

Jacques Derrida

Różnica płci, różnica ontologiczna : Geschlecht I

Nowa Krytyka 13, 163-188

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jacques Derrida

Różnica płci, różnica ontologiczna¹ (Geschlecht I)²

Dla R. Berezdivina

Łatwo daje się zauważyć, że na temat płci Heidegger mówi tak mało, jak to tylko możliwe. Być może nigdy nie zabrał głosu w tej kwestii. Pod nazwę tę, jak i pod ogólnie znane nazwy „stosunku płci”, „różnicy płci”, a nawet pod określenie „mężczyzna-i-kobieta” nie podłożył być może nigdy żadnych treści. Nietrudno więc milczenie to zauważyć. Oznacza to, że poczynione spostrzeżenie jest nieco za łatwe. Zadowoliliby się kilkoma oznakami i konkluzją mówią-

¹ Podobnie jak esej, który następuje po nim (*La main de Heidegger, Geschlecht II*), tekst ten (opublikowany pierwotnie w *Cahier de l'Herne*, tj. w zeszycie poświęconym Heideggerowi, a zredagowanym przez Michela Haara w roku 1983) zadawała się wstępnym zapewne naszkicowaniem interpretacji, w której zamierzam jakoś usytuować *Geschlecht* w rozwoju myśli Heideggera, ale także w rozwoju jego pisarstwa. A jak się okaże, oddziaływanie czy też inskrypcja wyzłobiona przez to słowo ma tu swoje znaczenie. Słowo *Geschlecht* pozostawiam tu w jego oryginalnym brzmieniu z przyczyn, które powinny się wyjaśnić w trakcie lektury tego tekstu. Chodzi tu bowiem o „*Geschlecht*” (o słowo, oznaczające płeć, rasę, rodzinę, pokolenie, ród, gatunek, rodzaj), a nie o *Geschlecht*: nie przedostaniemy się tu tak łatwo na stronę rzeczy samej (*Geschlecht*) od strony oznaczenia słowa („*Geschlecht*”), w którym to oznaczeniu dużo później Heidegger dostrzeże ślad ciosu lub uderzenia (*Schlag*). Będzie to miało miejsce w tekście, o którym nie będziemy tutaj mówili, ale który będzie punktem orientacyjnym obecnej lektury – ponieważ wiem, że naprawdę to on stanowi przyciągający ją magnes: *Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht* (1953, [w:] *Unterwegs zur Sprache*, 1959, s. 36). Przekład francuski: Jean Beaufret, [w:] *Acheminement vers la parole*, 1976: *La Parole dans l'élément du poème, Situation du Dict de Georg Trakl*.

² Przekład według: J. Derrida: *Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)*, [w:] idem: *De l'esprit, Heidegger et la question*. Paris 1987, s. 145–172 [przyp. tłum.].

cą, że: „sprawa przedstawia się tak, jak gdyby...”. Bez trudu, choć nie bez pewnego ryzyka, dałoby się w ten sposób zamknąć akta: kiedy czytamy Heideggera, sprawa przedstawia się tak, jak gdyby nie istniała różnica płci ani nic, co wymagałoby jakichś dociekań czy badań na temat tej strony życia człowieka, mężczyzny lub, inaczej mówiąc, kobiety i jak gdyby nie było tu nic takiego, co wzbudzałoby wątpliwości, będąc *fragwürdig*. I można by kontynuować mówiąc, że sprawa przedstawia się tak, jak gdyby różnica płci nie wznosiła się na wyżyny, jakie osiągnęło znaczenie przysługujące różnicy ontologicznej: w sumie byłaby więc równie mało znacząca, patrząc z pozycji zagadnienia sensu bycia, jak każda zwykła różnica, jakieś określone rozróżnienie lub ontyczny predykat. I jeśli nawet stanowiłaby ona przedmiot zainteresowania nauki lub filozofii, to dla *myślenia* byłaby bez znaczenia. O ile jednak *Dasein* otwiera się na zagadnienie bycia, o ile jest do tego bycia w pewnym stosunku, o tyle w samym tym odniesieniu nie byłoby ono jednak nośnikiem seksualności. W ten sposób dyskurs na temat seksualności byłby zepchnięty w obszar nauk i filozofii życia, antropologii, socjologii, biologii, a może nawet w obszar religii lub moralności.

Różnica płci nie wzniesie się na wyżyny różnicy ontologicznej – powiedzieliśmy sobie i, słysząc to, przyjeliśmy do wiadomości. I na próżno uświadamiamy sobie, że o wyżynach nie może być tu mowy, gdyż myślenie różnicą wyklucza wszelkie wznoszenie się, bo we wzmiankowanym milczeniu istnienie wyżyn i tak jest już założone. W sposób uzasadniony można by nawet milczenie to uznać za wyniosłe, aroganckie i prowokacyjne w wieku, w którym seksualność – punkt zainteresowania wszelkiej paplaniny – staje się także obiegową monetą „wiedzy” filozoficznej oraz naukowej i wyznacza nieunikniony *Kampfplatz* różnych stanowisk etycznych oraz politycznych. A tymczasem u Heideggera ani słowa! Tę scenę upartego milczenia w samym środku rozmowy, w nieprzerwanym i rozproszonym gwarze dysputy, dałoby się wyrazić w podniosłym stylu. Samo w sobie ma ono bowiem (o czym jednak mówimy, kiedy koncentrujemy się na tym milczeniu?) zdolność budzenia czujności i walor przebudzenia: kto mianowicie poza Heideggerem oraz na długo przed nim nie rozwodził się nad seksualnością jako taką i – jeśli wolno się tak wyrazić – nad tym, co kryje się pod tą nazwą? Czynili to wszak wszyscy znani filozofowie żyjący między Platonem a Nietzschem, a jeśli już mowa o tych dwóch, to oni również nie potrafili powstrzymać potoku słów na ten właśnie temat. Kant, Hegel i Husserl także zarezerwowali dla niej jakieś miejsce, dotknęli tego te-

matu co najmniej jednym słowem w formułowanej przez nich antropologii lub filozofii natury, a prawdę powiedziawszy – wszędzie.

Czy ufne odniesienie się do rzekomego milczenia Heideggera jest nieostrożnością? Czy imponująca pewność filologiczna tego stwierdzenia nie zostanie zakłócona przez któryś ze znanych lub nieznanych do tej pory ustępów, kiedy jakaś maszyna do czytania, przeczesując całość tekstów Heideggera, będzie już umiała wypłoszyć z ukrycia obiekt naszych dzisiejszych poszukiwań, aby uczynić zeń intelektualną pożywkę? Trzeba będzie jeszcze pomyśleć o zaprogramowaniu tej maszyny – pomyśleć, pamiętać o tym i umieć to zrobić. Jaki byłby wówczas indeks? Na jakie zdać się słowa? Czy tylko na nazwy? Jakiej widocznej lub ukrytej syntaksie należałoby zawierzyć? Krótko mówiąc, jakie oznaki pozwoliłyby wam rozpoznać, czy mówi on, czy milczy na temat tego, co tak spokojnie nazywacie różnicą płci? A co naprawdę myślicie, posługując się tymi słowami, jakie treści pod nie podstawiacie, co myślicie przez nie?

Na czym należałoby poprzestać w większości wypadków, aby to wywołujące wrażenie milczenie dało się w obecnej chwili uwydatnić i ukazało się jako takie – wyraźne i znamienne? Zapewne na tym: Heidegger nie wypowiada się na temat seksualności, posługując się tą nazwą. Nie wypowiada się na ten temat tam, gdzie najbardziej światła i najlepiej zaopatrzona „nowoczesność” wraz ze swoją panoplią, grupującą w jedno powiedzenie „wszystko-jest-seksualne-i-wszystko-jest-polityczne-i-na-odwrot”, uporczywie by tego oczekiwała (zauważcie na marginesie, że u Heideggera słowo „polityczny” nie pojawia się zbyt często, a może nawet wcale, co także nie jest rzeczą bez znaczenia). I wszystko jest załatwione, zanim jeszcze dokona się statystycznych zestawień. Z góry jednak mielibyśmy poważne powody, aby wierzyć, że w tym wypadku statystyka potwierdzi werdykt: to, co z całym spokojem nazywamy seksualnością, Heidegger pominął milczeniem. Milczeniem tranzytywnym i znaczącym (przemilczało płęć), które wchodzi – tak, jak to Heidegger powiedział o pewnym *Schweigen* („*hier ist der transitiven Bedeutung gesagt*”) – na drogę pewnej wypowiedzi i nagle, jak się wydaje, ją przerywa. W jakich jednak miejscach dochodzi do tego przerwania? Gdzie dokładnie dyskurs ten poddawany jest obróbce milczenia? I jakie są formy, jakie są dające się określić kontury tego, co nie-powiedziane?

Można pójść o zakład, że nic nie znieruchomieje w tych miejscach, które ostrza wyżej wspomnianej panoplii wskażą jako punkt przerwania wypowiedzi:

pominięcie, odepchnięcie, zaprzeczenie, wykluczenie, a nawet niemożność pomyślenia.

Czyż potem ślad tego milczenia – choćby nawet zakład miał być przegrany – nie zasługuje na zboczenie z obranej drogi? Nie przemilcza ono bowiem czegoś bez znaczenia, a ślad nie bierze się z jakiegokolwiek miejsca. Dlaczego jednak iść o zakład? A dlatego, że zanim cokolwiek zostanie przepowiedziane w sprawie „seksualności” (sprawdzimy to), trzeba już odwołać się do szansy, przypadku, losu.

