

John D. Caputo

Heidegger i Derrida: zimna hermeneutyka

Nowa Krytyka 12, 185-215

2001

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.

John D. Caputo

Heidegger i Derrida: zimna hermeneutyka*

Wstęp

Chciałbym się tu podjąć podwójnej lektury Heideggera i Derridy. Zamiarem moim nie jest zwykle porównanie. Chcę raczej pozwolić tekstom Heideggera i Derridy mieszać się ze sobą, aż do momentu ich przeniknięcia się i wzajemnego obalenia. Chcę najpierw pozwolić Derridzie wkraść się w tekst Heideggera, a potem odwrotnie – pozwolić Heideggerowi wkraść się w tekst Derridy.

Heidegger i Derrida: moim zamiarem nie jest *Aufhebung*, lecz raczej takie sprzeniewierzenie, za sprawą którego każdy z nich, przechodząc na stronę drugiego, zostaje zagarnięty i skorumpowany w imię swego rodzaju przyjaciel-skiego przewrotu. Heidegger i Derrida: podwójni agenci, każdy próbuje wniknąć w szeregi organizacji drugiego, wykraść jego tajemnice, skompromitować go. Heidegger i Derrida razem: każdy próbuje wymóc uczciwość drugiego lub przynajmniej wzmóc jego czujność, każdy broni drugiego przed nim samym. Heidegger i Derrida: krzyżowe zapłodnienie, produkt mieszany, który – gdyby ktoś czuł przymus nazwania go, miał pozwolić mu odgrywać siebie – można tymczasowo opisać jako swego rodzaju hermeneutykę pozbawioną iluzji i wygody, zimną hermeneutykę.

Interesuje mnie Derridiańska krytyka „zasady pocztowej”, która, skoro dotyczy przenoszenia wiadomości, jest zasadą wszelkiej hermeneutyki. Hermes, posłaniec bogów, jest pierwszym, modelowym doręczycielem. Jeśli Heidegger

* J.D. Caputo: *Heidegger and Derrida: Cold Hermeneutics*. „Journal of the British Society for Phenomenology”, October 1986, vol. 17, nr 3, s. 252–274.

odcina się od hermeneutyki, o ile ta przynależy do myślenia transcendentально-horyzontalnego, to nie odrzuca on hermeneutyki w szerszym, luźniejszym sensie oczekiwania na wiadomości od bogów. Hermeneutyka oznacza oczekiwanie na przesłanie – *Schickung, envois* – które jest w drodze, oznacza przychylność „*es gibt*”. Teraz tylko bóg mógłby nas uratować, to znaczy, że jedynie zbawcza wiadomość od *Ereignis*, wiadomość, która dociera nim wybiję godzina egzekucji, wiadomość niesiona przez współczesnego Hermesa, być może z Freiburga. *Hermes Freiburgiensis*.

Derrida podaje w wątpliwość „zasadę pocztową”. Kwestionuje założenie, jakoby niedwuznaczna wiadomość mogła zostać przekazana od identyfikowalnego nadawcy do dokładnie wskazanego adresata. Kwestionuje tym samym centralny element (element „eschatologiczny”) w myśli Heideggera – nawet tak zwanego „późnego” Heideggera. Kwestionowanie jest jednak pobożnością myśli i, kwestionując Heideggera w ten sposób, Derrida nakłania nas do innego jego odczytania. Przemieszcza apokaliptyczny i eschatologiczny element w Heideggerowskiej myśli, wskazując tym samym na bardziej radykalny wymiar jego dzieła, taki mianowicie, który może się obejść bez hermeneutycznej wygody, gotowy na wolną grę przesłań, pozbawiony pocztowych oczekiwań.

Jest to jednak gra dla dwóch; gra podwójnych agentów. Kiedy pozwalamy Derridzie wkraść się w tekst Heideggera, sam Derrida zostaje przeniknięty. Jako że Heidegger stawia Derridę przed takim oto pytaniem: skoro podjęliśmy już wyzwanie *ébranler*, skoro rozpoznaliśmy drganie, które wstrząsa wszystkimi rzeczami, grę, której nie można powstrzymać, co dalej? Można oczywiście powiedzieć, że nie istnieje żadne „już”, żadne miejsce; że marzenie o nim jest oniryczne i utopijne, że wahanie oznacza, iż wahamy się zawsze w nierozstrzygalności między podjęciem-wyzwania a nie-podjęciem-wyzwania. W imieniu Martina brniemy dalej: w jakich kategoriach mamy opisać tych, którzy stawiają czoła owej nierozstrzygalności, załamaniu „zasady pocztowej”, wycofaniu i odwrotowi *Sache selbst*? Do jakiego stopnia nie mamy tu faktycznie do czynienia z czymś, co rozumie się jako przewyciężenie zapomnienia, które nie ma nic wspólnego z eschatologią? A jeśli mamy, to czyż nie przeniknęliśmy Derridy, czyż nie przyłapaliśmy go w momencie śmiertelnej powagi, pewnej głębokiej hermeneutyki, kiedy myślał on, iż nikt nie patrzy? Wszystko bowiem, co głębokie, lubi maskę.

Ten wywrotowy plan przeprowadzę w czterech etapach. (1) Rozpocznę od wypreparowania Derridiańskiej krytyki eschatologii pocztowej, następnie (2)

przejdę do Heideggera, który oddaje się w ręce Derridy – nazwijmy go „eschatologicznym Heideggerem”. Ustawi to scenę dla mojej podwójnej lektury, w której pokażę najpierw (3), jak Derrida przedstawia inne odczytanie Heideggera, „poza eschatologią”, a następnie (4), jak z kolei taki rozważony na nowo Heidegger przedstawia inne odczytanie Derridy, Derridy niczym oko-cyklonu, uprawiającego bardziej nieuchwytną, mniej niewinną hermeneutykę.

Derridiańska krytyka zasady pocztowej

Derrida chce rzec prawdę o wypowiedziach apokaliptycznych, położyć kres wszelkim dyskusjom na temat końców. Wypowiedzi takie zawsze roszczą sobie prawo do uprzywilejowanego doświadczenia, do objawienia, jakie rzekomo mają nam przekazywać. Otacza nas ostatnio nadmiar rywalizujących eschatologii, które prześcigają się w „eschatologicznej elokwencji”:

[...] zaprawdę powiadam wam, to nie tylko koniec tego, lecz także i przede wszystkim tamtego, koniec historii, koniec walki klas, koniec filozofii, śmierć Boga, koniec chrześcijaństwa i moralności (to było najpoważniejszą naiwnością), koniec podmiotu, koniec człowieka, koniec Zachodu, koniec Edypa, koniec Ziemi, „Apocalypse Now” [„Czas Apokalipsy”], powiadam wam, w kataklizmie, ogniu, krwi, fundamentalnym trzęsieniu ziemi, napalmie spadającym z nieba za sprawą helikopterów – prostytutki, wybuch nuklearny i wielkie kurewstwo, a także koniec literatury, koniec malarstwa, sztuki jako czegoś przeszłego, koniec psychoanalizy, koniec uniwersytetu, koniec fallogocentryzmu i fallogocentryzmu, kto wie czego jeszcze? [Fins, 464]¹.

¹ Poniższe oznaczenia odnoszą się do następujących tekstów. Dla dzieł Derridy:

CP: *La Carte Postale: De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Aubier-Flammarion 1980.

Fins: *Les fins de l'homme: A partir du travail de Jacques Derrida*. Paris: Éditions Galilée 1981.

Dla dzieł Heideggera:

PA: *Powiedzenie Anaksymandra*, przeł. J. Sidorek, [w:] *Drogi lasu*. Warszawa 1997, s. 264–301.

BC: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran. Warszawa 1994.

CŚ: *Czas światobrazu*, przeł. K. Wolicki, [w:] *Drogi lasu*. Warszawa 1997.

CB: *Czas i bycie*, przeł. J. Mizera, [w:] M. Heidegger: *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński. Warszawa 1999, s. 5–35.

S: M. Heidegger, A. Guzzoni: *Protokół z seminarium na temat wykładu „Czas i bycie”*, przeł. J. Mizera, [w:] *ibidem*, s. 37–74.

Rozpoznajemy swojską listę bohaterów tego eschatologicznego katalogu obejmującego niekwestionowanych mistrzów podejrzeń: Marksa, Freuda, Nietzschego, Heideggera i Derridę; a w szczególności Heideggera:

A jeśli Heidegger myśli *Überwindung* metafizyki czy też onto-teologii jako *Überwindung* nieodłącznej od nich eschatologii, czyni to w imię innej eschatologii. Mówi on wielokrotnie, że myślenie, odrębne tutaj od filozofii, jest zasadniczo „eschatologiczne”. To jego słowo [Fins, 465].

Wypowiedzi apokaliptyczne wymagają uprzywilejowanego punktu widzenia, dosłownie wglądu w istotę (*Wesen*), w to, co dzieje się lub wydarza w rzeczach – czy będzie to technika, religia, czy metafizyka – i autorytetu pozwalającego im ogłaszać „nadchodzący świt”.

Nie chodzi o to, aby powiedzieć, że istnieje jasna i rozstrzygalna różnica między wypowiedziami apokaliptycznymi i nie-apokaliptycznymi. Z jednej strony, krytyka apokaliptycyzmu jest zwykle przeprowadzana – jak u Kanta – w imię rozumu i światła racjonalności. Wszakże ideał Oświecenia jest równie podatny na dekonstrukcyjną krytykę jak opcja jego adwersarzy. Jemu też wydaje się, iż widział światło, które tutaj jest światłem rozumu [Fins, 466]. Co więcej, nawet krytyka apokaliptycyzmu ogłasza *koniec* apokaliptycyzmu, mówi *prawdę* o apokaliptycyzmie, sama więc – wraz ze swoimi objawieniami i deklamacjami – ma wymiar eschatologiczny. Jednoznaczności brak po obu stronach podziału na to, co apokaliptyczne, i to, co nie-apokaliptyczne. W każdym z nas jest i mistagog, i *Aufklärer*. Jak pisze Derrida, „Każdy z nas to mistagog i *Aufklärer* dla drugiego” [Fins, 462]. Najlepsze co można zrobić, to mieć się na baczności, pamiętając, że nie mamy żadnych tajemnic do wyjawienia. Ale nawet „czuwanie” implikuje światło. Ostatecznie krytyka apokaliptycyzmu nie powinna lekceważyć niszczącej siły apokalipsy, jej zdolności do przeciwstawiania się politycznej cenzurze i rządzącym konkordatom. Apokaliptycyzm jest efektywnym sposobem na przerwanie rządzącego systemu pocztowego, który monitoruje wiadomości, jakie dopuszcza się do wysyłki oficjalnymi drogami. Może być to akt nieposłuszeństwa wobec *la police postale* [Fins, 473]. W rzeczy samej, wszystko, co przerywa, będzie uznane za apokaliptyczne przez czynniki miarodajne; będą one chciały, aby tak właśnie było postrzegane.

