znaczeniu języka i pisma w walce z filozofią metafizyczną, takich jak Nietzsche, Bataille, Blanchot i Deleuze) pojawia się, jak sądzę, szansa podważenia metafizycznego zamknięcia i próba przeciwstawienia władcemu rozumowi gry, której wynik pozostaje nierozstrzygnięty. Rozum rzeczywiście przestaje panować nad innością przede wszystkim wówczas, gdy w piśmie filozofii uruchamia się pewna ambiwalentna gra, pozwalająca zaszachować wielkie i chyba jedyne tematy filozofii: Prawdę, Tożsamość, Sens i Obecność. Dopiero u tych myślicieli, wydaje się, *drogi* francuskiej heterologii stają się bardziej *bezdrożami*, mogącymi prowadzić ku temu, co rzeczywiście „inne”.

7. Potęga fikcji literackiej i przykład literatury, jako niezwyklej „instytucji” konstituowanej przez całkowitą i groźną dzięki swej nieprzewidywalności „wolność powiedzenia wszystkiego”, umożliwiają zrozumienie, że inne jest sekretem, którego filozofia nie może osiąść. To ten sekret, bez którego niemożliwe i pozbawione sensu byłoby stawianie pytań i udzielanie odpowiedzi. Literatura nie odpowiada na zadane jej pytanie: gdzie jest twój sekret? Mogąc powiedzieć wszystko, pozostawia sobie prawo do niepowiedzenia niczego, ukrycia swej tajemnicy, która zachęca do interpretacji, pasjonuje i przyzywa z miejsca swego ukrycia, nigdy się nie ukazując. Czyni zatem możliwym istnienie *jakiegokolwiek* sekretu i relację z tym, co inne. Relację bynajmniej nie zawłaszczającą, lecz taką, o której mówił Lévinas: relację jako samą relację. Tym samym zachowuje jedyną możliwą jeszcze tajemnicę: tego, co gdzieś, u kogoś, *po-tworzy* się (by odwołać się do Leśmianowskiego neologizmu) na kartce papieru, jakie będą tego konsekwencje i jaki zostanie z tego zrobiony użytek. Jakieś dzieło, jakaś myśl, jakaś interpretacja, które zerwą z Tym Samym; nieuchronnie potworne, jak sama przyszłość.

Michał Kruszelnicki