Niech zatem będzie to tak zwane odczytanie „nowoczesne”, procedura badawcza przyozdobiona w psychoanalizę, ankietą powołująca się na całą kulturę antropologiczną. Co jest obiektem jej poszukiwań? W jakich miejscach są one prowadzone? Gdzie lektura ta czuje się uprawniona do znalezienia jednej przynajmniej oznaki, eliptycznej nawet aluzji lub echa, idącego od strony seksualności, stosunku i różnicy płci? Przede wszystkim w *Byciu i czasie*. Czy analityka egzystencjalna *Dasein* nie była dostatecznie bliska fundamentalnej antropologii, skoro dała miejsce tak wielu dwuznacznościom lub pomieszaniu pojęć na temat domniemanej „ludzkiej rzeczywistości” (takiego bowiem określenia zaczęto używać we Francji)? Tymczasem nawet w analizach dotyczących bycia-w-świecie, bycia-z-innymi, troski samej w sobie, jak i „*Fürsorge*” na próżno by szukać (tak to przynajmniej wygląda) choćby odrobiny dyskursywnego zainteresowania pożądaniem i seksualnością. Nasuwający się wówczas wniosek brzmiałby następująco: różnica płci nie jest cechą istotową, nie należy do egzystencjalnej struktury *Dasein*. Bycie-tu, bycie *tu*, *tu* bycia jako takiego nie jest w żaden sposób naznaczone seksualnie. A skoro *Bycie i czas* nie pozostawia w tej kwestii wątpliwości ((2)³), sprawy przedstawiają się tak samo, gdy chodzi o odczytanie sensu bycia. Przy takim odczytaniu *Dasein* pozostaje bytem egzemplarycznym. Gdybyśmy nawet obstawali przy tym, że nie każde odesłanie do seksualności uległo zatarciu lub gdybyśmy chcieli przyjąć, że jest ono implikowane, to i tak możliwe by to było tylko o tyle, o ile odesłanie to – będąc zresztą jednym z wielu – zakładałoby struktury bardzo ogólne (*In-der-Welt-Sein als Mit- und Selbstsein, Räumlichkeit, Befindlichkeit, Rede, Sprache, Geworfenheit, Sorge, Zeitlichkeit, Sein zum Tode*). Odesłanie do seksualności nigdy jed-

³ Por. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1993, oraz wersja polska: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran. Warszawa 1994, s. 7–13 [przyp. tłum.].

nak nie stanowi niezbędnej nici przewodniej do tego, aby zapewnić sobie uprzywilejowany rodzaj dostępu do tych struktur.

Można by zatem powiedzieć, że sprawa jest wyjaśniona. A jednak! *Und dennoch!* (Heidegger używa tego retorycznego zwrotu częściej, niżby to się mogło wydawać: a jednak! – wykrzyknik, od akapitu).

A jednak sprawa ta przedstawiała się wciąż na tyle niejasno, że Heidegger był zobligowany do poczynienia natychmiastowych wyjaśnień. Musiał to uczynić na marginesie *Bycia i czasu*, jeśli wolno nam nazwać marginesem wykład w sesji letniej na uniwersytecie w Marburgu/Lahn w roku 1928⁴. W czasie tego wykładu przypomniał on „kilka przewodnich zasad” co do „problemu transcencji oraz problemu, wyłaniającego się w *Byciu i czasie*”⁵ ((10)⁶. Analityka egzystencjalna *Dasein* może być sformułowana tylko w perspektywie fundamentalnej ontologii. Oto dlaczego nie należy tu mówić ani o „antropologii”, ani o „etyce”. Analityka tego rodzaju pozostaje zresztą jedynie „przygotowaniem”, a „metafizyka *Dasein*” nie znajduje się jeszcze „w centrum” przedsięwzięcia, co jednak pozwala nam pomyśleć, że jest ona uwzględniona w jego programie.

Właśnie z nazwy „*Dasein*” uczynię punkt wyjścia do rozważań na temat różnicy płci.

Dlaczego bytowi, który stanowi przedmiot tej analityki, nadaje się nazwę *Dasein*? Dlaczego *Dasein* spełnia rolę „miana” tej tematyki? Przyczyny wyboru tego „egzemplarycznego bytu”, pozwalającego na *odczytanie* sensu bycia, Heidegger podał w *Byciu i czasie*. „W którym bycie winniśmy odczytać sens bycia [...]?”⁷. W ostatniej instancji odpowiedź prowadzi do „*modi* bycia określonego bytu, *tego* bytu, którym my, stawiający pytanie, sami zawsze jesteśmy”⁸. I tak, jeśli wybór tego egzemplarycznego bytu oraz jego „uprzywilejowana pozycja” domagają się jakichś wyjaśnień (cokolwiek by się o nim myślało i jakakolwiek by była jego aksjomatyka), to gdy chodzi o *nadanie nazwy* temu bytowi, o przyznanie mu terminologicznego miana, wtedy, wprost przeciwnie, Heidegger postępuje w sposób arbitralny. Tak to przynajmniej wygląda w tym

⁴ *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe, Band 26.

⁵ W tym miejscu tekstu brakuje domknięcia cudzysłowu, zamykam go zatem zgodnie z własnym odczuciem sensu wypowiedzi [przyp. tłum.].

⁶ Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*, op.cit., s. 63–70 [przyp. tłum.].

⁷ Ibidem, s. 10 [przyp. tłum.].

⁸ Ibidem, s. 11 [przyp. tłum.].

fragmencie tekstu, gdzie czytamy: „Byt, którym zawsze sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania (*die Seinsmöglichkeit des Fragens*), ujmujemy terminologicznie jako bycie-tu [a to oznacza, że go uchwytyjemy, ustanawiamy, obejmujemy „terminologicznie” jako bycie-tu, *fassen wir terminologisch als Dasein*]”⁹. Ten „terminologiczny” wybór znajduje zapewne swoje podstawowe wyjaśnienie w każdym przedsięwzięciu i w każdym tekście, gdzie objaśnia się, co oznacza *tu* oraz *bycie-tu*, które nie powinny być już podporządkowane żadnemu (albo prawie żadnemu) innemu uwarunkowaniu przyczynowemu. Nie pozbawia to jednak tego wstępnego twierdzenia, czy też tej deklaracji nazwy, charakteru decyzyjnego, brutalnego i eliptycznego. W odróżnieniu od tego w marburskim *Wykładzie* miano *Dasein* – tak co do swojego sensu, jak i co do użytej nazwy – jest bardziej cierpliwie określane, objaśniane, oceniane. Otóż wtedy jako pierwszą cechę *Dasein* Heidegger wymienia z naciskiem jego neutralność [nijakość]. Tak więc pierwsza zasada przewodnia to: „Dla bytu, który stanowi przedmiot tej analityki, nie wybraliśmy miana «człowiek((*Mensch*), ale neutralne miano «*das Dasein*»”.

Pojęcie neutralności wydaje się przede wszystkim bardzo ogólne. Heideggerowi chodzi tu o to, aby poprzez tę neutralizację zredukować lub uchylić wszelkie uwarunkowania przyczynowe, idące ze strony antropologii, etyki lub metafizyki, i w ten sposób nie wychodzić poza pewien rodzaj relacji zwrotnej, tj. czystej relacji bytu do jego własnego bycia. Jest to minimalna relacja do siebie jako relacja do bycia, relacja, którą byt (jakim jesteśmy my sami, jako ci, którzy zapytują) utrzymuje z samym sobą i swoją własną istotą. Oczywiście, ta relacja do siebie nie jest relacją do jakiegoś „ja” ani do jakiegoś indywiduum. *Dasein* oznacza wówczas byt, który „w pewnym określonym sensie” nie jest „obojętny” wobec swojej własnej istoty lub któremu jego własne bycie nie jest obojętne. Neutralność jest więc w pierwszej kolejności neutralizacją wszystkiego, co nie cechuje wyłącznie tej relacji, co nie jest śladem jej samej [*ce qui n'est pas le trait nu de ce rapport à soi*] oraz wykracza poza zainteresowanie swoim własnym byciem przy bardzo szerokim rozumieniu słowa „*intérêt*” w języku francuskim¹⁰. Wówczas taki *intérêt* implikuje zainteresowanie sensem bycia

⁹ Ibidem, s. 11, w cytowanym fragmencie rezygnuję z wprowadzonej przez B. Barana propozycji przetłumaczenia terminu *Dasein* jako *jestestwo*, aby zachować ciągłość myślową w tekście Derridy [przyp. tłum.].

¹⁰ Słowo to oznacza w języku francuskim *interes, udział, roszczenie, korzyść, zysk, chęć zysku, przejęcie się czymś, troskę, ciekawość, znaczenie, ważność, zainteresowanie*; od łacińskiego *interest (interesse)* – *jest ważne* [przyp. tłum.].

oraz zagadnieniami, które się tam wyłonią, lub też daje miejsce przed-rozumiejącemu otwarciu się na nie. A jednak!

A jednak wyjaśnienie tej neutralności przyjmuje postać skoku bez fazy przejściowej i kolejny podpunkt wykładu (druga zasada przewodnia) przechodzi od razu do neutralności *seksualnej*, a nawet pewnego rodzaju *aseksualności* (*Geschlechtslosigkeit*) bycia-tu. Skok ten jest zaskakujący. Gdyby Heidegger chciał podać jakieś przykładowe określenia, które nie powinny znaleźć miejsca w analizie *Dasein* (zwłaszcza określenia na cechy antropologiczne, mające ulec neutralizacji), miałby ich aż nadto. Tymczasem zaczyna od seksualności, a dokładniej mówiąc, od różnicy płci, i do tego zresztą się ogranicza. Różnica płci jest więc uprzywilejowana i, jak się wydaje, Heidegger uwydatnia ją po to, aby szła tropem wypowiedzi w ich powiązaniu logicznym, „faktualnym skrzepnięciu”, które analityka *Dasein* powinna zacząć neutralizować na samym wstępie. Jeśli neutralność miana „*Dasein*” jest konieczna, to dlatego, że interpretacja tego bytu – tego, którym *my* jesteśmy – powinna mieć swój początek *przed* i *poza* skrzepnięciem tego typu. *Pierwszym* przykładem „skrzepnięcia” byłoby zatem to, że należymy zawsze bądź do jednej, bądź do drugiej płci. Heidegger nie ma wątpliwości co do tego, że są one dwie: „Neutralność ta oznacza również [podkr. – J.D.], że *Dasein* nie jest żadną z obojga płci (*keines von beiden Geschlechtern ist*)”.