Apokaliptyczność nie jest zatem dolegliwością, na którą zapadają jedynie prorocy i niemieccy metafizycy. Przedstawia ona samą strukturę pisma jako takiego. Jest owym „podwójnym związaniem” [*double bind*] pisma, sugerując samą swoją strukturą, że ma wiadomość do przesłania, nawet jeśli zasadniczo nie jest w stanie tego uczynić [Fins, 445]. Używając pocztowych kategorii: doręczyciel nie ma żadnej wiadomości do dostarczenia. Ale jeśli uwolnimy się od naszego oczekiwania, iż je ma, będziemy zapewne mogli cieszyć się wolnym obiegiem i wymianą listów ze względu na nie same. A „uwolnienie” się od tego oczekiwania okazuje się Derridiańskim sposobem na „przewyciężenie” (*verwinden*)^{*} „zasady pocztowej”.

Apokaliptycyzm kieruje się logiką zasady pocztowej. Udaje, że mówi prawdę, że dostarcza wiadomości. Chce mieć swoje przeznaczenie, przeznaczanego odbiorcą (*destinaire*), powołuje jedność nadawcy i adresata, *destinateur* i *destinaire*. Zasada pocztowa rządzi teleo-systemem, teleo-logiczną siecią wiadomości – *logoi*, przesłań, *envois*, *Schickungen* – wysyłanych w obieg od końca do końca, z *telos* do *telos*, z jednego terminala komputerowego do drugiego. Biorąc pod uwagę to, co Derrida mówi w innym miejscu o różnicującej grze, system pocztowy załamuje się. Okazuje się marzeniem o identyfikowalnych źródłach, o jedności transmitowanego sensu i o identyfikowalnym przeznaczeniu. Derrida ilustruje marzenie nieodłączne każdej apokalipsie, powołując się na samą Apokalipsę Jana i znajdując tam fałdę, szew, *pli*, w których tekst staje się w sposób niekontrolowany skom-*plik*owany. Dryf i poślizg w Apokalipsie polegają na jej skomplikowanym anielskim systemie kurierskim. Elohim przekazuje wiadomość Jezusowi, aby ten przekazał ją swojemu słudze, Janowi. Jezus jednak przesyła wiadomość przez posłańca, *angelus*, co powoduje pomieszanie głosów: zbyt dużo ludzi na linii; cóż za skomplikowane przesłanie. Niczym na okładce „La Carte Postale”, zawsze jest ktoś, kto mówi za plecami piszącego. W końcu dochodzimy do tego, że nie wiemy już, kto mówi do kogo:

Nie bardzo już wiadomo, kto w Apokalipsie używa swego głosu i tonu innemu, nie bardzo już wiadomo, kto do kogo co adresuje [Fins, 470–471].

^{*} Heideggerowskie *Verwindung* Caputo przekłada na język angielski podobnie jak *Überwindung*, a więc jako *overcoming* („przewyciężenie”). W polskim piśmiennictwie filozoficznym zwykle się wszelako termin *Verwindung* przekładać jako „przeboleńie” względnie „zwinięcie” [przyp. tłum.].

Na mocy tej anielskiej komplikacji Apokalipsa staje się prawdziwie i, paradoksalnie, apokaliptyczna, czyli objawieniowa – mianowicie za sprawą samej struktury pisma jako nieskończonych odesłań pogmatwanych sygnałów pozbawionych pewnego źródła i określonego przeznaczenia, system pocztowy uwalnia się od pocztowych regulacji:

Ale wskutek tego katastroficznego odwrócenia, koniecznego tutaj bardziej niż kiedykolwiek, można również pomyśleć to oto: gdy nie wiadomo już, kto mówi lub kto pisze, tekst staje się apokaliptyczny. A jeśli przesłania odsyłają zawsze do innych przesłań, nie mając dającego się określić przeznaczenia, które pozostaje czymś przyszłym, to czy wówczas ta całkowicie anielska struktura, struktura apokalipsy Jana, nie jest również strukturą wszelkiej sceny pisma w ogóle? [...] czy apokaliptyczny nie byłby warunek transcendentálny wszelkiego dyskursu, wszelkiego doświadczenia, wszelkiego znamienia lub śladu? A rodzaj tak zwanych pism „apokaliptycznych” w ścisłym sensie byłby wówczas tylko pewnym przykładem, przykładowym objawieniem tej transcendentálnej struktury. W tym razie, jeśli apokalipsa objawia, to jest ona przede wszystkim objawieniem apokalipsy, samouobeczeniem apokaliptycznej struktury języka, pisma, doświadczenia obecności, czyli tekstu albo znamienia w ogóle: a zatem podzielnego przesłania, które nie ma samouobeczenia ani pewnego przeznaczenia [Fins, 470–471].

Apokaliptyczność pojawia się, kiedy nie jesteśmy już w stanie zidentyfikować, kto mówi, co, do kogo. Przesłania odsyłają do siebie bez rozstrzygalnego źródła i przeznaczenia. Nie wiemy, gdzie narodziła się plotka, co znaczy, ani kto powinien ją podjąć. Zasada pocztowa została przerwana i dostaliśmy się do sfery *destinnerance*, sfery zaburzonego obiegu wiadomości.

A to oznacza koniec eschatologii, z eschatologią opartą na *Ereignis* włącznie. *Ereignis* wzywa nas poza bycie – samo wezwanie dochodzi spoza bycia – ku temu, przez co bycie jest wysyłane. *Ereignis* chce nas prowadzić lub nami przewodzić – od zapomnienia do myśli przypomnienia, od *Gestell* do *Geviert*. Ale wraz z załamaniem zasady pocztowej wszelaka „przewodząca przemoc” musi się zatrzymać. Wszystko zaś, co pozostaje, to samo wezwanie, proste „Przyjdź...” każdej apokalipsy: przyjdź, panie Jezu; przyjdź poza Bycie. Z tą jednak różnicą:

„Przyjdź” nie odnosi się do jakiegś z góry dającej się określić tożsamości. Jest dryfem nie dającym się wyprowadzić [*derive indériverable*] z tożsamości jakiegś określenia. „Przyjdź” jedynie daje się wyprowadzić [*dérivable*], całkowicie daje się wyprowadzić, ale tylko z innego, z niczego, które jest źródłem lub dającą się potwierdzić, rozstrzygnąć, uobecnić, przywłaszczyć tożsamością, z niczego, które nie daje się już wyprowadzić [*dérivable*] i doprowadzić [*arrivable*] bez brzegu [*rive*] [Fins, 477].

Jesteśmy wezwani poza eschatologię.

Być może będziecie chcieli nazwać to klęską, katastrofą, apokalipsą. Otóż właśnie tutaj zapowiada się – jako obietnica albo groźba – apokalipsa bez apokalipsy, apokalipsa bez wizji, bez prawdy, bez objawienia, *prześlania* („przyjdź” jest bowiem samo w sobie w liczbie mnogiej), adresy bez przekazu i bez przeznaczenia, bez nadawcy lub dającego się określić odbiorcy, bez ostatniego osądu, bez innej eschatologii niż ton samego „Przyjdź”, jego *différance*, apokalipsa poza dobrem i złem. „Przyjdź” nie zapowiada tej lub innej apokalipsy: pobrzmiewa już pewnym tonem, samo w sobie jest już apokalipsą apokalipsy; *Przyjdź* jest apokaliptyczne [Fins, 477].

W rezultacie ruchu *Ereignis* uwalniają się od eschatologicznej przemocy, od ustalonego celu i składowanych przeznaczeń tak, że *legein* znaczy teraz raczej zwykle dopuszczanie, niż skupianie, które oznacza zaopatrywanie się w dobra połączone z istotnym odwróceniem i wydawaniem owocu*:

Nasz czas apokalipsy: nie ma już żadnego miejsca na apokalipsę jako zestaw zła i dobra w *legein* dla *aletheia* ani w *Geschick* *prześlania*. *L'envoi*, *Schicken*, która we współ-przeznaczeniu miałyby zapewnić „przyjdź” mocy nadania istnienia wypadkowi w pewności określenia. Cóż zatem czyni ktoś, kto wam mówi: powiadam wam to, przyszedłem wam to powiedzieć, nie ma, nigdy nie było i nie będzie apokalipsy, „apokalipsa zwodzi”? Jest apokalipsa bez apokalipsy [Fins, 477–478].

* Odnośnie do Heideggerowskiego rozumienia *legein* zob. *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, Niemeyer, 1958), s. 154–156 i *Logos*, przeł. J. Mizera. „Principia” 1998, XX, s. 100–103 [przyp. tłum.].

To prawda, że Heidegger zakwestionował metafizyczną tele-komunikację. Jednakże uczynił to tylko w imię innej wersji zasady pocztowej. Sens bycia nie jest – jak u Platona, Hegla i Husserla – idealną i powtarzalną wiadomością, w pełni ukonstytuowaną w swej idealności, wysyłąną poprzez epoki, przenoszona przez rozmaite przekłady, powielana przez rozmaitych kopistów, kserowaną, zestawianą i rozdzielaną, a w końcu powierzana profesjonalnie szkolenym kurierom. Jest on raczej czymś, co wciąż pozostawało z tyłu, wysyłało emisariuszy i przesłania, samemu pozostając w skrytości. Historia metafizyki, która organizuje się wokół transmisji idealnych znaczeń – platońsko-husserlowska zasada pocztowa² – jest sama skrywaniem autentycznej litery bycia, która wypowiedziana była raz, u zarania tradycji. Myślenie dzisiejsze jest zasadniczo myśleniem przygotowawczym, *Vor-denken*, przygotowaniem na dzień powtórzenia, odzyskania, nowego przyjścia, drugiego nadejścia, nowego świtu. Przyjdź!

Jeśli znajdujemy się u kresu fałszywej zasady pocztowej, wciąż dostarczającej niebezpieczne wiadomości obecności – od *ousia* do *Gestell* – staje przed nami zadanie myślenia: myśleć bardziej tajemniczą zasadę pocztową, ciemną grę wiadomości o Janusowym obliczu, którą należy czytać od końca, odwrotnie, aby obróciła się w zbawczą wiadomość. Jest to właśnie bardziej tajemnicza hermeneutyka, ciemniejszy system dekodowania, który twierdzi, że aby zrozumieć wiadomość należy czytać ją od końca. Zbawienie jest niebezpieczeństwem literowanym wspan.

Fakt, że Heideggerowska wersja zasady pocztowej jest eschatologiczna, nie zaś teleologiczna nie sprawia, że jest ona przez to mniej apokaliptyczna. Poszukuje ona nowego początku u kresu wokół nas: końca filozofii, metafizyki, starej platońsko-heglowskiej zasady pocztowej. Poszukuje nowej jutrzemki w narastającej ciemności kraju zachodu. Wzywa do czujności myśli, do uwagi – jak pasterza, który podczas nocy świata wyczekuje oznak nowego dnia.

