

wymaga czasu oraz, że świat jest na najlepszej drodze ku stopniowemu obdzieleniu całej ludzkości „liberalną demokracją w sferze politycznej połączoną z łatwym dostępem do magnetowidów i magnetofonów w sferze gospodarki”². Zgodnie z podobnym modelem myślenia, istniejące jeszcze problemy społeczne wymagają już jedynie odnalezienia odpowiednich rozwiązań technologicznych, w związku z czym zadaniem współczesnego intelektualisty jest odrzucenie wszelkich „metafizycznych” rozterek na rzecz dynamicznego włączenia się w ogólnoświatowy ruch zmierzający ku ostatecznemu, radosnemu kresowi historii. Ci, którzy jeszcze nie odczuwają wszelkich dobrodziejstw cywilizacji, powinni na razie uzbroić się w cierpliwość, pokładając ufność w nieunikniony, nadchodzący jednak nieuchronnie triumf technologicznej racjonalności. „Archaicznemu metafizykowi” pozostaje w tej sytuacji jedynie zaznaczyć, że: „Kto wzywa do cierpliwości wobec cierpienia i śmierci, o ile są one w mocy ludzkich postanowień, ten musi wziąć pod uwagę to, że powszechnie okazywana cierpliwość wobec biegu historii jest istotną przyczyną konieczności czekania” (s. 112).

Recenzował Tomasz Rafał Wiśniewski

Jacques Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage (De l'esprit. Heidegger et la question)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988. Tłum. z francuskiego na niemiecki A.G. Duettmann.

Sade zwykł lokalizować swoje orgie w miejscach ukrytych, trudno dostępnych, zagubionych; w sercu labiryntu. W epoce satelitów jedynym takim miejscem pozostał labirynt tekstów, biblioteka; mało jest ludzi, którzy potrafiliby zrozumieć to równie dobrze (i wykorzystać dokładnie w tym samym co Markiz celu, którym jest, wedle terminologii Bataille'a *rozpasanie*) jak Derrida. Niewiele jest też książek, które do biblioteki spełniającej funkcję Sadyzycznego zamku równie dobrze się nadają, co dzieła Martina Heideggera.

Czytanie filozoficznej poezji Derridańskiej — która sama zawiera próbę przekładu poetyckiej filozofii Heideggera na francuski — po niemiecku pozostaje nie tylko jak najbardziej w duchu tej osobliwej anty-hermeneutyki (której zadaniem nie jest wyjaśnianie tekstu, ale chyba *prześwietlanie* go, tak jak się prześwieśla filmy), jest także pouczające ze względu na naoczną możliwość prześledzenia sposobu przekształcenia stylu i problematyki Heideggerowskiej przez jego współczesnych francuskich komentatorów: spotkanie Heideggera i Derridy

² F. Fukuyama, *Koniec historii*, w: Irena Lasota, (red.), *Czy koniec historii?*, Warszawa 1991, s. 16.

w przestrzeni jednego języka pozwala najlepiej wyczuć dzielący ich dystans, będący, w mniemaniu autora niniejszej recenzji, raczej dystansem między postawami niż manierami stylistycznymi; między celami a nie środkami.