Dużo później, bo za jakieś trzydzieści lat, słowo „*Geschlecht*” rozwinie całe swoje polisemiczne bogactwo i będzie oznaczało: płeć, rodzaj, ród, pochodzenie, rasę, potomstwo, pokolenie. Heidegger będzie posuwał się poprzez język jedynymi w swoim rodzaju przejściami (tzn. takimi, które pozostaną niedostępne dla normalnego przekładu), będzie wkraczał na drogi labiryntowe, urzekające, niepokojące – odcisk dróg jakże często zamkniętych. Jeszcze zamkniętych. Tutaj przez dwa. A wydaje się, że dwa może liczyć tylko płci – to, co nazywamy płciami.

Podkreśliłem słowo „również” („neutralność ta oznacza również, że...”). Zajmując takie, a nie inne miejsce w powiązaniach logicznych i retorycznych, to „również” przypomina, że mając do wyboru wiele znaczeń neutralności, Heidegger nie uważa za konieczne rozpocząć od neutralności seksualnej – dlatego właśnie mówi „również” – lecz pomimo to nawiązuje do niej *natychmiast po wymienieniu jedynego* w tym fragmencie tekstu ogólnego znaczenia neutralności, tzn. po wymienieniu charakteru *ludzkiego*, miana „*Mensch*” nadanego przedmiotowi tej analityki. Do tej pory jedynie to określenie zostało wykluczo-

ne lub zneutralizowane. Ma więc tu miejsce pewien rodzaj koagulacji czy przyspieszenia, które samo nie może być neutralne bądź obojętne: spośród wszystkich cech ludzkich w człowieku, ulegających w ten sposób neutralizacji – wraz z antropologią, etyką lub metafizyką – cechą, którą samo słowo „neutralność” przywołuje w pierwszym rzędzie i pierwszą, która w każdym razie przychodzi na myśl Heideggerowi, jest seksualność. W sposób oczywisty impulsem do tego nie może być jedynie gramatyka. Przejście od określenia *Mensch*, a nawet *Mann*, do *Dasein* oznacza z pewnością przejście od rodzaju męskiego do nijakiego, a zarazem przejście do pewnej neutralności [nijakości rodzajowej]. Oznacza to również pomyślenie lub powiedzenie *Dasein* oraz *Da* bycia (*Sein*) wychodząc od tego transcendensu, jakim jest *das Sein* („*Sein ist Transcendens schlechthin*”, *Sein und Zeit*, s. 38¹¹). Tym sposobem podobna neutralność staje się dodatkowo uzależniona od bezrodzajowego i bezgatunkowego charakteru bycia: „Bycie jako podstawowy temat filozofii nie jest żadnym rodzajem (*keine Gattung*) bytu...”¹². W takim razie jednak przypomnijmy sobie to, co już zostało powiedziane: jeśli neutralność seksualna jest w sposób konieczny powiązana z mową, słowem i językiem, to nie będzie można jej zredukować do jakiejś gramatyki. Heidegger nie tyle opisuje tę neutralność, ile wskazuje na nią jako na egzystencjalną strukturę *Dasein*. Ale dlaczego nagle podkreśla to z taką skwapliwością, skoro w *Byciu i czasie* nie powiedział na ten temat ani słowa. Kiedy zaś tutaj neutralność *Dasein* lub raczej miana „*Dasein*” zostaje przypomniana, aseksualność znajduje się wśród tych cech, które należy wymienić w pierwszym rzędzie. Dlaczego?

Pierwszą myślą, jaka nam się wtedy nasuwa, jest to, że w samym słowie *Neutralität* (*ne-unter*) ma już miejsce odwołanie do jakiejś binarności. Jeśli *Dasein* jest neutralny i nie jest człowiekiem rodzaju męskiego (*Mensch*), to *po pierwsze* można stąd wnosić, że nie poddaje się on binarnemu podziałowi, który w danym wypadku przychodzi nam do głowy w sposób najbardziej samoistny, to znaczy nie podlega zróżnicowaniu płci. I jeśli „bycie-tu” nie oznacza człowieka rodzaju męskiego (*Mensch*), to *a fortiori* nie wskazuje ani na „mężczyznę”, ani na „kobietę”. Jeśli jednak wniosek ten jest tak bliski zdrowemu rozsądkowi, to po co go przypominać? A przede wszystkim dlaczego w dalszych partiach *Wykładu* taką trudność miałyby sprawiać uwolnienie się od tej tak ja-

¹¹ Por. wersja polska, op.cit., s. 53: „Bycie to wprost transcendens” [przyp. tłum.].

¹² Por. ibidem, s. 53; lekka modyfikacja przekładu ma na celu uwydatnienie przebiegu rozumowania Derridy [przyp. tłum.].

snej i przyswojonej już rzeczy? Czy należy stąd wnioskować, że różnica seksualna nie zależy w sposób tak bezpośredni od wszystkiego, co analityka *Dasein* może i powinna neutralizować, tj. od metafizyki, etyki, a zwłaszcza od antropologii, a nawet innych obszarów wiedzy ontycznej, jak na przykład biologia lub zoologia? Czy należy podejrzewać, że różnicy płci nie da się zredukować do jednego z tematów antropologicznych lub etycznych?

W każdym razie nadmierna przezorność Heideggera pozwala przypuszczać, że rzecz nie jest wcale tak oczywista. Kiedy poddano już neutralizacji antropologię (fundamentalną czy nie – sprawa bez znaczenia) oraz wykazano, że nie mogła ona podjąć kwestii bycia lub wyłonić się jako taka w jej zasięgu i kiedy już raz przypomniano, że *Dasein* nie redukuje się do bycia-człowiekiem ani do ja, ani do świadomości lub podświadomości, ani do podmiotu, ani do indywiduum, ani nawet do *animal rationale*, można by nabrać przekonania, że zagadnieniu różnicy płci nie dano szansy na to, aby można je było dostosować do zagadnienia sensu bycia lub różnicy ontologicznej, a sama jego nieobecność nie zasługuje na żadne specjalne potraktowanie. Tymczasem nie ulega wątpliwości, że sprawa przedstawia się całkiem inaczej. Zaledwie Heidegger przypomniał neutralność [nijakość rodzajową] *Dasein*, natychmiast musiał dorzucić objaśnienie: neutralność ta odnosi się również do zróżnicowania seksualnego. Być może była to jego odpowiedź na pytania sformułowane w sposób mniej lub bardziej dobitny, stawiane z pełną świadomością lub naiwne, pytania, jakie mogliby mu zadać czytelnicy, studenci, koledzy, którzy chcąc nie chcąc nie wyszli jeszcze poza obszar antropologii, a mimo to chcieliby wiedzieć: jak to właściwie jest z życiem seksualnym Pańskiego *Dasein*, Profesorze? Poddawszy to pytanie unieważnieniu poprzez udzielenie nań odpowiedzi w sposób globalny oraz przypomniawszy, że bycie-tu, którego nie należy mieszać z *anthropos*, jest aseksualne, Heidegger zamierza stawić czoło drugiemu pytaniu i zmierzyć się z innym zarzutem. I tu właśnie trudności ulegają spiętrzeniu.

Niezależnie od tego, czy chodzi o neutralność, czy o aseksualność (*Neutralität, Geschlechtslosigkeit*), słowa te mocno uwypuklają jakąś negatywność, która stoi w wyraźnej opozycji do tego, co Heidegger pragnie tu wyrazić. Nie idzie przy tym o lingwistyczne czy gramatyczne znaki na powierzchni sensu, który by ze swej strony pozostał nienaruszony, ale o to, że predykaty tak jawnie negatywne nie powinny stanąć na przeszkodzie odczytaniu tego, co Heidegger bez wahania nazwa „pozytywnością” (*Positivität*), bogactwem, a nawet – w kodzie, który tutaj podlega dużemu obciążeniu – „mocą” (*Mächtigkeit*). Uści-

ślenie to każe nam myśleć, że a-seksualna neutralność nie odseksualnia, wręcz przeciwnie – w stosunku do samej seksualności (którą by raczej wyzwalała) rozwija ona nie negatywność, ale oznaki różnicy, a mówiąc dokładniej, oznaki *seksualnej dwoistości*. *Geschlechtslosigkeit* istniałaby tylko w odniesieniu do „dwóch”, aseksualność zaś jako taka znajdowałaby swoje określenie o tyle, o ile z seksualnością kojarzono by natychmiast binarność lub podział płci. „Aseksualność ta nie jest jednak obojętnością pustej nijakości (*die Indifferenz des leeren Nichtigen*), bezsilną negatywnością obojętne niebytu. W swojej neutralności *Dasein* nie jest obojętnie kim, lecz źródłową pozytywnością (*ursprüngliche Positivität*) i mocą bycia (lub istoty, *Mächtigkeit des Wesens*)”.

Jeśli jako taki *Dasein* nie należy do żadnej z obojga płci, nie znaczy to, że bytowi, którym jest, odebrano płeć, przeciwnie, przychodzi tu na myśl jakaś seksualność, poprzedzająca rozróżnienie lub raczej podwójność, co nie równa się stwierdzeniu, że musi być ona jednolita, homogeniczna i niezróżnicowana, o czym będziemy mogli się przekonać w trakcie dalszej lektury. Wychodząc od tej seksualności, która jest bardziej źródłowa niż diada, można już spróbować pomyśleć u jej źródeł jakąś „pozytywność” i jakąś „moc”. Heidegger wystrzega się nazwać je „seksualnymi”, co zapewne wiąże się z obawą, żeby nie wprowadzić w to miejsce na powrót binarnej logiki, którą antropologia i metafizyka podporządkowują zawsze pojęciu seksualności. Chodziłoby tam jednak o pozytywne i pełne mocy źródło wszelkiej możliwej „seksualności”. *Geschlechtslosigkeit* nie byłaby więc bardziej negatywna niż *aletheia*. Przypomina to wypowiedź Heideggera na temat „*Würdigung*” des „*Positiven*” im „*privativen*” *Wesen der Aletheia* (*Platons Lehre von der Wahrheit, in fine*)¹³.