Derrida zarzuca sobie, że to odczytanie Heideggera było już przemieszczone przez Heideggera, dla którego zasada pocztowa miałaby być niczym więcej jak formą techniki, techniką systemów komunikacji o ustalonej już wcześniej granicach. Ale co oznacza Heideggerowskie wyznaczenie granic techniki? *Gestell jest dla niego ostatnią i najbardziej ostateczną (eschaton) możliwością,*

² Zob. J. Derrida: *Edmund Husserl's „Origin of Geometry”: An Introduction*. Por. doskonałe ujęcie *La Carte Postale* w recenzji G. Ulmera w „*Diacritics*” 1981, nr 11, s. 39–56.

ostatnią wysyłką *Seinsgeschick*, ostatnią *Schickung*, w której dajemy się uwieść temu, co wysłane, zaniedbując „wysyłanie” [„it sends”]. Stąd Heideggerowska krytyka techniki lokuje się całkowicie w obrębie „ślania” (*Schicken*) i zasady pocztowej. Czy jednak nie jest to tylko metafora, nieodpowiednie zestawienie *Ereignis* z doręczycielem? Jeśli tak, myśli Derrida, to jest to metafora „katastroficzna” – opisywana przez niego w „The Retreat of Metaphor” – w której przenośnia i treść, znaczenie pierwotne i wtórne, zostają odwrócone. Jeśli język jest domostwem bycia, twierdzi Heidegger, nie oznacza to, że musimy myśleć język w kategoriach zamieszkiwania, lecz zamieszkiwanie w kategoriach języka. Odpowiednio, jeśli *Ereignis* jest systemem pocztowym, nie oznacza to, że mamy myśleć *Seinsgeschick* w kategoriach wysyłania listów, lecz wysyłanie listów w kategoriach *Seinsgeschick*. Co oznacza, dla Derridy, że *Ereignis* jest miejscem – które on nazwałby pismem czy pra-pismem – gdzie mają miejsce wszelkie przekazy, metafory, korespondencje i komunikacje. Jego zdaniem ów centralny ośrodek procesów został zmałowany, przeciągnięty, zdecentrowany, zaburzony – przewody splecione, połączenie zanika:

Jeśli poczta (technika, pozycja, „metafizyka”) zapowiada się w „pierwszym” przesłaniu, wówczas nie ma już metafizyki itd. (spróbuję to powiedzieć raz jeszcze i inaczej), ani nawet przesłania, lecz raczej *przesłania* bez przeznaczenia. Gdyż podporządkowanie różnych epok, przystanków, określeń, jednym słowem, całej historii bycia jednemu przeznaczeniu bycia, jest być może najbardziej niesłychaną pułapką pocztową. Nie ma nawet [jednej] poczty i przesłania, są tylko poczty albo przesłania [CP, 73–74].

(Wciąż można się zastanawiać, na ile ujęcie to obiega od Heideggerowskiego, od *Spiel*, o którym mówi on: „*Es spielet, weil es spielet*”: gra, ponieważ gra³. Derrida także się zastanawia. W podanej w nawiasie uwadze szepcze do nas: „A ten ruch [który wydaje mi się bardzo odległy od ruchu Heideggera i bardzo mu bliski]...” [CP, 74]. Oto punkt sprzeniewierzenia. Wewnątrz tych nawiasów odkrywa się inne odczytanie Heideggera.)

W każdym razie, przy Derridiańskim odczytaniu system pocztowy załamuje się i przemienia w wolną grę *différance*. „Istnieje” (*il y a*) tylko *différance*, agencja pocztowa, opóźnienia, nieunikniona możliwość oraz fatalna koniecz-

³ M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957, s. 188.

ność okrzętej drogi, zagubionych listów. Nie można nawet spisać historii tych przesłań, jako że historia, tradycja, transmisja, wszystkie są ustanowionymi efektami pocztowej gry. Pragnienie historii jest eschatologiczne, metafizyczne, apokaliptyczne.

Gdyby taka historia istniała, to otrzymalibyśmy któregoś dnia – dnia dzisiejszego jest to, co *jest* dzisiaj, wszędzie wokół nas na ziemi⁴ – przesłanie *Gestell*. Mogłoby nadejść na odwrocie kartki pocztowej z obrzydliwym kominem miotającym wyziewy w niebo. Ale my, którzy wiemy, jak myśleć, wiedzielibyśmy, że należy odczytać ją wspak i spojrzeć na nią inaczej – jak na owe kartki, które oglądane pod różnymi kątami ukazują różne obrazy. Czyniąc tak przygotowalibyśmy się na odwrócenie, na *Geviert* – „najpiękniejszą kartkę, jaką Martin wysłał nam z Freiburga”, i najprostsza [CP, 74]. To położyłoby kres epoce pocztowej techniki. Przedstawiałoby koniec poczty, koniec tras, koniec wszelkich kurierów [CP, 37]. Wszystko uwolniłoby się ku nowemu początkowi. Ale dla Derridy jest to marzenie o obecności: czas eschatologii.

Hermeneutyczna eschatologia

Nie możemy zanegować „eschatologicznego” Heideggera. W rzeczy samej, jak mówi Derrida, to jego własne słowo. Eschatologiczny Heidegger myśli o sposobie, w jaki początek dogania i prześciga koniec. A taka eschatologia jest z istoty hermeneutyczna, jako że rości sobie prawo do słyszenia zbawczej wiadomości w starych słowach. Wymaga uszu, aby usłyszeć, jak najstarsi ze starych mówią nam, co nadchodzi, abyśmy potrafili zrozumieć koniec jako przejście do nowego początku.

Aby zmierzyć się z tym Heideggerem, postąpimy najlepiej, jeśli podążymy za jego wysiłkami usłyszenia tego, co ma powiadać Anaksymander. Kontakt z Anaksymandrem jest zamiejscową* rozmową filozoficzną *par excellence*. Jako że to, co powiada *Anaksymander*, jest najwcześniejszą zapisaną wiadomością, jaką mamy od greckich myślicieli. Czy jednak wyzwanie to mamy podjąć tylko po to, aby sprawdzić naszą możliwość odszyfrowania tak starej wiadomo-

⁴ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1958, s. 155.

* W oryginale *long distance call*. Polski przekład akcentuje niestety tylko oddalenie w przesłaniu, czego nie przesądza angielskie *long distance*, oznaczające znaczną odległość, która w przypadku tekstu Heideggera jest odległością w czasie [przypr. tłum.].

ści? Zredukowałoby to rozmowę do swego rodzaju techniczno-historycznego wyczynu pozbawionego treści i wagi [PA, 264], nie docierającego do *Sache*, o co właśnie Derrida podejrzewał Heideggera [CP, 73]. Sprowadziłoby to wysiłek myśli do ćwiczenia się w filozoficznej i psychologicznej technice, do sprawdzenia, czy jesteśmy w stanie wnikać w umysł człowieka zwanego Anaksymandrem, który żył dawno temu pod wskazanym adresem w Milecie [PA, 266].

W oczach Heideggera autorytet [264] tej wiadomości nie ma nic wspólnego z jej wiekiem i/lub idiosynkrazjami jej autora. Jeśli chcemy uzyskać połączenie z Anaksymandrem, to nie powinniśmy koncentrować się na odległości, na chronologiczno-historycznym dystansie [266]. Połączenie pojawia się raczej dlatego, iż wczesne (*die Frühe*) ma roszczenie (*Anspruch*) do późnego, szczególnie do najpóźniejszego. Powiedzenie (*Spruch*) Anaksymandra jest roszczeniem (*Anspruch*) [264]. Nie jest to zwykła rozmowa; to rozmowa z prawem przerywania wszystkich prozaicznych konwersacji, jakie zwykliśmy toczyć. Tak więc nie jest ważny jej zamiejscowy charakter, lecz głos autorytetu na drugim końcu linii. Faktycznie, jak na kogoś bardzo odległego, głos jest zadziwiająco bliski [Nähe, 264], mówiąc nam teraz o tym, co nadchodzi (*in das Komende hinauspricht*), być może lada dzień. (Nie znamy dnia ani godziny.)

Co oznacza, że może nie nadejść w ogóle. I właśnie dlatego odzywa się Anaksymander: aby służyć ostrzeżeniem/przypomnieniem, aby nakazać nam oczekiwanie na coś, co wymaga nasłuchiwania i uwagi. Chce, abyśmy myśleli, przywoływali (*an-denken*) coś, co skłonni jesteśmy zapominać. Zachowało się dla nas ledwie jedno powiedzenie Anaksymandra, ale zawiera ono podwójną wiadomość. Jako że mówi nam, jak to było na początku – oto rozmowa zamiejscowa – mówi jednak także o tym, co nadchodzi, być może lada dzień. A siła tego powiedzenia – autorytet tego głosu – polega na tym, iż jest to ta sama rzecz. Ta sama (*dasselbe*), lecz nie identyczna. Rozmowa Anaksymandra rozciąga się z jednego końca do drugiego, wygląda zatem jak standardowa telekomunikacja. Końcem, o jaki chodzi, nie jest jednak *telos*, lecz *eschaton*. Nie linearny *telos*, lecz bardziej dwuznaczny, grający *eschaton*.

Koniec, o jakim mówimy, nie jest tele-linearnym celem i spełnieniem, w którym nagromadzone potencje Zachodniej tradycji osiągają swoje dopełnienie. Wręcz przeciwnie. Jest opróżnianiem (nie wypełnianiem), wydatkowaniem, wyczerpaniem wielkiego początku. *Eschaton* oznacza, że doszliśmy do punktu, w którym wyczerpana została potencja tradycji, i rodzi się pytanie, czy utknie-

my w ślepym zaułku na dobre, czy też *eschaton* wywróci się na drugą stronę i okaże się punktem wyjścia dla nowego początku, otwarciem na to-co-nadchodzi. Po to właśnie odzywa się Anaksymander, oto siła jego rozszczenia (*An-spruch*) wobec nas: przypomnieć (*an-denken*) o tym rozstrzygnięciu, zaznaczyć rozstrzygający charakter punktu, który osiągnęliśmy.

Eschato-logia nie jest teleo-logią. Teleologia jest metafizyką. Jest rządowym regułami procesem, w którym ziarna powodzenia zasiane są na samym początku; w którym *rationes seminales* zaszczerpione są na starcie. W teleologii początek jest nieznaczny, postęp stały, koniec zaś jest wielkim spełnieniem oraz *parousia*, *Aufhebung*. Eschatologia jest grą. W eschatologii początek jest wielkim świtem, przerażającym uderzeniem pioruna, błyskiem rozświetlającym całą okolicę. Ale znika on tak szybko jak błyskawica, a później jego wspomnienie blednie i się zaciera, a na końcu, po serii transformacji o nieznanym nikomu zasadach, jest tylko noc, tylko *Abend-land*. A wtedy, w tej ciemnej nocy, tkwi możliwość innego początku, innego nagłego zwrotu, w którym błyskawica rozbłyśnie po raz kolejny:

Czyż nie nadszedł zmierzch poprzedzający najbardziej niesłychaną przemianę całej Ziemi i czasu przestrzeni dziejowej, w której ona zawisła? Czyż nie nadszedł wieczór poprzedzający noc, po której wyłoni się nowa wczesność? [...] Czyż kraj Zachodu dopiero nie nadchodzi, ponad Orientem i Okcydentem, poprzez Europę, nie będzie dopiero miejscem nadchodzących, bardziej początkowo udzielonych dziejów? [...] Czy *jesteśmy* późno narodzonymi dziećmi, którymi jesteśmy? Ale czy nie jesteśmy zarazem zapowiedzią czegoś wczesnego, co należy do zupełnie innej epoki świata, która zostawi za sobą nasze współczesne historyczne wyobrażenia o dziejach? [PA, 264–265]

Nie jest to kwestia obliczenia tego, co nadchodzi (*rechnen das Kommende*), przy użyciu naukowych badań historycznych, za pomocą rachunku możliwości starannie wywiedzionego z przeszłości. Ów historyczny rachunek systematycznie niszczy nasz prawdziwy stosunek do przyszłości (*Zukunft*), do tego, co nadchodzi (*An-kunft*), być może lada dzień. Systematycznie nie dostrzega autentycznej wiadomości, która została wysłana poprzez epoki, systematycznie niszczy to, co przychodzi pocztą, nadchodzące przesłanie (*die Ankunft des Geschickes* [265]).