O czym bowiem traktuje książka Derridy? „Będę mówił o powracającym duchu, o płomieniu i popiołach. Oraz o tym, co u Heideggera znaczy unikać.” W swojej warstwie zewnętrznej książka składa się z uwag na temat użytku, jaki Heidegger czyni ze słowa „duch” w tekstach z różnych twórczości: *Byciu i czasie* (1927), mowie rektorskiej (1933), *Wprowadzeniu do metafizyki* (1935), książce o Nietzschem (1937), wykładzie o Hölderlinie (1942) i eseju o Traklu (1953). W *Byciu i czasie* — zauważa Derrida — Heidegger zamyka słowo „duch” w cudzysłów i ostrzega przed jego używaniem w takim znaczeniu, jakie przekazuje tradycja metafizyki; w osławionej mowie rektorskiej, wygłoszonej po mianowaniu filozofa rektorem uniwersytetu fryburskiego przez hitlerowskie władze, cudzysłów i ostrzeżenie już się nie pojawiają (staje się to dla Derridy okazją do pysznej zabawy literackiej — znaki cudzysłowu są jak klamry utrzymujące kurtynę w napięciu. Napięcie utrzymuje się sześć lat — 1927–1933 — potem kurtyna rozsuwa się, cudzysłów znika, na scenę wstępuje sam Duch). We *Wprowadzeniu do metafizyki* mówi się o tym, że kamień jest „pozbawiony świata”, zwierzę „ubogie w świat”, a człowiek „światotwórczy”, co ma związek z duchem. W eseju o Traklu odróżnia się „duchowość” (*Geistigkeit*) — która przynależy do zachodniej metafizyki od „duchowości” (*Geistlichkeit*), o której pisze Trakl i która do wymienionej wyżej metafizyki nie przynależy. Książkę Derridy kończy wyimaginowana rozmowa między Heideggerem a „najbardziej wymagającymi, najbardziej cierpliwymi, najbardziej niecierpliwymi” teologami, którzy upierają się, że Heidegger mówi o tym samym co oni, nawet jeśli temu przeczy i nalegają, aby nie przerywać rozmowy — a duch „zatroszczy się o resztę”. Ostatnie zdanie, wypowiedziane w imieniu wyobrażonego teologa, zawisa w próżni; książka się urywa (cały czas mamy poczucie, że coś nam się sugeruje, jednak próbując formułować wobec tego, co zasugerowane, jakieś obiekcje, odkrywamy, że polemizujemy sami ze sobą — Derrida nic takiego nie powiedział). Jaki ma być więc sens tych wszystkich rozważań? Powtórzmy — o czym traktuje ta książka? Otóż wygląda na to, że w tej szczególnej grze językowej, której elementy (figury i plansze, powiedzmy) Derrida wypożycza ze spuścizny fryburskiego filozofa, postawione wyżej pytania są drugorzędne, jeśli nie w ogóle bezsensowne.

Heidegger ma zwyczaj wspierania swoich wywodów analizami klasycznych tekstów filozoficznych, przy czym analizy te jak najdalsze są od historyczno-filozoficznej dbałości o wierną rekonstrukcję poglądów przedstawianych w owych dziełach, są to raczej długie, patetyczne poematy, których osnowę stanowią historyczne teksty. Z bohaterami tych poematów Heidegger obchodzi się równie bezwzględnie, co Joyce z bohaterami Homerowej epopei. Rozdziera tradycyjne układy pojęć, grupuje pojęcia wokół wymyślonych przez siebie punktów zbornych, lekceważy jedne dystynkcje i wprowadza inne, porządkuje całość

wedle własnego klucza. Można powiedzieć, posługując się ulubioną przez Heideggera sielską metaforą, że traktuje tradycję filozoficzną jako ugór — stwardniałą, zaschłą, jałową ziemię, którą, przy pomocy ostrych narzędzi (pług Heideggerowski ma zwykle kształt poetyckiej etymologii) zrasza się, spulchnia, rozbijając spotykane na drodze grudy, a wreszcie porządkuje w zagony, zasiewa i czeka aż np. *Sein* wyrośnie. Jemu się jednakowoż nie spieszy. Sytuacja Derridy jako przejmującego Heideggerowskie sposoby analizowania tekstów komentatora Heideggera jest, zgodnie z logiką tego obrazu, o tyle prostsza, że rozorany przez jego poprzednika metafizyczny grunt nie stawia już oporu, takimi można go rzeźbić bruzdami, jakie tylko fantazja rolnika jest w stanie wyprodukować. Ale różnica między Derridą a Heideggerem jest zasadnicza: Derrida nie chce być w ogóle rolnikiem. Nie ma nadziei, że mu coś na spreparowanym tak polu wyrośnie i zakwitnie. Z Heideggerowskich zagonów formułuje on coś w rodzaju ogródka Zen. Albo może jakiejś abstrakcyjnej kompozycji w stylu Miró. A robi to z niebywałym wdziękiem i swoistym poczuciem humoru. I przede wszystkim — z dużym talentem literackim. Derrida nie jest bowiem żadnym jeźdźcem postmodernistycznej apokalipsy, po którym już tylko chrapliwy bełkot i podrzynanie sobie gardeł wzajemne. Derrida to rozrywkowa literatura dla filozofów.

Twórczość Heideggera jest trudna i irytująca, ale stanowi wielkie wyzwanie dla kogoś, kto dziś (po Nietzsche, Wittgensteinie, Heideggerze) chce zajmować się filozofowaniem. To ostateczny sprawdzian dla naszych poglądów, dla wszelkiej rutyny utrwalonych „kierunków” filozoficznych, wielka szkoła myślenia przeciw własnym założeniom. Derrida nie jest trudny. Derrida jest zabawny. Jeśli Heidegger jest Dostojewskim filozofii — Derrida, to najwyżej Agatha Christie. Agatha Christie w zamku Markiza de Sade.

Recenzował *Piotr Graczyk*