Od tego miejsca w przebiegu *Wykładu* zaznacza się szczególnie zwrot, a wyodrębnienie motywu różnicy płci nastrocza znaczne trudności. Skłonny jestem interpretować to w następujący sposób: za sprawą pewnego rodzaju przemieszczenia – dziwnego, ale i koniecznego – sam podział płci kieruje się w stronę negatywności, a neutralizacja jest *zarazem* efektem tej negatywności, jak i zatarciem, któremu myśl powinna ją poddać, aby pozwolić na ujawnienie się źródłowej pozytywności. Nie mając żadnego udziału w konstytuowaniu pozytywności, którą aseksualna neutralność *Dasein* miałaby potem uchylić, seksualna binarność sama byłaby odpowiedzialna za tę negatywność, a raczej

¹³ Por. M. Heidegger: *Platona nauka o prawdzie*, [w:] idem: *Znaki drogi*. Warszawa 1995, s. 128 [przyp. tłum.].

należałaby do określenia, które tę odpowiedzialność ponosi. Chcąc dokonać radykalizacji lub poddać pośpiesznej formalizacji sens tego zwrotu w przebiegu *Wykładu*, zanim ponownie go opiszemy, moglibyśmy zaproponować następujący schemat: to właśnie różnica płci *jako binarność*, czyli separujące przydzielenie do jednej lub do drugiej płci, przygotowuje lub determinuje negatywność (przygotowuje lub determinuje do niej), z której należy w takim razie zdać sprawę. Posuwając się tym tropem, można by nawet skojarzyć ze sobą tak zdeeterminowaną różnicę płci (jeden na dwa), negatywność oraz pewnego rodzaju „niemoc”. A wracając do źródłowości *Dasein*, tego *Dasein*, o którym mówi się, że jest seksualnie nijaki, „źródłowa pozytywność” oraz „moc” dają się ponownie uchwycić. Inaczej mówiąc: pomimo wszelkich pozorów aseksualność i neutralność, które w analityce *Dasein* należy przede wszystkim uchronić przed oznakowaniem seksualną binarnością, sytuują się zapewne z tej samej strony, tj. ze strony *tej właśnie* różnicy płci – różnicy binarnej – w stosunku do której, jak mogłoby się to wydawać, są one po prostu w opozycji. Czy byłaby to interpretacja zbyt naciągnięta?

Następne trzy podparagrafy czy podpunkty (3, 4 i 5) rozwijają motywy neutralności, pozytywności, źródłowej mocy oraz samej źródłowości, nie odwołując się już w sposób wyraźny do różnicy płci. „Moc” staje się mocą źródła (*Ursprung, Urquell*), choć należy tu dodać, że w sposób bezpośredni Heidegger nigdy nie połączy predykatu „seksualny” ze słowem „moc”, ponieważ predykat ten zbyt łatwo kojarzy się z całym systemem różnicy płci, o którym można powiedzieć bez żadnego ryzyka popełnienia pomyłki, że nie daje się on odseparować od wszelkiego typu antropologii oraz metafizyki. Co więcej, o ile mi wiadomo, Heidegger nigdy nie używa przymiotnika „seksualny” (*sexual, sexuell, geschlechtlich*), tylko nazw *Geschlecht* lub *Geschlechtlichkeit*, co nie jest bez znaczenia, gdy weźmie się pod uwagę, że nazwy te mogą o wiele łatwiej rozszerzyć swój zakres na inne obszary semantyczne. Nieco później wrócimy do tego momentu, aby wychodząc od niego, wkroczyć na inne tory myślenia.

Rozważane tu trzy podparagrafy, mimo że nie mówią o tym wprost, zapowiadają już powrót do problematyki *Geschlechtlichkeit*. Przede wszystkim zacierają one wszelkie przejawy negatywności związane ze słowem „neutralność”. Ta ostatnia wcale nie jest tożsama z pustką abstrakcji, kieruje się bowiem na powrót do „mocy źródła”, która zawiera w sobie wewnętrzną możliwość człowieczeństwa w jego konkretnej faktyczności. W swojej neutralności *Dasein* nie powinien być mylony z tym, co egzystuje. Z pewnością *Dasein* ist-

nieje tylko w faktualnym skrzepnięciu, sama jego egzystencja ma jednak swe pierwotne źródło (*Urquell*) oraz wewnętrzną możliwość w neutralnym charakterze *Dasein*. Analityka tego źródła nie zajmuje się tylko tym, co egzystuje. Nie można zatem pomylić jej z filozofią egzystencji, mądrością (która mogłaby znaleźć swoje miejsce tylko w „strukturze metafizyki”), trafnym przewidywaniem czy też przewidującym orzeczeniem, które wykląda taki lub inny „światopogląd”, i to właśnie dlatego, że taka analityka jest od nich wszystkich wcześniejsza. W żadnym wypadku nie mamy tu więc do czynienia z „filozofią życia”. Wystarczy powiedzieć, że dyskurs na temat seksualności, który sytuowałby się w tym porządku (mądrość, wiedza, metafizyka, filozofia życia lub egzystencji), nie mógłby spełnić żadnego z wymagań stawianych przez analitykę *Dasein*, ze względu na cechującą ją neutralność¹⁴. Czy zdarzyło się jednak, aby dyskurs na temat seksualności przybrał postać, która nie wchodziłaby w zakres któregoś z tych rejestrów?

Nie należy zapominać, że seksualność nie jest wymieniana z nazwy ani w tym ostatnim paragrafie, ani również w tym, gdzie będzie mowa o pewnego rodzaju „izolacji” *Dasein* (wrócimy do tego momentu później). O seksualności Heidegger mówi wprost w jednym z paragrafów *Vom Wesen des Grundes*¹⁵ (z tego samego 1928 r.), w którym rozwija on podobną argumentację. Słowo to ujęte jest w cudzysłów i umieszczone w zdaniu wtrąconym. Zastosowana tam logika *a fortiori* sprawia, że ton wypowiedzi staje się bardziej wyrazisty. Ostatecznie bowiem jeśli prawdą jest, że seksualność powinna ulec neutralizacji „tym bardziej” (*à plus forte raison*, jak mówi francuskie tłumaczenie Henry’ego Corbina), czyli *a fortiori, erst recht*, to po co jeszcze się nad tym rozwodzić? Skąd brałaby się groźba nieporozumienia? Chyba że sprawa nie jest wcale tak oczywista i niesie ze sobą ryzyko pomieszczenia zagadnienia różnicy płci z zagadnieniem bycia oraz różnicy ontologicznej? W tym kontekście rzecz idzie o to, aby określić *ipseitas Dasein*, jego *Selbstheit*, jego bycie-sobą. *Dasein* istnieje tylko, jeśli można się tak wyrazić, ze względu-na-siebie (*umwillen*

¹⁴ W oryginale: *Autant dire qu'un discours sur la sexualité qui serait de cet ordre [...] manquera à toutes les exigences d'une analytique du Dasein, dans sa neutralité même* (por. s. 158), przy tłumaczeniu tego zdania pozostałam wierna znaczeniu, jakie narzuca jego struktura gramatyczna, wydaje mi się jednak, że Derridzie chodziło tu o wymagania stawiane przez analitykę *Dasein*, rozważanego ze względu na jego neutralność [przyp. tłum.].

¹⁵ Por. M. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt am Main 1973, s. 38 [przyp. tłum.].

seiner)¹⁶, nie oznacza to jednak ani dla-siebie świadomości, ani egoizmu, ani solipsyzmu. To właśnie *Selbstheit* stanowi punkt wyjścia do tego, aby alternatywie między „egoizmem” a „altruizmem” dana była jakaś szansa na wyłonienie się i ukazanie siebie, a począwszy od tej chwili – różnica między „byciem-mną” a „byciem-tobą” (*Ichsein/Dusein*). Bezustannie zakładana *ipseitas* jest zatem także „neutralna” w odniesieniu do bycia-mną oraz bycia-tobą, „a tym bardziej w odniesieniu do «seksualności»” (*und erst recht etwa gegen die «Geschlechtlichkeit» neutral*)¹⁷. Pod względem logicznym mechanizm tego *a fortiori* działa bez zarzutu tylko pod jednym warunkiem: „seksualność” (w cudzysłowie), o której była mowa wyżej, powinna pełnić funkcję predykatu gwarantowanego przez to wszystko, co stało się możliwe za sprawą *ipseitas* lub począwszy od niej (w tym przypadku byłyby to struktury „ja” i „ty”), ale „seksualność” ta jako taka powinna też nie należeć do struktury *ipseitas* – *ipseitas*, która nie byłaby jeszcze zdeterminowana jako bycie-ludzkie, ja lub ty, podmiot świadomy lub nieświadomy, mężczyzna lub kobieta. Jeśli jednak Heidegger obstaje przy konieczności neutralizacji seksualności i podkreśla ją („tym bardziej”), to znaczy, że budzi się w nim jakieś podejrzenie: a gdyby „seksualność” naznaczała już najbardziej źródłową *Selbstheit*? Gdyby stanowiła ontologiczną strukturę *ipseitas*? Gdyby *Da* w określeniu *Dasein* było już „seksualne”? Gdyby różnica płci zaznaczała się już w momencie otwarcia na zagadnienie sensu bycia oraz różnicę ontologiczną? I wreszcie, gdyby neutralizacja – wcale nie tak oczywista – była jakimś aktem przemocy? Owo „tym bardziej” może być wszak zasłoną dla „tym mniej”. W każdym razie użycie cudzysłowu sygnalizuje zawsze jakiś rodzaj cytatu. Obiegowy sens słowa „seksualność” jest tu raczej „wymieniany” niż „użyty”, jak powiedziałoby się w języku *speech act theory*; jest on zacytowany po to, aby się stawił jako podejrzan, jeśli w ogóle nie jako oskarżony. W pierwszej kolejności należy strzec analitykę *Dasein* przed niebezpieczeństwami, jakie niosą ze sobą antropologia, psychoanaliza, a nawet biologia. Być może jednak pozostaje jakieś otwarte przejście dla innych słów lub innego użycia słowa *Geschlecht* (jeśli nie słowa „seksualność”) oraz innego sposobu jego odczytania. Możliwe, że pojawi się jakaś inna płeć lub raczej inny *Geschlecht*, żeby wpisać się w *ipseitas* albo zaburzyć porządek wszelkich de-rywacji, na przykład odłączenia i nadania innego kierunku bardziej źródłowej

¹⁶ Ibidem [przyp. tłum.].