Oto właśnie zasadnicza różnica pomiędzy tele-komunikacjami teleologii a wsłuchiwaniem się w odzew początku w eschatologii. Epoka terazniejsza jest wiekiem wysublimowanych badań historycznych, najbardziej zaawansowanej świadomości historycznej, jak również wiekiem najbardziej zaawansowanego i wyszukanego systemu ponadpaństwowej i międzynarodowej komunikacji. Dysponujemy najbardziej zaawansowanymi technikami, aby porozumieć się ze wszystkim, co przeszłe i przyszłe. Ale w takim właśnie wieku – który Heidegger nazywa epoką „historyzmu”, jako że jesteśmy w najmniejszym stopniu ograniczeni przez obecny czas i miejsce – staliśmy się głusi i ślepi na wiadomość, która wysyłana jest poprzez epoki, na autentyczne przesłanie bycia:

Historyzm współcześnie nie tylko nie został przewyciężony, lecz dopiero teraz wkracza w stadium upowszechnienia i umocnienia. Techniczna organizacja światowej opinii publicznej przez rozgłoszenie radiowe i podążającą tuż za nimi prasę jest właściwą formą panowania historyzmu [PA, 265].

Prasa przekazuje słowo wolniej niż radio. Z kolei radio nie nadąża za telewizją, która umieszcza nas w centrum wydarzeń, czyni z nas naocznych świadków. Oko kamery staje się powoli wszechwidzące, spełniając ideał Panoptykonu opisanego przez Foucaulta⁵. Powstaje pytanie, jak szybko i jak skutecznie koniec może połączyć się z końcem, *telos z telosem*, co właśnie przesądziło o losie gazet, a teraz bodaj wydaje wyrok na książki. Teleologia jest nauką poruszania się od końca do końca z maksymalną skutecznością. W tele-komunikacji teleologia osiąga swój szczyt, lecz linie eschatologii milczą. Wiek zaawansowanej tele-komunikacji jest wiekiem głuchoty i ślepoty na przesłanie bycia. Czytelność wiadomości przesłanej w eschatologii jest odwrotnie proporcjonalna do technicznej organizacji tele-komunikacji. Zgiełk systemów technicznej komunikacji zagłusza słowo wysyłane przez bycie.

W eschatologii to, co najwcześniejsze, nie jest ziarnem, które dojrzewa powoli, aby stać się tym, co ostatnie, lecz jest raczej błyskiem – wszystkim, tylko nie zagaśnięciem za sprawą tego, co ostatnie – który zdolny jest rozbłysnąć na nowo, zmienić ciemność w światło, kraj zachodu w nowy poranek. W teleologii to, co ostatnie, zawsze przychodzi po tym, co pierwsze, po długim

⁵ M. Foucault pisze o Panoptykonie, [w:] *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant. Warszawa 1993.

okresie dojrzewania; ale w eschatologii to, co pierwsze, może prześcignąć (*überholen*) to, co ostatnie, z nadspodziewaną szybkością.

A gdyby tak to, co wczesne, prześcigało wszystko, co późne, gdyby wręcz to, co najwcześniejsze, w największym stopniu prześcigało jeszcze i to, co najpóźniejsze? [PA, 265]

Stanęlibyśmy wtedy na pozycji eschatologicznej, która oznacza otwarcie na coś nowego, nowy początek w samym środku tego, co stare. Oto najbardziej rozstrzygająca z różnic między eschatologią a teleologią. Teleologia osiąga spełnienie, zaspokojenie, spokój, odpoczynek, kiedy osiąga *telos*. Jednakże w eschatologii *eschaton* jest punktem przejścia do nowego początku, nowym rozbłyskiem pioruna i inauguracją nowych usług pocztowych. Stąd odpowiedź Heideggera na swe własne pytanie:

Owo Niegdyś wczesności udziału nadchodziłoby wtedy jako Niegdyś ostatku (*eschaton*), tzn. byłoby rozstaniem się z zasłoniętym dotychczas udziałem bycia [PA, 265].

Początek przyszedłby jeszcze raz na końcu, prześcignąłby koniec. Oto co rozumiemy przez eschatologię: kiedy docieramy do końca w taki sposób, że początek może go prześcignąć, tak iż koniec obraca się, odwraca i staje się rozpoczęciem. Wtedy wszystkie zgromadzone dobra historii bycia zebrane są razem w jednym mgnieniu odwrócenia. *Eschaton* sam przez się jest tylko końcem, wyczerpaniem możliwości, niebezpieczeństwem ślepej uliczki. Ale eschatologia oznacza, że początek prześciga koniec, że wszystko, co chronione i ukryte w interwale między początkiem a końcem, skupione jest razem i wypycha koniec poza siebie, dystansuje go i prześciga (*überholt*) oraz przybliża nowy początek. To skupienie (*logos, legein*) całej historii bycia w końcu (*eschaton*) jest eschatologią bycia:

Bycie bytu skupia się (*lethestai, logos*) w ostatku swego udziału. Dotychczasowa istota bycia zstępuje do swej zasłoniętej jeszcze prawdy. Dzieje bycia skupiają się w tym rozstaniu. Skupienie w tym rozstaniu jako skupienie (*logos*) tego, co skrajne (*eschaton*), w dotychczasowej istocie, jest eschatologią bycia. Bycie samo jako przypadające w udziale (*geschickliches*) jest w sobie eschatologiczne [PA, 266].

W teleologii początek jest oddzielony od końca tak jak zarodek od swojej dojrzałej formy. W eschatologii początek prześciga koniec i przybliża odwrócenie. A zatem myślenie eschatologiczne jest właśnie zdolnością widzenia w tym, co przychodzi ponownego nadejścia tego, co wczesne. Kiedy to, co wczesne, prześciga (*über-holen*) to, co późne, owo późne odzyskuje (*wieder-holen*) to, co wczesne:

Jeśli myślimy od strony eschatologii bycia, to pewnego dnia będziemy musieli oczekiwać Niegdysiejszego wczesności w Niegdysiejszym nadchodzącego, i już dziś musimy uczyć się przemyśliwać Niegdysiejsze z tej perspektywy [PA, 266].

W eschatologii początek prześciga koniec, kładzie kres końcowi; w teleologii koniec dopełnia początek i kładzie kres początkowi. W eschatologii początek dogania koniec, przez co koniec zostaje wyniesiony poza siebie. Najbardziej ostateczny koniec jest w konsekwencji punktem przejścia do początku. A jeśli najbardziej ostateczny koniec jest największym niebezpieczeństwem, to jest także miejscem zbawienia. I taka jest rzeczywiście uwaga, na której esej o Anaksymandrze się kończy.

Czy w ogóle jest jakiś ratunek? Jest on dopiero wtedy i tylko wtedy, gdy *jest* zagrożenie. Zagrożenie *jest*, gdy samo bycie dochodzi do swego kresu (*Letzte*) i odwraca wypływające z niego samego zapomnienie [PA, 301].

Eschatologia jest zatem logiką odwrócenia, ruchem, w którym początek przeciąga się w zapomnienie, a potem obraca w nowy początek. Jest to odwrócona hermeneutyka, która umie czytać od końca. I ta eschatologiczna logika – która jest pierwotnym *logosem*, a nie metafizyczną metodo-logią, teleo-logią, teo-logią – jest równocześnie historią zbawienia, sposobem odwrócenia niebezpieczeństwa, przemianą nocy w dzień, sposobem (różnym od samowystarczalności) umożliwiającym nasze zbawienie dzięki łasce odwracającego się *eschaton*.

A *to* wyjaśnia roszczenie, jakie przedstawił nam w swoim wezwaniu Anaksymander. Jest to zbawcze wezwanie, które ma nas ocalić od *eschaton*, odwrócić przeznaczenie czyniące z końca śmiertelną chorobę. Anaksymander

ma dla nas niezwykle pilną wiadomość i zostawia nam natychmiastowe wezwanie, chociaż przychodzi ono w formie jednolinijkowego telegramu, reszta kartki jest oddarta. Nie znamy całej wiadomości, jedynie fragment. Ale nawet w tym, co mamy, możemy dostrzec – jeśli odszyfrujemy te słowa starannie – że wiadomość jest ważna, że istnieje alternatywa dla obecnego impasu, „ratunek” z „niebezpieczeństwa”. I są to słowa Heideggera. Potrzeba nam jedynie hermeneutycznego oka, aby tę zbawczą wiadomość odszyfrować.

Poza eschatologią

Taka hermeneutyczna eschatologia nie może wszakże uniknąć zarzutu o metafizyczność. Zarówno teleologia, jak i eschatologia wciągnięte są w tryby tego samego metafizycznego koła – obie szukają sposobu, aby koniec był powtórzeniem początku, obie funkcjonują wewnątrz metafizyki powrotu do zdrowia, zbawienia, wygody i ratunku. *Eschatologia* cierpi na metafizyczno-hermeneutyczne złudzenie, jakoby istniał *sens* bycia, który był nam kiedyś dany, lecz później ulotnił się, a zadanie myśli polega na jego odzyskaniu i przywróceniu. Cały projekt kłóci się z tym, co Heidegger rozumie przez *lethe* jako zasadniczo konstytutywną dla *aletheia*. Kategorycznie przeczy samej idei *Seinsgeschick*, wedle której pewien wiek miałby być uprzywilejowany – pewna epoka pobłogosławiona – szczególnym objawieniem odmówionym innym. W jaki sposób możemy wyróżnić którąkolwiek z epok – jeśli epokę określa się jako fazę wycofania – ze względu na to, że jest w jakikolwiek sposób wycofaniem w mniejszym stopniu?

Nie przecząc, że ta hermeneutyczna eschatologia faktycznie się tam znajduje, chciałbym teraz wykazać, że praca Heideggera nie jest jednoznaczna, że sam Heidegger dobrze wiedział, iż istnieje inna, bardziej radykalna, krytyczna, dekonstrukcyjnie pracująca myśl, i że była tam od początku. Widzimy tu, jak Derrida zagląda Heideggerowi przez ramię.