¹⁷ Ibidem [przyp. tłum.].

Selbstheit, umożliwiając tym samym wyłonienie się *ego* oraz „ty”. Pozostawmy tę kwestię w zawieszeniu.

Jeśli neutralizacja ta jest uwikłana we wszystkie analizy ontologiczne *Dasein*, nie znaczy to, że „*Dasein* w człowieku” – to częste wyrażenie Heideggera – jest „egoistycznym” bytem jednostkowym czy też „ontycznie osamotnionym indywiduum”. Punkt wyjścia obrany w neutralności nie prowadzi w rezultacie do izolacji lub osamotnienia (*Isolierung*) człowieka, do jego faktycznej i egzystencjalnej samotności. Kiedy jednak neutralność staje się już takim punktem wyjścia, oznacza to (co Heidegger w sposób wyraźny podkreśla) pewnego rodzaju pierwotną izolację człowieka: oczywiście sens tego określenia nie odsyła do faktycznej egzystencji „jak gdyby filozofujący byt stanowił centrum świata”, lecz oznacza „metafizyczną izolację człowieka”. To właśnie analiza tej izolacji sprawia, że temat różnicy płci oraz dwoistego podziału wewnątrz *Geschlechtlichkeit* nagle znów się pojawia. W samym środku tej nowej analizy subtelne rozróżnienie odcieni znaczeniowych w obszarze pewnego słownictwa zapowiada, że przy tłumaczeniu na język obcy nie unikniemy problemów. Będą one narastały i nie będziemy mogli poprzestać na uznaniu ich za przypadkowe lub drugorzędne. W pewnym momencie będziemy mogli nawet zauważyć, że refleksja na temat *Geschlecht* oraz refleksja na temat przekładu są w istocie rzeczy tym samym. Jeśli chodzi o przekład, to wiązka leksykalna spaja (lub rozprasza) następującą serię: „dysocjacja” (*dissociation*), „dystrakcja” [odseparowanie] (*distraction*), „rozszanie” (*dissémination*), „rozłam” (*division*), „rozproszenie” (*dispersion*). W tym wypadku należałoby założyć, że *dis-* przekłada się (a nie robi tego bez transferu i przesunięcia) na *zer-*, występujące w *Zerstreuung*, *Zerstreuthheit*, *Zerstörung*, *Zersplitterung*, *Zerspaltung*. Słownictwo to jednak dzieli jeszcze dodatkowo i od wewnątrz pewna linia graniczna: *dis-* oraz *zer-* mają czasami znaczenie negatywne, ale czasami znaczenie neutralne lub też takie, które nie jest nacechowane negatywnie (choć miałbym wątpliwości co do tego, czy można tu mówić o znaczeniu pozytywnym lub afirmatywnym).

Spróbujmy dokonać więc odczytania, przekładu oraz interpretacji, które byłyby możliwie najbliższe literze tekstu. Ogólnie rzecz biorąc, *Dasein* kryje w sobie wewnętrzną możliwość rozproszenia lub faktycznego rozszania (*faktische Zerstreuung*), dla której robi miejsce we własnej cielesności (*Leiblichkeit*), a „skutkiem tego w seksualności” (*und damit in die Geschlechtlichkeit*). Każda cielesność jest obdarzona płcią i nie ma takiego *Dasein*, które nie byłoby cielesne. Rozmowienie zaproponowane przez Heideggera wydaje się jednak prze-

konujące: rozpraszająca mnogość nie zależy w pierwszej kolejności od seksualności związanej z cielesnością – to sama cielesność, ciało, *Leiblichkeit* wprowadza źródłowo *Dasein* w rozproszenie i skutkiem tego w różnicę płci. Oddziaływanie owego „skutkiem tego” (*damit*) daje o sobie znać kilka liniiek niżej, jak gdyby *Dasein* powinno *a priori* mieć ciało lub być (jako swoja „wewnętrzna możliwość”) ciałem, które *odkrywa*, że przypadkowym zbiegiem okoliczności jest obdarzone płcią i dotknięte seksualnym podziałem.

W tym miejscu Heidegger również z naciskiem przypomina, że (jak wszystkie znaczenia przywoływane przez *dis-* lub przez *zer-*) rozproszenie, nie bardziej niż neutralność, nie powinno być rozumiane w sposób negatywny. „Metafizyczna” neutralność człowieka wyizolowanego jako *Dasein* nie jest pustą abstrakcją dokonywaną *począwszy od* czy też *w sensie* tego, co ontyczne. Nie jest to jakieś „ani..., ani...”, lecz coś, co jest jak najbardziej konkretne w źródle, co stanowi „jeszcze nie” faktycznego rozsiewania się, rozdzielania, bycia-rozdzielonym lub faktycznej rozpraszalności: mowa tu wszak o *faktische Zerstretheit*, a nie o *Zerstreuung*. Owo bycie rozdzielonym, roz-wiązaniem czy też oderwanym od społeczności (ponieważ towarzyszy ono „izolacji” człowieka jako *Dasein*) nie jest wypadkiem ani upadkiem, ani jakąś zaskakującą utratą. Jest to źródłowa struktura *Dasein*, która dotyka go, obdarza ciałem, a więc również zróżnicowaniem płci, mnogością i rozłączeniem, przy czym podczas analizy rozsiewania się (*Zerstretheit* lub *Zerstreuung*) te dwa znaczenia – choć ze sobą złączone – powinny dać się rozróżnić. Przypisany ciału *Dasein* jest w swojej faktyczności oddzielony, skazany na rozproszenie i rozdrobnienie (*zersplittert*), a skutkiem tego (*ineins damit*) zawsze poróżniony, rozstrojony, rozłupany, podzielony (*zwiespältig*) przez seksualność na określoną płć (*in eine bestimmte Geschlechtlichkeit*). Zapewne słowa te wywołują przede wszystkim oddźwięk negatywny: rozproszenie, rozdrobnienie, podzielenie, rozszczepienie, *Zersplitterung*, *Zerspaltung* – tak jak *Zerstörung* (zburzenie, destrukcja) zgodnie z uściśleniem Heideggera; oddźwięk ten wiąże się zatem z pojęciami negatywnymi z ontycznego punktu widzenia. Pociąga to za sobą natychmiast znaczenie dewaloryzujące. „Chodzi tu jednak o coś zupełnie innego”. O co? O to, co wskazuje na sfałdowanie „rozmnożenia”. Znak rozpoznawczy (*Kennzeichnung*) takiego rozmnożenia daje się uchwycić w izolacji i faktycznej jednostkowości *Dasein*. Heidegger odróżnia to rozmnożenie (*Man-nigfaltigung*) od zwykłej mnogości (*Mannigfaltigkeit*) lub rozmaitości. Z drugiej strony nie należy tu zdawać się na przedstawienie jakiegoś potężnego bytu

źródłowego, którego jedność zostałaby nagle rozproszona (*zerspaltet*) w wielość bytów jednostkowych. Chodzi tu raczej o wyjaśnienie wewnętrznej możliwości takiego rozmnożenia, dla którego cielesność *Dasein* stanowi „czynnik organizujący”. W takim przypadku mnogość nie jest zwykłą wielością formalną określić czy też określoności (*Bestimmtheiten*), lecz tym, co należy do samego bytu. „Źródłowe rozsianie” (*ursprüngliche Streuung*) należy już w sposób ogólny do bytu *Dasein* „zgodnie z jego metafizycznie neutralnym pojęciem”. Ze ściśle określonego punktu widzenia owo źródłowe rozsianie (*Streuung*) staje się *rozproszaniem* (*Zerstreuung*): w tym miejscu przekład znów sprawia mi trudność, która zmusza mnie do nieco arbitralnego rozróżnienia między rozsianiem a rozproszaniem [*dissémination et dispersion*], aby można było wyznaczyć w jakiś zwyczajowo akceptowalny sposób subtelny rys, odróżniający *Streuung* od *Zerstreuung*. Ta ostatnia stanowi bowiem wzmocnione określenie tej pierwszej. Określa ona strukturę źródłowej możliwości, tj. rozsianie (*Streuung*) podług wszystkich znaczeń *Zerstreuung* (rozsianie, rozproszenie, rozrzucenie, dyfuzja, roztrwonienie, odseparowanie). Jak się wydaje, słowo „*Streuung*” zostało w tym tekście użyte tylko jeden raz na określenie źródłowej możliwości lub – jeśli można się tak wyrazić – rozsiewalności. W następnych partiach tekstu mamy do czynienia już tylko z *Zerstreuung*, która mogłaby nosić dodatkowo (choć sprawa nie jest tak prosta) oznakę określoności i zaprzeczenia, gdyby już nieco wcześniej Heidegger nie wzbudził w nas nieufności w stosunku do owego waloru negatywności. Gdyby nawet nie było to w pełni prawomocne, nie da się tu jednak całkowicie uniknąć zanieczyszczającej domieszki negatywności, a nawet etyczno-religijnych asocjacji, wiążących to rozproszenie ze spadkiem lub rozkładem czystej źródłowej możliwości (*Streuung*), która ten sposób przystępuje, jak się wydaje, do wykonania dodatkowego obrotu. Trzeba będzie również wyjaśnić możliwość czy też nieuchronność takiego rozkładu. Do tego momentu nawiązemy jeszcze później.