Mam na myśli Heideggera, którego nie interesowało bycie, ale ruch *poza* bycie, dla którego pytanie o „sens” bycia było sposobem powiedzenia, że chodzi o dotarcie poza bycie, do tego, co pozwala byciu być, do horyzontalnej operacji pozwalającej byciu się rozgrywać i udziela mu przestrzeni. Począwszy od „Bycia i czasu” podejmowany jest nieprzejednany wysiłek wydostania się poza bycie, przeniesienia myśli w obszar, gdzie uwalniamy się od iluzji, jakoby ist-

niał uprzywilejowany sens bycia, który winniśmy odnaleźć i przycisnąć do naszej piersi.

Innymi słowy, cała pocztowa metafizyka – cała metafizyka „tradycji” – załamuje się, kiedy przekroczone zostaje przenoszenie wiadomości i upada kwestia odzyskania pierwotnej wiadomości wysyłanej poprzez wieki. Teleologia i eschatologia różnią się jedynie środkami używanymi przy dostarczaniu poczty. Teleologia wykorzystuje regularne linie, dostawy są regularne i wiemy, kiedy spodziewać się posłańca. Eschatologia jest bardziej kapryśna, bardziej igrająca, i nie znamy dnia ani godziny, kiedy poczta zostanie dostarczona. Jednakże w obu przypadkach istnieje pierwotna wiadomość niesiona poprzez epoki, tradycja, która niesie szczególną wiadomość. Ten drugi, bardziej radykalny Heidegger wie, iż wiadomością jest to, że nie ma żadnej wiadomości, żadnego uprzywilejowanego sensu-bycia, żadnych specjalnych instrukcji z Miletu.

Pójdźmy śladami tego Heideggera. (Jeśli mamy rozróżniać między Heideggerem I a Heideggerem II, wydaje się to lepsze niż rozróżnienie wczesny Heidegger/późny Heidegger.) Kiedy podążymy za nim, zobaczymy, jak z wolna podważa i odsuwa koncepcję sensu bycia, prawdy bycia, bycia samego, aby stanąć przed tym, co ma być pomyślane. Chodzi o odrzucenie pocztowych oczekiwań, dotarcie poza oczekiwanie na doręczyciela, rezygnację z oczekiwania na list, który odłoni tajemne słowo, właściwe imię bycia. Jesteśmy przywiedzeni przed rzecz myślenia, dokładnie do tego punktu, gdzie porzucamy złudzenie, jakoby bycie miało uprzywilejowany sens czy prawdę.

Czy jednak oznacza to, że *zbawcza* wiadomość brzmi: nie ma żadnej zbawczej wiadomości? Czy jest to eschatologia, która polega na kładzeniu kresu wszelkim eschatologiom? Czy jest to zatem nowa, wyższa, bardziej krytyczna eschatologia, nowa hermeneutyka, nowa tajemnica, nowa apokalipsa? Zanim jednak pogrzebiemy się w paradoksach, prześledźmy pokrótce kroki post-eschatologicznego, post-pocztowego Heideggera.

W „Byciu i czasie” istnieje ważne rozróżnienie na bycie i *sens* bycia. Jest to wszakże dystynkcja, którą łatwo przeoczyć, a to z powodu umykającego uwadze rozróżnienia, jakie Heidegger wprowadza między „pierwotnym” a „wtórnym” projektem. Najpierw, jak mówi Heidegger, byt jest projektowany na swoje bycie; jest to wstępny, pierwotny projekt. Potem jest on projektowany w sposób bardziej rozstrzygający w terminach „sensu” tego bycia. Mówi on:

Co oznacza *sens*? Fenomen ten spotkaliśmy już w kontekście analizy rozumienia i wykładni. *Sens* był tam tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość [*Verstehbarkeit*] czegoś, co samo wyraźnie i tematycznie nie wchodzi w pole widzenia [BC, 454].

Sens niezupełnie jest przedmiotem rozumienia, tym, co jest rozumiane przez rozumienie, lecz czymś, w czym to, co jest rozumiane, jest zawieszona lub utrzymuje się (*hält sich*). Podtrzymuje to, co jest rozumiane, dając mu oś, wokół której może się zorganizować. Kontynuuje on:

„*Sens*” oznacza „z uwagi na co” [*das Woraufhin*] pierwotnego projektu, na podstawie którego można pojmować możliwość czegoś jako tego, czym to coś jest [BC, 454].

Dzieje się tak, ponieważ byt jest najpierw projektowany w swoim byciu – „pierwotny” projekt – tak, że jest czymś rozumianym. Ale właśnie dlatego wskazujemy na pewne centrum odniesień, pewną oś lub punkt organizujący w tym pierwotnym projekcie – który Heidegger nazywa „z uwagi na co” (*das Woraufhin*) pierwotnego projektu – możemy rościć sobie prawo poznania „sensu” tego, co jest rozumiane. *Sens* umożliwia projekt-bycia, który z kolei umożliwia zjawisko bytu. *Sens* ma zawsze do czynienia z umożliwianiem:

Projektowanie otwiera możliwości, tzn. coś, co umożliwia [BC, 454].

Nie mówi się tu jednak, że są dwa projekty, lecz raczej dwie fazy jednego i tego samego rozumiejąco-projektującego przedsięwzięcia: pierwsza, w której byt jest projektowany na swoje bycie, druga, w której wyznaczamy linie napięcia w tym projekcie, podtrzymujące go i utrzymujące.

Można zauważyć, że Heidegger zdecydował już o zerwaniu z binarnością byt/bycie i zastąpieniu jej trzyczęściową artykulacją w kategoriach: (1) bytu, który ma być rozumiany (projektowany) – nie będąc oczywiście żadnym „nagim faktem”, ale zawsze czymś projektowanym wewnątrz swego horyzontalnego otoczenia; (2) *bycia* tego bytu, które dostarcza ramy horyzontu; (3) *sensu* bycia tego bytu, z *uwagi na co* projektu bytu-w-swoim-byciu. Należy odróżnić byt/bycie/sens; lub też: projektowane/jego projekt/z uwagi na co projektu.

Problem z historią metafizyki nie polega więc na tym, iż nie ma ona żadnych teorii bycia – w rzeczywistości są one wszystkim, co można tam znaleźć – ale że pomija ona następny krok, że nie może pojąć, iż krok w tył to dwa kroki – od bytu do bycia i od bycia do z uwagi na co jego projektu. Dlatego też metafizyka funkcjonuje naiwnie, gubiąc ukryte z uwagi na co, nawet jeśli rozumienie bycia karmi się nim i żywi (*sich nährt*):

Wszelkie ontyczne doświadczenie bytu [...] opiera się na zawsze mniej przejrzystych projektach bycia odnośnego bytu. Projekty te kryją jednak w sobie „z uwagi na co”, którym się niejako żywi rozumienie bycia [BC, 455].

Zaproponowanie konkurencyjnego rozróżnienia bycie/byty nie jest zatem zadaniem Heideggera – chociaż czasem sugeruje on, że jest (a kiedy tak czyni, jest *naszym* kandydatem na Heideggera I). Nie proponuje on wyższej teorii bycia, która przekroczyłaby pozostałe, ponieważ dosięga bycia, kiedy tamte niezmiennie mówią o bytach i stąd nigdy nie udaje im się przekroczyć linii, cezur bycie/byty. Przeciwnie, zostawił on już poza sobą cezurę, linię, która w metafizyce oddziela bycie od bytów, zasadę, której metafizyka przestrzega w rozróżnieniu bycie/byty. Heidegger nie ma zamiaru wdawać się w sprzeczkę, brać udziału rywalizacji o „imię bycia”, proponując najnowsze i najlepsze imię dla „bycia”. Chce on cicho i niezauważenie przejść się po obrzeżach tej debaty i znaleźć zasadę, która organizuje przebieg rywalizacji.

Nie interesuje go wiadomość, ale natura systemu dostawczego. Nie szuka on „sensu bycia” w konwencjonalnym znaczeniu – to postuluje historia metafizyki jako różnych „światopoglądów” (*Weltanschauungen*) opisanych we wstępie do „Grundprobleme”. Chce on raczej wykonać transcendentarno-horyzontalno-hermeneutyczny gest, który mógłby wskazać na to, co zachowuje (*hält*) i podtrzymuje przy życiu (*nährt*) wszystkie takie projekty. Już w „Byciu i czasie” Heidegger porzucił metafizyczne współzawodnictwo. Pyta on teraz o metafizykę, co znaczy wybiegać pytaniem *poza* nią. Jest on już na swojej drodze – nie ku byciu, ale *poza* nie, jak mówi w „Grundprobleme”.

Metafizyka jest architekturą *szkicowania* schematów bycie/byty, rysowania siatek bycie/byty, skutkiem czego wydziela się rzeczy, chroni, organizuje wokół pewnego centrum, opiera na solidnych fundamentach, sytuje się byty. Celem Heideggera nie jest wkraczanie z własną konkurencyjną siatką, lecz *py-*

tanie zwrócone poza, i zobaczenie, co dzieje się we wszystkich takich przedsięwzięciach.

Z upływem lat stawało się to coraz bardziej jasne, chociaż nasz Heidegger I – hermeneutyczno-eschatologiczny Heidegger – wciąż przeszkadzał, podtrzymując dwuznaczność tekstu. Heidegger zrezygnował z mówienia o „sensie” bycia, jako że słowo to nieodwołalnie przynależało do tradycji transcendentalo-fenomenologicznej. Ale kiedy zwrócił się ku „prawdzie” bycia – w geście oznaczającym odwrót od subiektywizmu – skomplikował wszystko w inny sposób. Jako że prawda bycia sugeruje jeszcze mocniej, że istnieje (lub istniało) jedno pewne, świetliste otwarcie bycia, które zstąpiło do wczesnych Greków, lecz od tamtego czasu wypadło z pola widzenia. Prawda bycia sugeruje, że inne poglądy – nie tylko światopoglądy, ale także poglądy na bycie – były nieprawdziwe, że były skryciami, zasłonięciami i że Heidegger (zważający na wczesnych Greków) zna tajemne imię.

Istnieje jednak duża ilość marginaliów w „Gesamtausgabe”, które objaśniają „bycie” jako *Ereignis*, a „prawdę” bycia jako *a-letheia*, akcentując *lethe*, wydarzenie się sfery jawności z nieusuwalnej skrytości. Tutaj post-eschatologiczny, post-pocztowy Heidegger objaśnia hermeneutycznego Heideggera, ofiarując nam meta-hermeneutykę interpretującą hermeneutycznego Heideggera. I od czasu do czasu post-pocztowy Heidegger staje się bardzo czytelny, nawet w samym tekście, stwierdzając wyraźnie, że nie ma żadnego uprzywilejowanego sensu ani „prawdy” bycia, że nie ma wysyłki ważniejszej od innych, że nie istnieje żaden tajemniczy list wysłany specjalną przesyłką do/z Freiburga. Nie może być, jak mówi, żadnego odmierzania postępu w historii epok Zachodu:

Nie tylko brakuje nam kryterium, aby oszacować stopień doskonałości danej epoki metafizyki w porównaniu jakąkolwiek inną epoką, ale i *prawo* do takiego rodzaju oceny nie istnieje. Myślenie Platona nie jest doskonalsze od myślenia Parmenidesa. Filozofia Hegla nie jest doskonalsza od filozofii Kanta. Każda epoka filozofii ma swoją własną konieczność. Musimy po prostu uznać, że filozofia jest taka, jaka jest.

I to jest rzeczywista różnica między epoką metafizyki, wiadomością albo *Schickung* od bycia, a *Weltanschauung*; ta ostatnia to subiektywne preferencje, sądy

wartościujące, podczas gdy historia bycia postępuje z rygiorem, który subiektywne preferencje przekracza. Stąd dalej w tekście czytamy:

Nie jest naszą rzeczą przedkładać jedną [epokę] nad drugą, jak w przypadku rozmaitych *Weltanschauungen*.

Teksty tego rodzaju pochodzą nawet z 1938 roku:

Kiedy używamy dziś słowa „nauka”, oznacza ono coś istotnie różnego od *doctrina* i *scientia* średniowiecza, a także od greckiej *episteme*. Nauka grecka nigdy nie była nauką ścisłą, to zaś mianowicie dlatego, że z istoty swej ścisła być nie mogła, i być nie potrzebowała. W ogóle bezsensowna jest przeto opinia, jakoby nauka nowożytna była bardziej ścisła niż nauka w starożytności. Zatem nie można też twierdzić, że doktryna Galileusza o swobodnym spadku ciał jest prawdziwa, natomiast doktryna Arystotelesa, który uczy, że lekkie ciała dążą ku górze jest fałszywa; u Greków bowiem pojęcie istoty ciała i miejsca oraz stosunku ich obu, opiera się na innej wykładni bytu, i warunkuje przeto odpowiednio inny sposób widzenia procesów przyrodniczych i pytania o nie. Nikt by nie zdobył się na twierdzenie, że poezja Szekspira jest bardziej zaawansowana niż poezja Ajschylosa. Większą jeszcze niemożliwością jest twierdzić, jakoby nowożytne ujęcie bytu słuszniejsze było niż greckie. Skoro więc chcemy pojąć istotę nowożytnej nauki, musimy uwolnić się najpierw od nawyku jedynie stopniowego, z perspektywy postępu, wydobywania kontrastów pomiędzy nauką nowszą a dawniejszą [CS, 68].

Historia bycia po prostu się odsłania. To wszystko, co można powiedzieć. *Eidos, ousia, actualitas, res cognitans et extensa, Geist, Wille-zur-Macht*: oto jak wiele pojawiało się właściwych imion, sposobów projektowania bycia, wysyłania bycia. Nie istnieje kwestia przedkładania jednego nad drugie czy ustalania ich w kolejności, upada też kwestia oczekiwania na dostarczenie listu, który zawiera tajemnicę, właściwe imię. Pozostaje jedynie kwestia zwrócenia uwagi na udzielanie i wysyłanie, które odbywa się na przestrzeni pocztowych epok, epokowo-pocztowego systemu.

Ereignis nie jest właściwym imieniem bycia i Heidegger wyraźnie ostrze-ga nas przed błędnym traktowaniem go w ten sposób:

„Bycie jako wydarzenie” – dawniej filozofia myślała bycie od strony bytu jako *idea*, jako *energeia*, jako *actualitas*, jako wolę, a teraz mogłaby je myśleć jako wydarzenie. Pojmowane w taki sposób wydarzenie oznacza zmienioną wykładnię bycia, która, o ile ma moc obowiązującą, kontynuuje metafizykę [CB, 31].

Ereignis redukowaloby się wtedy do Heideggerowskiego uczestnictwa we współzawodnictwie o właściwe imię. Celem Heideggera jest jednak wycofanie się ze współzawodnictwa, z szeregu oblicz i masek prezentowanych przez bycie w kolejnych epokach. Nie dajemy się już zatem zwieść przebraniom i jesteśmy przygotowani na grę, w jaką gra z nami metafizyka. *Prawda* bycia okazałaby się zatem rozpoznaniem, że *nie ma prawdy*, jednej prawdy, uprzywilejowanego sensu albo znaczenia bycia, a wskutek tego także żadnej uprzywilejowanej epoki. Istnieje po prostu nieprzerwane dawanie i zabieranie, udzielanie i wycofywanie obecności w takiej lub innej formie na przestrzeni wieków. Ale jeśli tak, to przewyciężenie metafizyki, wydobycie się z „zapomnienia bycia”, okazałoby się swego rodzaju przebudzeniem na ten właśnie stan rzeczy, pewnym Sokratejskim zdaniem sobie sprawy, że nie ma prawdy, nie ma właściwego imienia. Jedynym uwolnieniem z zapomnienia jest przebudzenie się *na* zapomnienie. I *to* właśnie mówi Heidegger w „Seminarium” do „Czasu i bycia”:

Myślenie zapoczątkowane przez „Bycie i czas” budzi się, po pierwsze, z zapomnienia bycia. Przebudzenie to trzeba rozumieć jako przypomnienie tego, co nigdy jeszcze nie było myślane. Przebudzenie, po drugie, nie wymazuje zapomnienia bycia, lecz nastawia się nań i w nim przebywa. W ten sposób przebudzenie z zapomnienia bycia tkwi w tym zapomnieniu i rozbudza w wydarzenie [S, 42].

To „przebudzenie” (*Erwachen, Entwachen*) jest zdemitologizowaną wersją nowego świtu, ku któremu budzimy się u eschatologicznego, apokaliptycznego Heideggera. Budzimy się nie ku nowemu dniu, ku jasności świtu, lecz raczej nasze oczy otwierają się na samą noc. Nie chodzi o zastąpienie nocy *Abend-land* światem nowego dnia, lecz raczej o przebudzenie się ku samej nocy. Budzimy się ku samej skrytości:

[...] unik – w postaci zapomnienia bycia, którym odznacza się metafizyka – sam ukazuje się teraz jako wymiar skrycia. Tyle tylko, że skrycie to już się nie skrywa, lecz współokreśla uważność myślenia [S, 57].

Teraz myślenie ma się na baczności wobec metafizyki i rozpoznaje ono metafizykę jako to, czym ona jest – skrycie, zapomnienie, wycofanie. Nie jest to wycofanie samo, które jest przezwyciężone – i które zawsze konstytuuje historię bycia – ale wycofanie wycofania. Samo wycofanie jest teraz rozpoznane jako to, czym jest. Jediną „prawdą” bycia jest zatem *a-letheia*, która oznacza przyzwolenie myślenia na nieusuwalne *lethe*, której modyfikacjami stały się epokowe przebrania, imiona bycia.

Prawda bycia została zdemitologizowana. Historia metafizyki okazuje się zbiorem przesyłek bycia, wysłanych i opieczętowanych, które okazują się tylko promesami, listami intencyjnymi, nigdy nie dostarczającymi obiecanych wiadomości. „Seminarium” ujmuje to w pocztowym języku: „Metafizyka to dzieje charakterystyk bycia [*der Seinsprägungen*], a patrząc od strony wydarzenia są to dzieje tego, co posyłające, które wycofuje się na rzecz posłań [*Schickungen*] danych w posyłaniu każdochwilowego dopuszczania wystaczania wystarczającego się” [S, 57]. Bycie jest zapakowane i opieczętowane w formie obecności. Jest ono na różne, zależnie od epoki, sposoby rozparcelowane* (*moira*) jako obecność, a my tracimy z oczu moc wysyłania – to znaczy cały proces pocztowy, który pozostaje w pierwotnej skrytości, na rzecz otrzymywanych paczek.

Ale jeśli jedyną prawdą jest sama *a-letheia*, czyli rzędy *lethe* nad epokami, to czy wciąż nie stawia to w uprzywilejowanej sytuacji Greków, którzy nazywali i myśleli prawdę jako *aletheia*? Z tego także musimy zrezygnować. Koniec filozofii musi pociągać za sobą także koniec Greków i wszelkich specjalnych przywilejów, jakimi obdarzali ich niemieccy filozofowie. Nasz Heidegger II, post-pocztowy Heidegger jest, jak się wydaje, na to przygotowany:

Naturalne pojęcie prawdy nie oznacza nieskrytości, także w filozofii greckiej. Często dowodzi się – nie bez racji – że już Homer używał słowa *alethes* tylko w odniesieniu do *verba dicendi*, do wypowiedzi, a zatem

* W oryginale Caputo wykorzystuje dwuznaczność czasownika *parcel*, znaczącego zarówno parcelowanie (gruntu), jak i pakowanie w paczki [przyp. tłum.].

w sensie odpowiedniości i niezawodności, a nie w sensie nieskrytości.
[...]

Pytanie to nie może pominąć faktu, że *aletheia*, nieskrytość w sensie prześwitu obecności, doświadczana była zarazem i tylko jako *orthotes*, jako odpowiedniość przedstawiania i wypowiedzi. Wówczas jednak twierdzenie o zmianie istoty prawdy, to znaczy o zmianie nieskrytości w odpowiedniość, nie daje się utrzymać [KF, 96].

Greków pozbawiono przywilejów. Nawet *aletheia* była pierwotnie doświadczana jako *homoioses* albo *adequatio*. A cóż może to oznaczać, jak nie to, że to, co nadaje obecność, i to, co obecne, pozostają zawsze niezauważone?

Doświadczone i pomyślane jest to tylko, co umożliwiała *aletheia* jako prześwit, a nie ona sama.