A oto kilka przejawów takiego rozproszania (*Zerstreuung*). Przede wszystkim *Dasein* nigdy nie pozostaje w związku z *jednym jedynym* przedmiotem. A jeśli już to czyni, to jego związek z innymi bytami – takimi, które zawsze pojawiają się w tym samym czasie, co ono – przyjmuje postać abstrakcji lub powstrzymywania się. Rozmnożenie, towarzyszące temu współwystępowaniu, nie jest spowodowane faktem istnienia wielu przedmiotów, gdyż w rzeczywistości zachodzi tu coś zupełnie przeciwnego. To właśnie źródłowa rozsiewalność struktury – rozproszenie *Dasein* – sprawia, że owa mnogość ma miejsce.

Tak samo sprawa przedstawia się, gdy chodzi o stosunek *Dasein* do samego siebie: jest ono rozproszone, co odpowiada „strukturze historyczności w najbardziej szerokim sensie”, o ile wydarzanie się *Dasein* przybiera postać *Erstreckung* – i znów słowo, którego przekład niesie w sobie ryzyko. Słowo „rozciąłość” zbyt łatwo kojarzyłoby się z „*extensio*”, czyli tym, co *Bycie i czas* interpretuje jako „podstawowe ontologiczne określenie świata” obecne w myśli Kartezjusza ((18)¹⁸). Tymczasem chodzi tu o coś zupełnie innego. *Erstreckung* jest nazwą uprzestrzennienia, które już „przed” [„*avant*”] określeniem przestrzeni jako *extensio* napina lub rozciąga bycie-tu – począwszy od *tu* bycia – *pomiędzy* narodzinami a śmiercią. Jako główny wymiar *Dasein* *Erstreckung* otwiera *pomiędzy*, za sprawą którego *Dasein* znajduje się w relacji zarazem do własnych narodzin, jak i śmierci. Mamy tu do czynienia z zawieszającym drgnieniem, poprzez które *Dasein* jako takie *wyciąga się* i rozpościera *pomiędzy* narodzinami i śmiercią tak, że te ostatnie nabierają sensu jedynie począwszy od owego rozsuwająco-łączącego je drgnienia. *Dasein* interioryzuje to drgnienie, przejmuje je, a to przejście-w-siebie należy do ontologicznej struktury jego historyczności: „*Die spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens nennen wir das Geschehen des Daseins*” ((72)¹⁹). Piąty rozdział *Bycia i czasu* (a w szczególności (75, s. 390²⁰) doprowadza właśnie do uzgodnienia tego pomieszczonego *pomiędzy* napięcia z rozproszeniem (*Zerstreuung*). *pomiędzy* narodzinami a śmiercią uprzestrzennienie tego *pomiędzy* wyznacza zarazem odstęp i stosunek. Stosunek ten jest jednak określany podług pewnego rodzaju rozpostarcia. Owo „między-jednym-a-drugim” jako *stosunek* (*Bezug*), pozostający w związku [*ayant trait*] z narodzinami i śmiercią, należy do samego bycia *Dasein* i sytuuje się „przed” [„*avant*”] wszelką determinacją, np. biologiczną („*Im Sein des Daseins liegt schon das «Zwischen» mit Bezug auf Geburt und Tod*”, s. 374²¹). W ten sposób współ-między-trzymamy, współ-roz-ciągnięty-w, ponad dys-tansem między życiem a śmiercią – lub na wskroś niego – stosunek ten współ-między-trzyma się z rozproszeniem, rozszczepieniem, rozwiązaniem

¹⁸ Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*, op.cit., s. 126–144, w tłumaczeniu B. Barana *extensio* uznana zostaje „za podstawowy określnik «świata>”, ibidem, s. 144 [przyp. tłum.].

¹⁹ Ibidem, s. 526; B. Baran tłumaczy: „Specyficzną ruchliwość *rozpostartego rozpościerania się* nazywamy *dzianiem się* jestestwa” [przyp. tłum.].

²⁰ Por. ibidem, s. 542–547, a zwłaszcza s. 545–546 [przyp. tłum.].

²¹ Ibidem, s. 525; B. Baran tłumaczy: „«*Pomędzy*» odniesione do narodzin i śmierci tkwi już w *byciu* jestestwa” [przyp. tłum.].

(*Zerstreuung, Unzusammenhang...*, cf. przykładowo s. 390²²). Bez nich ów stosunek i owo pomiędzy *nie miałyby miejsca*. Gdybyśmy jednak utożsamili je z siłami negatywnymi, oznaczałoby to zbyt pośpieszne nagięcie interpretacji, choćby do dialektyki.

Erstreckung jest więc jedną z określonych możliwości podstawowego rozproszenia (*Zerstreuung*). Owo „pomiędzy” nie byłoby możliwe bez rozproszenia, ale tworzy tylko jedno z jego strukturalnych uzależnień, to znaczy czasowość i historyczność. Inne uzależnienie, inna możliwość źródłowego rozproszenia – bliska tamtym i podstawowa – to pierwotna przestrzenność *Dasein*, jego *Räumlichkeit*. Przestrzenne lub uprzestrzeniające rozproszenie wychodzi na jaw między innymi w języku. Każdy język jest w pierwszej kolejności określony przez znaczenia przestrzenne (*Raumbedeutungen*)²³. Fenomen tych metafor, które odsyłają do przestrzeni, nie jest w żaden sposób akcydentalny ani też nie znajduje się w zasięgu retorycznego pojęcia „metafory”. Rządząca nim konieczność nie pochodzi z zewnątrz. Jej podstawowej nieredukowalności nie można wyjaśnić bez uwzględnienia egzystencjalnej analityki *Dasein*, jego rozproszenia, historyczności oraz przestrzenności. Trzeba więc wyciągnąć z tego wnioski, zwłaszcza gdy chodzi o język, którym posługuje się egzystencjalna analityka: wszystkie słowa, jakich używa Heidegger, odsyłają w sposób równie konieczny do wspomnianych *Raumbedeutungen*, i to poczynając od *Zerstreuung* (rozsianie, rozproszenie, odseparowanie), nadającego jednak nazwę źródłu uprzestrzennienia, podczas gdy – jako element mowy – podporządkowuje się ona prawu, które sama ustanawia.

„Transcendentalne rozproszenie” – Heidegger używa również takiego określenia – należy więc do neutralnej istoty *Dasein*. „Metafizyczna” istota znajduje swoje ścisłe określenie w *Wykładzie*, który w tym czasie występuje przede wszystkim w roli metafizycznej ontologii *Dasein*. Analityka *Dasein* stanowiłaby tylko fragment takiej ontologii – zapewne początkowy. Powinniśmy to wziąć pod uwagę, chcąc usytuować to, co się tutaj mówi, zwłaszcza na temat różnicy płci. Transcendentalne rozproszenie ustanawia możliwość wszelkiego rozszczepienia oraz rozdrobnienia (*Zersplitterung, Zerspaltung*) w nieautentycznej egzystencji. Ona sama znajduje swoją podstawę (jest „ufundowana”) w owej źródłowej właściwości *Dasein*, której Heidegger nadaje miano

²² Por. ibidem, s. 545, gdzie mowa o tym, że *Dasein* „musi najpierw zebrać się w całość spośród rozproszonych i pozbawionych związku «wydarzeń» [...]” [przyp. tłum.].

²³ Odnośnie do tego por. także *Sein und Zeit*, op.cit., s. 166 [przyp. tłum.].

Geworfenheit. Należałoby się głębiej zastanowić nad tym słowem, odsunąć od niego rozpowszechniony już uzus językowy i tak liczne już interpretacje lub potoczne przekłady (jak na przykład: uczucie porzucenia, bycie-rzuconym). Powinniśmy to uczynić, domyślając się, iż interpretacja różnicy płci, na którą natrafimy poniżej, zatrzymuje w sobie coś z owej *Geworfenheit* oraz „ufundowanego” w niej transcendentalnego rozproszenia. Nie ma takiego rozsiania, które by nie zakładało tego „(w)rzucenia” [*la jetée*], tego *Da* z *Dasein* jako (w)rzucenia. Jest to (w)rzucenie, mające miejsce „przed” [„*avant*”] wszelkimi *modi* (w)rzucenia, które go określają: rzutowaniem [*projet*], podmiotem [*sujet*], przedmiotem [*objet*], byciem porzuconym lub zrzuconym [*abject*], odrzuceniem [*rejet*], przerzuceniem [*trajet*], wyrzuceniem [*déjection*]. Jest to takie (w)rzucenie, którego *Dasein* nie mógłby uczynić swoim w projekcie – w takim sensie mianowicie, w jakim (w)rzuciłby się sam jako podmiot, mający władzę nad rzutem. *Dasein* jest *geworfen*: znaczy to, że jest (w)rzucony „przed” [„*avant*”] jakimkolwiek wychodzącym od niego projektem, a jednak owo bycie (w)rzuconym nie *podpada* jeszcze pod alternatywę aktywności i pasywności, która pozostaje ciągle zbyt mocno związana z parą podmiot–przedmiot, a zatem z ich opozycją, którą można by też określić jako obiekcję. Zinterpretowanie bycia-(w)rzuconym jako pasywności prowadziłoby jednak do wpisania go w problematykę, która zostanie wyartykułowana dopiero później, a mianowicie tam, gdzie do głosu dojdzie kwestia subiektywności (aktywnej bądź pasywnej). Co oznacza to „(w)rzucić”, poprzedzające wszelkie tego typu syntaksy? A co oznacza bycie-(w)rzuconym, poprzedzające nawet symbol upadku i to niezależnie od tego, czy chodzi tu o upadek w sensie platońskim, czy chrześcijańskim? Bycie-(w)rzuconym *Dasein* ma miejsce nawet „zanim” [„*avant*”] *pojawi się* – inaczej mówiąc, zanim nasunie mu się tu jakaś myśl o rzucaniu, sprowadzającym się do działania, aktywności, inicjatywy. A owo bycie-(w)rzuconym *Dasein* nie jest rzuceniem w przestrzeń, w „już tutaj” jakiegoś przestrzennego elementu. Źródłowa przestrzenność *Dasein* zależy od (w)rzucenia.

Właśnie w tym miejscu temat różnicy płci może się pojawić ponownie. Rozsiewne (w)rzucenie bycia-tu (ujmowane ciągle jako neutralne) objawia się przede wszystkim w tym, że „*Dasein* jest *Mitsein* z *Dasein*”. Jak zawsze w tym kontekście pierwszy gest Heideggera polega na przypomnieniu, że obowiązuje tu porządek implikacyjny: wyjaśnienia różnicy płci lub rodzajowości powinniśmy szukać w byciu-z lub, inaczej mówiąc, w rozsiewnym (w)rzuceniu, a nie

odwrotnie. Bycie-z nie wyłania się z nieautentycznego połączenia, „aby go wyjaśnić, nie powinno wychodzić się od rzekomo źródłowego bytu rodzajowego”, obejmującego sobą byt, którego cielesność byłaby podzielona zgodnie ze zróżnicowaniem płci (*geschlechtlich gespaltenen leiblichen Wesen*). Rzecz ma się wręcz przeciwnie – pewnego rodzaju popęd do rodzajowego połączenia (*dieses gattungshafte Zusammenstreben*), zespolenia rodzajów (ich unifikacja, przybliżenie, *Einigung*) przyjmują jako „metafizyczne założenie” rozsianie *Dasein* jako takiego, a przez to również *Mitsein*.

Owo „mit” z *Mitsein* jest egzystencją, a nie kategorią²⁴, co stosuje się także do przysłówków miejsca (cf. *Sein und Zeit*, (26²⁵). A to, co Heidegger nazywa tutaj podstawową właściwością metafizyczną *Dasein*, nie daje się wyprowadzić z rodzajowego skupienia ani ze wspólnoty bytów ożywionych jako takich.

Jakie znaczenie ma to zagadnienie *porządku* dla „sytuacji” zróżnicowania płci? Dzięki ostrożnej derywacji (odłączającego skierowania w bok, które z kolei staje się problemem dla nas) Heidegger może już wpisać – ponownie i to w sposób odpowiadający ścisłości wywodu – motyw seksualności w problematykę ontologiczną oraz analitykę egzystencjalną.

Kiedy okazuje się, że nie można już polegać na ogólnej *doxa* ani na takiej lub innej nauce bio-antropologicznej – jako że jedna i druga opierają się na wstępnej interpretacji metafizycznej – pozostaje nam zastanowić się nad różnicą płci. Jaka cenę przyjdzie nam jednak zapłacić za tę przezorność? Czyż nie oznacza to odsunięcia seksualności od wszystkich źródłowych struktur? Wydedukowania jej? Lub co najmniej skierowania na boczne tory, potwierdzając w ten sposób najbardziej tradycyjnie tropy filozoficzne, które przez powtórzenie nabiorą mocy nowej naukowości? A czyż owo skierowanie na bok nie rozpoczęło się od neutralizacji, której tak pieczołowicie odmawiano negatywnego charakteru? A gdy ta została już dokonana, czyż nie wstąpiliśmy wtedy w ontologiczne lub „transcendentalne” rozproszenie, w ową *Zerstreuung*, której również nie było tak łatwo pozbawić waloru negatywnego?

W tej postaci pytania te pozostają zapewne ogólnikowe. Nie mogą one jednak ulec pogłębieniu dopóty, dopóki pod uwagę bierze się tylko ten fragment

²⁴ W oryginale mowa o *Existenzialien* i *Kategorien* (*Sein und Zeit*, op.cit., s. 44–45), co B. Baran tłumaczy jako *egzystencjały* i *kategorie*, *Bycie i czas*, op.cit., s. 62 [przyp. tłum.].

²⁵ M. Heidegger: *Bycie i czas*, op.cit., s. 169, gdzie czytamy: „«Współ» i «także» należy rozumieć *egzystencjalnie*, a nie *kategorialnie*” [przyp. tłum.].

marburskiego *Wykładu*, który nawiązuje wprost do seksualności. Jeśli bowiem chcemy pozostać wierni rozwojowi myśli Heideggera, to niezależnie od tego, czy chodzi o neutralizację, negatywność, rozproszenie czy odseparowanie (*Zerstreuung*) – motywy nieodłącznie związane z zagadnieniem seksualności – ostatecznie musimy powrócić do *Bycia i czasu*. I choć sama nazwa seksualności nie pojawia się na stronach tego dzieła, motywy, o których była mowa wyżej, są tam potraktowane w sposób bardziej złożony, bardziej zróżnicowany, co wcale nie oznacza – łatwiejszy.

Musimy tutaj zadowolić się kilkoma wstępnymi oznakami problemu. Neutralizacja, która w *Wykładzie* przypomina metodyczną procedurę, nie pozostaje bez związku z tym, co w *Byciu i czasie* powiedziane jest na temat „interpretacji prywatywnej” ((11))²⁶. A ponieważ Heidegger odwołuje się do ontologii, która dokonuje się poprzez „drogę” lub na „drodze” interpretacji prywatywnej²⁷, całkiem zasadne wydaje się tu użycie określenia „metoda”. I jak czytamy w przypisie na tej samej stronie, na której Heidegger uznaje, że spostrzeżenie to zawdzięczamy Husserlowi²⁸, droga ta pozwala uwydatnić twierdzenia aprioryczne, a jak wiadomo, „aprioryzm jest metodą wszelkiej samoświadomej filozofii naukowej”²⁹. Dokładnie rzecz biorąc, w kontekście tym chodzi o psychologię oraz biologię, które będąc naukami, zakładają już jakąś ontologię bycia-tu. Ten sposób bycia, jakim jest życie, w zasadzie dostępny jest tylko poprzez bycie-tu. A skoro życie nie jest ani czystym „*Vorhandensein*”, ani „*Dasein*” i można weń wejść tylko przez działanie negatywne – przez odjęcie czegoś – to jego ontologia domaga się właśnie „interpretacji prywatywnej” (dla Heideggera jest to sprawa zupełnie oczywista i dlatego nie bierze on pod uwagę, że wymagałaby ona więcej niż tylko jednego zapewnienia). Powstaje wtedy pytanie, czym jest bycie życia, które jest *tylko* życiem, a nie tym czy owym: ani *Vorhandensein*, ani *Dasein*. Heidegger nigdy nie opracował takiej ontologii życia, można jednak wyobrazić sobie trudności, jakich nastęrczałaby ona od chwili,

²⁶ Ibidem, s. 71–73; w rozdz. tym jednak nie znajdujemy wyrażenia «interpretacja prywatywna», które jest prawdopodobnie określnikiem utworzonym przez samego Derridę na podstawie wyrażenia «*prohibitive Charakteristik*», por. *Sein und Zeit*, op.cit., s. 45, a więc w § 10 [przyp. tłum.].

²⁷ Chodzi tu prawdopodobnie o wyrażenie «auf dem Wege einer Abgrenzung», *Sein und Zeit*, op.cit., s. 47, w wersji polskiej «na drodze odgraniczenia», *Bycie i czas*, op.cit., s. 66 [przyp. tłum.].

²⁸ M. Heidegger: *Bycie i czas*, op.cit., s. 70–71 [przyp. tłum.].

²⁹ Ibidem, s. 71 [przyp. tłum.].

gdy uświadomimy sobie, że warunkujące ją „ani..., ani...” wyklucza lub przekracza pojęcia (kategoryczne lub egzystencjalne), które biorą najbardziej czynny udział w tworzeniu struktur wszelkiej analizy egzystencjalnej. Wchodzi tu w grę cały problematyczny system organizacyjny, który podporządkowuje wiedzę pozytywną ontologiom regionalnym, a te z kolei ontologii pierwszej, sytuującej się wówczas (tzn. w czasie, gdy Heidegger pisał swój tekst) w perspektywach zakreślanych przez analitykę egzystencjalną *Dasein*. Nie jest więc kwestią przypadku (co raz jeszcze daje się stwierdzić i dowieść), że sposób bycia *istoty żywej*, bytu ożywionego (a więc także wyposażonego w psychikę), podejmuje i sytuuje ten ogromnie ważny problem, a w każdym razie nadaje mu taką nazwę, pod którą najłatwiej będzie go rozpoznać. Nie możemy tu wgłębić się w tę kwestię, ale uwypuklając potrzebę jej podjęcia – potrzebę jakże często umykającą uwadze – powinniśmy przynajmniej przypomnieć, że problemu różnicy płci nie da się rozważać tak, jakby był od niej niezależny.

Pozostańmy jeszcze na moment przy tej „drodze oderwania” – do wyrażenia tego Heidegger powraca w (12³⁰ – aby tym razem wskazać jeszcze raz na aprioryczny charakter dostępu do struktury ontologicznej istoty żywej. Dokonawszy rozwinięcia tego przypomnienia, Heidegger przystępuje do rozszerzenia zagadnienia wyrażen negatywnych. Dlaczego w obrębie owej ontologicznej charakterystyki negatywne określenia narzucają się tak często? Żadną miarą nie jest to „przypadek”. A to dlatego, że należy ustrzec źródłowość zjawisk od tego, co je uczyniło niepodobnymi do nich samych, zniekształciło, przeniósło na inne miejsce lub zamaskowało, tzn. od *Verstellungen* oraz *Verdeckungen*, od wszystkich tych wstępnych interpretacji, których negatywne rezultaty powinny być z kolei unieważniane przez wypowiedzi negatywne, mające „sens”, prawdę mówiąc, „pozytywny”. Nietrudno rozpoznać tu schemat, o którym była mowa wcześniej. Negatywność „charakterystyki” nie jest zatem bardziej przypadkowa niż konieczność przemian czy też dysymulacji, które będzie ona korygowała poniekąd *metodycznie*. *Verstellungen* i *Verdeckungen* są koniecznymi przesunięciami w samej historii bycia oraz jej interpretacji. Nie można już ich pomijać niczym przypadkowych błędów, tak jak i nie można zredukować nieautentycz-

³⁰ Tekst oryginalny *Sein und Zeit* mówi: „den Weg der Abhebung”, tymczasem w polskiej wersji językowej czytamy: „wybierzmy ponownie drogę odróżnienia”, *Bycie i czas*, op.cit., s. 77; w przekładzie tym jednak ulega zatarciu ważny element znaczeniowy, który wyznacza oś interpretacji Derridy [przyp. tłum.].

ności (*Uneigentlichkeit*) do błędu lub przewinienia, których nie należałoby popełnić.