Aletheia jako prześwit pozostaje w ukryciu. Czy to przypadek? Czy tylko zaniedbanie ludzkiej myśli? A może jest tak dlatego, że skrywanie się, skrycie, *lethe* należy do *a-letheia* nie jako dodatek tylko, nie jak cień do światła, lecz jak serce *aletheia*? [KF, 97]

Lethe pierwotnie przynależy do *aletheia* w taki sposób, że sama *aletheia* pozostawała w skryciu dla Greków. Także Grecy należą do epokowego wycofania. Heidegger czyni wstrząsające wyznanie, nie tylko takie, że – w przeciwieństwie do „Platona nauki o prawdzie” – wcześni Grecy nie dysponowali uprzywilejowanym doświadczeniem *aletheia*, ale też takie, że konieczne jest doświadczenie *aletheia* w sposób prowadzący „ponad i poza Greków” (*über das Griechische hinaus*). Nie tylko musimy wydostać się poza bycie, ale także i poza Greków. Wtedy staniemy u kresu eschatologicznego Heideggera:

Co to znaczy *ratio*, *nous*, *noein*, *Vernehmen* (odbiór, zrozumienie)? Co oznacza podstawa i zasada, co oznacza zasada wszystkich zasad? Czy da się to kiedykolwiek zadowolająco rozstrzygnąć, nie doświadczając *aletheia*, tak jak Grecy, jako nieskrytości, i nie myśląc jej następnie, idąc dalej niż oni, jako prześwitu skrywania się? [KF, 98]

Pozostaje jeszcze jeden istotny punkt przy rozważaniu post-eschatologicznego Heideggera i dotyczy on związków pomiędzy *lethe* a ukrywaniem. A jest to punkt najważniejszy. W samo-skrywaniu się (*sich verbergen*) Otwar-

tego, tego, co wysyła, tkwi zasadnicze ukrywanie (*Bergen*) i zachowywanie (*Verwahren*):

I czy nawet w tym skrywaniu się prześwitu obecności nie panuje jeszcze jakieś ukrywanie (*Bergen*) i zachowywanie (*Verwahren*), dzięki któremu nieskrytość może być w ogóle dana – dzięki czemu obecne może pojawić się w swojej obecności? [KF, 97]

Vebergen, skrywanie, jest przygarnięciem, zabezpieczeniem, ukrywaniem (*Bergen*), zapewnieniem bezpiecznego miejsca. W moim mniemaniu właśnie to interesuje Heideggera ponad wszystko. Zadaniem myśli jest ukrywanie i zabezpieczanie, ochrona tego, co Heidegger nazwał niegdyś byciem, przed ostrymi światłami metafizycznego pojęciowania, zachowanie tajemnicy wycofania jego tajemnicy. Wraz z upływem lat Heidegger coraz lepiej zdawał sobie sprawę z tego, że metafizyka przedstawia swego rodzaju napaść na rzeczy, narzucenie ludzkiego pojęciowania, a jego krytyka „humanizmu” była zasadniczo wymierzona w pretensje i wolę mocy, które uwzględniła każda metafizyczna mapa. Dzieje metafizyki są historią wielu prób narzucenia na rzeczy siatki bycie/byty, wyłożenia ich (*aus-legen*) na sposób obejmującej interpretacji, pochwylenia ich (*con-cipere*, *be-greifen*) w jedną z jej sieci, dopatrzenia, aby rzeczy zostały ujarzmione przez wolę mocy jako wiedzę, przez moc wiedzy. I jeśli eschatologiczny Heidegger próbuje przemieścić te metafizyczne koncepcje dzięki innemu, nie-metafizycznemu doświadczeniu bycia w jego migotliwym jońskim blasku, to post-eschatologiczny Heidegger dochodzi do trzeźwiejszego, ale głębszego, być może bardziej sokratejskiego zrozumienia, że prawda jest skryta, prawda jest skrytością, prawda jest *lethe* wysyłającą swe przesłania z epokową regularnością, cały czas pozostając z tyłu.

Ale prawdą jest nie tylko to, że nie ma żadnej prawdy, żadnego nagłego objawienia, lecz także to, co ważniejsze i przynależne temu zrozumieniu, poczucie czci, otwartości i szacunku dla tajemnicy, która pozostaje z tyłu – wszystko, co obejmuje nazwa *Gelassenheit*. Ostatecznie Heidegger dochodzi do tego, że najwyższa prawda dostępna myśli tkwi w uznaniu wycofania rzeczy z naszego pojęciowego chwytu, w odrzuceniu prawdy w sensie oczekiwanym i żądanym przez myślenie metafizyczne i eschatologiczne. Myślenie jest rezygnacją z tych ambicji i pretensji oraz dostąpieniem poczucia czci i przyzwolenia

nia, które pozwala nam doświadczać nas samych jako Śmiertelnych, świat zaś jako czwórnę.

Czy jednak nie powracamy do eschatologicznego Heideggera z jego uprzywilejowanym doświadczeniem bycia? Czy to, co Derrida nazywa „najpiękniejszą kartką, jaką Martin wysłał z Freiburga”, nie jest *właśnie* wytłumaczeniem Śmiertelnych zamieszkujących poetycznie? To znaczy, czy nie jest to uprzywilejowana przesyłka, specjalny przekaz, prawda bycia dla tych, którzy mają oczy, aby widzieć. Myślę, że nie, i to z dwóch powodów. (1) Raz na zawsze (dzięki Derridzie i samemu Heideggerowi) pozbyliśmy się złudzenia, jakoby istniał jakiś post-metafizyczny świt, jakiś prawdziwy zwrot w sekwencji epok, który byłby nie-epokową przesyłką, wysyłką, poza którą nie ma już nic. Toteż nie mylimy owego doświadczenia załamania metafizyki z nowym światem – jest to jedynie gotowość na ciemność Nocy Świata. (2) Doświadczenie „Śmiertelnych” pod Niebem, na Ziemi, nie jest wizją, objawieniem, eschatologią, apokalipsą, ale *właśnie* ubóstwem myślenia, pokorą kogoś, kto ma do powiedzenia mniej niż metafizyka. Jest to doświadczenie kogoś, kto otworzył się na otchłań, na grę, w którą wciągnięte są wszystkie rzeczy, na *ébranler*, na drżenie. Ma się on na baczności wobec iluzji leżenia-u-podstaw i szukania fundamentów; jest otwarty na grę dziecka-króla. I w tej otwartości osiąga on swoiste zrozumienie. Zrozumienia kogoś, kto zdaje sobie sprawę z granic konceptualnego rzemiosła: Przyzwalając na grę świata, wystawiając się otchłani, doświadcza on prawdy samego wycofania prawdy. Dekonstrukcja nie może uniknąć okrażania samej siebie i powodowania głębszego, bardziej radykalnego odzyskania. A kiedy tak czyni natrafia na coś, co nazwiemy zimną prawdą.

Zimna hermeneutyka: Sprzeniewierzając się Derridzie

Jeśli pozwoliliśmy Derridzie przeniknąć Heideggera, to, zgodnie z logiką sprzeniewierzenia, musimy teraz pozwolić Heideggerowi kluczyć wewnątrz Derridiańskiej sieci. Czas, aby Derrida usiadł w fotelu i pozwolił Heideggerowi szeptać do swojego ucha.

Zacznijmy pozwalając Derridzie na wszystko. Zgódźmy się od razu na *ébranler*, drżenie, drganie, brak gruntu. Zgódźmy się na poślizg, niekontrolowalny dryf, rozplenienie. Dajmy Derridzie zrozumieć, że jesteśmy po jego stronie. Uznajmy załamanie systemu tele-komunikacji: nieistnienie gorącej linii między

Freiburgiem a wczesnymi Grekami, nieistnienie uprzywilejowanych wglądów w to, co nadchodzi lub co już zaszło. Zgódźmy się na grę, która zagarnęła wszystkie rzeczy. Krótko mówiąc, pozwólmy Derridzie działać, co jest najlepszą metodą, aby zdobyć jego zaufanie, wniknąć do jego korporacji.

Projekt Derridy prowokuje wtedy do pytania. A pytanie brzmi: Co teraz? Co osiągnęliśmy? Odpowiedź brzmi i musi brzmieć: Nic – a czego chcieliście? Gdzie się znaleźliśmy? Gdzie skończyliśmy? A odpowiedź brzmi i brzmieć musi: Nigdzie – a dokąd chcieliście iść? Ale co mamy robić? A odpowiedź brzmi: co chcecie; *dilige, et quod vis fac*. Nie może być tu mowy o pewnych miejscach przeznaczenia ani dla wiadomości, ani dla podróżnych. Całe przedsięwzięcie jest a-teliczne i u-topijne*. Nie ma ani celu, ani określonego miejsca przybycia. Ostatecznie Derrida nie poszukuje alternatywnej metafizyki, alternatywnego programu, który zająłby samodzielne miejsce na światowym rynku rywalizujących systemów metafizycznych. Nie jest tak, jakoby Derrida miał dla nas inną *Weltanschauung*, w której moglibyśmy przycupnąć i wygrzewać się przy palenisku filozoficznej spekulacji. Przeciwnie, chodzi o to, aby wystawić się na *chłód*, pozbawić się wygody filozofii, wstrząsnąć całością, sprawić – pozwolić – aby grunt drżał.

Ale zgódźmy się na *to* także. Zarzucamy poszukiwania u Derridy konkurującej metafizyki czy anty-metafizyki. Po odbyciu małego spaceru z *différance* rezygnujemy z potrzeby ładu pod stopami. Ale wciąż utrzymujemy, że warto postawić pytanie, choć niełatwo dojść do tego, jak ma ono brzmieć. Jaki skutek powoduje oddanie Derridzie wszystkiego, otworzenie się na otchłań, na lustrzaną grę znaczących? Co nas spotkało? Co uczyniliśmy albo pozwoliliśmy, by nam uczyniono? Co się z nami stało? To jednak jest *nierozstrzygalne*. Nie ma żadnego zdecydowanego i definitywnego skutku, określonych rezultatów. Przeciwnie, wrzuceni jesteśmy w nierozstrzygalność. Nie jest to kwestia jasnego opowiedzenia się po jednej lub drugiej stronie – metafizyki, apokalipsy.

To także oddajmy Derridzie. Nie ucisza to jednak naszego zapytywania – co byłoby w końcu szczególnym rodzajem nierozstrzygalności – ale raczej utrzymuje je w ruchu. Co czyni ta nierozstrzygalność? Jak się miewamy, skoro pochwyliła nas nierozstrzygalność? Jak się czujemy, wstrząsani przez *ébranler*, wędrując w rozdwojeniu po labiryncie dyferencjalnego utkania, bez oparcia, po

* Dywiz zastosowany przez Caputo w słowie *u-topic* odnosi się do jego greckiej etymologii: *ou* (nie) i *tòpos* (miejsce) [przyp. tłum.].

stale usuwającym się gruncie? My, którzy nie jesteśmy nawet pewni owego „my”, owego „interpretowania siebie”. Jak mamy opisać ów bezgrunt? Co się z nami stanie? Cóż to za sytuacja, w której się mamy znaleźć? *Wie befinden Sie sich?* – spytałby Martin. Jak się miewasz? Jak się miewamy? My, którzy oddaliśmy Derridzie wszystko?

Tutaj właśnie, przy rozważaniu tego pytania, do korporacji Derridy wkrada się element hermeneutyczny. Tutaj właśnie ma miejsce moment „prawdy”. I przez „prawdę” rozumiem tu nie *adequatio* czy *aletheia*, ale raczej „zimną prawdę” o nas samych, całkowity brak wygody. Zimna prawda jest, jak można sobie wyobrazić, skutkiem powodowanym przez Sokratesa u tych, których brał on w ogień krzyżowych pytań: najpierw oburzenie i osłupienie, a po chwili nieuwagi zimny dreszcz rozpoznania: rzeczywiście nie wiem, czym jest pobożność, albo sprawiedliwość, albo jak zdefiniować dobry ustrój. Sokrates powtarzał Ateńczykom prawdę, zawstydział ich, powodował niepokojące myśli. Dyskredytował zgodne wysiłki tych kilku, którzy chcieli kierować *polis* dla własnej korzyści, stroniąc od krzyżowych pytań i gzów. Jakie efekty osiągnął Sokrates? Dyskomfort, zmieszanie, niezgodę, trwogę. *Wie befinden Sie sich? Ängstlich.* Cóż oznaczałoby przyznanie we wszystkim racji Sokratesowi? Postawiłoby to nas w sytuacji niemożności odróżnienia tego, co dane z natury, od tego, co może być nauczone, tego, co jest pobożnością, od tego, co jest bezbożnością, tego, co jest dobrym ustrojem, od tego, co nim nie jest. Wrzuciłoby to w nierozstrzygalność i obrabowało ze snu. I to właśnie czyni, a przynajmniej czynić próbuje, ten współczesny Sokrates wędrujący ulicami Paryża.