A jednak. Jeśli nawet Heideggerowi z łatwością przychodzi posługiwać się słowem „*negativ*”, gdy w grę wchodzi zakwalifikowanie jakichś wypowiedzi lub dokonanie jakiejś charakterystyki, to nie robi tego nigdy – tak mi się przynajmniej wydaje (chcąc być jednak bardziej ostrożnym, powiedziałbym, że robi to rzadziej i przychodzi mu to o wiele trudniej) – aby zakwalifikować to właśnie, co we wstępnych interpretacjach bycia sprawia, że owe metodyczne korekty, mające formę negatywną lub neutralizującą, stają się konieczne. *Uneigentlichkeit*, *Verstellungen* oraz *Verdeckungen* nie należą do porządku negatywności (błędu lub zła, pomyłki lub przewiny). Łatwo więc zrozumieć, dlaczego w tych przypadkach Heidegger tak usilnie wystrzega się mówienia o negatywności. W ten sposób omija bowiem schematy religijne, etyczne, a nawet dialektyczne, utrzymując, że sięga „wyżej”, niż są one ulokowane.

Należałoby więc powiedzieć, że żadne znaczenie negatywne nie jest ontologicznie związane z „neutralnością” w ogóle, a tym bardziej z owym transcendentalnym rozproszeniem (*Zerstreuung*) *Dasein*. Otóż, nie mogąc mówić o wartości negatywnej ani o wartości w ogóle (znana jest podejrzliwość Heideggera co do wartości wartości), powinniśmy jednak wziąć pod uwagę dyferencjalne i hierarchizujące rozłożenie akcentów, które – w *Byciu i czasie* – pojawia się regularnie, aby uwydatnić neutralność i rozproszenie. W pewnych kontekstach najbardziej ogólna struktura *Dasein* nosi również piętno tego rozproszenia. Dało się to zauważyć nie tylko w *Wykładzie*, ale także w *Byciu i czasie*, gdzie na przykład w § 12, s. 56, czytamy: „*In-der-Welt-Sein Dasein* zostało mocą jego faktyczności rozproszone (*zerstreut*), a nawet rozdrobnione (*zersplittert*) na określone odmiany *In-Sein*”³¹. W tym miejscu Heidegger podaje listę *modi* oraz ich nieredukowalnej mnogości. W innych miejscach jednak rozproszenie i odseparowanie (w obu znaczeniach *Zerstreuung*) charakteryzują nieautentyczną *ipseitas Dasein*, *ipseitas Man-selbst* oraz tego *Się*, które zostało „odróżnione” od *ipseitas (Selbst)* autentycznej i właściwej (*eigentlich*). Jako *Się Dasein* jest rozproszony lub rozsypany (*zerstreut*). Znana jest nam całość tej analizy, ale

³¹ M. Heidegger: *Bycie i czas*, op.cit., s. 79; w wersji B. Barana zdanie to brzmi: „Bycie-w-świecie jestestwa zostało mocą jego faktyczności rozproszone, a nawet rozbite na określone odmiany bycia-w”; pozostajemy przy literalnym tłumaczeniu Derridy, aby zachować ciągłość jego dyskursywnych rozważań [przyp. tłum.].

skoncentrujemy się tylko na tym, co dotyczy pojęcia rozproszenia (cf. (27)³²), które odnajdujemy także w samym centrum analizy, dotyczącej ciekawości (*Neugier*, (36)³³). Przypomnijmy także, że ta ostatnia jest jednym z trzech *modi* upadania (*Verfallen*) *Dasein* w jego życiu-powszednim. Nieco później będziemy musieli rozważyć jeszcze raz środki ostrożności przedsiębrane przez Heideggera: upadanie, wyobcowanie (*Entfremdung*), a nawet upadek (*Absturz*) nie stanowiłyby tutaj przedmiotu „krytyki moralizatorskiej” ani „filozofii kultury”, ani religijnej dogmatyki upadku (*Fall*) ze „stanu pierwotnego” (stanu, co do którego nie dysponujemy żadnym doświadczeniem ontycznym ani żadną ontologiczną interpretacją), ani wreszcie „zepsucia natury ludzkiej”. A jeszcze później będziemy musieli przypomnieć sobie te środki ostrożności w „sytuacji” Trakla, kiedy Heidegger będzie interpretował rozpad oraz odistoczenie (*Verwesung*) – to znaczy także pewnego rodzaju zepsucie – sposobu, w jaki przedstawia się człowiek [*une certaine corruption de la figure de l'homme*]. Znów dojdzie do głosu – i to w sposób bardziej wyraźny – pytanie o to, jak powinno się myśleć „*Geschlecht*” lub *Geschlecht*. Opatruję to słowo cudzysłowem, ponieważ chodzi tu tyleż o nazwę, co i o to, do czego się ona odnosi. W takim razie odseparowanie słowa i rzeczy niesie w sobie niebezpieczeństwo równe temu, które rodzi przekład. Sprawdzimy to jeszcze, bo rzecz idzie o inskrypcję *Geschlecht* oraz o *Geschlecht* jako inskrypcję, odcisk i piętno.

Rozproszenie jest zatem przywoływane *dwa razy*: raz jako ogólna struktura *Dasein*, a raz jako *modus* nieautentyczności. To samo można by powiedzieć o neutralności: w *Wykładzie* neutralność *Dasein* nie nosi żadnego negatywnego ani pejoratywnego znamienia, gdy tymczasem w *Byciu i czasie* określenie „neutralny” można już odnieść do „*Się*”, to znaczy do tego, co staje się „*kims*” w powszedniej *ipseitas*, a wtedy „*ktoś*” to tyle, co neutrum (*Neutrum*), [bezpłciowe] „*Się*” (27)³⁴.

To krótkie odwołanie do *Bycia i czasu* pozwoliło nam być może lepiej zrozumieć sens oraz konieczność owego *porządku implikacji*, przy którym Heidegger tak ob staje. Między innymi porządek ten może również zdawać sprawę z predykatów, jakie wykorzystuje dyskurs na temat seksualności. Ściśle rzecz ujmując, nie istnieje coś takiego, jak predykat seksualny, a przynajmniej

³² W wersji polskiej s. 179–185 [przyp. tłum.].

³³ Ibidem, § 36: *Ciekawość*, s. 241–245 [przyp. tłum.].

³⁴ Ibidem, § 27: *Powszednie bycie Sobą i Się*, s. 179–185 [przyp. tłum.].

nie ma takiego predykatu seksualnego, którego sens nie odsyłałby do *ogólnych* struktur *Dasein*. Trzeba zatem sięgnąć do samej głębi tego, co opisuje analityka *Dasein*, aby wiedzieć, o czym i jak się mówi, kiedy przyzywa się nazwę seksualności. Gdyby zaś wolno nam było spojrzeć na ten problem od strony przeciwnej, wtedy powiedzielibyśmy, że uchwycenie jego metafizycznej złożoności pozwala zrozumieć seksualność czy też ogólne useksualnienie dyskursu: seksualne konotacje mogą pozostawić na nim swój odcisk, a nawet opanować go tylko o tyle, o ile stanowią one homogeniczny układ z tym, co dyskurs ten implikuje, na przykład: topologię owych nieredukowalnych „przestrzennych znaczeń” (*Raumbedeutungen*) oraz wiele innych odniesień [traits], które udało się nam zlokalizować na marginesie powyższego wywodu. Czym byłby bowiem dyskurs „seksualny” lub dyskurs „na-temat-seksualności” bez odwołań do: oddalenia, wnętrza i zewnątrz, rozproszenia i bliskości, tutaj i tam, narodzin i śmierci, pomiędzy-narodzinami-a-śmiercią, bycia-z oraz dyskursu w znaczeniu ogólnym?

Ów porządek implikacji kieruje się w stronę takiego myślowego ujęcia różnicy płci, które nie stanowiłoby jeszcze seksualnej dwoistości ani też różnicy rozumianej jako starcie dwóch przeciwności. Jak mogliśmy to zauważyć w *Wykładzie*, neutralizacji poddana została nie tyle sama seksualność, ile raczej „rodzajowe” oznaczenie różnicy płci, przynależenie do jednej z nich. Czyż z tego miejsca – powracając do rozproszenia i rozmnożenia (*Zerstreuung, Mannigfaltigung*) – nie da się pomyśleć takiej różnicy płci (dodajmy jednak, że pozbawionej charakteru negatywnego), która nie byłaby opieczętowana, scementowana przez dwoistość [*par le deux*]? Która już by taka nie była albo jeszcze się taka nie stała? Tyle że „jeszcze nie” lub „już nie” oznaczałyby jeszcze, i już, pewien akt racjonalnej rewizji [*quelque arraisonnement*].

Wycofując się, diada wchodzi na drogę wiodącą do innej jeszcze różnicy płci. Może także prowadzić do innych pytań. Jedno z nich mogłoby brzmieć następująco: w jaki sposób różnica ulokowała się w dwoistości [*dans le deux*]? Kiedy zaś obstajemy przy tym, aby miejscem jej pozostała dwoista opozycja, wyłania się pytanie, w jaki sposób w różnicy dochodzi do zahamowania rozmnożenia? I to w różnicy płci?

Z przyczyn, które wymieniliśmy wyżej, w tekście *Wykładu Geschlecht* wyznacza taką seksualność, która o cechowana jest przez *opozycję* lub przez starcie dwóch przeciwności. Później (i wcześniej) chodziłoby o coś innego – a mianem tej innej opozycji jest dekompozycja³⁵.

Przełożyła MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA

³⁵ Por. niżej, s. 200 i n., a także *De l'esprit, Heidegger et la question*. Paris 1990, s. 106 i n.