Właśnie w tym zimnym dreszczu rozpoznania – który nie ma nic wspólnego ani z Kartezjańskim momentem iluminacji, ani z teorią refleksji idealistów – sytuuję u Derridy pewien element hermeneutyczny, taki, który łączy go z innymi praktykami zimnej hermeneutyki, jak Kierkegaard, Nietzsche i Heidegger. Jest to zimna hermeneutyka bez serca; nie odkrywa ona ukrytych znaczeń i zagubionych skarbów w tradycji. Przeciwnie, zatrzymuje nas, przeraża, wystawia na grę, która gra bez żadnego powodu. Chwyta nas niespodziewanie, w chwili nieuwagi. Efektem, jaki wywołuje w nas Derrida, jest „gotowość na trwogę”, jak mówił Martin, nawet jeśli metafizyka chce nas znowu upewnić; otworzyć nas na otchłań, nawet jeśli metafizyka chce ją wypełnić, tak, aby był przylegał do bytu – obecność do obecności – tworząc pełną całość. Moment hermeneutycznej prawdy jest u Derridy momentem bezlitosnej szczerości. Derridiańska prawda hermeneutyczna jest jak prawda, o której Nietzsche mówił, że

jej nadmiar mógłby zabić i że siła ducha winna być mierzona stopniem, w jakim pożąda on prawdy „rozcieńczonej, osłodzonej, przysłonionej, przytłumionej i pofalszowanej”. To, co „wie” Derrida, jest jak wiedza, którą Nietzsche przypisuje cierpiącym, nazywanych przezeń „wybrańcami poznania”, będących niemalże ofiarami swojej wiedzy, prowadzącej ich ku „dalekim, straszliwym światom”⁶.

Koniec apokaliptycznego tonu, koniec nawoływania do kresu, koniec wszelkiego nawoływania do zaprzestania czegokolwiek oznacza, że nie ma apokaliptycznego serwisu dostawczego, żadnej zbawczej wiadomości. „Dobra nowina” jest złą nowiną. Czy zatem nie jest to jeszcze inny sposób rozgłaszania apokaliptycznych tajemnic? Czy jest to apokalipsa od nowa, ale bez zbawienia, bez zbawczego słowa? Zła nowina jest w tym samym stopniu nowiną, co dobra nowina, a czasem nawet w większym. I tak samo gruntuje apokalipsę.

Dlatego właśnie Derrida nigdy nie może powiedzieć tego, co my powiedzieliśmy tutaj, nie może napisać tego, co my napisaliśmy tutaj – o hermeneutycznej prawdzie. Zakładałoby to sam apokaliptyczno-hermeneutyczny ton, którego pragnie się on wyrzec. Jego *daimon* zawsze musi zakazywać; jego dialektyka zawsze musi być negatywna. Musi on zawsze być w ruchu, być ruchomym celem. Pismo jest *praxis* przerywania, które musi pozostać w pogotowiu, włączając się po ulicach, podejrzliwe nawet wobec każdej takiej jak nasza próby zatrzymania i oceny. Tak więc miałby on coś do obrony; mówiłby z autorytetem, aby narzucić poglądy, znieść rozbieżności. Nie możemy zatrzymać nieustającego ruchu poczty. Sokrates musi przepić wszystkich; nie można go upić i wyciągnąć z niego tego, czym jego zdaniem naprawdę *jest* sprawiedliwość. *In vino veritas* pozostaje wewnątrz metafizyki prawdy.

W tej zimnej hermeneutyce, hermeneutyce dreszczy wzbudzanych przez *ébranler*, widzimy, jak Heidegger zagląda przez ramię Derridy, szepcząc mu do ucha. Heidegger przenika tego sokratycznego rozmówcę z małomównością myśliciela; znajduje on spokojne, medytacyjne oko dionizyjskiego cyklonu. Pod odwracającym wpływem Heideggera *abîme*, niekontrolowana lustrzana gra refleksów, staje się *Abgrund*, ciemną i cichą otchłanią, spokojną chwilą, w której poraża nas groza. Derrida inauguruje dekonstrukcję wszystkich mistagogów i racjonalistów, wszystkich, którzy twierdzą, iż widzieli światło. Heidegger szepcze mu do ucha, że podciągnięcie wszelkiej metafizyki pod znak podejrze-

⁶ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski. Kraków 1905–1906, af. 39 i 269.

nia, zakwestionowanie każdego twierdzenia o uprzywilejowanym dostępie, jest próbą chronienia tego, co samo się skrywa, jego ochrony przed ostrym światłem – metafizyki czy *Schwärmerei*. W tym miejscu ingeruje pewien element hermeneutyczny – oczywiście apofatycznej, nie katafatycznej hermeneutyki – moment rozpoznania głębi gry, w którą zostaliśmy wciągnięci, moment otwarcia na tajemnicę zewsząd nas atakującą. Jest to ciemna i tajemnicza gra, której systematycznie próbujemy uniknąć, którą próbujemy okiełznać, zdominować, wyjaśnić za pomocą całego arsenału objaśniająco-hermeneutycznych narzędzi, instrumentów, służących do zapewnienia wygody właściwej katafatycznej hermeneutyce. Wtedy, pozwalając Derridzie na wszystko, wystawiając się na grę, jesteśmy przygotowani na trwogę, na życie bez złudzeń. A czyż jest to czymś innym, niż pewnym rozpoznaniem tajemnicy, która nas przenika i otacza?

Ujmując ten przewrót możliwie najdokładniej, tym, co Heidegger szepcze do ucha Derridzie po załamaniu zasady pocztowej, jest „*die Sache Selbst*”. Ale czy nie jest to transcendentalne znaczone, zapakowane dobra, *ousia*, które system pocztowy rzekomo jest w stanie dostarczyć? Bynajmniej. W załamaniu zasady pocztowej jesteśmy świadkami potęgi *Sache*, która wymyka się wszelkim tego typu narzędziom manipulacji, wszystkim technikom pakowania jej i dostarczania, wszelkim próbom jej zdominowania. W wolnym obiegu kartek pocztowych widzimy samo wydarzenie się *Ereignis*. *Sache*, zdaniem Heideggera, nie odnosi się do wizji – czy to racjonalnej, czy mistagogicznej – czegoś totalnie obecnego, ani do cierpliwego oczekiwania na coś nieobecnego, o czym możemy teraz tylko śnić. Odnosi się [*addresses*] ona raczej do samego ruchu wysyłania, który się wstrzymuje, do samego procesu, w którym jedno właściwe imię goni drugie w nieskończonej rywalizacji. Ponadto jest ona siłą tego procesu, który nas zwodzi (*Eingenommenheit*), trzyma w uścisku, wciąga w rywalizację. Wolność i przyzwolenie znaczy dla Heideggera przebudzenie się ku *temu*, ku temu procesowi, który ujawnia się w zachodnim języku i metafizyce i wciąga nas weń. Chodzi o przebudzenie się ku temu, co dzieje się dzisiaj.

Czyniąc tak, w takim uwolnieniu, odkrywamy, że bogowie są wszędzie wokół, nawet przy piecu piekarskim (Heraklit) lub przy kominku. Wszystko wypełniają bogowie, dusze. Nie trzeba podróżować do obcych łądów i kościołów, pisze Mistrz Eckhart, aby znaleźć Boga. Bóg – i bogowie – są już tu, na naszym podwórku. Nie potrzebujemy aniołów i systemów kurierskich, nie musimy oczekiwać na pocztę. Doręczyciel nie ma nic do dostarczenia. System pocztowy jest dywersyjną strategią obmyśloną przez *Errance*, *Destinerrance*.

Geviert nie jest kartką pocztową z Freiburga. Jest odbłaskiem na rzeczach, od kiedy doświadczyliśmy załamania systemu pocztowego, od kiedy przerwaliśmy grę apofatycznej hermeneutyki próbującej zdekodować tajemnicze wiadomości. Wraz z załamaniem zasady pocztowej Hermes stracił pracę.

Oto jest prawda (prawda, że nie ma prawdy, nie ma właściwego imienia), która uwolni ludzi [*men*] (wśród których nieco ponad połowa to kobiety [*women*]). Derrida wnosi ją na rynek, nadaje jej etyczno-polityczne ostrze, czyni z niej *praxis* protestu. Oto jest imię prawdy (w pocztowym sensie): pocztowa policja – na Uniwersytetach i poza nimi – wykonała już swoją pracę. Każdy dobry system dostawczy posiada ochronę, uzbrojonych strażników, dba o swoje dobra, swoje tajemnice, wartościowe pakunki, zapakowane wartości. Ale jeśli ktoś ma się na baczności wobec systemu dostawczego, wie, jak przerwać jego żądania, zniszczyć jego autorytet, zmieszać, wciągnąć do gry. Heidegger nigdy nie widział etyczno-politycznego ostrza swojej krytyki metafizyki, i zająknął się, kiedy „Der Spiegel” przeprowadzał z nim wywiad i naciskał go⁷. Heidegger nie dostrzegał roli, jaką dekonstrukcja pełni na agorze. Nigdy nie był dobrym Sokratesem. Musimy więc, w tym miejscu, pchnąć go znowu w fotel i pozwolić szeptać Derridzie do jego ucha. W ten sposób możemy uwikłać Heideggera w etyczno-polityczną krytykę, powtarzając jego krytykę woli mocy, która, jak słusznie zauważył, otacza nas dzisiaj w kategoriach jej społecznego i etycznego wymiaru.

Postępując jednak w ten sposób, odwracamy także Derridę, lub pozwalamy uczynić to Heideggerowi. Heidegger kusi go, aby ten rozważył, co jest grane w grze, w tajemnicy, która wycofuje się poza zaporowy ogień poczty, *Sache*, która jest zawsze już w grze. Załamanie zasady pocztowej chroni *Sache* przed serwisem dostawczym i jego uzbrojonymi strażnikami, otwierając nas przez to na tajemnicę tego, co samo chroni się w skrytości, tajemnicę, w której żyjemy i poruszamy się. Załamanie wciąga nas w grę, *ébranler*, przypominając nam o granicach naszych projektów i ciemności gry. Ciemność ta, cicha i uroczyta, jest tworzywem poetycznego zamieszkiwania. Ale może ona równie dobrze wzbudzić w nas zimny dreszcz, kiedy rozważamy niezgłębioną czerń. *Ébranler* przybiera postać zimnego dreszczu; opisuje dynamikę zimnej hermeneutyki.

Przełożył TOMASZ K. SIECZKOWSKI

⁷ Tylko Bóg mógłby nas uratować (wywiad dla „Der Spiegel”), przeł. M. Łukasiewicz. „Teksty” 1977, nr 3 i [w:] Heidegger dzisiaj. Warszawa 1991.